



T.C
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NUN **İNSANA ANTROPOLOJİK YAKLAŞIMI**

Aynur ÖZÇELİK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KAHRAMANMARAŞ
TEMMUZ - 2021



T.C
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NUN **İNSANA ANTROPOLOJİK YAKLAŞIMI**

DANIŞMAN : Doç. Dr. Necati DEMİR
JÜRİ : Prof. Dr. Hulusi ARSLAN
JÜRİ : Dr. Öğr. Üyesi Mehmet AKKURT

Aynur ÖZÇELİK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KAHRAMANMARAŞ
TEMMUZ - 2021

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NUN İNSANA
ANTROPOLOJİK YAKLAŞIMI**

Aynur ÖZÇELİK

Danışman : Doç. Dr. Necati DEMİR

Yıl : 2021, Sayfa: 106+VI

Jüri : Doç. Dr. Necati DEMİR (Başkan)
: Prof. Dr. Hulusi ARSLAN (Üye)
: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet AKKURT (Üye)

Tarih boyunca insana, kimi zaman doğanın bir unsuru gibi yaklaşılmış, kimi zaman da insan, her şeyin ölçüsü olarak kabul görmüştür. Bazen de cennetten kovulma suretiyle düşüşün suçlusu olarak aşağı bir varlık olarak telakki edilmiştir. Bazı dönemlerde de bilimin elinde cansız bir nesneye indirgenmiş, hatta hayvan ile aynı mertebede değerlendirilmesine bir derece fark kalmıştır. Tabiri caizse insan, karanlık bir odada insanların bir fili sadece tuttukları uzuvlarından yola çıkarak tanımaya çalıştığı gibi araştırmalara konu olmuştur. Dinsel öğretilerin, felsefi düşüncelerin ve bilimsel çalışmaların insanı tek bir boyutuyla ele alması insan denen varlığın sadece bir yönünü ifade eden açıklamalar olarak eksik kalmıştır. Çünkü insan tek boyutlu bir varlık değildir. İnsan somut, gözlemlenebilir bir varlık yapısına sahiptir. Dolayısıyla insan ancak bütün boyutlarını barındıran bir açıklamayla anlaşılabilmektedir. İnsanın holistik bir bakış açısıyla tanımlanması 20. Yüzyılda felsefenin bir alt disiplini olan Felsefi Antropolojinin kurulmasıyla ortaya çıkmıştır.

Bu çalışmada insanı tek bir kavrama ya da tek bir özelliğine indirgemeden, bütüncül bir yaklaşımla ele alan bir bilim dalı olan Felsefi Antropoloji'nin yüzyılımızdaki önemli temsilcilerinden biri olan Takiyettin Mengüşoğlu'nun insana felsefi antropolojik yaklaşımı ele alınmıştır. Mengüşoğlu, insanın varlık yapısı ve varlık bütünlüğündeki yerini onun ontik bütünlüğünü parçalamadan sadece fenomenal yönlerinden yola çıkarak ortaya koymaya çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Felsefe, Felsefi Antropoloji, Felsefe Tarihi, Ontoloji, İnsan Felsefesi

**DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGION SCIENCES
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
KAHRAMANMARAS SUTCU IMAM UNIVERSITY**

ABSTRACT

MASTER THESIS

**TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'S
ANTHROPOLOGICAL APPROACH TO HUMAN**

Aynur ÖZÇELİK

Supervisor : Assoc. Prof. Dr. Necati DEMİR

Year : 2021, Pages: 106+VI

**Jury : Assoc. Prof. Dr. Necati DEMİR (Chairperson)
: Prof. Dr. Hulusi ARSLAN (Member)
: Assist. Prof. Dr. Mehmet AKKURT (Member)**

Throughout history, humans have sometimes been approached as an element of nature, and sometimes humans have been accepted as the measure of everything. Sometimes it was considered as an inferior being as the culprit of the fall by expulsion from heaven. In some periods, it was reduced to an inanimate object in the hands of science, and there was even a degree of difference in evaluating it at the same level as an animal. So to speak, humans have been the subject of research, just as people try to identify an elephant based on the limbs they hold in a dark room. The fact that religious teachings, philosophical thoughts and scientific studies deal with human in a single dimension has remained incomplete as explanations expressing only one aspect of the being called human. Because man is not a one-dimensional being. Man has a tangible, observable entity structure. Therefore, human can only be interpreted with an explanation that includes all of its dimensions. The definition of human from a holistic perspective emerged with the establishment of Philosophical Anthropology, a sub-discipline of philosophy in the 20th century.

In this study, the philosophical anthropological approach of Takiyettin Mengüşoğlu, one of the important representatives of our century, of Philosophical Anthropology, which is a branch of science that deals with a holistic approach without degrade human to a single concept or a feature, is discussed. Mengüşoğlu tried to reveal the structure of man's existence by only starting from the phenomenal aspects without breaking his ontological integrity.

Keywords: Human, Philosophy, Philosophical Anthropology, History of Philosophy, Ontology, Human Philosophy

ÖN SÖZ

İnsan hakkındaki mevcut bilgi bize üç kaynaktan ulaşmaktadır. Bu kaynaklar; semavi dinlerdeki Âdem-Havva kıssası, Antik Yunan Felsefesi ve pozitif bilimlerdir. Semavi dinler hiçbir tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde insanı bir yaratılış gerçeği üzerinden anlatır. Antik Yunan felsefesi ise insanı her şeyin mahiyetini arayan akıl sahibi bir varlık olarak görür. Özellikle 13. Yüzyıldan itibaren gelişen bilimsel ilerlemelerle birlikte pozitif bilimlere ise insanı yeryüzündeki evrimin en son halkası olarak değerlendirmiştir. Açıkça görülmektedir ki bu kaynakların sunduğu insan telakkisi birbiriyle örtüşmemektedir. Zira bu bilgi kaynakları insanı, sadece kendilerine bakan yönünden yola çıkarak tanımlamışlardır. Yirminci yüzyılda ortaya çıkan felsefi antropoloji düşünce sistemi ise bu açıklamalara bir son vermeyi amaçlamış ve insanı şu ya da bu özelliğine göre değil; somut varlık yapısından hareketle açıklamaya çalışmıştır.

Felsefi antropolojiye göre insan, ne sadece bir “akıl varlığı”; ne sadece bir “ahlaki varlık”; ne de sadece bir “metafizik varlık” olarak değerlendirilebilir. Zira insan, bütün bu varlık boyutlarını kendisinde toplayan bir varlıktır. Dolayısıyla onu sadece bir yönünden tarif etmek insan hakkında doğru ve gerçekliğe uygun bir bilgi sunmamaktadır. Felsefi antropoloji insanın ontolojik temelini esas alarak, insanı özel bir varlık alanı olarak değerlendirir. İnsanın bu özel varlık alanından da insanın fenomenal yönleri, insan eylemleri, insanın ortaya koymuş olduğu başarılar kastedilmektedir. Zira insan denilen varlık somut bir bütün olarak bu fenomenlerinde, eylemlerinde ve ortaya koymuş olduğu çeşitli başarılarında ortaya çıkmaktadır.

Öncelikle çalışmamda, gerek konu seçimi gerekse konunun sınırlandırılması bakımından tavsiye ve görüşlerini esirgemeyen değerli danışman hocam Doç. Dr. Necati DEMİR’e teşekkür etmeyi borç bilirim. Ayrıca eğitim hayatım boyunca maddi manevi desteğini hep hissettiğim babam Halil ÖZÇELİK’e, duasını hiç eksik etmemiş olan ve bu çalışma sürecinde kaybettiğim rahmetli annem Nemanur ÖZÇELİK’e, zaman zaman çalışmanın bölümlerini okuyarak değerlendirmelerde bulunan sevgili kardeşim Şehadet ÖZÇELİK’e ve arkadaşım Halil İbrahim ÇAKAR’a teşekkürlerimi sunuyorum.

Aynur ÖZÇELİK
Temmuz, 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT	II
ÖN SÖZ	III
İÇİNDEKİLER	IV
KISALTMALAR	VI
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Konusu	1
1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi	2
1.3. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları	2
2. KONU İLE İLGİLİ ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR	3
3. FELSEFİ ANTROPOLOJİ ÖNCESİ İNSANI ANLAMA ÇABALARI	4
3.1. Antik Yunan Felsefesinde İnsan Anlayışı	4
3.1.1. Doğa Filozoflarının İnsana İlişkin Düşünceleri	4
3.1.2. Sofistlerin İnsan Anlayışı	7
3.1.3. Sokrates'in Sistematik / Bilinçli İnsan Tasavvuru	8
3.1.4. Platon'un İnsan Anlayışı	10
3.1.5. Aristoteles'in İnsan Anlayışı	12
3.2. Helenistik Çağda İnsan Anlayışı	14
3.2.1. Helenistik Dönem	15
3.2.1.1. Epikürosçuluk'ta İnsan	16
3.2.1.1. Stoacılıkta İnsan	18
3.2.1.3. Septikler'in İnsan Anlayışı	19
3.2.2. Roma Dönemi	19
3.2.3. Dini Dönem ve Yeni-Platonculuk	22
3.3. Orta Çağ Döneminin İnsan Anlayışı	24
3.3.1. Patristik Dönemin İnsan Anlayışı	25
3.3.2. Skolastik Dönemin İnsan Anlayışı	26
3.4. İslam Felsefesinin İnsan Anlayışı	28
3.5. Rönesans Dönemi Ve Sonrasının İnsan Anlayışı	34
3.5.1. Hümanizm'e Göre İnsan	35
3.5.2. Kuşkulculuk İçinde İnsan	36
3.5.3. Bilim Hareketleri İçinde İnsan	38
3.5.4. Hobbes'un İnsan Anlayışı	42
3.6. Descartes Ve Modern Felsefede İnsan Anlayışı	43
3.6.1. Descartes'in İnsan Anlayışı	43
3.6.2. Pascal'ın İnsan Anlayışı	45
3.6.3. Occasionalistler'in İnsan Anlayışı	45
3.7. Aydınlanma Felsefesi Ve Kant'ın İnsan Anlayışı	46
3.7.1. Materyalist Aydınlanmacılar'ın İnsan Anlayışı	48
3.7.2. Aydınlanma Karşıtlarının İnsan Anlayışı	50
3.7.3. Kant'ın İnsan Anlayışı	52
4. TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU VE FELSEFİ ANTROPOLOJİ	56
4.1. Takiyettin Mengüşoğlu'nun Özgeçmişi ve Eserleri	56
4.2. Felsefi Antropoloji Çalışmaları	57
4.3. Antropolojik Teoriler ve Mengüşoğlu'nun Bu Teorilere Getirdiği Eleştiriler	58
4.3.1. Gelişme Psikolojisi Teorisi	58
4.3.2. Geist Teorisi	59
4.3.3. Biyolojik Teori	61

4.3.4.Kültür Teorisi.....	63
4.4. Ontoloji Biliminin Felsefi Antropolojiye Etkisi	65
4.5. Mengüşoğlu'na Göre Ontolojik Temellere Dayanan Antropolojinin Hareket Noktası	66
5. TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NA GÖRE İNSAN'IN FENOMENAL YÖNLERİ	69
5.1. Bilen Bir Varlık Olarak İnsan	69
5.2. Yapıp – Eden Bir Varlık Olarak İnsan.....	73
5.3. İnanan Bir Varlık Olarak İnsan	74
5.4. Değerleri Duyan Bir Varlık Olarak İnsan	76
5.5. Önceden Gören, Önceden Belirleyen Bir Varlık Olarak İnsan.....	78
5.6. İsteyen Bir Varlık Olarak İnsan	79
5.7. Özgür Bir Varlık Olarak İnsan.....	81
5.8. Tarihsel Bir Varlık Olarak İnsan.....	82
5.9. İdeleştiren bir Varlık Olarak İnsan.....	84
5.10. Kendisini Bir Şeye Adayan / Veren, Seven Bir Varlık Olarak İnsan	86
5.11. Çalışan Bir Varlık Olarak İnsan.....	87
5.12. Eğiten ve Eğitilebilen Bir Varlık Olarak İnsan	88
5.13. Siyaset Yapan / Toplum Yönetimi Kuran Bir Varlık Olarak İnsan	89
5.14. Tavrı Takınan bir Varlık Olarak İnsan.....	91
5.15. Sanatın Yaratıcısı Olarak İnsan.....	92
5.16. Konuşan Bir Varlık Olarak İnsan.....	93
5.17. Biyopsişik Bir Varlık Olarak İnsan.....	95
SONUÇ.....	97
KAYNAKÇA.....	104
ÖZGEÇMİŞ	

KISALTMALAR

M.Ö.	: Milattan Önce
M.S.	: Milattan Sonra
Vb.	: Ve benzeri
Bkz.	: Bakınız
a.g.e.	: Adı Geçen Eser
ss.	: Sayfa Sayısı
c.	: Cilt
s.	: Sayfa
Ed.	: Editör
çev.	: Çeviren
Haz.	: Hazırlayan



1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu

Bu çalışmanın konusu Takiyettin Mengüşoğlu (1905-1984)'nın insana felsefi antropolojik yaklaşımıdır. Mengüşoğlu, 20. Yüzyılda bağımsız bir felsefe dalı olan felsefi antropolojinin ışığında insanı sadece bir ruh ve beden varlığı olarak ayırmadan ya da onu yalnızca biyolojik özelliklerine indirgemeden, somut bir varlık bütününe sahip olduğu gerçeğinden yola çıkarak bir felsefi antropoloji ortaya koymuştur. Mengüşoğlu'nun antropolojisinde insan, eylemde bulunan, yaşamını düzenleyecek bazı değerlere sahip olan, bu değerlerle belirli tavırlar geliştiren, başına gelebilecek şeyleri önceden görebilen ve buna önlem alabilen, isteyen, özgürce harekette bulunan, bugününü de etkileyecek bir tarihsel arka planı olan, seven, çalışan, eğitimle değişebilen ve değiştiren, inanan, sanatsal ürünler ortaya koyan, konuşma ve dil yeteneğine sahip olan ve biyopsişik bir varlık olarak ortaya konulmuştur. Ona göre sadece insana ait olan bu fenomenler, insanın bulunduğu her şart ve ortamda bulunmaktadır. Zira en ilkel insan gruplarının yaşadığı bölgelerde bile insanın bu fenomenleriyle karşılaşmaktadır.

Bu çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde felsefi antropoloji öncesindeki insan yaklaşımları ele alınmıştır. Felsefe birikimli ilerleyen bir sahadır. Dolayısıyla felsefi antropolojinin olgunlaşmasında da felsefe tarihi boyunca insana dair ortaya konulmuş görüşlerin katkıları yadsınamaz. Bu sebepler göz önünde bulundurularak bu bölümde Antik Yunan düşünürleriyle birlikte Helenistik dönem, Ortaçağ, Rönesansla birlikte gelişme gösteren bilimsel hareketler ve onun neticesi olan Modern dönem felsefesine yer verilmiştir. Ayrıca tarihsel bütünlüğü korumak için bu bölümde İslam Felsefesi düşünürlerinin de insan konusundaki yaklaşımlarına yer verilmiştir. Bu bölümde son olarak Aydınlanma felsefesinin filozofları da ele alınmıştır. Aydınlanma dönemi filozoflarını ise Kant ile sonlandırmayı uygun gördük. Çünkü Mengüşoğlu'na göre Kant'ın önemi felsefe tarihinde insanı ilk kez bağımsız bir varlık alanı olarak ele almış bir filozof olmasındandır. Dolayısıyla Mengüşoğlu Kant'ın görüşlerinin felsefi antropolojinin ilk adımı olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgular.

Çalışmanın ikinci bölümünde felsefi antropolojinin kurulmasıyla birlikte ortaya konulan antropolojik teoriler ve Mengüşoğlu'nun bu teorilere getirdiği eleştirilere yer verilmiştir. Mengüşoğlu, bu teorilerin yine insanı belirli özelliklerinden yola çıkarak açıkladığını, insana dair holistik bir yaklaşım sergileyemedikleri yönünde eleştiriler getirmektedir. Çünkü Mengüşoğlu'na göre bu teoriler insana ya ideolojik perspektifle ya da bilim dallarının onlara sunmuş olduğu dar kalıplarla yaklaşmaktadırlar. Dolayısıyla bu teoriler insanın neliğini ortaya koyma bakımından yeterli olamamışlardır. Bu bölümde ayrıca ontolojinin bir bilim dalı olarak ortaya çıkması ele alınmıştır. Edmund Husserl (1859-1938) ile başlayıp Nicolai Hartmann (1882-1950)'nin özgünleştirdiği ontoloji bilimine göre insanın varlık yapısı “inorganik, organik, psişik ve tinsel” (Özlem, 2017: 22) olmak üzere dört varlık tabakasına dayanmaktadır. Bu varlık tabakalarının hepsi insanın somut bütünlüğünde bulunmaktadır. Felsefi antropoloji de insanı, varlık yapısını oluşturan bu tabakaları bölmeden bütüncül bir yaklaşımla ele almıştır. Bu bölümde, Mengüşoğlu'nun ontoloji biliminden hareketle insanın ontik yapısını parçalamayan bir insan felsefesinin hareket noktalarının neler olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın son bölümünde ise Mengüşoğlu'nun insanın fenomenal yönlerinden yola çıkarak ortaya koyduğu felsefi antropolojisine yer verilmiştir. Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisini özgün ve önemli kılan iki çizgi vardır. Bunlardan birincisi,

Mengüşoğlu'nun insanı indirgemeci bir yaklaşımla ele almamış olması, bir diğeri de onun ele almış olduğı insan fenomenlerinin sadece insana özgü etkinlikler olmasıdır. İoanna Kuçuradi (1936- ?)'ye göre bu durum Mengüşoğlu'nun günümüz insan felsefesine yaptığı en önemli katkı olarak görölmektedir (Kuçuradi, 2017: 116).

Çalışmanın sonuç bölümünde ise bütün bölümlerde ele alınan düşüncelerin bir analizi yapılarak elde edilen bulgular ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmanın amacı felsefe geleneğı boyunca insana yaklaşımların ele alınması suretiyle felsefi antropolojinin gelişim sürecini ortaya koyabilmek ve gelinen noktada Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisinin ne denli öneme haiz olduğunu belirleyebilmektir.

1.3. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmış olup konu ile ilgili mevcut verilerin toplandığı literatür taraması yapılmıştır. Çalışmanın konusu felsefe alanında olduğu için öncelikle Felsefe Tarihi kaynakları, çalışmada bahsi geçen filozofların günümüze ulaşmış eserleri ve konuyla ilgili farklı kitap, dergi ve makaleler taranmıştır. Bütün bu verilerden elde edilen bilgiler fişleme tekniğı kullanılarak kayıt altına alınmıştır. Kayıt altına alınan veriler değerlendirme ve yorumlama tarzıyla yazıya aktarılmıştır.

Bu çalışmanın asıl konusunu teşkil eden Takiyettin Mengüşoğlu'nun insana bakış açısının ele alındığı bölümde ise Takiyettin Mengüşoğlu'nun bu alanda en önemli eseri olan “İnsan Felsefesi” adlı kitabı temel kaynak olarak kullanılmıştır. Bu kitabın yanı sıra Mengüşoğlu'nun otuz yıllık çalışma hayatı boyunca ortaya koymuş olduğu diğer eserlerinden ve makalelerinden de faydalanılmıştır. Takiyettin Mengüşoğlu'nun düşüncelerini ortaya koyması bakımından öğrencisi olan İoanna Kuçuradi tarafından hazırlanmış olan ve çeşitli felsefeciler tarafından kaleme alınmış yazıların toplandığı “Yüzyılımızda İnsan Felsefesi” adlı eser ve Mengüşoğlu'nun insan felsefesini konu alan farklı makalelerden de yararlanılmıştır.

2. KONU İLE İLGİLİ ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR

Literatür taramasında içerik olarak bu çalışmaya benzer gerek kitap çalışması gerekse tez çalışmalarının olduğu gözlemlenmiştir. İnsan Felsefesi başlığı altında, başta bu çalışmanın ana konusunu oluşturan düşünür Takiyettin Mengüşoğlu'nun ilk kez 1971'de yayınlamış olduğu "*İnsan Felsefesi*" adlı çalışmanın birinci bölümünde insanın varlık yapısını oluşturan fenomenler betimlenmiş; ikinci bölümünde ise insan ve hayvanın varlık bütünlüğünde ortaya çıkan karşıt fenomenler değerlendirilmiştir. Muttalip Özcan'ın 2016'da yayınlamış olduğu "*İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma*" adlı kitap ise felsefe tarihi boyunca insan düşüncesinin gelişim aşamaları kronolojik bir sıra gözetilerek ortaya konulmuştur. Müslim Akdemir tarafından 2016 yılında yayınlanmış diğer bir çalışma da "*İnsan Felsefesi: Epiktetos ve Marcus Aurelius Örneği*" başlıklı kitap çalışmasıdır. Yazar bu kitabın birinci bölümünde Epiktetos ve Marcus Aurelius öncesi İnsan anlayışına yer vermiş ve ikinci bölümde bahsi geçen filozofların insana yaklaşımlarını değerlendirmiştir. Nurten Gökalp'in 2018 yılında yayınlamış olduğu "*İnsan Felsefesi*" adlı kitap ise yine kronolojik bir sıra gözetilerek felsefe geleneği içerisindeki insan anlayışları ortaya konulmuştur. Bu eseri diğerlerinden farklı kılan ise Türk-İslam filozoflarının insan görüşlerine de yer vermiş olmasıdır.

Bu çalışmanın konusuna benzer Takiyettin Mengüşoğlu'nun insan anlayışını ortaya koyan diğer çalışmalar ise; 1995 yılında Tolunay Kolankaya tarafından yazılmış "*Takiyettin Mengüşoğlu'nun İnsan Anlayışı*", 2003 yılında Ayşe Gül Çıvgın tarafından yazılmış "*Takiyettin Mengüşoğlu'nun İnsan Anlayışının Günümüzdeki Yeri ve Önemi*", 2012 yılında Feray Şahan tarafından yazılmış "*Takiyettin Mengüşoğlu'nda İnsanı ve Eylemlerini Anlama Sorunu*" gibi yüksek lisans alanında yazılmış tez çalışmalarıdır.

3. FELSEFİ ANTROPOLOJİ ÖNCESİ İNSANI ANLAMA ÇABALARI

3.1. Antik Yunan Felsefesinde İnsan Anlayışı

Takiyettin Mengüşoğlu'na göre her ne kadar felsefi antropoloji 20. Yüzyılda felsefenin bir disiplini haline gelmiş olsa da Antik Yunandan itibaren bütün filozofların odaklandıkları ana problem ne olursa olsun insana dair bir görüşe de sahip olmuşlardır (Kuçuradi, 2017: 105). Dolayısıyla felsefi antropolojiye giriş yapılabilmesi için doğa filozoflarının düşüncelerine doğa ve insan felsefesi arasındaki geçiş filozoflarına değinilmiştir. Salt doğa felsefesinin insan felsefesi için malzeme edinmeye çalışmak zoraki bir çaba olacağı için sadece insana ilişkin düşüncelere değinen doğa filozoflarının görüşlerine başvurulmuştur.

3.1.1. Doğa Filozoflarının İnsana İlişkin Düşünceleri

Antik Yunan Felsefesinin ilk dönemini oluşturan MÖ. VI–V. asırlar Presokratik ya da Doğa Felsefesi olarak adlandırılır. Doğa filozofları, dış dünyayı “görünüş-gerçeklik” olarak bir ayrıma tabi tutarak görünür olan şeylerin arkasında bir düzenli yapı olduğunu benimsemişlerdir. Dolayısıyla o filozoflara göre doğayı araştırmak doğadan yola çıkılarak yapılabilirdi. İlk dönem filozofları doğayı gözlemlediklerinde “çokluk” ile karşılaşmışlar ve bu çokluğun ancak birliğe indirgenebilmesiyle açıklanabileceği kanısına varmışlardır. Bu sebeple de çokluğu tek bir ana maddeye indirgeyerek açıklayabilmek için *arkhe* sorunu üzerine odaklanmış ve kendilerini çevreleyen varlıkların, kendisinden meydana geldiği bir ana ilkeyi belirlemeye çalışmışlardır (Cevizci, 2012: 31). Aristoteles'e göre bu temel ilke araştırılırken sadece maddi yapıdaki ilkeler ele alınmaktaydı. Bu filozoflara göre “her şeyin kendisinden meydana geldiği, kendisinden doğup sonuçta yine kendisine döndüğü (burada töz varlığını korumakta, yalnız özel biçimlerinde değişmektedir) bir şey vardır” (Aristoteles, 2017: 121-122). Bu temel ilkenin gerekliliği konusunda hemfikir olan Doğa Filozofları ilkenin nitel ve nicel farklılıklarını ortaya koyma bakımından ise birbirlerinden ayrılırlar (Aristoteles, 2017: 122).

Anaksimandros (M.Ö. 610-547) doğa filozofları içerisinde insanın kökenine dair ilk düşünce geliştiren filozof olmuştur. Anaksimandros'un insanın varlığa gelişinden bahsettiği düşünceyi Walther Kranz (1884-1960) şöyle aktarmaktadır:

“İlk canlılar dikenli kabuklara sarılı olarak yaşlık içinde meydana gelmişler, yaşları ilerleyince kuru yere çıkmışlar, kabuğun çepeçevre yırtılması ile kısa bir zaman başka bir şekilde yaşamışlar. – Başlangıçta insanların başka kılıktaki canlı varlıklardan meydana geldiğini söylüyor, çünkü ötekiler az zamanda kendiliklerinden yiyeceklerini buluyorlar, yalnız insan uzun süren bir bakıma gereksinme gösteriyor; bundan dolayı başlangıçta da kendini bu şekliyle kurtarıp yaşatamazdı-. İnsanların ilk önceleri balıklar içinde meydana geldiklerini ve köpek balıkları gibi büyüdüklerini ve kendi kendilerine bakabilecek hale geldikten sonra karaya el attıklarını anlatıyor.” (Kranz, 1976: 25-26).

Herakleitos (M.Ö. 535-475)'a göre ise insan düşünen bir varlık olduğu için düşünmek insanların ortak paydası olarak belirlenmiştir. İnsan *logosa* uygun yaşamak için ortak olana uymalıdır. Nasıl ki bir kömür ateşe yaklaşıncı değişime uğrayıp ateş halini alıp, uzaklaştırıldığında da sönüp kalırsa ruh ta böyledir. Ruh ortaklaşa olanın peşinde olursa *logos* 'tan pay almış olur, uzaklaşırsa *logos* 'suzdur (Kranz, 1976: 48-49).

Herakleitos, Parmenides (M.Ö. 515-460)’e ait olan değişimin ve çokluğun çelişik olma sebebiyle mümkün olamayacağı görüşüne karşın; değişimi çelişikliği sebebiyle her şeyin temeli kabul etmektedir. Zira ona göre karşıtlık yani çatışma ve savaş her şeyin başıdır. Savaş olmasaydı hiçbir oluş da meydana gelmezdi diyen Herakleitos, oluşu yani varlığa gelişi, karşıtların birbiri ile mücadelesine bağlar. Pythagorasçıların varlığın temeline ahenk ve uyumu koymalarına karşı çıkan Herakleitos, duyularımızın ahenkli ve istikrar gibi gördüğü şeylerin gerçekte varlığı meydana getiren unsurların birbiri ile sürekli çatışma halinde olmasıdır der (Cevizci, 2012: 94).

Bu karşıtlığı Herakleitos şöyle ifade etmektedir: “Savaş bütün şeylerin babasıdır, bütün şeylerin hakanıdır, birtakımlarının tanrı (heros) olduğunu bildirir, birtakımın ise insan, birtakımlarını köle yapar, birtakımını ise özgür” (Kranz, 1976: 50). Bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere Herakleitos, varlık âlemindeki karşıtların savaşını sosyal hayata da uyarlar. Sosyal ve siyasal düzen, karşıtların gerilimine dayanır. Kendi döneminin kent devletinde gözlemlediği huzur ve barışın soylular ve aşağı halk sınıfının yönetimi ele geçirebilecek güçte olmamalarına bağlar. Bu iki gruptan birisi güçlenip kendi çıkarı için savaşacak hale geldiğinde güç dengesi bozulacak, diğer grubun da güçlenip şartları eşitlediğinde barış ve huzur tekrar sağlanmış olacaktır. Herakleitos’a göre bu çatışma toplumun varlığını devam ettirmesi için elzemdir. Zira bir toplumda karşıt güçlerin olmaması demek o toplumun iç savaş ile yok olması demektir (Cevizci, 2012: 95).

Plüralist¹ filozoflardan olan Empedokles (M.Ö.492-432)’e göre “insanın yaratılışındaki katı yanı olan et ve kemiğin özü topraktır. İnsanın sıvı yanı ise kandır. Bunun içindir ki insanın bileşiminde su bulunur. Sonra solunum yoluyla insanın bileşimine hava da katılır. Son olarak insanın bedeninde bulunan ısı, onun bileşiminde ateşin de var olduğunu doğrular” (Aster, 2015: 75).

Empedokles için düşünmenin merkezi kan’dır. Kanı, eşit miktarda unsurlar meydana getirmiştir. İnsanın bütün gelişmiş yetenekleri bu unsurların eşit miktarda kanda bulunmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Empedokles’e göre kanda bütün unsurlar tam olarak bulunduğu için insan her şeyi bilebilir. İnsanın evreni bilebilmesinin nedeni de evrenle aynı unsurlardan meydana gelmiş olmasıdır (Gökberk, 2013: 33). Empedokles, varlıklar âlemindeki ilk organizmanın bitkiler olduğunu ve onların da tıpkı hayvanlar gibi canlı olduğunu savunmuştur. Zira ona göre “bitkilerin yemiş vermeleri, hayvanların üremelerine, yaprakları hayvanların kıllarına, tüylerine benzetilebilir.” (Gökberk, 2013: 33).

Anaksagoras (M.Ö. 500-428)’ın öne sürmüş olduğu “her şeyde her şeyden bir parça vardır” açıklaması onun varlıkları meydana getiren ana unsur ilkesinin *homoemeria* ya da *spermata* (tohum) olarak gördüğünü ifade eder (Cevizci, 2012: 118). Ona göre, ister organik olsun isterse inorganik olsun maddeler en küçük yapısına kadar ayrıştırıldığında yine bütüne ait türden şeylerle karşılaşılır. Yani kemik, et, kan veya demir ayrıştırıldığında en küçük parçasının yapısı yine kemik, et, kan ve demir olacaktır. Dolayısıyla şeylerin dayandığı son (ilke-töz) parçaları yoktur. Ayrıca bu ayrışmanın da bir sonu olamayacağını ve şeylerin sonsuza kadar bu şekilde ayrışıp bölünebileceğini söyler. Dahası varlık, parçalara ne kadar bölünürse bölünsün ve bu bölünmede ne kadar geriye gidilirse gidilsin saf bir ana ilkeye rastlanılmaz. Aksine hep karşımıza aynı türden bir karışım çıkacaktır (Arslan, 2017: 290-291). Bu açıklamaya göre Anaksagoras, dış dünyadaki maddelerin sonsuz bölünebilen her parçasında her bir

¹ Varlığı oluşturan ilkelerin birden fazla olduğunu savunan kişi.

maddeden biraz vardır görüşündedir. Buna göre, “tırnak” denilen şeyde dış dünyada gördüğümüz bütün maddelerden bir parça vardır; aynı şekilde, “et” denilen şeyde de tırnak, ağaç vs. maddelerinin parçaları bulunur. Ancak insanın görme kabiliyetinin yetersizliği sebebiyle şeylerde hangi madde baskın çıkmışsa o maddenin ismiyle çağırılır (Cevizci, 2012: 118).

Tıpkı evren gibi insanın da atomlardan meydana geldiğini söyleyen Demokritos (M.Ö. 460-370) insanın hareketlerini de bu mekanik öğretisine göre açıklamıştır. Demokritos, insanın düşünme ve bilinçle hareket etme ve iradesini kullanarak seçim yapma gibi hareketlerini atomların hareket yasasına göre açıklar. Demokritos’a göre insan bir beden ve ruhtan meydana gelen bir varlıktır (Cevizci, 2012b: 131). Mekanist bir evren görüşüne sahip olan Demokritos, biyolojide *ereklilik*’i (amaçlılık) kabul eder.² Ona göre canlılarda finalite (amaçlılık) vardır. Yani, koşmak için ayak, görmek için göz vardır. İkinci olarak onda evrim düşüncesini de görülmektedir. Ona göre canlılar, balçıktan solucan olarak çıkmışlar ve insana doğru bir evrim geçirmişlerdir (Demir, TYa: 192-193).

Demokritos’a göre bedeni harekete geçiren ruh olduğu için daha hareketli ve akıcı olan ateş atomlarından meydana gelmiştir. Bedenin her tarafı hareketli olduğu için ruh atomları bedeni hareket ettirebilmek için her yere kolayca nüfuz edebilecek ince bir yapıdadır. Bu açıklamayı solunum için de kullanır Demokritos. Hava da ruh ile aynı özelliklere sahip atomlardan meydana gelmiştir. Canlı, havayı soluduğunda ruh ve havada bulunan atomlar arasında bir alışveriş yaşanır. Bu solunum kesilip atomlar birbiriyle harekete geçmediğinde ise ölüm denilen olgu gerçekleşmiş olur (Arslan, 2017a: 333).

Demokritos’a göre ruhun eğitilmesi bedene göre elzemdir. Çünkü ruh ne kadar yetkinse bedenin zayıflığı da o kadar azdır. Kişinin mutlu ya da mutsuz olması ruha bağlıdır. Ona göre mutluluk ne sahip olunan sürüler ne de altınlardır. İnsan için iyi olan hayatı sıkıntısız ve güzel yaşamaktır. Bu da haz ve mutluluğu ölümsüz olanda aramakla olur (Kranz, 1976: 129). Bu durum insana kalıcı bir iç ferahlığı ve ruh huzuru verir. Kişi bu huzur haline de doğru düşünme ve doğru eylemde bulunmayla gelir. Demokritos’a göre en üstün erdem ölçülü olmaktır. Ölçülülük ise doğanın ona çizdiği sınırları aşmamasıdır. Yani gücü dâhilinde olmayan şeyleri talep etmemesi ve bundan da acı duymamasıdır (Arslan, 2017a: 337).

Görüldüğü gibi Demokritos kosmos ilkelerini açıklamaları kadar mutlu yaşamının ilkelerinin önemi üzerine de çok durmuştur. İnsanın mutluluğuna dair bu açıklamalarıyla Demokritos kendisinden sonraki Yunan filozoflarını oldukça etkileyerek Yunan etiğinin önemli bir konusu olan eudaimonizm (mutçuluk)’in de kurucusu olarak görülmüştür (Gökberk, 2013: 37).

M.Ö. 5. Yüzyılın ortalarında Yunanistan’ın, ekonomik olarak güçlenmesi, siyasi olarak demokrasiye geçmiş olması, eşitlikçi bir dünya tasarımı, din dışı hümanist bir ahlak yapısı oluşturması bakımından bu dönem Yunan Aydınlanması olarak da anılmaktadır (Arslan, 2017b: 7-8). Doğa filozoflarının, filozof olmaları yanı sıra matematikçi, astronom, coğrafyacı, haritacı ve biyolog olmaları onları daha çok doğa alanında varlık ve oluşu, hareket problemini çalışmaya ve düşünmeye itmiştir. İnsan, din ve siyaset konularına ise yüzeysel şekilde zaman zaman ilgi göstermişlerdir (Arslan, 2017b: 9-10).

Doğa Felsefesinin son bulmasıyla felsefenin içeriği de değişmiştir. Felsefenin odak noktası insan olmuş ve insanın yaşamı ve davranışlarıyla ilgili cevaplanması

² Oysa bu düşünce, salt maddecilikle pek uzlaştıramaz.

gereken bazı sorular ön plana çıkmış ve felsefede hümanizm etkisini göstermeye başlamıştır (Cevizci, 2012b: 135).

3.1.2. Sofistlerin İnsan Anlayışı

Beşinci yüzyıl ortalarında Yunanistan'ın ekonomik ve siyasi olarak gelişmesi belli bir yetiştirme tarzının gereksinimine yol açtığı için eski eğitim sistemi Atina'ya yetmemekteydi. Zira bilgi Atina'da pratik-sosyal bir güç olmaya başlamıştı. "Başarılı yurttaş nasıl yetiştir?" sorusuna eski eğitim sistemi cevap veremiyordu (Gökberk, 2013: 39). İşte böyle bir ortamda bireyci, rölativist, eşitlikçi, hümanist, pozitivist ve fenomenalist bir bakış açısını öngören Sofistler, M.Ö. 450 yılından itibaren ortaya çıkan bu yetiştirme tarzı gereksinimini karşılamak üzere topluma felsefe öğreten öğretmenler olmuşlardır (Cevizci, 2012b: 139).

Kozmolojik dönemde söz konusu ettiğimiz filozoflar, bütün dikkatleri dış dünyaya çekmiş, insanı da bu dış dünya varlıkları arasında varlığını devam ettiren bir canlı unsur olarak ele almışlardır. Entelektüel bir varlık olan insan ve insanın ortaya koymuş olduğu uygarlık ise filozofların ilgisini pek çekmemiştir. Önceki filozoflar da din, dil, ahlak ve siyaset konularıyla ilgilenmişlerdir fakat bu ilgi dini bakış açısından öteye gitmemiştir. Bu süreç içerisinde farklı kültürlerle karşılaşan Grek düşünürleri, kendilerinininkiyle farklı âdet ve yaşama tarzlarını karşılaştırıp düşünce ve eleştiriye başlatmış oldular (Zeller, 2017: 109). Artık felsefi sorular "Evrenin kökeni nedir?" ya da "Evrenin temel *arkhe*'si nedir?" (Akdemir, 2016: 53) olmaktan çıkmış, bütün bu uygarlıkların insan eseri mi yoksa tanrıların yaratmasıyla mı meydana geldiği şüphesi taşıyan sorular yerini almıştır (Zeller, 2017: 109).

Sofistler, konuları ve yöntemleri bakımından kendilerinden önceki filozoflardan ayrılırlar. Doğa filozoflarının yöntemleri genel kaidelerden tikele ait kaideler çıkarmaya yönelik bir tündengelim iken Sofistlerin yöntemi, tüme varımdır. Sofistler tüm yaşamın bölümleri arasında bilginin elde edilme yollarını araştırıp bilginin imkânı ya da imkânsızlığı, insan tarafından bir uygarlığın nasıl kurulduğu ve geliştiği, uygarlıkların birbirleriyle iletişimini sağlayan dil fenomeninin kökeni gibi teorik konularla birlikte bireyin ve içinde yaşadığı toplumun birbiriyle uyumu için çeşitli düzenlemeler olarak da pratik mahiyette konular üzerinde durdular. Dolayısıyla sofistlik bir bakıma bir uygarlık felsefesi olmakta ve kendinden önceki doğa felsefesinden ele aldığı ana konu bakımından ayrılmaktadır. Sofistleri önceki filozoflardan ayıran diğer özellik ise felsefenin amacıdır. Doğa filozoflarına göre felsefenin amacı teorik ve hakikati araştırmanın ereği kendinde olan bir şeydi. Kişilerin talebi olmadığı sürece insanları filozof olmaya çağırmazlardı. Sofistlerde ise bilgi hayatta gerekli olduğu kadar değerliydi. Sofistin amacı öğrencisini Sofist yapmak ve hayatta onu başarıya ulaştırabilecek genel bir eğitim vermektir. Dolayısıyla da onlara göre felsefenin bütün amacı pratik yaşama sanatı ve yaşamın kontrolü olmuştur (Zeller, 2017: 110-111).

Sofistlerin bir diğer amacı da insanlara hitabet sanatını öğretmek ve insanların karşısındakine fikrini daha etkin bir şekilde anlatma ve onların fikirlerini yöneterek ikna edebilmektir (Gökalp, 2018: 4). Sofistlerin bu amacını Müslim Akdemir (1962- ?) şöyle izah eder: "Kendisini tanıyan insan mutlu insandır. İnsanın mutlu olması, kendi kendini ve başkalarını idare etmesi demektir. Kendi kendini idare etmek ise erdemli olmaktır. Başkalarını idare edebilmek için de iyi düşünmeli ve iyi söylemelidir, iyi hitabetçi olmalıdır. İyi düşünen ve iyi bir hatip olan insan, hem kendini hem de başkalarını iyi yönettiğinden kendisiyle birlikte bütün bir toplum da mutluluğu gerçekleştirir." (Akdemir, 2016: 54).

Sofistlerden olan ve rölativizmin babası olarak kabul edilen (Cevizci, 2012b: 151) Protagoras'a (MÖ. 490-420) göre doğa filozoflarının uğraştığı alan olan kosmos sorunu gereksizdir ve bu felsefe içerisinde objektif geçerli bir bilgi yoktur. Protagoras, Herakleitos'un akış öğretisinden yola çıkar ve bütün varlıkların kendisinden çıktığı ana ilke bir akış içindedir. Öyleyse hiçbir şey belli olamaz. Şuan belli bir şey gibi olan bir şey başka bir şeye dönüşebilir. Bu sebeple hiçbir varlık için bu şudur diyemeyiz. Ancak sürekli bir değişim içerisinde olan şeye diğerlerine göre ne olmakta olduğunu söyleyebiliriz. Aynı şekilde duyumlar da nesneyi algılayan duyumun o anki durumuna bağlıdır. O an nasıl görünmüşse öyledir. O yüzden duyumların sağladığı algı ve bunun ortaya çıkardığı *sanı* (doxa) tek bilgidir. O halde: "Her sanı doğrudur, hiç kimse yanlış bir şey düşünemez, ya da Protagoras'ın ün salmış sözü ile söylersek: "İnsan her şeyin ölçüsüdür, varolanların varlıklarının da varolmayanların varolmadıklarının da". Bu anlayışta doğru olacak, herkesin doğru sayacağı bir yargıya varmanın olanağı da yoktur" (Gökberk, 2013: 39).

Genelde Sofistler, özelde ise Protagoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" sözündeki insan *fert* olarak insandır. Sofistler insanı, kavramsal ya da tür olarak düşünmezler. Onlara göre bilginin kaynağı fert ise fert sayısı kadar da bilgi ve doğruluk vardır (Gökberk, 2018: 5).

Protagoras'a göre insan, doğada akıllı ve düşünen bir varlık olması bakımından ayrıcalıklı bir yere sahip olsa da zihni ve fiziki güç bakımından hayvanlardan üstün olamaz. Ancak insan kendisini geliştirerek hayvandan ayırmış, doğada varlığını devam ettirebilmek için çeşitli araç ve gereçler üretmiştir. Akıl vasıtasıyla uygarlığın temsilcileri olan dil, sanat, devlet ve dini meydana getirmiştir.

3.1.3. Sokrates'in Sistemik / Bilinçli İnsan Tasavvuru

Sokrates (M.Ö. 469-399), felsefe tarihini, kendisine kadar gelen filozofları belirtmek için Presokratikler; kendisinden sonrakileri belirtmek için de Sokratikler olarak onun ismiyle adlandırılacak kadar önemi haiz bir filozoftur. Zira Sokrates, kendisine kadar teorik olarak ilerleyen felsefenin yönünü pratiğe çevirmiş ve konusunu da doğadan insana yöneltmiştir. Ernst Cassirer (1874-1945)'in de ifade ettiği gibi, Sokrates'in felsefesi antropolojik bir felsefedir ve onun ilgi alanı dış dünyadan ziyade insan evrenidir. Bunun en iyi göstergesi öğrencisine vermiş olduğu "benim öğretmenlerim sitede oturan insanlar" cevabıdır (Cassirer, 1980: 16). Ayrıca Aristoteles Metafizik adlı eserinde, ahlak felsefesinin ve tümevarım yönteminin ilk kurucusunun da Sokrates olduğunu söylemektedir (Aristoteles, 2017: 593).

Sokrates'in tek uğraş alanı felsefe ve insanlarla felsefe tartışması olmasına rağmen arkasında hiçbir yazılı eser bırakmamıştır. Onun görüşleri daha çok Platon, Ksenophon, Aristophanes ve Aristoteles'in eserlerindeki bilgilere dayanarak öğrenilmektedir (Arslan, 2017b: 92). Sokrates'e göre yazılı bir şekilde hazır verilen bir bilginin bir değeri olamaz. Çünkü böyle bir bilgi ona göre insan zihninde tembelliğe yol açar ve kalıcı da olmaz. Sokrates'in ilgilendiği alan daha çok insan, insanın ahlakiliği ve yaşamın amacını sorgulamaktır. O, insan yaşamı için ciddi bir öneme sahip olan böyle bir bilginin yazılı hazır kalıp ifadelerle öğrenilmesini istemez. Çünkü ona göre bilgi, kişinin kendi araştırması sonucunda ulaştığı ve ürettiği bir bilgi olmalıdır. Ancak böyle bir bilgi kalıcı olup kişinin hayatında da etkin olabilir (Cevizci, 2012b: 176).

Sokrates kendisiyle aynı dönemde yaşayan ve her türlü hakikatin ölçüsü olarak insanı merkeze koyan, genel geçer evrensel ahlak kurallarının olamayacağını savunan, insanın tabiatından ziyade pratik yaşamlarıyla ilgilenen Sofistler ile "insan" merkezli

felsefe yapma konusunda aynı çizgide iken kullandıkları yöntem bakımından ayrılmışlardır (Demir, 2004: 68). O, Sofistler gibi insan yaşamının pratik problemleriyle ilgilenmiş olsa da onların insanlara sadece günü kurtaracak hazır bilgi ve malumat vermelerine ciddi eleştiriler getirmiştir. Sokrates, Sofistlerin bilgiyi bir yarar mekanizması gibi görerek araçsallaştırmalarını ahlaki noktada eleştiriye tabi tutmuştur (Gökberk, 2013: 43-44). Sokrates'e göre gerçek bilgi kişinin bizzat kendisinin çabalarıyla ciddi bir sorgulama ve akıl yürütmeyle ulaştığı şeydir. Çünkü bilgi adeta bir kaptan diğer kaba boşaltılabilecek bir şey değildir. Dolayısıyla Sokrates'in amacı insanlara belli tanımlar ve yargılar bildiren hazır bilgi vermek yerine onlarla karşılıklı tartışma ve diyalog yöntemiyle onların ruhlarında bulunan bilgiye ulaşmalarını sağlamaktır (Cevizci, 2012b: 241).

Sokrates, Sofistlerin bilgiye rölativist yaklaşımlarının aksine, bütün insanlık için geçerli olan mutlak doğru bilginin varlığını savunur. Çünkü Sokrates, belli ahlak kurallarının dayandığı bir *etik* değeri, hukuk kurallarının dayandığı bir *adaleti*, toplumsal bir varlık olan insan yaşamı için *evrensel ilkeleri* ve mevcut tanrı anlayışlarının gerisinde bir *tanrısallık* arıyordu. Sokrates'e göre bunlara teorik bilgiyle ulaşamazdı. Ancak bir tek sorunun yanıtı verilirse etik, evrensel ilke, adalet ve tanrısallığa ulaşılabilirdi. O soru da “nasıl doğru yaşamalı?” sorusu idi (Zeller, 2017: 56).

Sokrates “sorgulanmamış bir hayat yaşamaya değer olmayan bir hayattır.” derken aslında insanın sürekli “nasıl doğru yaşamı?” kaygısı gütmesi gerektiğini vurgular. İşte felsefi olarak ilgi duyduğu tek alan insan olan Sokrates'in amacı ise, merkeze koyduğu bu insanı ahlaken olgunluğa erdirmektir. Bunu gerçekleştirmek için de teoriden ziyade pratik eylemler üzerinde yoğunlaşarak insanları, kendileri hakkında düşünüp çözümlemeye yönlendirmiştir (Akdemir, 2016: 56).

Sokrates'e göre insan ruh (*psukhe*) ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. Beden, gerçek ve asıl olan ruhun hizmetinde olan ve ruha ait değerleri insan yaşamında gösteren bir araç konumundadır ve ancak bu vazifesini yaptığı süreç içerisinde değerlidir. Daha önceki filozofların da yer yer kullandığı *Psukhe* kavramı Sokrates ile “bilinçli kişiliğin ve ahlaki karakterin bulunduğu yer” anlamında kullanılmıştır. Sokrates, ruhu, kişiliğin ve karakterin oluştuğu yer olarak düşünür. Ona göre insan, bedeninin ne şekilde olacağını seçemez ve değiştiremez. Ancak ruhunun iyi ya da kötü olması insanın elindedir. Kendisini ahlaki yönden eğitirse ruhu yetkinleşip olgunlaşır. Dolayısıyla insanın yapması gereken şey dış görünüşüne dikkat etmekten ziyade ruhunu eğitmek olmalıdır (Cevizci, 2012b: 199).

Sokrates'e göre ruh rasyonaliteyle özdeşdir. İnsanı insan yapan şey ruhtur ve ruhun özü de akıldır. Ona göre her varlığın bu evren içerisinde bir varoluş amacı vardır. Diğer canlılardan ayrılan en önemli özelliği akıl olan insanın da bu amaçtan berî olduğu düşünülemez. O zaman insana düşen bu evrendeki biricik amacını sorgulamaktır. Sokrates'e göre insanın bu dünyadaki eylemleri sadece hareket etmek, büyümek, algılamak ya da üremek değildir. Çünkü bunlar kendisi dışındaki bitki (büyüme-üreme) ve hayvanlarda (hareket-duyumu-üreme) da olan eylemlerdir. İnsanın eylemi o halde insanı bu iki canlı türünden ayıran, sadece insana ait olan akıllı kullanabilmesidir. İşte Sokrates'e göre insanı eylemlerini doğru kullanma noktasında yöneten şey *psukhe* ya da *akıldır* (Cevizci, 2012b: 221-224).

Sokrates'e göre akıl ve bilinç insanın bu dünyaya neden gönderildiğini ve varlık amacının ne olduğunu düşünmeye sevk eder. Ona göre insanın varlık amacı mutluluk (*eudamonia*) tur. Zira insan için en iyi olan şey mutlu olmaktır. Dolayısıyla Sokrates'in düşünce sisteminde insanı mutluluğa götürecektir her şey iyi, insanın mutlu olmasına

engel olan her şey de kötüdür. Ona göre mutluluğun kaynağı ise bilgidir. Bu bilgi insanın doğasına uygun olan amacına ulaştıracak olan erdemin ve bunun sonucu olarak da mutluluğun bilgisidir. Çünkü Sokrates'e göre "erdem, bilgidir." Ancak Sokrates'in düşünce sisteminde bilgi asla tek başına bilmek olarak mutluluğa götürmez. Çünkü onun en büyük amacı şeylerin bilgisine sahip olmak değil eylemektir. Dolayısıyla bu bilgi de -Sokrates'in ilgi alanı insan olduğu için- insanın doğasına uygun mutluluğun kaynağı ve insan yaşamının anlamına dair olan bilgidir (Arslan, 2017b: 128-129).

Sokrates bütün erdemleri tek bir erdeme indirger. Ona göre her biri ayrı ayrı erdem gibi görünen farklı şeyler gerçekte bir olan erdemin birer parçası ya da farklı açıdan görünüşleridir. Sokrates'e göre insanlar, cesaret, adalet, ölçülülük gibi erdemleri birbirinden farklı görürler fakat bunların hepsi tek olan iyinin parçalarıdır. Bütün bu ayrı gibi görünen erdemleri insanın doğası gözetilerek anlaşılmalı çalışılmalıdır. Ölçülülük, kişinin her organının ve yetisinin sınırlarını aşmadan doyurulmasıdır. Adalet de toplumu oluşturan her bireyin hak ettiğini vermek ve birbirlerinin haklarını gasp etmelerini önlemektir. O halde Sokrates'e göre kişi için ölçülülük erdemi ne ise toplum için de adalet erdemi aynı şeydir.

Yine Sokrates'e göre, haz ve yararlı olan bir ve aynıdır. Çünkü haz veren şeyde yarar, yararlı olan şeyde de haz vardır. Her haz veren yararlı olmayabilir ancak Sokrates böyle bir durumu da ölçülülük, uyum ve bütünlük kavramını öne çıkararak açıklar. Zira insana ölçüsüz ve aşırı haz veren şey insan doğasındaki uyum ve bütünlüğü ortadan kaldırdığı için acı veren bir zarar haline dönüşür. Dolayısıyla Sokrates'in bahsettiği haz ölçülülüktür ve ölçülü hareket etmek de insana yararlıdır.

Bir diğer erdem olan cesaret de yine ölçülülükle aynıdır. Cesaret erdemi kişinin nelerden korkması ve korkmaması gerektiğinin bilincinde olmaktır. Yoksa kendisini tehlikeye atarak ortaya atılması cesaret olamaz. Dolayısıyla cesaret de ölçülü davranmayı gerektirir. Şu hâlde Sokrates'e göre erdem bir ve tektir. Adalet, cesaret ve ölçülülük ise erdemi bütünleyen şeydir. Erdem ise bütün bunları nasıl yaşaması gerektiğinin bilgisidir (Arslan, 2017b: 130-131).

Sokrates, ortaya koymuş olduğu bu ahlak felsefesinin örneğini bizzat yaşantısıyla sergilemekteydi. Çok sade bir yaşam tarzı olan Sokrates insanlar tarafından alay konusu olurken o kendisiyle alay edenlere tepeden bakabiliyordu. Az yemek yiyen birisiydi ve en lezzet alarak yediği yemeğin katıksız olarak yediği ekmek olduğunu ifade ediyordu. Kendisi dışındaki insanların yemek için yaşadıklarını kendisinin ise yaşamak için yediğini söylemektedir. Karısının haksız yere öldürülüyorsun demesine karşın o haklı yere mi ölmemi isterdin diye karşılık vermiştir. Ölümünden önce zindandan kaçması teklif edilir ancak savunduğu değerler adına bunu yapamayacağını söyler ve baldıran zehri içirilerek idam edilir. Onu diğer filozoflardan ayıran en güçlü yönü de işte savunduğu değerler adına ölümü göze alabilen bir filozof olmasıdır (Laertios, 2004: 75).

3.1.4. Platon'un İnsan Anlayışı

Platon (M.Ö. 427-347) sistematik felsefeye geçişin ilk temsilcisidir. Felsefe geleneği içerisinde Platon'a değin Doğa Filozofları sadece evreni, Sofistler bireyci ve rölativist bir yaklaşımla insanı, Sokrates insanın ahlakiliğini ele almıştı. Platon ise insan ve doğayı birlikte araştırma alanı olarak seçmiştir (Arslan, 2017b: 197).

Platon, mensubu olduğu toplumu gözlemleyerek toplumunun içinde bulunduğu krizi doğru anlayıp ona göre çözümler sunmayı kendisine amaç edinmiş bir filozoftur. Krizi tespit noktasında hocası Sokrates'le aynı kanıyı paylaşan Platon yöntem olarak

hocasından farklı düşünür. Platon'a göre artık kişilikleri oluşmuş bireylerin ahlaki tavırları salt felsefi ikna yöntemiyle değiştirilemez. Zira ona göre filozofun ahlaki reformda başarılı olması, onun politik gücü de elinde bulundurmasına bağlıdır. Böyle bir gücü elinde bulundurmeyen bir filozof Sokrates'in öldürülmesi örneğinde olduğu gibi amacını gerçekleştirmedi başarısız olacaktır (Cevizci, 2012b: 268-269).

Presokratiklerden Parmenides, Herakleitos ve Empedokles gibi filozoflar düşüncelerini aktarmada şiir sanatını, Sofistler hitabeti, Sokrates ise diyalog tarzını benimsemişti. Platon da hocası Sokrates'in oldukça etkisinde kalarak diyalog yöntemini tercih etmiştir. Platon diyaloglarında erdemler üzerinde durur ve erdemin kişiye sonradan kazandırılıp kazandırılmayacağını araştırır (Arslan, 2017b: 188-189).

Sokrates, toplumun içinde bulunduğu krize çözüm olarak ahlak alanında değişmeyen ve tümel olan birtakım kurallar olduğunu öne sürmüştü. Platon da hocasıyla aynı görüştedir ve bu görüşü bir adım daha ileriye taşıyarak ruhta mevcut bulunan ahlaki değerlerin ve duysal dünyanın gerisinde başka bir gerçekliğin daha olduğunu savunmuştur. Platon'a göre bu gerçekliğe ancak aklımızla, düşüncemizle ulaşabiliriz (Arslan, 2017b: 229). Platon'un bahsettiği bu gerçeklik alanı meşhur *İdealar* öğretisidir.

Platon'a göre *İdea* gözle görebildiğimiz tek tek nesneler değil düşüncemizde her bir nesnenin dayandığı gerçek varlıktır. Platon, *İdeayı* "Devlet" adlı eserinde bir güneş benzetmesiyle açıklar. İnsanın görme yeteneğini ortaya çıkarabilmesi için güneşe ihtiyacı vardır. Zira karanlık çöktüğünde göz hiçbir şeyi ayırt edemez. Güneşin bu özelliği bizatihi görme yeteneği değildir. Çünkü görme kapasitesi göze aittir. Ancak güneşin işlevi, aydınlatarak göze görebilme olanağı sağlamaktır. İşte Platon'a göre dünyada tek tek gördüğümüz nesneler hakikat olamaz. Ancak o nesnelerin dayandığı *İdea* gözle görülür nesneleri kavramamıza yarayan bir hakikat ışığıdır (Platon, 2005: 258-261).

Necati Demir Hoca, master derslerinin birisinde Platon'un *Güneş Analogisini* şöyle yorumlamıştı: "Evrende hiçbir şey bir başka şeye gereksinim duymadan işlevini yetkin anlamda yerine getiremez. Göz görme organımızdır ancak güneş ya da her hangi bir ışık kaynağı olmadan, yani görülmesi gereken nesne aydınlık bir ortama alınmadan ya da bulunduğu mekân aydınlatılmadan görülemez. Buradan canlılar ve organların bizatihi ve tek başlarına başka bir şeye muhtaç olmadan hiçlik halinde ya da işlevsiz kalacakları söylenebilir."

Platon Devlet'in dördüncü kitabında ruh konusunu işler ve ruhun üç bölümden meydana geldiğini ve devlet yapısıyla aynı özellikleri taşıdığını ifade eder. Platon eserinde Sokrates'i konuşturarak insan eylemlerinin ruhu oluşturan kısımlardan hangisiyle meydana geldiğini araştırır. Ona göre her bir kısım kendi işlevini yerine getirir. Ancak bir olan ruh birbirine zıt işlevi aynı anda yerine getiremeyip ruhu oluşturan kısımlar çatışma yaşar (Platon, 2005: 143-170). Platon bu karşıtlığı susuzluk örneği ile açıklar. İstiha suya karşı şiddetli bir arzu duyar. Ancak suyun niteliği konusunda bir ayırda varmaz, o sadece ister. Burada akıl dediğimiz ruhun diğer kısmı devreye girerek suyun niteliğinin ayırdını yapar ve eğer bireye zararı varsa onu içmekten alıkoyar (Platon, 2005: 171-172).

Platon bu örnekteki ruhun düşünen kısmına akıl, isteyen, arzulayan kısmına da istiha adını verir. Ruhun bir de kızdığımızda ortaya çıkan öfke olarak tanımladığı *tin* kısmı vardır. Platon *tin*in ruhun diğer kısımları olan aklın mı yoksa istihanın mı parçası olduğunu araştırır. Sonuçta onun da diğerleri gibi ruhun ayrı bir bölümü olduğunu ifade eder. Çünkü o kısma henüz aklını kullanmayan çocuklarda ve akıldan yoksun olan hayvanlarda da rastlanır. Ayrıca bazı durumlarda akıl tarafından hizaya sokulur ve

iştihanın karşısında akılla birlikte hareket eder. *Tin* kısmı her ne kadar akıl dışı olsa da iştihayla da aynı değildir ((Platon, 2005: 172-175; Cevizci, 2012b:319-320).

Platon ruhun kısımlarını ifade ettikten sonra bireyin erdemli olabilmesinin ancak bu kısımların her birisinin kendi işlevini yerine getirmesi olarak tanımlar. Yani aklın bilme, tinin kişiye gurur verecek şeyler için çabalaması ve iştihanın bedenin ihtiyaçlarını ölçülü bir şekilde tatmin etmesi işlevlerini yerine getirmesidir. Erdem için bir diğer belirleyici etken ruhun bütünsel olarak iyiliğini sağlayacak şekilde, aklın diğer kısımları yönetmesi ve kişiyi bilgelik seviyesine ulaştırmasıdır (Cevizci, 2012b: 320).

Platon, insanın doğasını ortaya koyarken onun çeşitli işlevlerinin düzenlenmesi gereken bir organizma gibi ele aldığı görülür. Platon'a göre insanın nihai hedefi olan mutluluğa ulaşabilmesi de işte bu organizmanın doğru etkinliğinin bir sonucudur. Nasıl ki bir bedenin sağlık belirtisi onun uzuvlarının ahenkli bir uyum içerisinde çalışmasına bağlıysa insanın mutluluğu da ruhunun kısımlarının ahenkli uyumuna bağlıdır (Cevizci, 2012b: 320-321).

İnsanı akıllı bir varlık olarak değerlendiren Platon, insanın akıl ile iyiye, doğruya ulaşabileceğini söyler. Akıl sayesinde insan yanıltıcı olan yansımalar dünyasından *İdealar* dünyasına ulaşır. Akıl insana görünenin ötesinde görünmeyeni, değişenin ötesinde değişmeyeni, ölümün ötesinde bir ölümsüzlüğü gösterir (Gökbalp, 2018: 10).

3.1.5. Aristoteles'in İnsan Anlayışı

Aristoteles (M.Ö. 384-322) henüz 17 yaşında iken Akademide Platon'un derslerine katılmaya başlamış ve hocası ölene kadar oradan ayrılmamıştır. Aristoteles, kendisine değin gelen bilgileri derleyip daha ileri seviyeye çıkarmış bir felsefi sistem kurmuştur (Gökberk, 2013: 68).

Aristoteles'e göre bütün varlıklar madde ve formdan oluşur. Madde ve form ayrı ayrı kendi başlarına oluşan şeyler olmayıp birbirini tamamlayan bir varlık ilkesidir. Aristoteles, insanı da doğanın bir parçası olduğu için madde ve form ilkesiyle açıklar. Dolayısıyla ona göre insan, madde (beden) ile form (ruh) dan meydana gelmiştir (Gökbalp, 2018: 13). Aristoteles'te ruh form yani fiil, beden ise madde yani kuvvedir. Onda ruhun madde (beden) ile olan ilişkisi görmenin göz ile kesmenin bıçak ile ilişkisi gibidir (Arslan, 2016a: 214).

Ruhu bedenden ayıramaz bir parça olarak gören Aristoteles, hocası Platon'un öne sürdüğü ruhun bedenden önce de sonra da var olduğu görüşüne karşı çıkar. Zira yukarı paragrafta verilen örnekte göz patladığında görme ve yine bıçak köreldiğinde kesme yetisinden bahsedilemeyeceği gibi beden de ortadan kalktığında ruhun var olmaya devam etmesi mümkün değildir (Arslan, 2016a: 214).

Salt ruh, nasıl herhangi bir organ olmaksızın bir eylemin paydaş nedenlerinden biri olmazsa, salt organ da ruh olmaksızın bir eylemin paydaş nedenlerinden biri olmaz. Çünkü ruh ve beden, insan denilen varlığın birbirinin zıddı olan mütemmim cüzleridir (Demir, TYa: 95).

Aristoteles ruh tanımını "hiyerarşi" kavramını kullanarak verir. Çünkü canlı varlıklar birbirlerinden farklı faaliyet alanlarına sahip oldukları gibi hiyerarşi içerisinde yukarıda bulunan varlık en aşağıdaki varlığın faaliyetine de sahip olduğunu savunur. Dolayısıyla ruhlar arasında derece farklılığı vardır. Yani, bitkilerde beslenme ve üreme faaliyeti için "besleyici ruh", hayvanlarda hareket, duyum ve arzu için "duyusal ruh" ve insanda insana özgü düşünme faaliyetini yerine getiren "akıllı ruh" türlerinden bahsedilebilir. Aristoteles'in düşünce sistemine göre yukarıda bulunan insana özgü

akıllı ruh besleyici ve duyumsal ruhu kapsadığı gibi, hayvanda bulunan duyusal ruh da besleyici ruhu kapsar (Arslan, 2016a: 216-217).

Aristoteles'e göre ruhun doğru, iyi ve güzel olmak üzere üç etkinlik alanı vardır. Bu etkinliklerden "doğruluk" bütün insanlar için ortak paydadır. Bir bilim adamı, bir sanatçı ya da eylemde bulunan herhangi bir insanın nihai hedefi "doğruluk" olmak zorundadır. Fakat doğruluk her alanda farklı isimlendirilir. Bilim alanında bilimsel doğruluk, sanat alanında "güzellik" ve ahlakta "iyi" veya "erdem" adını alır. Bütün bu etkinlik alanları da ruhun akıldan pay alan kısmının etkinliğidir. Dolayısıyla bilim, sanat ve eylemin esas belirleyici unsuru akıl olmak durumundadır (Arslan, 2016a: 235).

Aristoteles'e göre bütün sanat, bilim ve eylemlerin biricik amacı iyiye ulaşmaktır. İyi herkesin ulaşmak istediğidir ancak iyi olanın ne olduğu konusunda insanlar mutabık değildirlir (Aristoteles, 2015: 21). Ona göre iyi ne tek bir şeydir ne de herkes için genel geçer bir iyi vardır (Aristoteles, 2015: 25-26). Örneğin, hekimlikte ulaşılacak istenen iyi sağlık iken, askerlikte zafer kazanmak, mimaride bina inşa etmektir. Dolayısıyla her ulaşılacak istenilen iyyinin bir amacı vardır. Çünkü eylemler amaçsız gerçekleştirilemez (Aristoteles, 2015: 27-28). Aristoteles, iyiyi eylemlerin amacı olarak ortaya koyduktan sonra ahlaki eylemde amaç-araç ayrımı yapar (Arslan, 2016a: 244).

Aristoteles'e göre amaç olan iyi kendisi için istenilen iyi olmak zorundadır. Zira bir şey kendisinden dolayı isteniyorsa bu onu başka şeyden dolayı istemekten daha çok amaç olur. Aristoteles, kendinden dolayı istediğimiz ve amacı kendinde olan iyiyi mutluluk olarak tanımlar. Çünkü ona göre mutluluk sadece kendisi için istenir. Başka bir şey için mutluluk istenmez. Yani insanın nihai amacı mutluluktur (Aristoteles, 2015: 28).

Arslan, Aristoteles'in bu görüşünü şöyle izah eder:

"Başka bir şekilde söylersek mutluluk bir insanın eylemlerinin amacı olarak kendisinden öte bir soru sorulmasını veya araştırma yapılmasını gereksiz kılan nihai bir erektir. Bir insana herhangi bir şeyi niçin yaptığını sorduğumuzda, bir başka şeyi, bu başka şeyi niçin yaptığını sorduğumuzda yine bir başka şeyi, bir başka amacı gösterebilir. Ama bu araçlar-amaçlar zincirinde bir en son nokta, bir en son amaç vardır ki hiç kimse artık ondan öteye gitmeyi gerekli görmez. Bir insana "Niçin mutlu olmak istiyorsun?" veya "Niye mutluluğa erişmek istiyorsun?" sorusunu sorduğumuzda, bu amacını bir başka ve daha ileri amaca başvurarak açıklamak veya haklı çıkarmak ihtiyacını duymaz... Kısaca mutluluk kendi kendine yeten, nihai bir amaçtır" (Arslan, 2016a: 245-246).

Aristoteles'e göre mutluluğun nihai amaç olduğu noktasında insanların hemfikir olmasına rağmen mutluluktan kasıtlarının ne olduğu noktasında farklı düşünmektedirler. Kimisine göre zenginlik kimisine göre ise ün sahibi olmaktır. Aristoteles burada insanın amacını ortaya koyarak gerçek ve tek amacı belirlemeye çalışır. Ona göre insanın amacı sadece beslenmek, büyümek olarak yaşamak olamaz. Çünkü aranan amaç insana özgü olmalıdır. Zira beslenme ve büyüme hayvan ve bitkilerde de ortaktır. Aristoteles'in aradığı amaç olan yaşamak akıl sahibi olarak sürdürülen bir yaşamdır. Yani insan için iyi olan ruhun erdemli eylemlerde bulunması ve bu eylemlerin bütün yaşamı süresince devam etmesidir (Aristoteles, 2015: 29-30).

Mutluluğun erdemli eylemde olduğunu söyleyen Aristoteles, erdemin ne olduğunu ortaya koymaya çalışır. Ona göre erdem ruhun akıldan pay alan kısmının bir eylemidir. Aristoteles düşünce ve karakter eylemi olmak üzere iki grupta inceler erdemi.

Bunlardan düşünce erdemlerinin eğitim yoluyla ve zaman içerisinde, karakter erdemlerinin ise alışkanlıklarla kazanılabileceğini savunur (Aristoteles, 2015: 41).

Aristoteles, karakter erdemlerinin insanda doğuştan bulunmadığını söyler. Çünkü doğal olarak bulunan şeyler alışkanlıkla kazanılamaz. Ancak insanın yapısı bu erdemleri kazanabilecek bir yapıdadır. Örneğin duyu organlarından göz daha fazla görerek görme yetisi kazanmaz. Hakeza kulak daha fazla duyarak duyma yetisi kazanmaz. Erdemler ona göre sanata benzer. Yani eylemde bulunarak erdemi kazanırız. Nasıl ki insan bina inşa ederek mimar, bir kemani çalan kemancı oluyorsa adil davranışta bulunan adil, ölçülü hareket eden ölçülü, cesur davranışla da cesur olunur (Aristoteles, 2015: 41).

Aristoteles'e göre insan eylemde bulunarak karakter oluşumunu gerçekleştirir. Hatta Aristoteles'e göre insanın gençliğinden itibaren bu erdemlere alışması gerekir (Aristoteles, 2015: 42). Bu bağlamda Aristoteles'in siyaseti incelemesi manidardır. Ona göre bireyin bu erdemleri kazanabilmesi için yasa koyucuların ya da evin sorumlusu olarak gördüğü babanın çocukları bu erdemler üzere eğitmesi oldukça önemlidir.

Aristoteles'e göre "insan politik bir hayvan" olduğu için bu bütün eylemlerin amacı olan iyiye ancak siyaset ulaştırır. Çünkü insana dair bütün bilimler siyaset alanında yer alır ve siyaset, insan için neyin iyi olduğunu, nelerden uzak kalınması gerektiğini yasalar şeklinde sunarak insan için iyi olanı bulmaya çalışan bir alandır. Aristoteles, insan için iyi olan ile ülke için iyi olanın aynı olduğunu ve bu iyiyi bireysel olarak insanın elde etmesinden önce ülkenin elde etmesinin daha tanrısal olduğu kanısındadır (Aristoteles, 2015: 21-22).

Aristoteles, insanı toplumdan ayrı bir varlık olarak görmez. Dolayısıyla toplum ve siyaset insanın iyi ve mutlu yaşayabilmesinin tek şartıdır. Çünkü ona göre insan için iyi olan yasalarca yönetilmeyen bir toplumda bir insanın bireysel olarak iyi ve mutlu bir yaşam sürmesi olanaksızdır (Arslan, 2016a: 238-239). Ancak Arslan'ın görüşüne göre, Aristoteles'in siyasete öncelik vermesi Makyavelist bir anlayış olmayıp ahlak ve siyaseti birbirinden ayrı görmemektedir. Yani ahlakın siyasete bağımlı olmasından ziyade siyasetin ahlaka bağlı olması görüşünde olduğunu savunur (Arslan, 2016a: 240).

3.2. Helenistik Çağda İnsan Anlayışı

İskender'in MÖ. 323'te Babil'de ölmesiyle birlikte kurduğu imparatorluğun, generalleri arasında paylaşılmasından (M.Ö. 44) sonra Roma'nın Mısır ve İskenderiye'ye hâkim olmasına kadar geçen döneme Helenistik Çağ, bu dönem felsefesine de Helenistik Felsefe denir. Ahmet Arslan 'Helenistik' sözcüğünü terim olarak felsefe tarihine kazandıran kişinin Gustav Droysen (1808-1884) olduğunu söyler. Helenistik teriminin anlamını ise şöyle aktarır: "Droysen, bununla Büyük İskender'in Doğu'yu fethiyle birlikte Yunan dili ve kültürünün Yunanistan'ın sınırlarının dışına çıkıp Doğu'nun eski büyük uygarlıklarının dünyasına yayılması ve onları etkisi altına almasıyla ortaya çıkan evrensel-kozmopolit kültürü kastetmiştir" (Arslan, 2016b: 3).

Aristoteles'in son dönemlerinde siyasi bağımsızlığını kaybeden Antik Yunan kültür ve düşüncesi Aristoteles'in de öğrencisi olan Büyük İskender'in Asya seferleri ile yeni coğrafyalara taşınmıştır. Antik Yunan'ın içinde bulunduğu bu durumu Karl Vorländer (1860-1928): "siyaset bakımından zayıflık içinde olan Yunan, manen dünyayı fetheder" şeklinde yorumlamıştır (Vorländer, 2017: 165). Böylece Aristoteles ile birlikte zirveye çıkan Antik Yunan Felsefesinin Aristoteles'ten sonra Helenizm, Roma ve Hristiyanlık aşamalarıyla büyük bir dönüşüm yaşamaya başlaması kaçınılmaz olmuştur (Özcan, 2016: 119).

Felsefe tarihçileri Helenistik dönemi, ahlaki ve dini olmak üzere iki döneme ayırmışlardır (Özcan, 2016: 119). Zira İskender'in fetihleriyle birlikte Antik Yunan kültürünün Doğu dünyasına girmesi, beraberinde Doğu dünyasının düşünce, duygu ve inançlarının da zamanla Batı dünyasına girmesine sebep olmuştur. Arslan'a göre "Doğu monarşisi, Yunan demokrasisini yendiği gibi Doğu'nun dinsel inançları da Yunan çok tanrıcılığından daha güçlü çıkmıştır. İlk örneğini bizzat İskender'in kendisi üzerinde gördüğümüz, hükümdarların kendilerini Doğu tarzında tanrılar olarak görme geleneği Yunan kralları ve Roma imparatorları üzerinde etkisini göstermiş; hükümdarların tanrısal hakları kuramı Roma ve Bizans'tan geçerek çağdaş Avrupa siyasal felsefesi üzerine damgasını vurmuştur" (Arslan, 2016b: 7).

Bu çağ "Helenistik Dönem" ve "Roma İmparatorluğu Dönemi" olmak üzere iki dönemde ele alınmaktadır. Bunlardan M.Ö. 300-150 yıllarını kapsayan Helenleşmiş bir kültür özelliği taşıyan Helenistik dönem ve felsefesi daha çok etik alanla ilgilidir (Vorlander, 2017: 167). Cevizci'ye göre bunun sebebi "bireyin amacına ulaştığı, iyi bir yaşam sürdüğü, kendisini her bakımdan evinde hissettiği kent devletinin yıkılması, kent devletinin yerini alan imparatorlukla birlikte, bilinen dünyanın sınırlarının genişlemesi ve bireylerin kaçınılmaz bir biçimde dünyaya, topluma ve kendilerine yabancılaşmaları, yalnız ve başıboş kalmaları" (Cevizci, 2012b: 441)'dır. Bu çağın Roma Dönemi ise Yunanistan'ın Romalılarca M.Ö. 2. Yüzyıl ortalarında fethedilmesinden M.S. 6. Yüzyıla kadar devam eden dönemdir. Bu dönemin en önemli özelliği ise felsefenin etik alanının gitgide dini bir havaya bürünmesi ve Yeni-Platonculuk'un mistik düşünce öğretileriyle zirveye ulaşmış olmasıdır (Vorlander, 2017: 167).

3.2.1. Helenistik Dönem

Bu dönemde Batı (Grek-Roma) ve Doğu (Mısır-Babil-Pers-Hint) kültürlerinin İskender İmparatorluğu içinde birbirine karışması kültürel bir bunalımı da beraberinde getirmiştir. Zira "Yunan kültürünün bağlantısı çözülmüştü; [...] bağımsızlığını yitirmiş devlet artık kendisine bağlanılacak değer olmaktan çıkmıştı; canlılığı, bağlayıcılığı kalmamış, sarsılmış bir bireyüstü düzen içinde birey de ancak kendi kendine dayanmak zorunda kalmıştı" (Gökberk, 2013: 83). Dolayısıyla sarsılmış bireylerin mutluluklarının nasıl sağlanacağı en öncelikli sorun haline gelmiş ve bunun sonu olarak da "yaşayış bilgeliği" (Gökberk, 2013: 83) öğretileri ile felsefenin kılavuzluğuna ihtiyaç duyulmuştur.

Bu dönemde takipçilerince hala devam ettirilen Platon'un Akademisi ve Aristoteles'in Lisesinin yanı sıra Epikürosçu, Stoacı ve Septik olmak üzere üç başka felsefi okullar da ortaya çıkmıştır. Bu üç okulun felsefelerinin temel amacı mutlu olmak için insanın bu dünyada nasıl yaşaması gerektiği konusunda yol göstermektir. Fakat bu kılavuzluğun başarıyla sonuçlanması için insanın kendisinin de bir parçası olduğu evreni tanıması, yani doğa felsefesini bilmesi gerekir. Doğa felsefesi ya da fizik denilen alanda bilgi sahibi olmak için de edindiği bilgilerin doğruluğunu ya da yanlışlığını ortaya koyabilecek başka bir bilgi alanına, yani bilgi kuramı ve mantığa ihtiyacı vardır. Aslında bu üç okulun da felsefi sistemi "doğa bilimi için mantık veya bilgi kuramı; ahlak felsefesi, etik, pratik felsefe veya bilgelik için doğa bilimi; mutlu olmak, mutluluğa erişmek için bir yaşama sanatı olarak da pratik felsefe veya ahlak felsefesi" üzerine kuruludur (Arslan, 2016b: 11).

Platon ve Aristoteles'in "kişi merkezli etik ve insan anlayışıyla hesaplaşma" (Özcan, 2016: 119) içerisinde olan bu dönem düşünürleri için temel mesele birey olan insanın mutluluğu olmuştur. Her üç düşünce okulunun dayanakları farklı olsa da "üstün

insan” tablosu ortaya koymaya çalışmışlardır. Örneğin Stoacılar göre üstün insan, bütün istek ve arzularını yenmiş, yaşam ve ölüm karşısında aynı kayıtsızlıkla tavır takınan insandır. Dolayısıyla Stoacılar göre “duygusuzluk” (apethie) insanın temel amacıdır. Epikürosçular ve Septiklere göre ise insanın temel amacı “ruh derinliği” (ataraksie) olmalıdır (Aster, 2015: 201).

Bu dönemin felsefi okullarının bir diğer özelliği ise – özellikle Stoacılar ve Epikürosçular- “varlık veya doğa felsefelerinde Platoncu veya Aristotelesçi idealizme kararlı bir biçimde karşı çıkarak, Sokrates öncesi doğa felsefesinin materyalizmine geri dönerler ve varlığın özü itibarıyla maddi-cisimsel türden bir şey olduğunu savunurlar” (Arslan, 2016b: 13). Epiküros bazı değişikliklerle Demokritos’un Atomculuk görüşlerini dayanak olarak kabul ederken Stoacılar ise Herakleitos’u benimser. Ayrıca bu iki okul bilgi kuramı bakımından da Platon ve Aristoteles’in düşüncelerinden tamamen ayrılarak “tümüyle duyumcu, empirist bir bilgi kuramı benimserler” (Arslan, 2016b: 13-14). Böylelikle maddecilik üzerine şekillenen fizik anlayışları, bu iki okulun etik anlayışına da etki etmiş ve bu dünyacı pagan yaşam biçiminin benimsenmesinde önemli rol oynamıştır (Cevizci, 2012b: 441).

Bu dönem felsefesinin bir başka özelliği de ahlak alanına “ölüm” olgusunun girmesidir. Antik Yunanda ölüm insanın başına gelebilecek doğal bir olgu olarak kabul görürken Helenistik dönemde “sorun” olarak ele alınmaya başlamıştır. Bu sebeple bu dönem düşünürleri tıpkı yaşamın insana sunduğu tedirginlik karşısında nasıl bir tavır takınılması gerektiğini ortaya koydukları gibi ölüm korkusu karşısında da uygun bir tavrın nasıl olacağını ortaya koymaya çalışmışlardır (Aster, 2015: 200).

3.2.1.1. Epikürosçuluk’ta İnsan

Helenistik felsefesinin ilk düşünce okulu Epiküros (M.Ö. 341-270) tarafından kurulmuştur. Şimdiye değin ele alınan diğer düşünürler gibi Epiküros’ta da ahlak felsefesinde nihai amaç mutluluktur. Bireyi bu mutluluğa ulaşmasına yardımcı olacak tek şey Epiküros’a göre felsefedir (Gökberk, 2013: 87). Epiküros, felsefenin, bireyi mutluluğa ulaştıracağı yöntem dışındaki teorik alanını yok saymıştır. Ona göre öncelikle bir mantık kuramına sahip olmalıyız. Çünkü bu kuram, varlık hakkında doğru bilgiye ulaşabilmek için elzemdir. Epiküros, mantık kuramından sonra fizik kuramını öne sürer. Çünkü ona göre varolan her şeyin ve meydana gelen olayların açıklanabilir doğal sebepleri vardır. İşte bu sebepleri anlayabilmemiz için fizik ya da varlık bilgisine ihtiyaç vardır. Epiküros’a göre insanı korkutan *Tanrı*, *ölüm* ve *kader* konularından ancak bu bilgilerle kurtulabilir insan (Cevizci, 2012b: 443).

Epiküros’un nihai amaca ulaşabilmek için ortaya koyduğu ahlak sistemi ona göre asıl felsefe alanı olmalıdır. Ona göre fizik ve mantık ise ancak ve ancak ahlak için birer ön hazırlık konumundadır (Gökberk, 2013: 87). Epiküros’a göre felsefenin başlıca görevi insanı *Tanrı*, *ölüm* ve *kader* gibi korkulardan sakındırmaktır. Çünkü insanlar, Tanrının dünya ve üzerindeki her şeyi yönettiğine dair nesnel ve gerçek olmayan birtakım asılsız görüşlere inanmaktadır. Ona göre her varolan şey ya da *olayın* bu dünyadaki nesnelerle açıklanabilir bir boyutu vardır. İşte felsefe burada devreye girerek insanı asılsız Tanrı korkusundan kurtarır. Aynı şekilde Epiküros, ölüm ve ölümden sonrası için korkan insanı yine ölümü doğal nedenlerle açıklayan materyalist felsefesiyle insanı bu korkudan arındırır (Gökberk, 2013: 88). Bunu şu meşhur sözünde şöyle dile getirir: “Ölüm, bizim için hiçbir şeydir, çünkü biz varken ölüm yoktur; ölüm gelince de biz yokuz. Buna göre ölüm ne yaşayanları ilgilendirir ne de ölüleri, çünkü yaşayanlar için ölüm yoktur, ölümler ise zaten yoktur” (Laertios, 2004: 517). Ancak Necati Demir’e göre

Epiküros'un kıyası eksiktir. Zira ölümden korkan ya da korkması gereken ölen değil öleceğini bilen kişidir. Yaşamakta olan kişi ölüm kendisine geldiği için değil geleceği için korkmaktadır (Demir, TYa: 110).

Epiküros ruh konusunu ele alırken ruhun neliği, işlevi ve ruh-beden ilişkisi üzerinden inceler. Ona göre ruhun diğer maddi varlıklardan bir farkı yoktur. Ruh maddidir. Çünkü hem varlığa etki ediyor hem de bazı şeylerden etkileniyor. Dolayısıyla Epiküros ruhu varlığın canlılık ve hareket ilkesi olarak açıklar ve bedenden bağımsız var olamayacağını savunur (Arslan, 2016b: 98). Epiküros'a göre ruh, ateş, soluk hava gibi bir cisim ve kesin isimlendirilemeyen bir cisimden oluşur. Ateş, soluk ve hava vücudun her yerinde bulunur ve canlının fizyolojik yönünü oluşturur. Dördüncü öge (logikon) ruhi ve tinsel hayatın bulunduğu kısımdır. Bu bölüm canlının korku, sevinç, acı gibi duyumların olduğu göğüsteki bölümdür. İnsan öldüğü zaman bu dört öge birbirinden ayrılır ve çözülür. Dolayısıyla Epiküros ne ölümden sonra bir hayat ne de ruh-göçü gibi düşünceleri doğru bulmaz. Ona göre insan bu bilgiyi bilirse ölüme bağlı korkularından arınmış olur (Gökberk, 2013: 89).

Epiküros'a göre Tanrılar da atomlardan meydana gelmiştir (Cevizci, 2012b: 449) ve dünya dışında, yani boşluktadırlar (Gökberk, 2013: 89). Epiküros'un Tanrı'yı konumlandırışı materyalist görüşünün bir sonucudur. Bütünüyle Tanrıları inkâr etmeyen Epiküros, onların bu dünyanın işlerine karışıyor olduğu görüşünü de kabul etmemektedir. Zira o dünyada her olup biten şeyin atomların çarpışıp birleşmesi sonucunda kendiliğinden olduğunu savunmaktadır (Cevizci, 2012b: 449). Epiküros'un düşüncesinde Tanrılar, idealize edilmiş insan olarak betimlenmiştir. Ona göre Tanrılar da insanlar gibi beslenirler ve konuşurlar. Hatta Tanrıların dillerinin Yunanca olduğunu da ifade etmiştir (Vorlander, 2017: 179).

Bilgi görüşünde duyumları ölçüt olarak kabul eden Epiküros, ahlak görüşünde de iyinin ölçütü olarak duyguları kabul eder (Arslan, 2016b: 131). Dolayısıyla Yunan felsefesindeki Kyrene okulunun hazcılık öğretisini kısmen değiştirerek benimser. Ona göre insan hayatının asıl amacı hazzı elde etme çabasıdır. Yani acıdan olabildiğince uzak durulması gerekir (Cevizci, 2012b: 450).

Epiküros'un ahlaki hazcılığı, insan ve hayvanların davranışlarını gözlemler ve acıdan kaçarak hazza yöneldikleri sonucunu çıkardığı için psikolojik hazcılık olarak da adlandırılmıştır (Cevizci, 2012b: 450). Aslında Epiküros'un hazcılığı acıdan kurtulmak içindir. Yani kişinin acı karşısındaki özgürlüğüdür haz. Hazzı canlı ve durgun olmak üzere ikiye ayıran Epiküros'a göre, bunlardan durgun hazlar doğal oldukları için daha değerlidir (Gökberk, 2013: 90).

Epiküros, bedensel hazları yok saymamakla birlikte bütün hazları da değerli bulmaz. Bedensel hazlara düşkünlüğün kişiye acı yaşatıp mutsuz edeceği görüşündedir (Cevizci, 2012b: 451). Diogenes Laertios (M.S. 180-240), Epiküros'un haz görüşlerini şöyle aktarır: "Ekmekle su aç birinin ağzında en büyük hazzı verir. Böylece sade ve zengin olmayan sofralara alışmak sağlığa iyi gelir, insanı yaşamın getirdiği zorunluluklara karşı hazır kılar... böylece hazzın erek olduğunu söylerken, bununla öğretimizi bilmeyen, bizimle aynı görüşte olmayan ya da yanlış anlayan bazı kimselerin düşündüğü gibi, yoldan çıkmış insanların hazlarını ve cinsel hazları söylemiyoruz, tersine bedence acı çekmemeyi ve ruhça sarsıntı içinde olmamayı anlıyoruz" (Laertios, 2004: 519).

Epiküros'a göre bedensel hazlar asla doyurulamaz. Dolayısıyla bu hazların peşindeki insanlar hiç tatmin duygusu yaşayamayacakları için de acı çekerler. İnsanın sürekli daha fazla istek ve arzuda bulunması mevcut durumundan rahatsızlık duymasına ve bunun sonucunda da mutsuz olmasına yol açar. O halde "İnsanı mutlu kılan, makul

ve sade alışkanlıklardır” (Cevizci, 2012b: 451). İnsanı mutluluğa götürececek şeyi Epiküros şöyle ifade eder: “Birbirini izleyen içki ve şölen sofraları, cinsel hazlar, balıklar ve zengin bir sofrada sunulan daha ne varsa, işte bütün bunların verdiği hazlar, yaşamı zevkli kılmaz; yaşamı zevkli kılan, seçilmesi ve kaçınılması gereken her şeyin nedenini araştıran, insan ruhunu büyük kargaşaya sokacak yanlış sanıları kaldırıp atan ölçülü muhakemedir. Bütün bunların başı ve en büyük iyi, sağduyudur: Bu nedenle, sağduyu felsefeden bile değerlidir” (Laertios, 2004: 519-520).

3.2.1.2. Stoacılıkta İnsan

Helenistik dönemin en önemli ve uzun süren okulu Stoacılık daha çok etik anlayışı ile öne çıkmıştır. Kıbrıslı Zenon tarafından kurulan Stoacılık, Erken Stoa, Orta Stoa ve Geç Stoa olmak üzere üç dönemi kapsamaktadır (Cevizci, 2012b: 455-456). Erken Stoacılık, Helenistik dönem; Orta ve Geç Stoacılık ise Roma dönemi içerisinde ortaya çıkmış düşünce okullarıdır. Dolayısıyla son iki düşünce okulu Helenistik Çağ’ın Roma dönemi içerisinde ele alınacaktır.

Platon ve Aristoteles’in etkilerinin daha çok görüldüğü Stoa felsefe anlayışında akıl kozmosa nüfuz etmiş her yeri kaplamıştır. Dolayısıyla akıl hem doğa hem Tanrı’dır. Her şeyi kontrol eden akıldır. Aklın yasasına aykırı olan her şey kötüdür ve bu durum doğaya da aykırıdır. Stoacılar insanı da bu düşünce çerçevesinde akıllı bir varlık olarak kabul ederler. Ancak bu akıllı varlık olma insan ruhunun bütününe kaplayan bir akılsallıktır (Gökalp, 2018: 18). Stoa düşüncesine göre insan doğanın yasalarına uygun hareket edebildiği ölçüde özgürdür. İnsanı mikrokozmos olarak düşünen Stoacılar insan ruhunun da ölümsüz olduğu düşüncesindedirler. Evreni bir amaç için düzenlenmiş akıllı bir varlık olarak düşünen Stoacılar, bu rasyonel sistem içerisinde diğer varlıkların da evrenin iyiliğine katkı yaptıkları büyük bir bütün olarak görmüşlerdir. Bu bütünü oluşturan bir parça olarak düşündükleri insan da bütünün amacı doğrultusunda hareket etmeli ve ideal yetkinliğe ulaşmaya çabalamalıdır (Cevizci, 2012b: 461-462).

Stoacıları tanımlayacak en doğru kavram, tevekküldür. Çünkü onlara göre insan, parçası olduğu evren bütününden kendisini soyutlayamaz. O halde insan dünyanın işleyişine ayak uydurarak, olduğu şekliyle kabul etmelidir. Böyle bir kabulleniş insanı gereksiz endişe ve sıkıntılardan bertaraf eder. İnsan özgür olabilmek için kendisini tutuklayan bütün akıl dışı ve gereksiz tutkularından sıyrılması gerekir. Böyle bir özgürleşmeye de ancak bilgelik ulaştırır. Bilgelik ise başına gelen her şeyi olduğu şekliyle kabullenip kendini olumlu ya da olumsuz bütün engelleyici duygulardan özgürleştirmektir (Cevizci, 2012b: 463).

Stoa felsefesinin kurucusu olan Kıbrıslı Zenon (M.Ö. 333-262)’un insana bakışını anlayabilmek için onun “Tanrı”, “akıl” ve “doğa” gibi kavramlara yüklediği anlamları bilmek gerekir. Kendisinden sonraki Stoa geleneğinin aksine onun felsefesi pratik ve teoriyi içeren bir yapıdadır. Felsefeyi mantık, epistemoloji, ahlak, siyaset ve metafizik alanlarının oluşturduğu bir bütün olarak gören Zenon, insanı da bu bütünselliğin bir parçası olarak görür (Akdemir, 2016: 73).

Zenon’a göre doğanın özü ateştir. Ancak Zenon, ateşi akıllı ve yaratıcı olarak bir ayrıma tabi tutarak doğanın özü olarak kabul eder. Ona göre “*bayağı* ateş kemirir, yok eder; yaratıcı ateş ise rasyonel, yöntemli olarak yaratır biçimlendirir, hayatı doğurur ve iletir. Tanrılık, ancak bu yüksek anlamındaki ateş ile bir ve aynı şeydir” (Gökberk, 2013: 93). Tanrının ateş olduğunu öne sürmekle Zenon aslında doğaya egemen olan şeyin akıl ve yasalarının olduğunu ifade etmiş olur (Akdemir, 2016: 73). Dolayısıyla

Stoa düşüncesinin temelini oluşturan “doğaya uygun yaşama” ilkesi işte böyle bir tanrısallık ya da akıl yasalarına uygun yaşamayı öngörür.

Diogenes Laertios (M.S. 180-240), insanın amacının doğaya uygun olarak yaşamak olduğunu ilk ifade eden filozofun Zenon olduğunu aktarır. Zenon’a göre insan evrenin bir parçasıdır ve doğanın işleyişine uygun yaşadığı ölçüde amacına ulaşmış olur. Zira “ erek, doğaya uygun yaşamaktır; başka deyişle, ortak yasanın, yani evrendeki düzenin başı Zeus ile aynı şey olan, tüm evrene yayılmış doğru aklın yasaklaya geldiği şeyleri yapmadan, hem insanın doğasına hem evrenin doğasına göre yaşamaktır” (Laertios, 2004: 331-332).

3.2.1.3. Septikler’in İnsan Anlayışı

Felsefe tarihi içerisinde septsizm, bir bilgi problemi olarak “insan bilgisinin olanakları ve sınırları nedir?” (Gökberk, 2013: 85) sorusuyla ilk defa Sofistlerle ortaya çıkmıştır. Aristoteles’ten sonraki septikler de görüşlerinin kaynağının Sofistler olduğunu kabul ederler. Ancak bilgi problemini sistematik bir biçimde inceleyen ilk düşünür Elisli Pyrrhon (M.Ö. 365-275) olmuştur (Gökberk, 2013: 86).

Epiküros ve Kıbrıslı Zenon ile çağdaş olan (Arslan, 2016b: 437) Pyrrhon, Büyük İskender’in Asya seferlerine katılmış ve Doğu ve Hindistan’ın kültürünü ve bilgeliğini öğrenme fırsatı bulmuştur. İskender’in ölümüyle tekrar doğduğu yere dönen Pyrrhon burada bir okul kurarak yaşamının sonuna kadar oradan ayrılmamıştır (Cevizci, 2012b: 475). Pyrrhon’un düşüncelerini yazı ile felsefe dünyasına tanıtan ise öğrencisi Timon (M.Ö. 320-230) olmuştur (Gökberk, 2013: 86).

Septikler için de felsefenin amacı “sarsılmaz bir ruh sükûnetine (ataraksia) ulaşmaktır” (Vorlander, 2017: 184). Onlara göre bu ruh haline de şüphe ile ulaşılır ve “ruh kendini, muhakemeyi durdurarak aldatıcı ve rahatsızlık verici sapkınlıklardan kurtarır” (Vorlander, 2017: 184). Pyrrhon’a göre ruh sükûnetine ulaşmak için insanın kendisine şu soruları sorması gerekir: “I) Şeylerin doğası nedir? II) Onlara karşı nasıl bir tutum izlemeliyiz? III) Bu tutumun bizim açımızdan sonucu ne olacaktır veya olmalıdır?” (Arslan, 2016b: 439-440). Bu soruların yanıtını Timon, “birincisine akatalepsia (kavranamaz), ikincisine epokhe (yargıdan kaçınmak), üçüncüsüne de ataraxia (sarsılmazlık)” (Gökberk, 2013: 86) olarak ortaya koyuyor. Septiklere göre insan şeylerin doğasını bilemez çünkü insanın algısı sadece onların görünüşlerine dair bilgiye sahiptir. Dolayısıyla ne duyular ne de düşünceler onlar hakkında doğru ya da yanlış bir bilgi vermezler. Şeylerin doğasını bilemeyen insanın doğal olarak bir yargıda da bulunmaması gerekir (Arslan, 2016b: 440). Zira onlara göre bir şeye “bu böyledir” (Vorlander, 2017: 184) demek yerine “bu bana böyle gözüküyor” (Vorlander, 2017: 184) denilmelidir. Dolayısıyla şüphe, gerçek ve kesin bir bilginin olamayacağını gören insanı “boş kuruntulardan ve buna bağlı olan ölüm ve ölümden sonraki hayat ile ilgili temelsiz tedirginliklerden kurtarır (ataraxia), öbür yandan da ön yargılardan kurtardığı için, hep görünüşlere yönelmeyi öğretir” (Gökberk, 2013: 86).

3.2.2. Roma Dönemi

Macit Gökberk (1908-1993)’e göre Romalılar felsefe alanında yenilikler ortaya koyamamışlar ve “hep Yunanlıların öğrencileri olarak kalmışlardır” (Gökberk, 2013: 106). Vorlander bunun sebebinin Romalıların karakterinde yatan pratik-yararcı olana yönelmelerinden kaynaklı olduğunu söyler. Ona göre “Romalıların dini tasavvurları bile bu yararcı zihniyetle doluydu” (Vorlander, 2017: 187). Dolayısıyla da Roma’da felsefe, Antik Yunandaki gibi bir yetkinliğe ulaşamadı. Vorlander bu durumun bir başka

sebebinin de felsefenin bir şair tarafından Roma dünyasına girmesi olduğunu söyler. Ennius (M.Ö. 169-239) isimli bu şair bir filozofun öğretilerini Latinceye çevirmiş o çeviri vasıtasıyla da tanrısal iktidarı ve inayeti reddetmiştir. Bu gelişmelerin yankısıyla senato üyeleri Yunanlı filozofların Roma'dan çıkarılmaları kararını aldı. Ancak inanç ve geleneklerdeki zayıflama ve devletin bir imparatorluk haline gelmesiyle Yunan felsefesinin gücüne karşı koyulamadı. Bilhassa eğitilmiş Romalılar hem insan için nihai hedef olan mutluluğa ulaşmak hem de siyasi gelecekleri için felsefeyi öğrenmek istiyorlardı. Vorlander'e göre "Helenistik dönemin felsefe okulları da, bu arzulara bütünüyle uygun bir gıda veriyorlardı" (Vorlander, 2017: 187-188).

Hazır olarak buldukları felsefe okullarının görüşlerini öğrenip yinelemekten ve savunmaktan öteye geçemeyen Romalı aydınlar "bütün tartışmalarını, yine hazır bulduğu, kendisine öğretilmiş kanıtlarla yapar" (Gökberk, 2013: 106). Romalı aydınlarca felsefeye duyulan bir başka ihtiyaç ise onlar için felsefenin dinin yerine ikame edilecek bir dünya görüşü sunmasıydı (Gökberk, 2013: 106).

Romalıların en başarılı olduğu felsefe görüşü Stoacılık olmuştur. Zira Stoa öğretisi onların "kahramanca yaşayış ideallerine, disiplinli siyasi morallerine en uygun olanı idi" (Gökberk, 2013: 109). Stoa düşüncesinin Roma dönemi temsilcilerinden ilki Marcus Tullius Cicero (M.Ö. 106-43)'dur. Cicero insanı diğer canlılardan ayıran en önemli yanının Tanrıların ona bahşetmiş olduğu akıl olduğunu söyler. İnsandaki bu akıl Tanrılarla ortak olan yönüdür. O halde insan için iyi ve erdemli olan şey akla uygun bir yaşam sürmektir (Cevizci, 2012b: 465). İnsanı ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak düşünen Cicero'ya göre, 'iyi' olanın bu ikisinin müttekâmil olmasında aranması gerekmektedir. Cicero Tanrısal *aklı*, ruhta mevcut olduğu için bedenden daha üstün görmektedir. Dolayısıyla ruhun müttekâmil olmasının daha önemli olduğunu savunur (Gökberk, 2013: 108).

Cicero'ya göre insanlık ortak paydaları olan büyük bir cemaat gibidir. Çünkü insan ortak olan tanrısal akıl ve doğal yasalardan pay almıştır. Dolayısıyla bu ortak paydada birleşmiş olmaları onları politik bir topluluk haline getirir. İnsanın mensubu olduğu bu politik topluluğa karşı da bazı vazifeleri vardır. Bu vazifelerden birisi de politikaya girmektir. Çünkü politika bütün güçlüklerine rağmen erdemli bir yaşam için zorunludur. Cicero'ya göre insanı seven, koruyan ve ona akıl bahşeden tanrılar vardır. Bu tanrılar insanların bu dünya hayatında yapıp ettiklerine göre mükâfat ya da ceza vereceklerdir. Bu yüzden insanın içinde yaşamış olduğu dünya da bu tanrısal akıl ve yasalardan pay almış olmalıdır ki insan doğayla uyumlu yaşayabilsin (Cevizci, 2012b: 445-466).

Stoacılık düşüncesinin bir diğer önemli ismi olan Lucius Annaeus Seneca (M.Ö. 4- M.S. 65) da Cicero gibi erdemin doğaya uygun yaşam olduğunu söyler (Akdemir, 2016: 86). Tanrı'yı, evreni oluşturan her şeye yayılan akıl olarak düşünen Seneca'ya göre insan ruhu da bedenin içindeki tanrısal nefestir. İnsanların tanrısal olandan pay taşımalarından ötürü eşit olduklarını ve bütün insanlığı kapsayacak tek bir dünya devletinin olması gerektiğini düşünür. Dolayısıyla kendisini de bir Roma yurttaşlığından ziyade dünya yurttaş olduğunu ifade eder (Arslan, 2016b: 210).

Seneca insanı toplumsal bir varlık olarak düşünür. Bireysellik ve özgürlüğün ancak toplum içerisinde yaşarken bir anlamı olabileceğini savunur. İnsanın erdemli davranışlarının ortaya çıkmasını ve anlam kazanmasını belirleyen şey toplumdur. Seneca insan davranışlarının da rasyonel doğa yasasına uygun olması gerektiğini savunur (Akdemir, 2016: 86). Seneca her ne kadar akıl ilkesinden yola çıksa da duygusallık da onun düşüncelerinde önemli bir yer kaplar. Ona göre akıl da duygusallık

da insanın birer boyutudur. İnsanın temel davranış ilkesi akıldır ancak duyguların da bu akıl ilkesinden hareketle değerlendirmek gerektiğini savunur (Akdemir, 2016: 86-87).

Seneca doğa olaylarını doğal nedenlerle açıklamakla birlikte bunların bazı işaretler taşıdığına da inanır. Zira bütün doğal nedenler Tanrı kaynaklıdır. Ancak ona göre Tanrı varlıkların tek tek bütün davranışlarının yöneticisi olmayıp bütün varlıkları kapsayan bir doğa yasasıdır. Örneğin, Tanrı kuşların kanatlarını yönetmez ancak kuşların uçabilme yetisinde Tanrıyı görmek mümkündür (Gökberk, 2013: 110-111). Necati Demir'e göre bu görüş İslam düşüncesinde evrende her hareketi, Tanrının yaptığı değil de O'nun mahiyetleri çerçevesinde yaratmış olduğu nesnelerin niteliklerin vesilesiyle gerçekleştirdiği görüşüne yakın bir açıklama biçimi olarak görülebilir. Zira canlılar eylemlerinin yaratıcıları, bizzat failleri değil, vesileleridir, nakil araçlarıdır (Demir, TYa: 125).

Roma Stoacılığının bir diğer önemli düşünürü olan Epiktetos (M.S. 50-150) Stoa felsefesinin sadece ahlakla ilgili olan bölümü ve uygulamasıyla ilgilenmiştir (Arslan, 2016b: 212). Epiktetos'a göre yaşadığı evren içerisinde insanın elinde olan durumlar olduğu gibi elinde olmayan durumlar da mevcuttur. İnsanın arzu ve tutkularını yönetmek elinde olan davranışlardır. Ancak ün, makam ya da mala sahip olmak kişinin elinde olan bir durum değildir. İnsanın elinde olmayan durumları kadere, yani Tanrıya bağlayan Epiktetos'a göre insanın evrendeki konumu tıpkı bir tiyatro oyunundaki oyuncudan farksızdır. Nasıl ki oyuncu kendisine hangi rol verilmişse onu eksiksiz ve yargılamadan oynamak zorundaysa insan da bu dünyada Tanrının ona biçtiği rolü itiraz etmeden yerine getirmek zorundadır. Dolayısıyla insan elinde olmayan şeyler konusunda rahat olmalı ve değiştiremeyeceği şeyler için çaba göstermemelidir (Cevizci, 2012b: 472).

Epiktetos'a göre insanın kendisine bağlı olanı elde etmesi daha kolaydır ve bu insanı da özgürleştirir. Ancak kendisine bağlı olmayan şeyin peşine düşmek insanı köleleştirir ve sıkıntı içerisinde bir yaşam sürmesine neden olur. İnsanı mutlu ya da mutsuz eden şey olaylar karşısındaki kendi tutum ve davranışlarıdır (Arslan, 2016b: 212). İnsanın kötülük olarak algıladığı şey kendisinin o olayı yorumlama şeklidir. Zira Epiktetos'a göre insanın başına gelen kötü zannettiği olaylar Tanrının insan için istediğidir ve bu durum kişinin kendi istediği durumdan daha iyidir. Çünkü insan Tanrı'nın adaletine ve yazgısına güvenerek tevekkül etmek durumundadır. İnsan başına gelen olayları hiçbir beklentiye girmeden olaylar nasıl yaşanıyorsa olduğu şekliyle kabul etmelidir ki her zaman mutlu olabilsin (Cevizci, 2012b: 472-473). Necati Demir buradaki insanın başına gelen bir şeyi kötü olarak nitelemesinin mutlak mı yoksa görelî mi olduğunu sorgulamak gerektiğini söyler. Zira ona göre İnsanlar iyi ya da kötü olarak gördükleri şeyleri ya geçmiş ya da şimdiki zamana, ya da geçmiş ve şimdiye göre, değerlendirirken, Kur'an'ın değerlendirmeleri geçmiş zaman, şimdi ve gelecek zamanı da hesaba katan bir değerlendirme olduğu için hakikati açıklamada daha öncelikli paya sahiptir. Belki de bu yüzden Tanrı bizim hayır zannettiklerimizde şer, şer zannettiklerimizde hayır olabileceğini hatırlatmış olabilir (Demir, TYa: 129).

Stoa felsefesinin temel inancı olan tevekkül anlayışının en iyi örneğini sergileyen Epiktetos'a göre insan kendisini Tanrı'nın yazgısına tam bir teslimiyet ile bırakmalıdır. Ancak insan bu teslimiyette edilgin de olmamalıdır. Tanrı'nın kendisine çizmiş olduğu kader çizgisinde aktif olmalı ve rolünü yerine getirebilmek için olağanüstü çaba göstermelidir (Arslan, 2016b: 213).

Roma Stoa felsefesinin en güçlü temsilcisi olan Marcus Aurelius (M.Ö. 121-180), Platon'un filozof-kral düşüncesinin ilk örneğini gerçekleştirmiştir. Epiktetos'un insan doğasını aşan, acı ve felaketler karşısındaki kayıtsızlığın ideal ahlak anlayışına

karşın Marcus Aurelius insanın zaaflarının farkında olan daha insani ve daha gerçekleştirilebilir bir ahlak düşüncesi öngörür (Arslan, 2016b: 215).

Stoa düşünürlerinin ahlak felsefelerinin temel ilkesini teşkil eden ‘doğaya uygun yaşamak’ ilkesi Marcus Aurelius tarafından da benimsenmiştir. Marcus Aurelius’a göre de doğa, Tanrısal’dır. Dolayısıyla doğa, belli bir amacı olan, bilinçli, akıl sahibi bir varlığın meydana getirdiği şey ya da o varlığın kendisidir (Arslan, 2016b: 218). Stoa ahlakının bir gereği olan insanın sürekli kendisini ve eylemlerini yargılaması ilkesi, Marcus Aurelius tarafından içselleştirilmiştir. Marcus Aurelius “kendini hep bir Romalı, bir imparator, görevi başında bulunan bir asker gibi gör.” öğütünde bulunur ve kendisini yargılamayı “hep iktidarda bulunan bir kimseyi kolayca baştan çıkaran şeyler bakımından: ölçsüzlük, kendini öfkeye kaptırmak, işi olurluna bırakmak ve her şeyden önce de kendini beğenmişlik bakımlarından yapar” (Gökberk, 2013: 110).

Marcus Aurelius’a göre Tanrı’nın ve Tanrısal İnyetin olmadığı bir dünya yaşamı mümkün değildir. Çünkü insanın kötülöklere bulaşmamasını sağlayan imkânları Tanrı ve Tanrı’nın inyeti meydana getirir. O halde kişinin başına gelen bela ve musibetler insanların kendilerinden kaynaklanmaktadır. İnsanlar evreni ve evrenin bir parçası olan kendi doğalarının farkında olmadıklarını ve doğalarına uygun olmayan şekilde davrandıkları için mutsuz olmaktadırlar (Arslan, 2016b: 219). Dolayısıyla da “insan amacına uygun yaşamalı, doğanın aklına ve onun yasasına uymalıdır. Ona uygun yaşamak ise insanın kendi doğasından gelen özelliklerini iyi tanınması ve onlara uygun bir yaşam biçimi geliştirmesidir” (Gökalp, 2018: 20-21).

İnsanın akıllı bir varlık olduğunu akıl ve akıl yürütmenin insanın kendisini ve eylemlerini yöneten bir yeti olduğunu düşünen Marcus Aurelius’a göre insanın doğa yasalarına uygun davranması aynı zamanda aklın ilkelerine de uygun yaşamaktır. Ona göre akıl, insanın sahip olduğu en önemli güçtür. Ayrıca akıl doğruluk ve ahlaklılığın da temel kaynağıdır (Akdemir, 2016: 103). Marcus Aurelius’a göre insanlar sahip oldukları Tanrısal parça (akıl) bakımından birbirlerine akrabadırlar. Dolayısıyla birbirlerine zarar vermeden ve karşılıklı yardımlaşarak yaşamak onların doğasında vardır. İnsanın akıl bakımından akrabalığı gereği yaşamını devam ettirebilmesi için gerekli olan ilkeler de ortaktır. Bu da evrendeki bütün insanlığı tek bir kentin yurttaşı yapar. Kozmopolit bir yapıdaki âlemşümöl insan anlayışına sahip olan Marcus Aurelius’a göre bireyin yaşadığı bir olumsuzluk bütün insanlığı kapsar. Dolayısıyla “bir insan için yararlı olan öteki insanlar için de yararlıdır” (Akdemir, 2016: 103-105).

3.2.3. Dini Dönem ve Yeni-Platonculuk

Aristoteles’ten sonra gelen birçok felsefi okulların görüşleri, özellikle aydınlar için dinin yerine ikame edilecek bir dünya görüşü sunduğu daha önce belirtilmişti. Ancak “gerçek din gereksinmesi – duyulur üstü ile bağlantı kurmak isteği, öbür dünyaya karşı duyulan ilgi ve özlem- ne Epikürosçuluğun bu dünyaya bağlı öğretisi, ne şüphecilerin her şeyi güvensiz yapan anlayışları, ne de Stoa’nın salt ahlaki nitelikteki ‘inancı’ ile karşılanabilmişti” (Gökberk, 2013: 115). Ayrıca Helenistik kültür ve felsefenin Roma İmparatorluğunda yayılmasıyla birlikte dini hayat renklenmiş ve felsefe literatürüne “din ile felsefenin sınırları üzerinde bulunan” (Gökberk, 2013: 115) yeni felsefi akımlar kazandırmıştır.

Gökberk, dini-felsefi okulların merkezinin İskenderiye olduğunu söyler. Felsefenin dini bir renge bürünmesi ise İskenderiyeli bir Yahudi olan Philon (M.Ö. 25-M.S. 50) tarafından gerçekleşmiştir. Zira Philon “Yunan felsefesinin Yahudilerin Kutsal kitabı Tevrat ile özdeş” (Gökberk, 2013: 115) olduğunu kanıtlamak istiyordu. Philon,

Yunan filozofları içerisinde en çok Platon'un "ideler" öğretisinden etkilenmiş ve eserlerine de yansıtmıştır. Düşüncelerini Yahudilik inancıyla yoğuran Philon'un felsefesinin gerek teori gerekse pratik kısmının tek ana konusu vardır o da tanrısallıktır. Ona göre Tanrı saf, yüce ve sınırlı varlıkların üstünde bir varlıktır. O "yetkinlerin en yetkinidir, hatta iyi, güzel ve gerçek idelerinden daha çok yetkinliğe sahiptir, aynı zamanda her şeyin nedenidir, tümel güç sahibidir, sonsuz bağışlayıcıdır, en saf mutluluğa sahiptir, fakat hiçbir belirli mekânda değildir" (Vorlander, 2017: 211).

Philon'a göre insanın nihai amacı Tanrıya benzemektir. Bu ise "ruhun beden (sarhas) üzerine zaferi, etkilenmelerin, ihtirasların bütünüyle köklerinden kurtulması sayesinde olur" (Vorlander, 2017: 212). Pyrrhon, etik anlayışında, bilhassa "hayatın sadeliği, insanlık düşüncesi, demokrat ve toplumsal bir devlet ideali, kozmopolitlik, bilginin ve bilgeliğe doğru ilerlemenin yolu" (Vorlander, 2017: 212) gibi konularda Platon başta olmak üzere en çok da Stoa düşünürlerinden etkilenmiştir. Vorlander'e göre Platon ve Stoacıların etkisi altında kalmasına rağmen saf bir mistisizme ulaşmıştır. İskenderiye'de kendisine yeterince takipçi bulamayan Pyrrhon, Hristiyanlık inancına ve Yeni-Platonculuğa geniş çapta etki etmiştir (Vorlander, 2017: 212-213).

Helenistik çağda ortaya çıkan bir diğer felsefe okulu ise Yeni-Platonculuktur. Plotinos (M.S. 301-304) tarafından kurulan bu düşünce sistemi Doğu ve Batı mistisizmine kaynaklık etmiş ve Rönesans sonrasına kadar da etkilerini sürdürmüştür (Gökberk, 2013: 117). Felsefesinin özü "kurtuluş öğretisi" olan Yeni Platonculuk düşüncesine göre felsefenin amacı ise "ruhun özüne kavuşmasını, varlığın ana ilkesiyle birleşmesinin sağlamak olan bilgidir. Felsefenin bütün dalları, bu arada ahlakın, estetiğin kendileri bile bu amaca ulaşmak için ancak birer araç durumundadırlar" (Arslan, 2016b: 5-55).

Düşüncelerini Platon'un felsefesine dayandırarak açıklama yoluna giden Plotinos, Platonun "İyi İdea" fikrini tanrılaştırmıştır. Platon'un düalist metafiziğinde varolanların ereği ve varlık sebebi olarak ortaya konulan iyi ideası, bilginin ötesinde idi. Dolayısıyla ancak sezgi ya da aydınlanma yoluyla kavranabilirdi. Plotinos, gerçekliğin değişmez oluşu fikrini Platon'dan alarak sürekli değişen maddi dünyanın gerçek olmadığı düşüncesine ulaşır. Ona göre "değişen bir şey çelişik bir karakterde olduğundan, gerçekten var olamaz. Yalnızca değişmeyen bir şey gerçekten var olabilir. Bundan dolayı, bu değişmeyen gerçeklik, Platon'un da göstermiş olduğu gibi, maddi dünyadan farklı ve ayrı bir gerçeklik olarak Tanrı olmalıdır" (Cevizci, 2012b: 496).

Plotinos'a göre aşkın olan Tanrı, insan zihni ile sınırlandırılmaz ve dilin olanaklarıyla da ifade edilemez. "Tanrı'nın bütünüyle saf ve basit olduğunu, Tanrı'da kompleks hiçbir şey bulunmadığını belirtmek, Tanrı'nın Mutlak Birlik olduğuna işaret etmek için, Plotinos Tanrı'dan "Bir" diye söz eder. Bir olan Varlık olarak Tanrı tanımı, Tanrı'nın değişmediğini ve dolayısıyla O'nun yaratılmamış ve bölünemez olduğunu gösterir. Zira Tanrı değişse, bölünebilse ya da yaratılmış olsa, birliğini kaybeder" (Cevizci, 2012b: 497).

Plotinos'a göre insan ruh ve bedenden oluşmaktadır. Beden ruhun bir aracı konumundadır. Beden bileşik olmasına rağmen ruh bileşik değildir ve bölünemeyen bir birliktir. Beden sürekli bir akış bir değişim içerisindeyken ruh hep bir ve aynıdır. Dolayısıyla ruh bedenden tamamen ayrı bir yapıdadır (Gökberk, 2013: 118). Ona göre insanın ruhu, bedenle birleşmeden önce maddi olanla kirlenmemiş ve varlığının kaynağına yönelmiş bir durumdaydı. Ancak bedenle birleşmesiyle birlikte maddi varlık alanına düşmüştür. Bedenle birleşen ruh sadece bedenle etkileşim içerisinde olacağı için bu ruhun faaliyet alanının sınırlaması demektir. Ruhun yeniden yükselmesi ise Tanrı ile birleşmesine bağlıdır (Cevizci, 2012b: 504-504).

Ruhun Tanrı ile birleşmesinin meşakkatli bir yol olduğunu söyleyen Plotinos'un öğretisinde ruhun yükselişi "kişinin ahlaki ve entelektüel erdemler geliştirmesini" gerekli kılar. Plotinos, ruhun yükselişinin gerçekleşebilmesi için "önce dünyadan ve onun maddi değerlerinden vazgeçilir. Kişi, öncelikle kendisini sağlam ve doğru düşünme bakımından disipline etmelidir. Bu tür bir düşünme, kişiyi bireyselliğinin üstüne yükseltir ve varlıklara ilişkin bilgi yoluyla, insanın kendisini, dünya düzeninin kavramasını ve her şeyin Tanrı'nın eseri olduğunu görmesini sağlar" (Cevizci, 2012b: 504-505).

3.3. Orta Çağ Döneminin İnsan Anlayışı

Felsefe geleneği içerisinde antik dönem ve modern dönem arasındaki yaklaşık bin yıl kadar süren döneme Orta Çağ dönemi denmektedir (Cevizci, 2012a: 173). Helenistik dönem sona ermiş ve Roma, Hristiyanlığı resmi din olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla felsefi düşüncelerin kaynağını artık dini bakış açısı oluşturmaya başlamıştır (Demir, 2004: 78). Hristiyanlığın geniş kitlelere yayılmasıyla birlikte teolojik perspektif insana bakışta da kendisini hissettirmiş ve insan tamamen Hristiyan teolojisiyle anlaşılmalı çalışılmıştır (Gökarp, 2018: 41).

Orta Çağ felsefesinin insan anlayışını iyi kavrayabilmek için Hristiyanlıktaki Tanrı ve Tanrı inayeti öğretilerini de bilmek elzemdir. Zira bu dönemin felsefesine tamamen Hristiyan öğretisi hâkim olmuştur. Hristiyan inancına göre "Evren, varolduğu için iyidir; Tanrı, Mutlak varlık olduğu için Mutlak İyi'dir" (Gilson, 2005: 129). Evrendeki bütün varlıklar ile Tanrı arasında sıkı bir ontolojik bağ vardır. Zira bütün varlıklar Tanrı'dan dolayı varolmuşlar ve varlıklarını sürdürebilmeleri de O'na bağlıdır. Bütün varlıklar varoluşlarını Tanrı'nın cömertliğine borçlu oldukları için Tanrı'dan bağımsız olamazlar (Gilson, 2005: 129-130).

Tanrı inayeti sadece Hristiyanlık öğretisine ait olmamakla birlikte bu kavram Hristiyanlıkta kendine özgüdür. Platon'un görüşlerini benimseyen Orta Çağ düşünürleri inayet konusunda da Platon'un Tanrı fikrinden etkilenmişlerdir. Platon'a göre "Tanrıların varlığını kabul edip onların insan eylemleriyle ilgilenmediklerini söylemek çelişkidir. Tanrılar varsa, iyi olmalıdırlar. İyi olduklarını kabul ettiğimizde erdemli olduklarını da kabul etmek zorunda kalırız. Vurdumduymazlık, tembellik, sefahat, kötü şeyler olarak bilindiği ve erdemle bağdaşması mümkün olmadığı için Tanrılara da izafe edilemez. Şu hâlde Tanrıların insana nispetle son derece uyanık olduğunu ve büyük-küçük insanın tüm faaliyetlerini gözetlediğini kabul etmek gerekir" (Gilson, 2005: 145-146).

Hristiyan inancına göre bir babanın oğluna karşı duyduğu sevgi ve şefkat ne ise Tanrı'nın da yarattıklarına karşı durumu aynıdır. Zira Tanrı yarattığı en küçük varlıklara bile sevgi ve merhametle doludur. Hristiyan bir mümin için en önemli şey Tanrı'nın hükümrانlığını ve adaletini istemektir. Zira Tanrı iradesi gökleri kapladığı gibi yeryüzünü de kaplar. Tanrının insan için istediği şey insanın iyiliğinedir. İnsan bu iyiyi istediği ve gerçekleştirdiği ölçüde Tanrı inayetine mazhar olur (Gilson, 2005: 148-149).

Orta Çağ felsefesi, Patristik Felsefe ve Skolastik olmak üzere iki dönemden oluşmaktadır. İlk dönemi oluşturan Patristik felsefesi, Hristiyan dünyasında Kilise Babaları olarak bilinen kurucu konumundaki din adamlarının felsefesidir. Bu din adamları Kilisenin "aziz" olarak kabul ettiği kimselerdi (Gökberk, 2013: 126). Patristik felsefesinin en belirgin özelliği apolojetik³ olmasıdır. Kilise Babaları, benimsedikleri

³ Apolojetik: Hristiyanlıkta, bir dogmayı rasyonel argümanlarla savunma. Bkz: Ahmet Cevizci, "Felsefe Sözlüğü", Göz. Geç. İlaveli 7. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul 2010, s. 127.

Platoncu ve Yeni Platoncu felsefeyle birlikte Hristiyan inancını güçlendirerek paganist ya da seküler felsefenin karşısında Hristiyan inancını savunmuşlardır (Cevizci, 2012a: 188-189).

3.3.1. Patristik Dönemin İnsan Anlayışı

Orta Çağ felsefesinin temellerinin oluşturulduğu Patristik felsefede Hristiyan inancı ve öğretileri felsefi kavramlar kullanılarak temellendirilmiştir. Antik Yunan felsefesinden sadece Platonun felsefesini benimseyen Kilise Babaları, Platon felsefesini tamamen Hristiyan inancıyla uzlaştırmışlardır (Cevizci, 2012a: 189).

Aziz Augustinus (354-430) bütün otoritelerce Patristik felsefesinin en önemli ismi olarak kabul edilir. Cassirer'e göre Augustinus "Orta Çağ felsefesinin ve Hristiyan dogmatizminin kurucusu" dur (Cassirer, 1980: 20). Ayrıca Augustinus, "Batı entelektüel tarihinde insanı anlamak için esas olarak içe bakış (introspection) yöntemini kullanan ilk filozoftur" (Arslan, 2016c: 348-349).

Aziz Augustinus'a göre araştırılmaya ve bilinmeye değer olan konu sadece Tanrı ve ruh konusudur. Ona göre bu iki konu dışındakiler insanı kibre götüren ve kendi başına bir değeri olmayan konulardır (Gökberk, 2013: 136). Augustinus, farklı ölçütleri dayanak alarak hiyerarşik bir varlık görüşü öne sürer. Buna göre varlık, "mekân ve zamanda yer alan ve değişme içinde bulunan varlıklar yani cisim; yer bakımından değişken ama zaman bakımından değişken olmayan varlıklar yani ruhlar; nihayet ne yer ne zaman bakımından değişmeyen bir varlık olan Tanrı'nın kendisi olmak üzere üç farklı tabakadan oluşur" (Arslan, 2016c: 401). Augustinus'un hiyerarşisinde Tanrı "en yetkin, en yüksek değere sahip, en iyi varlık" olması bakımından bütün hiyerarşilerin en tepesinde yer almaktadır. İnsanlar ise ruhları bakımından cisimsel varlıklardan değerli olmalarından dolayı Tanrı ve cisimsel varlıklar arasında bulunmaktadır (Cevizci, 2012a: 201-202).

Augustinus'un varlıklar hiyerarşisi Cevizci'nin ifadesine göre bazı ontolojik ve etik sonuçlar doğurur. "Buna göre, en değerli, en iyi ve en yetkin varlık olan Tanrı aynı zamanda, tüm varlıkların en gerçeği olan Varlık olduğu için değer ölçütü olarak bir varlık dereceleri anlayışına götürür. Örneğin fiziki ya da duysal varlıklar, oldukça düşük bir varlık derecesine sahiptirler, hatta tüm yaratıklar, Tanrıyla kıyaslandığında, hiçliğe yakındırlar. Başka bir deyişle, onlar mutlak bir yokluk ya da hiçlik içinde bulunmamakla birlikte, tümüyle ya da tam anlamıyla gerçek de değildirler. Onlar oluş içinde olan, değişen, varlığa gelen ve sonra da geçip giden varlıklardır" (Cevizci, 2012a: 202). Augustinus'a göre oluş ve değişim içerisinde olan (hiyerarşide Tanrı'nın altında sıralanan) varlıklar gerçek olamaz. O halde Augustinus'a göre tek gerçek varlık vardır. O da Tanrı'dır (Cevizci, 2012a: 202).

Augustinus'a göre insan, varlık hiyerarşisinin en tepesinde bulunan Varlık'a yani Tanrı'nın yasalarına uygun davranıp ilk günahı işlemeseydi ahenk ve düzen bozulmayacaktı. Dolayısıyla insan maddenin ve hemcinslerinin kendi üzerindeki tahakkümüne boyun eğmek durumunda olmayacaktı. Augustinus, Âdem ile Havva'nın Şeytanın ayartmasına teslim olma nedeni olarak ikisinin iradelerinin kusurlu olmasını görür. Dolayısıyla insanın düşüşü Şeytan ayartması olsa bile temel sebebi insanın iradesindeki asli kusurdur (Cevizci, 2012a: 204-205). Çünkü Augustinus insanı akıl ve bilinçten ziyade arzu ve irade olarak tanımlar. Yunan düşünürleri gibi Augustinus da insanı beden ve ruhtan müteşekkil bir varlık olarak kabul eder. Ayrıca insanın insan olma vasfını sağlayan şeyin ruh olduğunu söyler. Zira ona göre ruh, bilgi ve varlık açısından bedenden daha üstündür. İnsanın mutluluğu da bedensel hazların

giderilmesinden ziyade ruhun sevincine bağlıdır. Tıpkı görüşlerini benimsediği Platon ve Plotinos gibi Augustinus'a göre de ruhun beden ile olan birlikteliğini düşüş, bedenden ayrılışını da insanı mutluluğa ulaştıracak bir yolun başlangıcı olarak görür (Arslan, 2016c: 404).

Augustinus'un doğal varlıklar hiyerarşisinde en üstte ve Tanrı'dan sonra yer alan insan, varlıkların tinsel bakımından hiyerarşisinde ise en aşağıdadır. Tinsel hiyerarşiye göre, "Tanrı mutlak bir tindir; melekler Tanrı'nın yaratıkları oldukları için O'ndan aşağıda bulunur ama bedenleri olmadığı için insanın üzerinde yani varlık hiyerarşisinin ikinci sırasında yer alırlar. İnsan ise ruhu bakımından tinsel dünyaya ait olmakla birlikte, bir bedene de sahip olduğu için sıralamada üçüncülükle yetinmek zorunda kalır" (Arslan, 2016c: 402).

Augustinus insanı hem cisimsel hem de tinsel özelliklerinden dolayı Tanrı ile tinsel varlıklar arasında bir yerde konumlandırır. Dolayısıyla Augustinus'a göre "insan, eksik, ama tamamlanabilir; ayağı yerde ama başı göklerde; bedeni bakımından dünyaya bağlı, ama ruhu bakımından Tanrı'ya yakın, Adem'in işlemiş olduğu günahtan ötürü düşmüş, ama İsa'nın çilesi (passion) sayesinde kurtulma, ebedi mutluluğa erişmeye aday bir yaratıktır" (Arslan, 2016c: 402).

Augustinus, insanın yapısındaki karmaşanın asıl sebebinin Platon'da olduğu gibi beden ve ruh gibi iki farklı dünyaya ait olmasından ziyade ruhun kendi doğasında olan karmaşıklık ve zıtlıktan kaynaklandığını ifade eder. Çünkü kendi içine yöneldiğinde yaşadığı çelişkilerin sebebinin ruhunun birbirine zıt arzu ve isteklerle muzdarip olmasında bulur. Yunan düşünürleri ruhu, özü bakımından akıl olarak ele alırken Augustinus'a göre ise "ruhun özü hayattır, arzudur, tek kelime ile istek ve iradedir, özgür iradedir. Nitekim onun tereddütlerini, çatışmalarını, çelişkilerini meydana getiren de budur" (Arslan, 2016c: 403). Arslan'ın aktardığı "irade, irade olduğu için ve irade olmak bakımından özgür olduğu için çelişik şeyleri istemekte, çelişik arzular peşinde koşmaktadır" (Arslan, 2016c: 403) cümlesi Augustinus'un irade konusundaki görüşünün net bir ifadesidir.

Augustinus'a göre Antik Yunan felsefesinin en temel yanlışı aklı insanın en yüce gücü olarak kabul etmesi idi. Cassirer'in ifadeleriyle Augustinus'a göre, "insanın özel göksel bir esinlenme ile aydınlanmadıkça hiçbir zaman bilemeyeceği bir şey vardı. O da usun kendisinin dünyadaki en kuşku götürür ve belirsiz şeylerden biri olmasıydı. Us bize açık seçik olanın, doğruluğun, bilgeliğin yolunu gösteremez. Çünkü o, kendisi anlamca belirsiz, kökeni yönünden giz dolu bir şeydir. Bu giz ise ancak Hristiyan esinlenmesi ile çözümlenebilir" (Cassirer, 1980: 20) Cassirer, Augustinus'un ortaya koymuş olduğu inayet düşüncesinin artık Orta Çağ dönemini kapsayan insan anlayışı olduğunu ifade eder.

3.3.2. Skolastik Dönemin İnsan Anlayışı

Skolastik felsefe, Patristik felsefenin temelini oluşturduğu öğretilerin sistematik olarak derlenip toparlanması olarak ifade edilir. Gökberk'in ifadeleriyle "Skolastik (scholasticus) deyimini Latince schola (okul) sözünden gelme; skolastik felsefe de "okul felsefesi" demektir. Böyle deniyor, çünkü bu felsefe Orta Çağ'da din adamlarını yetiştiren manastır ve katedral okullarında işlenip gelişmiştir" (Gökberk, 2013: 138).

Bu dönemin en önemli özelliği, inanca ait olan konuları aklın ilkelerini kullanarak kavranabilir kılmaktır. Dolayısıyla da vahye karşı öne sürülen argümanları açıklayarak çürütme görevi görmüştür. Bu dönemin filozofları çürütme ve temellendirme yöntemini başarıyla uygulayabilmek için de Aristoteles mantığını

benimsemişlerdir (Gökberk, 2013: 140). Skolastik felsefe için de temel problem “insan varlığının kurtuluşu” problemidir. Bu sebeple de Tanrı’nın insana kurtuluş için sunduğu vahyi anlama ve bunu temellendirme bu dönemin en önemli felsefi uğraşı olmuştur (Cevizci, 2012a: 310).

Aquinalı Thomas (1225-1274) hem Skolastik döneme hem de düşünce tarihine damgasını vurmuş önemli bir filozoftur (Cevizci, 2012a: 336). Aquinalı Thomas’ın ayrıca Aristoteles’in en önemli yorumcusu olduğu, Bruno Frank’ten şu alıntı ile ifade edilir: “Aristo’nun yazıları bin yıl kadar, Avrupa’daki düşünürlerin eline geçmemiştir. Günümüze kadar gelebilmesi Arapların onun eserlerini muhafaza etmiş olmalarına bağlıdır. Ancak Avrupa’nın Aristoteles’in öğretisini keşfetmesi için 13. Yüzyıla kadar beklemesi gerekmiştir. Avrupa’da bunu ilk gerçekleştiren kişi Orta Çağ’ın en büyük düşünürlerinden biri olan Aquinalı Thomas’dır” (Gökalp, 2018: 45).

Aquinalı Thomas’a göre ruh ne Platon ve Plotinos’un öğretilerindeki gibi bedene hapsolmuş bir tözdür ne de Epikürosçuluk tarafından dillendirilen maddeye indirgenmiş bir şeydir. O, Aristotelesçi bir psikolojiyi Hristiyan öğretileriyle uzlaştırarak ruhu, beden bir formu olarak düşünür (Cevizci, 2012a: 347). Aquinalı Thomas da ruhu akli, hayvani ve bitkisel olmak üzere üç aşamada ele alır. Ancak Platon ve Aristoteles’in ruh aşamalarından tek farkı Hristiyan inancı açısından insanın yaratılmışlar içinde ayrıcalıklı bir konuma sahip olmasıdır. Zira Aquinalı Thomas’a göre “tümeller⁴ bilen insan iradesini ve bilgi kapasitesini doğru yolda kullanması halinde Tanrı’ya ulaşma potansiyeline, onun rızasını kazanma özelliğine sahip bir varlık olarak betimlenen bir varlık türüdür insan” (Taşkın, 2018: 218-219).

Aquinalı Thomas’a göre ruhun bitkisel, duyuşal ve akli olmakla birlikte üç derecesi vardır. Bu üç dereceden biri olan bitkisel ruhta da beslenme, büyüme ve üreme olarak kategorize ettiği üç gücü bulunur (Cevizci, 2012a: 347). Ruhun ikincisi ise hayvan ve insanlarda ortak olan duyuşal ruhtur. Diğer varlıklarda bulunmayan ve insana özgü olan akli ruh derecesi ise insanı tanrısallığa yücelten ve ayrıcalıklı kılan ruh derecesidir (Taşkın, 2018: 219). Aquinalı Thomas’a göre akli ruh irade ve bilgi olmak üzere iki güce sahiptir. Bilgi ve irade birbirinden farklı güçlermiş gibi görünse de Aquinalı Thomas’a göre “istediğimiz şey bildiğimiz şeyi, bildiğimiz şey de istediğimiz şeyi belirler” (Cevizci, 2012a: 347).

Aquinalı Thomas ruh ve bedeni iki ayrı töz olarak görmeyip ancak ikisinin birlikte bir töz olduğunu savunur. Dolayısıyla insan hissettiğinde ya da bir şeyler duyumsadığında hisseden ne sadece bedendir ne de sadece ruhtur. İnsan bedeni ve ruhu ile bir bütün olarak hisseder ya da duyumsar. Anlamak veya kavramak edimini de aynı şekilde insanın bütün yönleriyle bir bütün olarak gerçekleştirdiğini savunur (Cevizci, 2012a: 347-348).

Etik görüşlerinde de Aristoteles ve Hristiyan öğretilerini uzlaştıran Aquinalı Thomas’a göre insan doğal bir varlık olması hasebiyle bazı fonksiyonlara ve doğal amaçlara sahip bir varlıktır. İnsanın Tanrı’nın çocuğu olduğunu söyleyen Aquinalı Thomas’a göre insanın ayrıca doğaüstü boyutunun da olduğunu savunur. Bu yönüyle Aquinalı Thomas, Aristoteles’in temelini mutluluğa ulaşmak düşüncesinin oluşturduğu

⁴ Tümeller Problemi: İlkçağda Platon, Antisthenes ve Aristoteles ile başlatılan gerçek varlıkların nesneler mi yoksa kavramlar mı olduğu tartışmasının Ortaçağda da devam edip “Tümeller Problemi” adıyla Skolastik Felsefenin önemli bir sorunu haline gelmiş biçimidir. Zira tümellerin ya da somut bireylerin tümellerden daha az gerçek olduğunu, ilk örneklerinden pay almak suretiyle varlığa geldiğini dile getiren realist bir görüş, tek tanrılı dinlerin, içinde yaşadığımız dünyanın tam anlamıyla ve gerçekten var olmadığı, gerçekten var olanın öte dünya olduğu tezini anlaşılır hale getirir, ahiret inancını temellendirir. Tümellerden kasıt, başta Tanrı kavramı olmak üzere Platon’un ideler kuramındaki nesnelerin asılları olduğunu belirttiği idelerdir. Bkz: Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s. 1548- 1551.

etiğine başka bir boyutu da olan ahiret mutluluğunu kazandırır. Başka bir ifade ile Aristoteles'in "ahlaki ve fikri erdemlerine de bir takım teolojik erdemler ekler" (Cevizci, 2012a: 350).

Aquinalı Thomas'a göre insan iki tür bilgi ile mutluluğu elde edebilir: Doğal bilgi ve Vahiy. Doğal bilgi her insan teki için geçerli olan bilgidir. Vahiy bilgisi ise insanın gayesi olan ve gerçek mutluluğa eriştirecek olan Tanrı bilgisine ulaştıran bilgidir. Akıl sahibi bir varlık olan insan bilme edimi ile Tanrı'ya yaklaşır. Ancak bu bilme akıl yoluyla tanrıyı kanıtlama şeklinde olamaz. Zira bu tür kanıtlama yoluyla bilmeyi her insan düşünmez. Oysa mutluluğa ulaşmak her insan için gereklidir. O halde derin tefekkürle dalmadan vahiy bilgisinin yanı sıra Tanrı'ya itaat ve teslimiyet de insanı mutluluğa götüren bir yoldur. İnanan bir insanın amacı olan "en yüce iyi" bu teslimiyettir (Taşkın, 2018: 229-230).

Aquinalı Thomas'a göre bir eylemin iyi ya da kötü olarak nitelenebilmesi için özgür irade ile seçilip seçilmemesine bağlıdır. İnsanın akıllı bir varlık olması ve tercih etme özgürlüğünden dolayı eylemlerini iyi ya da kötü şeklinde değerlendirilebilir. İyi eyleme sadaka vermeyi, kötü eyleme de tecavüzü örnek olarak gösteren Aquinalı Thomas'a göre kişi eğer birisinin sadece ekonomik durumunu düzeltmesi için sadaka veriyorsa bu iyi eylemdir. Fakat cömert görünmek için yapıyorsa bu ahlaki bir eylem değildir. Demek ki insanın davranışlarının iyi ya da kötü olarak nitelenebilmesi için kişinin iradesine ve niyetine bakmak gerekir (Taşkın, 2018: 230).

Cassirer'e göre Aquinalı Thomas, Augustinus'a göre insan aklına daha fazla önem vermiş ve akla üstün güçler yüklemiştir ancak, insan aklının Tanrı inayeti olmadan bu güçleri kullanıp aydınlanmayacağı görüşünde idi. Bu durumda Cassirer Yunan felsefesinin temelini oluşturan değerlerin sarsıldığını ifade eder. Cassirer'e göre "Bir zamanlar insanın en üstün ayrıcalığı sayılan şey, artık onun için bir tehlike ve günah eğilimi oluyor. Gururu olarak görünen şey ise en büyük utancına dönüşüyor" (Cassirer, 1980: 21).

3.4. İslam Felsefesinin İnsan Anlayışı

İslam felsefesi, felsefe tarihi içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. İslam filozoflarının felsefeye katkıları tartışılmaz bir konudur. Felsefe geleneği içerisinde "insan" konusuna yer veren bu çalışmada neredeyse sekiz asırlık bir bilgi birikimini yok saymak ilim-dışı bir tutum olacaktır. Dolayısıyla gerek tarih bütünlüğünü korumak gerekse ideolojik yaklaşılan İslam düşünürlerini görmezden gelerek felsefe tarihinin dışında tutmak yanlışına düşmemek adına bu bölümde İslam Felsefesinin düşünürlerinden önemli görülen isimlerin insan felsefelerine de yer verilecektir.

Orta Çağ döneminde gelişen ve özgün felsefesiyle belirginleşen İslam Felsefesi "Müslüman filozofların ortaya koydukları felsefi düşüncenin genel adı" olarak tanımlanmaktadır (Bayrakdar, 2016: 17). İslam Felsefesi, konusu ve kullandığı metot bakımından Antik Yunan Felsefesinden ya da Modern Çağ felsefesinden farklı değildir (Bayrakdar, 2016: 17). Özellikle problemleri belirleme ve çözüme ulaştırma yöntemi bakımından Antik Yunan düşünürlerinin İslam filozoflarına etki ettiği gibi, İslam filozofları da Batı Orta Çağ düşünürlerine büyük ölçüde etki etmiştir (Çotuksöken ve Babür, TY: 128).

İslam dünyası, ilk halifelerden itibaren Şam, Antakya, Halep, İskenderiye ve Mısır gibi bölgelerin fethedilmesiyle farklı düşünce ve kültürlerle karşılaşmıştır. Bu karşılaşmalar ve devlet adamlarının teşvik ve destekleriyle Müslüman ilim adamları

ihtiyaç duydukları müspet ilimlerin yanı sıra felsefe ve mantık ilimlerine⁵ de ilgi duymuşlardır. Dolayısıyla bu ilginin bir neticesi olarak da felsefe İslam dünyasında – tercüme yoluyla da olsa - yer bulmuştur (Bayrakdar, 2016: 47-50).

Ebu Yusuf Ya'kub ibn İshak el-Kindi (801-873) ilimleri *insani* ve *ilahi* olmak üzere iki ayrı alana ayırır. Bu ayrıma göre felsefe, mantık ve dört ilim (aritmetik, geometri, astronomi ve müzik) insani ilimler kategorisinde; sadece peygamberlere bildirilen *Vahiy* ise ilahi ilim kategorisindedir (Corbin, 2013: 281). Kindi'ye göre duyular ve akılla elde edilemeyen Vahiy bilgisi insan doğasına uygun olduğu için akıl bu bilgiyi reddetmez. Kindi'nin insani ilim dediği kategori ise “felsefenin çatısı altında toplanmış olup biri doğrudan ilim, diğeri başka ilimler için bir alet ve bir başlangıç sayılmak üzere başlıca ikiye ayrılır” (Kaya, 2002: 44). Kindi'nin bu tasnifinde doğrudan ilimler de teorik ve pratik olarak gruplanır. Teorik ilimleri de aşağıdan yukarıya olacak şekilde “altta fizik, ortada psikoloji, üstte metafizik” olarak tasarlamıştır (Kaya, 2002: 44). Kindi, psikolojiyi bir tarafıyla fizik âleminde bir tarafıyla da metafizik âlemde tasarlayarak “duyulur âlemle akledilir âlem arasında köprü kurmayı” amaçlamıştır (Ülken, 1967: 45).

Bu varlık kategorisine göre Kindi, insanı ay altı âlemi⁶ ile ay üstü âlem⁷ arasında bir yerde konumlandırmıştır. Ona göre insan bedenini oluşturan unsurlar evrendeki unsurlarla benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla Kindi'ye göre insan “küçük âlem” olarak nitelendirilir (Arkan, 2020: 32). Kindi'ye göre insanın bedeni onu yeryüzüne bağlarken, akıl yanı ise –meleklerle ortak yan olarak kabul eder - yeryüzündeki en üstün varlık konumuna yükselterek onu “metafizik âlemin bir parçası” yapmaktadır (Arkan, 2020: 32).

İnsanın bir beden ve ruhtan müteşekkil bir varlık olduğunu kabul eden Kindi'ye göre ruh, “organik hareketin sebebidir” (Ülken, 1967: 45). Dolayısıyla Kindi'ye göre ruh “akıl ve hareket (irade) gücüne sahip, bedenden bağımsız mânevî bir cevher”dir (Kaya, 2002: 49). Kindi'ye göre ruh cevher olma bakımından “bedenden önce de vardır, bedenden sonra da varlığını sürdürecektir” (Kaya, 2002: 49). Zira Kindi'ye göre tıpkı ışık hüzmelerinin güneşten geldiği gibi ruhun cevheri de Tanrı'dan gelmektedir. İlahî ve manevi olan ruhta şehvet, öfke ve akıl güçleri bulunur. Öfke ve şehvet ruhun doğasına aykırı durumlar meydana getirebilir ancak akıl sayesinde ruh “atılının atı idare ettiği gibi” bu güçleri kontrol altında tutabilir (Ülken, 1967: 47). Kindi'ye göre öfke ve şehvetini aklı sayesinde yenen kimsenin bir de ilim (felsefe) yoluyla varlığın hakikatini öğrenerek Tanrı'ya benzer fiillere sahip olabilir. Dolayısıyla Tanrı'nın fiillerinden pay almış insan, “hikmet, kudret, adalet, iyilik, güzellik ve gerçeklik gibi sıfat ve erdemleri edinerek tam erdemli bir kişi” olabilir (Kaya, 2002: 50). İşte Kindi insanın, ruhunda bulunan güçleri kontrol altına alarak arınmanın ve hakikat bilgisine ulaşmanın onu mutluluğa ulaştıracağını söylemektedir. Zira ona göre elde edilen bu mutluluk insan için geçici olmayıp onu sürekli aydınlıkta tutacak bir mutluluktur. Mutluluğu, duysal ve uhrevi mutluluklar olarak ikiye ayıran Kindi'ye göre insanın elde etmesi gereken asıl mutluluk ise ebedi olan uhrevi mutluluktur (Maraş, 2013: 246).

⁵ O dönemlerde ilimler henüz ayrılmadığı için tıp, astronomi ve matematik ilmi ile uğraşan ilim adamları aynı zamanda birer filozof idiler. Dolayısıyla Müslüman ilim adamları ihtiyaç duydukları tıp, matematik ve astronomi gibi ilimleri tercüme ederken doğal olarak felsefe ve mantık ilimleri ile de tanışmış oldular. Bkz: Bayrakdar, “İslam Felsefesine Giriş”, s. 28.

⁶ Ay Altı Âlem: Aristoteles'in dünyayı merkeze alan evren açıklamasında oluş ve bozuluşun meydana geldiği yeryüzüdür.

⁷ Ay Üstü Âlem: Aristoteles'in evren açıklamasına göre ezeli ve ebedi varlıkların bulunduğu yerdir.

Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzlug el- Farabi (872-950) de Kindi gibi insanı ay altı âlem denilen oluş dünyasında ve en üst mertebede konumlandırır. Farabi'ye göre insan komplike ve mükemmel bir varlıktır. Ona göre “tabii oluşumun bir parçası olarak insan bu yönüyle bir tabiat varlığı, bir diğer yünden de bir irade varlığıdır” (Gökalp, 2018: 23). Zira Farabi'ye göre insan “sadece bir biyolojik varlık değil aynı zamanda bir düşünce varlığıdır” (Gökalp, 2018: 23)’da.

Evrendeki - ay altı âlemdeki- varlıkları “madde-suret, varoluş-öz” (Cevizci, 2012a: 245) bakımından ayıran Farabi'ye göre “insanın maddesi bedeni, onu her ne ise o yapan özü veya formu da ruhudur” (Cevizci, 2012a: 245). Ruhu insan doğasının bir aynası, akli da onun ışığı olarak kabul eden Farabi ruhta doğru akislerin oluşabilmesini ise ruhun arınmasına bağlar (Ülken, 1967: 60). Farabi ruhu, nebati, hayvani ve insani olarak üç grupta inceler. Bunlardan nebati ruh, tüm canlılarda müşterek olan büyüme, beslenme ve üreme işlevlerine sahiptir. Hayvani ruh ise hareket ve algı işlevini yerine getirir. Hayvani ruhtaki hareketi, isteme ve öfke gücü sağlarken, algıyı ise “beş duyu ile hayal (mütehayyile), vehim, düşünme ve hatırlama” gibi güçler sağlamaktadır (Kaya, 1995: 152).

Farabi'ye göre ruhun bölümlerinden olan insani ruh ise akıl gücü tarafından yönetilmektedir. Farabi akıl gücünü de teorik (nazari) ve pratik (ameli) olarak ikiye ayırır. Bu akıllardan teorik akıl üç aşamalıdır. Bunlar: Bilgi sahibi olmadan önceki *bilkuvve akıl* (intellectu potentia), bilgi edinme sürecindeki *bilful akıl* (intellectus in effectum) ve bilgi sahibi olduktan sonraki *müstefad akıl* (intellectus adeptus)’lardır (Corbin, 2013: 292). Farabi'ye göre müstefad akıl, “insanın ulaşabileceği en yüksek düzeydir; sezgi ve ilhama açık olduğu için faal akılla ilişki kurma imkânına sahip bulunmaktadır” (Kaya, 1995: 152).

Farabi'ye göre de insanın nihai hedefi mutluluğa erişmektir. Mutluluk ise “kendisi için istenen, hiçbir zaman bir başka şeyin elde edilmesi için istenmeyen iyiliktir” (Gökalp, 2018: 25). Dolayısıyla Farabi'ye göre mutluluk insan için araç değil amaçtır. Mutluluğu, maddi imkânlarla kavuşmak, siyasi bir güç elde etmek, dünyalık hazlar peşinde koşmak olarak düşünen insanların aksine Farabi'ye göre “gerçek ve en yüksek mutluluk bilgiyle aydınlanmaktır” (Kaya, 1995: 153). Böylesi bir insanın bilgiyle aydınlanması ise ancak yetkinleşmiş insan aklının faal akılla irtibat kurarak evrensel bir bilgi edinme yoluyla aydınlanmaktır (Kaya, 1995: 153). Ona göre böyle bir mutluluğa ise –Aristoteles’te olduğu gibi- ancak filozof ve peygamberler ulaşabilir. Diğer insanlar ise filozof ve peygamberlerin rehberliğinde “ahlaklı ve erdemli bir yaşayışa imkân sağlayacak alışkanlıklar geliştirerek, güzel huylar kazanarak” (Cevizci, 2012a: 247) ulaşabilirler.

Ebu Ali el-Hüseyin İbn ‘Abd-Allah İbn Sina (980-1037)’nın felsefe anlayışına göre insan hiçbir duyular âleminin yardımı olmadan sadece akılsal bir sezgi ile var oluşunu kavrayabilir. İbn Sina’nın “Uçan adam” tasarımına göre: “dokunmadan, işitmeden, duymadan, görmeden, tatmadan, kısacası, duyular evreninden hiçbir duyum almadan, öylece, havada asılı duran bir kimse, tasavvur edilirse, sadece düşünce yoluyla o kimse, içinde bulunduğu şartlara rağmen kendi varlığını [benliğini] algılayabilir” (Türker Küyel, 2020). Bu tasarımdan yola çıkarak İbn Sina insanın ruhunun bedenden ayrı olarak bir *töz* (cevher) olduğunu öne sürmüştür. Dolayısıyla ruh, insan bedeninden ayrıldıktan sonra da varlığını devam ettirmektedir. İnsanı insan yapan şeyin ruh olduğunu söyleyen İbn Sina’ya göre ruh, insan bedeniyle olan ilişkisinde *nefs* adını alır (Gökalp, 2018: 30). Dolayısıyla İbn Sina’ya göre ruh, insanın bir boyutuyla fizik bir boyutuyla da metafizik âleme bağlı olduğu kısımdır (Ülken, 1967: 93).

İbn Sina da Farabi’de olduğu gibi ruhu, bitkisel, hayvani ve insani olmak üzere üçe bölmektedir. Bitkisel ruhta beslenme, üreme ve büyüme; hayvani ruhta hareket ve algı; insani ruh ise diğerlerinden daha üstün bir derecede bulunmaktadır (Ülken, 1967: 98). İbn Sina’ya göre insani (akli) ruhun dışındaki ruhlar –nebati ve hayvani- diğer canlılarda da ortaktır. Ona göre akli ruhun bilme ve yapma olmak üzere iki asli kuvveti vardır. Bunlardan “bilme kuvveti bilgiyi elde etme yetisine, yapma kuvveti ise eylemleri gerçekleştirebilme yetisine işaret etmektedir” (Gökalp, 2018: 32). İbn Sina insani ruhun yapma gücünü pratik (ameli) akıl, bilme gücünü ise teorik (nazari) akıl olarak isimlendirir (Corbin, 2013: 306). Bunlardan pratik akıl “bedene ek olarak, nebati ve hayvani ruhlarla teorik akıl arasındaki ilişkileri düzenleyip yönlendirir” (Cevizci, 2012a: 255). Teorik akıl ise ortak duyu (hiss-i müşterek), tasavvur, muhayyile, vehim ve hafıza gibi melekelerle sahiptir ve bu melekeler vasıtasıyla hakikat bilgisine ulaşabilir. İbn Sina’ya göre *ortak duyular*, fiziki duyulardan elde edilen bilgilerle bir nesnenin suretinin oluşmasının sağlandığı melekedir. *Tasavvur* melekesi, ortak duyuda bulunan bir nesneye ait suretin, o nesnenin yokluğunda bile zihinde mevcut olmasıdır. *Vehim* melekesi ise ortak duyunun ortaya koyduğu nesnenin suretinin anlamının idrak edilmesidir. Vehim melekesine bir çeşit içgüdüsel algı da denilebilir. İbn Sina’ya göre teorik aklın bir melekesi olan *muhayyile* ise tasvir ve hafızadaki nesnelere ait bilgileri birleştiren ya da ayıran bir melekedir (İnati, 2007: 283-284).

İbn Sina’ya göre de insanın nihai hedefi mutluluğa ulaşmaktır ve bunun en yüksek mertebesi ise ebedi mutluluk olarak gördüğü ahiret mutluluğudur. Ona göre insanın böyle bir mutluluğa ulaşabilmesi ancak “nazarî aklın yetkinleşerek başta ilk varlık (Tanrı) olmak üzere var olanları bütün yönleriyle olabildiğince kavrayıp bilmesi” ile mümkün olabilir (Durusoy, 1999: 329). İbn Sina’ya göre insan, akli ve ruhi bir yetkinliğe ulaşarak (Maraş, 2013: 247) bu dünyada erdemli bir hayat yaşamak suretiyle ahiret mutluluğunu elde edebilir (Durusoy, 1999: 329). İbn Sina bedensel hazlara önem vermemekle birlikte tamamen reddetmemektedir. Zira onun ahlak anlayışında “beden kötülükle özdeşleştirilmemekte, reddedilmemekte veya bir kenara bırakılmamakta, bilakis insanın mevcut bedeniyle metafizik bilince ermesi ve davranışlarını bu bilinçle yerine getirmesi idealize edilmektedir” (Maraş, 2013: 248).

Kindi ile başlayıp Farabi ve İbn Sina ile devam eden “din ile felsefenin birliğini temin etme hareketiyle dini felsefe yoluyla aklileştirme süreci”ni (Cevizci, 2012a: 267) Ebu Hamid el-Gazali (1058- 1111) sonlandırmıştır. Zira ona göre imanı aklileştirmek, onun özünü değiştirmek demektir. Dolayısıyla Gazali’nin eleştirileriyle birlikte İslam dünyasında rasyonalist felsefe hikmet felsefesine dönüşerek tasavvufun ortaya çıkmasına sebep olmuştur (Cevizci, 2012a: 267). Gazali, teoloji alanında bir Müslüman, düşünce tarzı bakımından Yeni Platoncu ve ahlak anlayışı bakımından da Hristiyan ahlakına yakın bir filozof olarak değerlendirilmektedir (Çotuksöken ve Babür, TY: 137).

Gazali’nin insan görüşü *insan doğmak* ve *insan olmak* açısından ele alınmaktadır. Bunlardan insan doğmak, insanın bir etkisinin olmadığı durum olan dünyaya gelme anlamındadır. İnsan olmak ise, insan olarak dünyaya geldikten sonra insan olabilmenin gereklilikleri ne ise onları yerine getirmektir (Akgül, TY: 3719). Gazali’ye göre kâinata tek etki eden neden Tanrı’dır. Dolayısıyla ona göre Tanrı “tek iyi, tek bilge, tek güzeldir; tek tek nesneleri, ayrıntıları bilir; aşırı derecede açık olduğu için de gizlidir” (Çotuksöken ve Babür, TY: 137). Gazali’ye göre insan da Tanrı dışındaki tüm varlıkların oluşturduğu âlem içerisinde bu âlemin bütün unsurlarıyla uyumlu yaratılmıştır. Dolayısıyla ona göre insan “ruhuyla âlemin yüce kısmına; su, hava, ısı ve topraktan meydana gelen unsurlarıyla yeryüzünün cevherlerine; hayvani

ruhu ile hayvanlara; vücut yapısında mevcut damarlarıyla ve beslenip büyümesiyle bitkilere; kemikleriyle de cansız varlıklara (cemâdât) benzemektedir” (Akgül, TY: 3719). Gazali’ye göre insan için hazzın en yüce mertebesi Tanrı’yı bilmektir. Gazali, insanın özü ve niteliklerinin hatta fiillerinin Tanrı’ya benzemesinden dolayı onu bir *mikrokosmos* olarak değerlendirir. Dolayısıyla ona göre insanın kendisini bilmesi Tanrı’yı da bilmesi anlamına gelmektedir (Çotuksöken ve Babür, TY: 137).

Gazali, âlemdeki canlıların derecelerini belirlerken *idrak edici* ve *faal olan* gibi iki temel ölçütü dikkate alır. Dolayısıyla Gazali’ye göre bu iki temel ölçütten hangisi üstün ise o ölçüte sahip olan canlı da diğerlerine göre daha üstündür. Ona göre melek, hayvan ve insan olmak üzere üç tür canlı vardır. Bu canlılardan hayvan, idrak eksikliği⁸ ve fiillerindeki yetersizlik⁹ bakımından canlıların en aşağısındadır. Melekler¹⁰ ise en üst mertebededirler. Gazali’ye göre insan, melek ve hayvanlara ait güç ve sıfatlara sahip olduğu için bu iki varlık arasındadır (Akgül, TY: 3719). İnsanın doğal olarak “Tanrısalsal ve cisimsel dünyaya yabancı bir varlık” (Çotuksöken ve Babür, TY: 137) olduğunu kabul eden Gazali’ye göre insan, “Âdem’le Havva’nın günahı yüzünden bu dünyaya düşmüştür, ama iyiye dönüş onun içindedir; çünkü o iki doğadan, Tanrısalsal ve ‘şeytansı’ iki doğadan oluşur” (Çotuksöken ve Babür, TY: 137). Dolayısıyla Gazali’ye göre insan hayvan mertebesinde olma ya da melek seviyesine çıkma hususunda hep bir mücadele ve gerilim hattı üzerindedir (Akgül, TY: 3720).

İnsanı hayvan ve melek arasında konumlandıran Gazali’ye göre insan beden ve ruhtan müteşekkil bir varlıktır. Ona göre bütün âlemi kendisinde toplayan ruh hem Tanrısalsal hem de bilme edimi ve anlamının bir aracıdır. Ruh Tanrısalsal olma bakımından insanın ölümsüz yanısıdır da. İnsanı hayvandan ayıran akıl yanısı da Tanrısalsal kabul eden Gazali akli kendi içinde özgür olarak niteler. Ona göre arzu ve istekler insanın şeytansı yanına yardım ederler. Akıl ise “meleklerin ve Tanrı’nın yardımcılardır; akıl arzulara üstün geldiğinde insan iç esenliğine ulaşır ama tam kurtuluş ancak ölümle söz konusu olur” (Çotuksöken ve Babür, TY: 138). Dolayısıyla Gazali’ye göre insan kendini aşağı görmeli ve alçakgönüllülüğü elden bırakmamalıdır. En yüce olan Tanrı’nın karşısında ise hududunu bilmelidir (Çotuksöken ve Babür, TY: 138).

Ebü’l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd (1126-1198) Endülüs’te yetişmiş bir filozoftur. Gazali’nin, filozofları –Aristotelesçi filozofları- eleştirmesine karşıt bir eleştiri ile cevap vermiştir. İbn Rüşd ayrıca kendisinden önceki Müslüman filozofların Aristoteles’in düşüncelerini yanlış anladıklarını, Yeni Platonculuk görüşlerini Aristoteles’in görüşleri ile karıştırdıklarını ortaya koymuş ve Aristoteles’e şerhler yazmıştır. Dolayısıyla Batı dünyası Aristoteles’i İbn Rüşd’ün şerhleriyle tanımıştır (Bayraktar, 2016: 301).

İbn Rüşd’ün insan görüşü tasarladığı “Varlık metafiziği” (Cevizci, 2012a: 288) görüşüne dayanmaktadır. İbn Rüşd bu metafiziğine göre “evreni, ilk maddeden İlk Muharrik’e uzanan varlık merdiveni halinde, sürekli olarak bir gayeler zinciri şeklinde tasavvur etmiştir” (Arkan, 2020: 32). Buna göre varlık merdiveninin bir tarafında “salt

⁸ Hayvanlardaki bu durum onların duyularla sınırlı kalmalarındandır. Zira idrak ancak duyularda dokunma ve yeter yakınlık kurularak gerçekleşir. Bkz: Akgül, “*Gazali’nin Ontolojisinde İnsan*”, s. 3719.

⁹ Hayvanlardaki bu durum ise onların şehvet ve öfkeleriyle hareket etmelerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü hayvanlar bu iki gücün dışında farklı bir harekette bulunmalarını sağlayacak bir akıldan yoksundurlar. Bkz: Akgül, “*Gazali’nin Ontolojisinde İnsan*”, s. 3719.

¹⁰ Melekler, idrak bakımından üstündürler. Çünkü cisimlerin özelliği olan uzaklık ve yakınlık onların idrak etmelerine engel teşkil etmez. Fiilleri bakımından üstün oluşları ise, şehvet ve öfke ile değil Tanrı’ya yakın olma istemiyle hareket etmeleridir. Bkz: Akgül, “*Gazali’nin Ontolojisinde İnsan*”, s. 3719.

potansiyel varlık, şekilsiz özdek olarak ilk madde” (Cevizci, 2012a: 288) bir diğer tarafında da “bütünüyle edimsel varlık, saf düşünce ve akıl, İlk Hareket Ettirici olarak Tanrı¹¹ bulunur” (Cevizci, 2012a: 288). İbn Rüşd’e göre yetkinliği az olan bir varlık kendisinden daha yetkin varlık basamağına çıkmak ister. Dolayısıyla İbn Rüşd’e göre insan da “fizik ile metafizik arasında” konumlanmaktadır (Arkan, 2020: 32).

İbn Rüşd de ruhun konumunu “fizik dünya ile metafizik âlem arasında” değerlendirir (Arkan, 2020: 32). İbn Rüşd’e göre fizik âlemi inorganik ve organik varlıklardan teşekkül etmiştir. Organik varlıklar da çeşitli organların bir araya gelmesiyle oluşmuştur. İbn Rüşd’e göre işte bu farklı şekil ve işlevlere sahip organların uyumlu bir şekilde işleyişini sağlayan güç ruhtur. İbn Rüşd’e göre insan, ruhun bedeninde neresinde olduğunu tam bilemese bile kendisinde bir ruhun olduğunu bilincindedir. Dolayısıyla İbn Rüşd de İbn Sina gibi ruhu bedenden bağımsız bir cevher olarak görür. Ruhun bağımsız bir cevher olarak düşünülmesi İbn Rüşd’ün bedenden ruhun yok olmayacağı düşüncesini beraberinde getirir. İbn Rüşd ruhun etkinliğini ortaya koyan güçler konusunda diğer filozoflarla aynı düşünmekle birlikte “İbn Sina’nın hayvani nefsin fonksiyonları arasında ortak duyu ve hayal gücünden başka bir de vehim gücü bulunduğunu” görüşünü benimsemeyiz (Karlığa, 1999: 262).

İbn Rüşd de diğer filozoflar gibi ruhun metafizik âlemle kesişme noktasını akıllar teorisi ile ortaya koymaktadır. İbn Rüşd’e göre hiyerarşik olarak tasarladığı akıllar arasında bir aşkınlık sınırı söz konusudur. Onun teorisine göre akıllar, insan aklının kastedildiği *heyulani akıl*, ay altı âlemini yöneten *faal akıl*, faal ve ilk akıl arasındaki akıllar ve en yüksek mertebede olan *İlk Akıl* (Tanrı) olarak sıralanmaktadır. İbn Rüşd’e göre diğer akılların varolabilmeleri bir nedene bağlıyken *İlk Akıl* nedensiz olması yönünden diğer akıllardan ayrılır (Arkan, 2020: 32-33). Evreni teleolojik bir anlayışla açıklayan İbn Rüşd’e göre insan, fizik âlem ile metafizik âlem arasında bir köprü konumunda olan akli sayesinde evrendeki amaç ve düzenliliği anlayabilir. Çünkü ona göre “insan akli aracılığıyla Tanrı’nın hikmetinden pay almaktadır” (Arkan, 2020: 35).

İbn Rüşd, Aristotelesçi bir etik anlayışıyla, insanın nihai amacının mutluluk olduğunu, bu mutluluğa ulaşmak için de erdemli bir yaşam sürmesi gerektiğini söyler. İbn Rüşd’e göre insanın doğası gereği özgürdür. Ancak kendi elinde olmayan bir takım etkenlerin etkisinde kaldığı zaman ise bir yanıla bağımlıdır da. Dolayısıyla ona göre insan, bir irade varlığıdır ve kendi tercihleriyle yaptığı bütün fiillerden sorumludur. Ancak insan, elinde olmayan nedenlerin etkilerinden dolayı sorumlu tutulamaz (Cevizci, 2012a: 294).

İbn Rüşd’e göre erdemler “nazari, fikri, ahlaki ve ameli” olmak üzere dörde ayrılır (Bayrakdar, 2010: 124). İbn Rüşd de diğer filozoflar gibi nazari erdemleri “hikmet, iffet, şecaat ve adalet” (Cevizci, 2012a: 295) olarak belirler. Ahlaki ilimlerin hedefi sadece erdemleri tanımak onların neliğini bilmek değil erdemleri yaşama geçirmektir. Dolayısıyla Aristoteles’ten başlayıp İslam Felsefesinde billurlaşan “altın orta” teorisi İbn Rüşd’de de “hikmet, iffet, şecaat ve adaletten oluşan erdemlerin orta noktasını eksiği ve fazlası bulunmayan normal davranışlar” şeklinde tebarüz etmiştir (Karlığa, 1999: 266).

İnsanın asıl ulaşmak istediği erdem nazari (teorik) erdemlerdir ve diğerleri nazari erdeme ulaşmada birer hazırlık vazifesi görürler. Doğası gereği toplumsal bir varlık olan insan bu erdemleri tek başına gerçekleştiremez (Karlığa, 1999: 266). Dolayısıyla ona göre insanın erdemli yaşam sürebilmesinin yegâne yolu “ideal bir

¹¹ Burada İbn Rüşd’ün Tanrı olarak bahsettiği İslam inancındaki Allah değildir. İbn Rüşd’ün kastı Filozofların Tanrısıdır. Bkz: Cevizci, “Felsefe Tarihi”, s. 288.

toplum düzeni” (Cevizci, 2012a: 294) içerisinde bulunmaktan geçer. İbn Rüşd insan ruhu ve toplum düzeni arasında bir benzerlik ilişkisi kurarak “kişinin erdemli olabilmesi için nefsin diğer bölümlerinin nazari hikmetin hâkimiyeti altına girmesi gerektiği gibi devletin de ideal bir devlet olabilmesi için yönetimin hikmete dayalı olması gerektiğini belirtir” (Karlığa, 1999: 266).

3.5. Rönesans Dönemi Ve Sonrasının İnsan Anlayışı

Kronolojik olarak 1400-1600 yıllarını kapsayan Rönesans dönemi, Ortaçağ döneminden izler taşıması ve Yeniçağ için de ilk adımların atılması bakımından bir “geçit dönemi” (Gökberk, 2013: 161) olma özelliği taşımaktadır. “Renaissance”, Fransızca kökenli bir kelime olup “yeniden doğuş” anlamına gelmektedir (Gökberk, 2013: 162). Rönesans, Orta Çağ düşüncesinin ilk çağ düşüncesine ket vuran, insan aklının her şeyden bağımsız hareketini kısıtlayan anlayışına karşı çıkarak Antikçağ felsefesinin yeniden yorumlanarak insanı tekrar tarih sahnesine çıkaran bir dönemdir. Etienne Gilson (1884-1978)’ın ifadesiyle “Rönesans, Yunan tanrılarını yattıkları yerden tekrar çağırdı; ya da hiç değilse onları doğuran ruhu çağırdı. Pascal’a karşı Voltaire’i, Aziz Bernard’a karşı da Condercet’i çağırdı” (Gilson, 2005: 112).

Yani Avrupa’da Hristiyan ruhaniyetinin bin yıl üzerini kapattığı pagan Grek dünyasının ve Roma’nın fenomenalist “tek” dünya düşüncesini çağırdı demek istiyor haklı olarak E. Gilson. Hristiyan Skolastik düşünce de insanları yine noumenalist “tek” dünyaya çağırıyordu. Evrimci düşüncenin ruhuna aykırı ama olgu odur ki, bin yıl geriye giderek de atılım yapabiliyormuş, insan. Biri öbürü diğeri adına ötelenmeyen iki dünyaya çağırmadıkça insanın trajedisi sürecektir gibi gözüküyor (Demir, TYb: 96).

Rönesans felsefecisi olan Ernst Bloch (1885-1977)’a göre yaygın kanaatin aksine Rönesans, eskinin yeniden canlandırılmasından ziyade yeni bir sınıfsal yükseliştir. İnsanlığın o döneme kadar tasarlayamadığı yeni bir dönemin ve insanların ortaya çıkışıdır. Zira bu dönem insanının farkı “homo faber”¹² olmasıdır. Bloch’a göre bu yeni insan yaptığı çalışmalarla dünyanın değişimini sağlıyor (Bloch, 2002: 7-8). Rönesans ve sonrasında doğan felsefi anlayış, bilhassa insan felsefesindeki anlayış ilkçağ döneminden farklıdır. Öyle ki tamamen karşıtı bir anlayışın hâkim olduğu da söylenebilir. Zira bu yeni dönem Hristiyanlık öğretileriyle özdeşleştirilen Ortaçağ anlayışındaki Kilisenin hâkimiyetine ve savunduğu değer yargılarına tepki olarak doğmuştur. Bir diğer farklılık ise Ortaçağ tecrübesinin neticesinde gelen toplumsal, siyasal ve ekonomik sonuçlardır. Bir başka farklılık ise kavramsal değişikliklerdir. Yani Ortaçağ’da İlkçağ felsefesinin kavramları Hristiyanlık öğretilerine göre yeniden yorumlanmıştı (Özcan, 2016: 169). Ancak Bertrand Russell (1872-1970) bu yeni dönemin Ortaçağ döneminden farkını sadece iki özellik ile açıklar. Bunlar, kilisenin otoritesinin sarsılması ve bilimin kilisenin otoritesini ele geçirmesidir. Çünkü Russell’a göre diğer farklılıklar genellikle bu ikisinden kaynaklı farklılıklardır (Russell, 1973: 30).

İlk İtalya’da ortaya çıkan Rönesans, değişimini öncelikle ekonomi alanında başlatır ve yeni bir sınıf olan “kent burjuvazisi” ni doğurur. Bu durum “loncaların kapalı ekonomisi karşısında bireysel kapitalist ekonomi aşamasından başlayarak gelişen bireyin bilinci; feodal ve dinsel toplumun yapay ve kapalı dünya imajının yerini alan enginlik duygusu” gibi iki yeni olguyu ortaya çıkarır (Bloch, 2002: 8). Bu dönemin insan anlayışındaki en belirgin olarak ortaya çıkardığı düşünce bireycilik olmuştur. Zira Ortaçağ’da insan, Tanrı tarafından önceden belirlenmiş bir yazgıya sahip, belirmiş bir

¹² Homo Faber: Alet yapan insan.

kişiliği olmayan ve mensubu bulunduğu kiliseye göre bir sosyal statüye sahip bir varlıktı. Rönesans ise “insanı evrensel bir organizmanın renksiz bir üyesi olmaktan kurtarıp onu kişiliğini arayan, benliğin özel renklerini bütün canlılıklarıyla ortaya koymak isteyen birey olarak yaratmıştır. Öyle ki Rönesansla birlikte sadece kişi olarak değil insan toplulukları da bireyselleşerek “ulus” olarak ortaya çıkmışlardır. Çünkü Ortaçağ döneminde insan toplulukları da “evrensel ortaçağ devletinin birer üyesi idiler; bunların kendilerine göre bir dünya görüşleri olmadığı için, ne gelişmiş bir kültürleri, ne gelişmiş bir dilleri, ne de pek belirmiş bir sanatları vardı. Ortaçağın sona ermesiyle tek tek uluslar için de bu durum değişir” (Gökberk, 2013: 168).

Genel bir kadrodan kendisini kurtarmayı başarıp kendisiyle baş başa kalan Rönesans insanı “ne olduğu” sorgulamasıyla insan araştırmalarına yönelmiştir. Kendisine ışık tutacak kılavuzluğu ise antik Yunan kültüründe bulmuştur (Gökberk, 2013: 169). Rönesans insanı, Kilise’nin dışındaki bütün insan faaliyetleri açısından Yunan kültürüne bir hayranlık duyar. Zira Antik Yunan kültürünü kendi çağlarının Hristiyan algısından üstün olarak değerlendirirler. Böylelikle Kilisenin, mutlak kurtuluşun, medeniyetin, ahlak ve dinin gerçek sahibi olduğu düşüncesi yavaş yavaş azalır. Bunun sonucu olarak da “insan, *hümanist*, kelimenin en geniş manasıyla insan dostu (philanthrope)” oluyor (Weber, 1964: 194). Dolayısıyla Rönesans öncülerinin Hümanist düşünürler olması bakımından “Rönesans terimi, yanı başında hemen Hümanizm’i çağrıştırır” (Demir, 2004: 86). Hümanizm, “Genel olarak, akıllı insan varlığını tek ve en yüksek değer kaynağı olarak gören, bireyin yaratıcı ve ahlaki gelişiminin, rasyonel ve anlamlı bir biçimde, doğaüstü bir alana hiç başvurmadan, doğal yoldan gerçekleştirilebileceğini belirten ve bu çerçevede içinde, insanın doğallığını, özgürlüğünü ve etkinliğini ön plana çıkartan felsefi akım” (Cevizci, 2010: 801) olarak açıklanır.

3.5.1. Hümanizm’e Göre İnsan

14. ve 15. Yüzyıllarda İtalya’da başlayan Hümanizm, klasik kültür ve bu kültüre ait değerleri günün koşullarına göre yeniden yorumlayan bir kültür hareketidir. Boğos Levon Zekiyan (1943- ?)’a göre: “15. Yüzyıl hümanizmi, öncelikle klasik kültürü temsil eden metinleri araştırmaya, onları gün ışığına çıkarmaya yönelik bir filoloji hareketi görünümünde olmakla beraber, daha derin bir bakışla bu hareketin, aynı zamanda klasik kültürün insan ve evren anlayışından esinlenerek Orta Çağ’a göre yeni bir insan anlayışını içeren bir genel düşün akımına yol açtığı da farkına varılır” (Zekiyan, 1982: 1). 19. yüzyılın ortalarından sonra ideolojik anlamlar kazanan Rönesans Hümanizmi 15. yüzyılda henüz bir felsefe ya da ideoloji halini almamıştı. Rönesans hümanizmi, Skolastik felsefenin üzerini örttüğü Antik döneme ait kaynakları gün ışığına çıkararak modern dönemin yolunu açmış oldu (Cevizci, 2012a: 379).

Kendi benliğine kavuşan Rönesans insanı, müzikte, resimde, tiyatrodan ve teknikte güçlerini ortaya çıkararak bireysel zaferini ilan etti. Ayrıca iç dünyasında hissettiği enginlik duygusuyla yeni keşiflere açılarak dünyanın etrafında deniz yolculukları yaptı. Keşifler ve yeni bilimsel çalışmalarla artık dünya merkezli evren görüşü yerini güneş merkezli evren görüşüne bıraktı (Bloch, 2002: 9-10). Antik Çağ’ın yeniden canlanması anlamına gelen Rönesans döneminde Orta Çağ’da tek itibar gören filozof olan Aristoteles’in dışındaki filozoflar ve bu filozofların temsil ettiği felsefi görüşler de gün yüzüne çıkarıldı (Bloch, 2002: 113).

Rönesans hümanizminin öncüsü Francesco Petrarca (1304-1374) ve ilk temsilcisi de Desiderus Erasmus (1466-1536) olmuştur (Cevizci, 2010: 801).

Hümanistlerin ilk atası olan Petrarca, kendi *ben*'i üzerine düşünen ve düşüncesinin merkezine benliğini koyan ilk düşünürdür. Felsefenin teorik kısımlarından ziyade ahlak felsefesiyle ilgilenen Petrarca, Roma'nın Stoacı düşünürlerini örnek alarak yaşama sanatının kurallarını ortaya koymaya çalışmıştır (Gökberk, 2013: 169). Petrarca, konuyu ele alış bakımından çağının insanını ortaya koyarak “çağdaş insanın kalbini” keşfetmiştir (Vorlander, 2017: 316). Stoa düşünürleri gibi Petrarca'ya göre de insanın nihai amacı olan mutluluk, “iç ve dış etkilerden bağımsız olmakla ruhun özgürlük ve dirliğine erişmektir” (Gökberk, 2013: 169). İnsanın nihai hedefi olan mutluluğa ulaşabilmesi için ise yalnız yaşaması gerektiğini ve insanın bu yalnızlık içerisinde düşünüp yazabileceğini söylemiştir. Ancak ona göre bu yalnızlık “öteki insanlardan tiksindiği için değildir, kendimizi geliştirmenin bizim için bir ödev olduğunu bilmek yüzündendir. Hayatın en yüksek değeri olan ruh dinginliğine insan, dış etkiler ile tutkularından kendini kurtarmasıyla ulaşabilir” (Gökberk, 2013: 169).

Cassirer'e göre Rönesans felsefesi ilk dönemlerinde her ne kadar Skolastik felsefeden soyutlanmış gibi görünse de hala Skolastik kalıplara bağlılığı devam etmiştir. Petrarca'nın Skolastik ve Aristoteles düşüncelerine yönelttiği eleştiriler bir felsefi içeriğe sahip olan yeni düşünce yöntemi değildi. Yaptığı şey belagat sanatını “yeni bir kültürel ideal olarak” belirlemektir (Cassirer, 2018: 9). Aristoteles'e getirilen Hümanist eleştiri eserlerinin içeriğinden ziyade tarzına idi. Rönesans dönemi düşünürleri Aristoteles'in eserlerini Skolastik felsefe düşünürleri üzerinden tanımışlardı. Bu durumun, eserin anlaşılmasına yol açtığı zararı Cassirer, alıntılardığı şu sözlerle ortaya koyar: “Politika ve Nikomakhos'a Etik eserlerinin ilk çevirmeni olan Leonardo Bruni, Akteon¹³ nasıl bir geyiğe dönüştürüldükten sonra kendi köpekleri tarafından tanınmadıysa, Aristoteles'in de kendi eserlerini, bu eserlerin Skolastiklerin ellerinde geçirdikleri dönüşümlerden sonra görse tanımayacağını öne sürmüştür” (Cassirer, 2018: 10). Bu bakımdan Rönesans, Aristoteles'in fikirlerini Skolastik öğelerden arındırarak kendi çağının düşüncelerine uyumlu hale getirip uzlaşım yolunu seçmiştir (Cevizci, 2012a: 383).

3.5.2. Kuşkuculuk İçinde İnsan

Rönesans döneminde yeniden yorumlanan kuşkuculuk akımının temsilcisi ise Michel de Montaigne (1533-1592) olmuştur (Cevizci, 2012a: 387). Bireyci ve hümanist olan Montaigne, insan yaşamı ve insanın doğası üzerine yoğunlaşmıştır. Montaigne'ye göre insan, kendisini ifade edebilmek için bazı düşünce kalıplarına hapsolmemelidir. Zira itiraz edilebilecek birtakım öğretilere bağlanmış olmak kişiye mutlu bir yaşamın kapılarını aralayamaz. Bu bakımdan kendisine değin bütün filozofların yoğun olarak üzerinde durduğu “şeylerin doğası” konusunda septiklere ait olan “hiçbir görüşün diğerinden daha doğru olamayacağı” görüşünü benimsedi (Cevizci, 2012a: 388).

Montaigne'ye göre kuşkuculuk, ortak aklın doğru kabul ettiği şeylerin reddini gerektirmiyordu. Bu da ona bir anlamda özgür bir alan sağlıyordu. Ona göre kuşku “nihai hiçbir hakikate bağlanmamaktan, kesin hiçbir doğrunun olduğuna inanmamaktan ama doğruyu her şeye rağmen aramaya çalışmaktan başka bir şey değildi” (Cevizci, 2012a: 388) Montaigne, böyle bir kuşkunun kişinin aradığı ruh dinginliğini sağlayacak yegâne şey olduğunu savunur. İnsanın nihai hakikatlere ulaşma çabası ve mutlak hakikatlere inanma tutumu taassup ve bağnazlıkla sonuçlanır. Kendisi

¹³Akteon: Bir Grek Efsanesine göre, cüretkârlığı yüzünden Tanrıça Artemis tarafından geyiğe dönüştürülen ve kendi köpeklerinin tanıyamayıp parçaladıkları Teb Kralının oğlu olan bir avcıdır. Bkz: <https://tr.wikipedia.org/wiki/Akteon>

de birçok savaş ve mezhepsel çatışmalara şahit olduğu için taassup ve bağınazlığın yıkıcı sonuçlarına yakından şahit olmuştu. Dolayısıyla Montaigne'e göre "insanlar baş edilebilir ve bir çözüme kavuşturulabilir konulara ve hayata geçirilebilir amaçlara ancak yapıcı ve hakiki bir Septisizm ruhuyla yöneltilebilirlerdi. Montaigne bu yüzden insanlara yaşama felsefelerini, evrenle, çözümü olmayan muammalarla ve kişisel kaderlerinin bilinemez gizemleriyle boğuşarak değil de ellerinin altındaki çözüme kavuşturabilecekleri somut meseleler üzerinde kafa yorarak inşa etmeleri tavsiyesinde bulundu" (Cevizci, 2012a: 388-389).

Montaigne Denemeler adlı eserinde "Başkaları insanoğlunu yetiştiredursun ben onu anlatıyorum" diyerek insan doğasını işlediğini ifade eder (Montaigne, 1997: 28). "Benim yaptığım, bildiklerimi söylemek değil, kendimi öğrenmektir [...] yalnız kendimi sorguya çekiyor ve inceliyorum" (Montaigne, 1997: 30) ifadesiyle de insanın doğasını kendi kişisel deneyimlerinden, benliği üzerinde düşünmesinden yola çıkarak ortaya koyduğunu ifade eder. Ona göre her insan diğer insanlardaki bütün insanlık durumlarını taşır. Dolayısıyla kendisi için faydalı olan şeyler bir başkası için de fayda sağlayacaktır. Montaigne diğer filozofların yaptığı gibi suni bir dünya yaratmaktansa yaşama sanatını bütün doğallığıyla ortaya koymak gerektiğini savunur. Zira ona göre "gerçek bir yaşama sanatının kuruluşunun ancak insan olmanın ne anlama geldiğinin farkına varılmasıyla" (Cevizci, 2012a: 389) ortaya konulabilirdi.

İnsanın ruh ve beden gibi iki yapı taşından meydana geldiğini ifade eden Montaigne'ye göre bu ikisi birbirinden ayrılamaz. Ona göre ruhtan beklenen bedeni hor görerek dışlayarak kendi kendine düşünmek olamaz. Zira ruhun görevi "ona bağlanmak, onu kucaklamak sevmek, ona arkadaşlık ve kılavuzluk etmek, öğüt vermek, yanlış yola saptığı zaman geri çevirmek, [...] ta ki ikisinin hareketleri arasında başkalık ve karşıtlık değil, uygunluk ve benzerlik olsun" (Montaigne, 1997: 45). Montaigne'ye göre insanın hayvan karşısında üstünlük taslaması beyhude bir çabadır (Cevizci, 2012a: 388). Ona göre "biz insanlar öteki yaratıkların ne üstünde ne altındayız. Bilge der ki, göklerin altındaki her şey, aynı yasanın ve aynı yazgının buyruğundadır" (Montaigne, 1997: 46). Montaigne'ye göre insanın en büyük hastalığı kendini değersiz görüp küçümsemesidir. İnsan bu şekilde bir tutum takındığında yüce düşüncelerle insan arasında uyumsuzluk meydana gelir ve insan meleklerle benzeyebilecekken yırtıcı bir hayvan haline gelebilir (Cevizci, 2012a: 389).

Rönesans'ın ruhuna uygun şekilde yeniden yorumlanan bir diğer görüş de Demokritos ve Epiküros'un savunduğu Atomculuk fikri olmuştur (Cevizci, 2012a: 390-391). Gökberk'in ifadeleriyle Atomculuk: "Aristotelesçi Skolastik doğayı bir *organizma* diye anlıyordu; oysa atomculuğun getirdiği, tam tersine, *mekanist*, yani doğa gerçeğini atomlarda ve bunların hareketlerinde bulan bir anlayıştı" (Gökberk, 2013: 176). Orta Çağ düşünürleri için doğanın incelenmesi bir erek değil bir araç olabilir. Zira doğa yapısı gereği tanrısal olmayan aşağı derecede bir varlık alanı ve "yalnız insanlık dramının içinde geçtiği bir sahne" (Gökberk, 2013: 193) idi. Rönesans düşünürüne göre ise doğa sadece bir dekor olmaktan çıkıp doğrudan kendisine yönelinilen gizemli bilinmeyen bir dünyadır. Dolayısıyla da Rönesans düşünürleri bilgiye olan açıklıklarını doğa üzerinde çalışarak ve ondan sağladıkları güç ile kendilerini daha özgür hissedeceklerdi. Rönesans düşünürü insanı da doğa dünyasında bulmayı hedeflemiştir (Gökberk, 2013: 193).

3.5.3. Bilim Hareketleri İçinde İnsan

Orta Çağ'ın gökyüzünü ve yeryüzünü birbirinden ayıran ve ayrı ayrı yasalara tabi olduğunu öngören düalist doğa anlayışına karşın Rönesans döneminde doğa bir birlik olarak kabul ediliyordu. Zira tabiatı, araştırmacı bir tutumla ele alan Rönesans doğa felsefesi, evreni içeriden oluşturan ana güçlerle karşılaşmayı hedeflemiştir. Dolayısıyla Rönesans düşüncesi evrendeki çeşitliliğe rağmen onu bir bütün olarak sunan görünüşlerin arka planındaki gizli güçlere bilgi vasıtasıyla ulaşmayı istemiştir. Rönesans doğa bilimcileri için bu gizli güçleri bilmek demek doğaya hâkim olmakla aynı anlama geliyordu. Başka bir deyişle onlar doğaya hâkim olma güdüsüyle doğayı araştırmışlardır (Cevizci, 2012a: 394).

Nikolaus Cusanus (1401-1464) böyle bir doğa anlayışıyla evrenin sürekli ilerleyen bir evrim içerisinde olduğunu söyler ve hareket kavramını ortaya koyar. İlkçağ ve Orta Çağ dönemlerinde *olmuş bitmiş* olan varlık ancak değerce yüksek kabul edilebilirdi. Ancak Cusanus'un hareket görüşüyle birlikte *gittikçe olgunlaşan bir gelişme* daha yüksek bir değer halini almaya başlamıştır (Gökberk, 2013: 195). Başka bir ifadeyle, "Artık sağlam sınırları olan sonlu formlara değil de, sonsuz değişmelere, sürekli geçitlere değer verilecektir" (Gökberk, 2013: 195). Cusanus önemli sonuçlara vardırıran bu düşünce ile birlikte insan bilgisinin relatif olduğunu ortaya koymuştur. Cusanus'a göre "örneğin atom kavramı relatiftir, çünkü nesnelerin bölünmesini düşünmede sonsuz olarak ileri götürebiliriz; ama "gerçekte" bu bölme bir yerde durup kalır; işte küçüklüğü dolayısıyla artık bölünemeyen parça atomdur; yalnız gerçekteki bu durup kalkma, "en küçük parçaya" varılmış olduğu demek değildir" (Gökberk, 2013: 195). Dolayısıyla da sonsuz devam eden bir hareket yoktur. Zira her cisim hareket ederken yapısı gereği bir dirençle karşılaşır (Gökberk, 2013: 195).

Cusanus'un *bulunulan yerin ve hareketin relatif olması* düşüncesine göre evren merkez ya da çevreye sahip değildir. Evrenin çevre ya da merkeze sahip olması demek evrenin dışında bir şeye göre konumlanması demektir. Eğer böyle olsaydı evren bir *bütün (universum)* olamazdı. Dolayısıyla insanın konumu neresi olursa olsun kendisini hep merkezde zannedecektir. Bu düşünceye göre de "evrene ne şekil, ne de hareket yükleyebiliriz: Evrendeki her nokta hem merkez sayılabilir, hem de çevredeki bir nokta diye anlaşılabilir; bu da yer'in evrenin merkezinde bulunmadığını gösterir (oysa İlkçağ ve Ortaçağ yer'i merkezde ve hareketsiz diye tasarlıyorlardı.)" (Gökberk, 2013: 195). Alfred Weber (1868-1958)'e göre Cusanus'un astronomi ve matematik alanındaki eserleri bize "Copernicus'un ve takvimin ıslahının müjdecisi olarak gösteriyor. Tanrı-mutlak birlik ve *çelişiklerin uygunluğu* doktrini, Buruno'yu, Schelling'i ve Hegel'i hazırlar" (Weber, 1964: 183).

Cusanus'un felsefi perspektifi bilhassa Rönesans dönemi akımlarıyla da birleşerek özgür düşünen insanların doğayı araştırmalarına öncülük etmiştir (Vorlander, 2017: 321). Tıp ve kimya alanlarında büyük katkılar sağlamış olan Paracelsus (1493-1541) da bu düşünürlerden birisidir. Doğa üzerine araştırmalar yapan Paracelsus'a göre felsefenin araştırma alanı doğadır (Cevizci, 2012a: 401). Ancak bu kitaplardan ziyade bizzat doğanın kendisini dinlemekle elde edilebilir (Vorlander, 2017: 322). Paracelsus büyük ve küçük dünya (makrokosmos-mikrokosmos) olmak üzere evreni bir bütün olarak manevi bir birlik içerisinde düşünür. Çünkü her şey deruni sebeplerle meydana gelmektedir. Paracelsus'a göre eşya canlıdır ve "her varlığın dünyevi (elementarisch), yıldızla ilgili (siderich) ve ilahi (deal) üç dünyaya tekabül eden; görünen, dünyevi ve görünmeyen, yıldızla ilgili bedeni vardır. Buna, bir de insanlarda ilahi dünyadan kaynaklanan ruh eklenir" (Vorlander, 2017: 322).

Kendisini keşfeden Rönesans insanı artık içinde yaşadığı evrene odaklanıp dünyanın gerçek şeklini keşfetmeye yönelmiştir. Kolomb'un Amerika'yı keşfi, Vasco de Gama'nın Ümit Burnu'nu geçerek yeni deniz yollarını keşfetmesi ve Magellan'ın dünyanın etrafını dolaşması bilimsel olarak ortaya atılan “dünyamız, hiçbir yere dayanmayan ve serbestçe mekânda duran bir yuvarlaktır” (Weber, 1964: 183) hipotezlerinin kanıtlarını ortaya çıkarmış oldu (Weber, 1964: 197). Aristoteles'in kozmolojisinde –Kilisenin de resmi görüşü- “bütün gök cisimleri evrenin merkezinde bulunan ve kendisi duran yer'in etrafında hareket ediyorlardı” (Gökberk, 2013: 200) Orta Çağ'a ait bu düşünceler Nikolaus Copernicus (1473-1543) tarafından tersine çevrilmiştir (Gökberk, 2013: 199). Copernicus, güneşi evrenin merkezine alan ve dünyanın hem kendi hem de güneşin etrafında olmak üzere iki hareketi olduğunu ortaya koyan açıklamasıyla yeni bir dönem başlatmıştır (Russell, 1973: 80).

Copernicus'un bu yeni düşünceleri anlaşılana kadar saçma olarak kabul edildi. Anlaşıldığında ise “eseri 1757 yılına kadar Papalığın yasak kitaplar listesinde kaldı” (Vorlander, 2017: 350). Zira Copernicus'un bu devrim niteliğindeki güneş merkezli teorisinden çıkan sonuç “bize sonsuz bir âlem göstermekle, heliosentrizm¹⁴ görünmeyen yaratıcı tahtından indirmiyor, aksine yüceltiyordu; fakat –ve kilisenin doğru olarak gördüğü nokta bu idi- onunla münasebetlerimize ait fikirlerimizi derin bir surette değiştiriyordu. Bundan sonra sonsuz ve sonlu birbirinden artık bir uçurumla ayrılmış değillerdir; onlar birbiri içinde (immanents) dirler” (Weber, 1964: 199). Böylece Ortaçağ'ın düalist anlayışı yerini monist¹⁵ anlayışa bırakmıştır (Weber, 1964: 199).

Copernicus'un görüşünün önemi “dünyanın geometrik tahtından indirilmesidir. Bu, insana Hristiyan tanrıbilimince verilmiş olan kozmik önemin gittikçe azalmasına” sebebiyet vermesinden kaynaklıdır (Russell, 1973: 81). Çünkü insanın bakışını, dünyanın dar ve kısıtlı alanına bağlı kalmaktan kurtararak evrenin sonsuzluğuna açmıştır. Ayrıca “Geosentrik tasarım yerine heliosentrik tasarımı koymak, antroposentrik¹⁶ dünya görüşünü de ortadan kaldırmak demektir” (Gökberk, 2013: 202).

Copernicus'un bu görüşlerinin insanlık için nasıl bir öneme sahip olduğunu Vorlander, Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) 'den alıntılıdığı şu ifadelerle ortaya koyar: “Bütün keşifler arasında hiçbir şey, insanın zihnine Copernicus'un teorisinden daha çok etki etmemiştir... Çünkü bunun kabulüyle neler hava ve duman olmamıştır: Bir ikinci cennet, bir masumiyet dünyası, şairlik ve dindarlık, duyguların tanıklığı, şairane-dini bir iman hakkında kanaat; işte bütün bunların heba edilmek istenilmeyeceği ve kabul edeni şimdiye kadar bilinmeyen ve hatta akıldan geçirilmemiş bir düşünce özgürlüğüne ve zihniyet büyüklüğüne hak sahibi yapan ve çağıran böyle bir teoriye karşı her şekilde karşı çıkılacağı hayret verici değildir” (Vorlander, 2017: 350).

Rönesans doğa anlayışının en önemli filozoflarından olan Giordano Bruno (1548-1600) Copernicus'un güneş merkezli görüşünü kendi metafiziksel kozmolojisiyle bütünleştirir (Cevizci, 2012a: 398). Bu yeni öğretilerden etkilenecek ondan hem doğa bilgisi hem de felsefe bakımından önemli çıkarımlarda bulunan Bruno, Copernicus'un ortaya koyduğu bu yeni evren fikrinin yerleşmesinde de büyük rol oynamıştır. Bruno'nun bütün düşünce sisteminin temelini doğanın sonsuz ve sınırsızlığı oluşturur. Aristoteles'in fiziğinde evreni sınırlayan *aither*'in dışındaki boşluğu sorgulayan Bruno, “nereye bir sınır koyarsak koyalım, arkasında yine bir uzay kalıyor; öyleyse evrenin

¹⁴ Heliosentrizm: Güneş merkezli astronomi sistemini benimseyen görüş.

¹⁵ Monist: Gerçek varlığın tek olduğunu savunan felsefi görüş.

¹⁶ Antroposentrik: İnsan merkezilik.

hiçbir yerine bir sınır koyamayız; evren sonsuz ve sınırsızdır” (Gökberk, 2013: 203-204) çıkarımını yapar.

Bruno bir bilim adamı olmamasına rağmen Copernicus’un hipotezinden yola çıkarak yaptığı çözümler modern felsefe düşünürlerinin doğuşunu hazırlamıştır. Evrenin sınırsızlığı onu sınırsız sayıda da güneş sistemleri olabileceği fikrine götürür. Dolayısıyla da “güneş, Bruno’ya göre, pek çok yıldız arasından sadece biri olup, onun imtiyazlı bir konumu yoktur” (Cevizci, 2012a: 397-398). Bruno’ya göre sonsuzluk içerisindeki sayısız gezegenler ve yıldızlar hem kendi eksenlerinde hem de güneşleri etrafında dönerler. Ancak, evren hareketsizdir. Bu yüzden de diğer bütün hareketler relatiftir. Evrenin bir merkez noktası veya aşağısı, yukarısı yoktur. Bu gibi durumlar evreni gözlemleyenlerin bulundukları mevkiye göre değişiklik arz eder (Gökberk, 2013: 204).

Bruno’ya göre Tanrı önceki öğretilerdeki gibi evrenin yaratıcı olmadığı gibi ilk hareket ettiricisi de değildir. Ona göre Tanrı evrenin ruhu’dur. “O aşkın ve bir anlık (momentanee) sebep değil, fakat Spinoza’nın söyleyeceği gibi mündemiç (immanente), yani eşyanın iç ve devamlı sebebi, onları meydana getiren, düzene koyan, içeriden dışarıya doğru idare eden, hem maddi hem formel prensiptir” (Weber, 1964: 201-202). Panteist bir Tanrı görüşü olan Bruno bu düşüncesini “Natura naturans”¹⁷ kavramıyla ortaya koyar. Bu kavramın karşılığı Bruno’da “doğa gibi hareket eden doğadır; dünyaya biçim veren yaratıcı tanrıdır, onun sayesinde dünya kendi kendini biçimlendirir” (Bloch, 2002: 35). Bruno burada kâinat ve âlem ayrımı yapar ve “yaratıcı tabiat (nature naturee) ve yaratılan tabiat (nature naturee)” (Weber, 1964: 201-202) kavramlarıyla bu ayrımı belirginleştirir.

Bruno’ya göre yaratıcı doğanın (kâinat) başlangıcı ve sonu yoktur; ancak yaratılan doğanın (âlem) başlangıcı ve sonu vardır. Yaratılan doğadaki çokluk yaratıcı doğanın birliğini, hareketsizliğini ve benzersiz oluşunu değiştirmez. Çünkü “açılarak ve yayılarak, sonsuz varlık, kendisi cins, nevi, fert olmadan, hiçbir kanuna boyun eğmeden, hiçbir münasebete girmeden, cinslerin, nevilerin, fertlerin sayısız çokluğunu, külli hayatı ve olay âlemini teşkil eden kâinat kanunlarının ve münasebetlerinin sonsuz çokluğunu meydana getirir. Sayı birliği ile hiçbir benzerliği bulunmayan mutlak bölünmez birlik olan o, her şeydir ve her şey ondadır” (Weber, 1964: 202).

Bruno’nun doğa felsefesi Copernicus’un kozmolojisini bilimsel olmayan (kendisinin bilim adamı olmamasının payı yadsınamaz) metafizik örgülerle farklı bir evren görüşü ortaya koymuştu. Ancak Copernicus’un yarattığı büyük devrimin olanaklarını Johannes Kepler (1571-1630) ve Galileo Galilei (1564-1642) geliştirerek Rönesans’ın doğa felsefesini metafizikten arındırarak ona matematiksel şekil vereceklerdir. Böylelikle de doğayı matematiksel bağıntılar sistemi olarak ortaya koyan modern doğa felsefesinin temelleri atılmış oldu (Gökberk, 2013: 206).

Copernicus, Kepler ve Galilei’nin başlattığı bilimsel ilerlemenin zirvesi Francis Bacon (1561- 1626) ile yaşanmıştır. Demokritos’tan etkilenen Bacon, materyalist bir varlık ve doğa görüşü ortaya koymuştur. Ona göre aslolan şey maddedir ve doğa felsefesinin konusu da ereksellikten ziyade gerçek olan madde olmalıdır (Cevizci, 2012a: 456).

Tüme-varım (induction) yönteminin kurucusu (Russell, 1973: 100) olan Bacon’a göre “kendi başına gerçeklik, kendi başına bilgi yoktur. Tüm bilgi insana yararlı olmalıdır, diğer bir deyişle, insanın yeryüzündeki egemenliğine, herkesin mutluluğuna hizmet etmelidir” (Bloch, 2002: 93). Zira ona göre “bilmek egemen

¹⁷Natura Naturans: Yaratıcı Doğay.

olmaktır” (Gökberk, 2013: 214). Bacon’ın felsefesinde bilgi, insanın doğaya egemen olmasıdır ve bilimin yegâne amacı da insana bu konuda yardım etmektir (Gökberk, 2013: 214).

Doğayı insanın hizmetine sunabilmek için teknik ile zorlamak gerektiği inancında olan Bacon için bu “dünyanın efendisi olmak, şeyler üzerinde kendi gücünü göstermek ve bize hizmet etmesi için nesneleri dönüştürmektir” (Bloch, 2002: 93-94). Bunun tek yolu da “*natura parendo vincitur*” yani doğaya boyun eğmektir. Dolayısıyla da insanın doğayı tanıması ve teknik üstünlüğü elinde bulundurması gerekmektedir (Bloch, 2002:94). Bacon bu düşüncesini gerçekleştirebilmek için öncelikle bir yöntem ortaya koymaya çalışır. Bacon’a göre Yunanlı filozoflar ahlak sorunlarıyla, Romalılar hukuk ile Hristiyanlık da ilahiyat konularına ağırlık vermiştir. Dolayısıyla da doğa bilimi, ikinci planda kaldığı için insanın yaşamını kolaylaştırıp iyileştirebilecek bir araç gözüyle bakılmamıştır. Bacon bunun sebeplerinden birisinin de kendisine değin gelen bütün düşünürlerin araştırmalarında kullandıkları yöntem olarak vurgular. Zira “insan aklının doğruları kendisinden doğrudan doğruya türetecek gibi üstün bir yetkinliği olduğu sanılmış, deneye başvurmak aşağılık bir iş diye anlaşılmıştır” (Gökberk, 2013: 215).

Yöntemsizlik konusunda geçmiş filozofları kıyasıya eleştiren Bacon’a göre insan algısının yeniden oluşturulması ve bilimin de tamamen yeni bir temel üzerine oturtulması gerekmektedir. Doğanın mahiyetini bilmenin yolu Bacon’a göre kitaplarda, büyük bir otorite olarak kabul edilen ekollerde, a priori düşüncelerde olamaz. Zira ona göre bu eski çağ düşünceleri bütün algıları bozmuştur. Deney ve gözlem metodunu uygulayan Demokritos ve birkaç pozitivist düşünürün dışındaki filozofların yüzeysel araştırma yöntemlerini kabul etmemek gerektiğini savunur. Çünkü insan bilgisi peşin hükümlerle doludur. Dolayısıyla “geçici heveslerimiz (caprices), tercihlerimiz, putlarımız (idola tribus, fori, specus, theatri) vardır ve bunları tabiata zorla kabul ettiriyoruz” (Weber, 1964: 207).

Bacon’a göre yeni doğa kuramını ortaya koyacak kişinin öncelikle zihin dünyasını *İdol* adını verdiği önyargılardan kurtarması gerekmektedir. Bacon İdollerini dört grupta tasnif eder (Gökberk, 2013: 215-216). İnsanın ilk önyargısı “*Idola Specus*” olarak isimlendirdiği “Mağara İdolü”dür. Bacon, bu İdolde bireyin, kişilik mağarası içerisinde, doğuştan getirdiği veya sonradan rastlantı sonucu edindiği bilgi ve yetenekleriyle ile olaylara bakması ve yorumlaması olarak açıklıyor. Dolayısıyla insanın, net bir görüş kazanabilmesi için bu dar görüşlülükten sıyrılması gerekir. Bacon’a göre insanın yanılgısına neden olan bir diğer İdol ise “*Idola Tribus*” (Soy İdolü) dur. Burada insanın doğayı ve şeyleri izah ederken kendi türünün sınırlı duyumu ve algılarından yola çıkarak insan biçimci (anthropomorph) bir yöntem kullandığını söylüyor Bacon. Üçüncü İdol ise “*Idola Fori*” (Çarşı İdolü)dür. Bacon’a göre diğer İdollerin yanı sıra bir de tarihsel evrimle birlikte başka önyargılar da kişinin zihnini bulanıklaştırıyor. Bu *İdoller*, üzerine düşünülmeden her yerde konuşulan adeta sloganlaşan ve insanı etkileyen sözlerdir. Bacon’a göre son İdol ise “*Idola Theatri*” (Tiyatro İdoller) dir. Bu İdoller otorite kabul edilen eski teorilerdir (Bloch, 2002: 97-100). İnsan önüne çıkan bütün bu yanıltıcı İdollerden kurtulduktan sonra doğayı öğrenmeye başlayabilir (Gökberk, 2013: 216).

Bacon’ın insan anlayışı da doğa anlayışı gibi materyalistti. İnsanın, doğaüstü bir amaca matuf olmadığını ve ona rehberlik edecek şeyin de arzular olduğunu söyleyen Bacon doğal olarak hazcılığı benimsemiştir. O’na göre insanın özünü arzular oluşturur. Zira ona göre devletlerin ve politik toplumların temelini arzular oluşturmuştur. Hazcı ve

materyalist bir görüşe sahip olmasından dolayı Bacon, insanın asıl hedefinin yeryüzü mutluluğu olduğunu ileri sürmüştür (Cevizci, 2012a: 456-457).

3.5.4. Hobbes'un İnsan Anlayışı

Modern dönemin kurucularından olan Thomas Hobbes (1599-1679) Weber'in ifadesiyle “Yeniçağın hem materializminin, hem kritisizminin ve hem pozitivisminin müjdecisidir” (Weber, 1964: 211). Hobbes’a göre modern çağın problemleri gelenekten bağımsız bir şekilde sadece akıl ve bilim vasıtasıyla çözülebilir. Bu yüzden ki çağının siyasi bunalımlarına doğa bilimlerinin araçlarını kullanarak çözüm bulmak istemiş ve bilim ve siyaseti birleştirme teşebbüsünde bulunmuştur (Cevizci, 2012a: 461).

Hobbes 1629’da Yunan tarihçisi Thukydides (M.Ö. 460-400)’in bir eserini tercüme etmiş ve bu tercümenin önsözünde kendi felsefesinin de ipuçlarını vermiştir. Hobbes’a göre tarihi araştırmak, bugünü ve geleceği kurmak için önemlidir. Ancak bu araştırmanın amacı savaşları, zaferleri anlatmaktan ziyade savaşlara, kimi devletlerin yok olmasına kimilerinin güçlenmesine neden olan “etkenler” in anlaşılması olmalıdır. Zira ona göre her yerde aynı olan insan eylemlerinin, itici sebeplerini çok iyi anlayabilirsek “tarihe dayanarak geleceğe “egemen” olmayı, geleceği isteklerimize göre yönetmeyi de öğrenmiş oluruz” (Gökberk, 2013: 249).

Hobbes’a göre insanın eylemlerinin tek amacı hayatını koruyup devam ettirebilmesidir. İşte etik anlayışını da insanın bu öz varlığını koruma isteği üzerine şekillendirir. Hobbes, Galilei’nin fizikte uyguladığı eylemsizlik yasasını¹⁸ etik alana da uygular ve insanın varlığını koruma ve devam ettirme isteğini bu yasanın biyolojik karşılığı olduğunu söyleyerek “bütün ahlaki kural ve yükümlülükleri ondan türetme” (Cevizci, 2012a: 469) girişiminde bulunur.

Hobbes’un, insanın geleceğe egemen olup istek ve arzularına göre yönetme düşüncesi Bacon’ın tabiata egemen olma düşüncesine paraleldir. Fakat Hobbes, Bacon’ı da aşan daha ileri görüşler öne sürer. Ona göre her şey doğal nedenlere bağlıdır ve bu doğal nedenler de her alanda aynı şekilde zorunlu olarak belirleyici olmuştur. Böylece Hobbes, Bacon’ın sadece fizikten uzaklaştırdığı “teolojik nedenler”i bütün varlık alanından uzaklaştırmış oldu. Hobbes’a göre insanın yapıp etmeleri de doğal nedenlerle belirlenmiştir. Devlet denilen mekanizma da Hobbes’a göre insanın doğal zorunluluk yasasının bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü insan, kendi varlığını koruma içgüdüleriyle doğanın kendisine sunduğu bütün nimetlerden sınırsızca yararlanmak ister. Bu yararlanma isteği herkes için geçerli olduğu için insanlar arası mücadele ve savaş da kaçınılmaz olur. Bu durumu Hobbes “insan insanın kurdu” dur (homo homini lupus) ifadesiyle ortaya koyar. İnsanın, varlığını korumak gibi temel amacını tehlikeye düşüren “insan insanın kurdudur” durumu, insanı, güvenliğini sağlayacak yeni bir durum oluşturmaya zorlamıştır. İnsanların birbirlerinin varlığını tehlikeye sokmayacaklarına ve varlıklarını korumak için gerekli olan gücün bir kişide bulunması ve diğerlerinin de ona itaat etmesine dair karşılıklı anlaşmaları ile devlet fikri ortaya çıkmıştır (Gökberk, 2013: 252).

Hobbes’un mekanik materyalizmi geleneğin teolojik evren düşüncesini ortadan kaldırırken dünyayı yalnızca ereksellik ve değerlerden izole etmekle kalmamış ahlaki olana da karşı bir hale getirmiştir. İnsanın doğası da bu mekanik materyalizmden payını

¹⁸ Eylemsizlik Yasası: Galilei Göreliliği olarak da adlandırılan bu yasaya göre bütün hareket yasalarının tamamı eylemsiz bir durumda gerçekleşir. Yani, bir cisme kuvvet uygulanmadığı sürece cisim duruyorsa durmaya devam edecek, hareket ediyorsa hareketi devam edecektir. Bkz: https://tr.wikipedia.org/wiki/Galilei_de%C4%9Fi%C5%9Fmezli%C4%9Fi , 20 Haz. 2020.

almıştır (Cevizci, 2012a: 469-470). Hobbes’a göre ruh denilen şey cismanidir. Dolayısıyla “ikisi de cismani olan insanla hayvan arasında ancak bir derece fark vardır ve hayvana karşı, dilden başka gerçek üstünlüğümüz yoktur” (Weber, 1964: 212).

3.6. Descartes Ve Modern Felsefede İnsan Anlayışı

3.6.1. Descartes’ın İnsan Anlayışı

17. Yüzyılda modern felsefenin genel teması, insan probleminin rasyonel çözümüdür. Bu dönemin genel düşüncesine göre “matematiksel us, insan ve evren arasındaki bağıdır; o, bizim insandan evrene özgürce geçmemize izin verir. Matematiksel us, evrensel ve ahlaksal düzenin doğru olarak anlaşılmaları için anahtar görevini görür” (Cassirer, 1980: 26).

Hobbes’un dini ve teleolojik görüşleri tamamen reddi (materyalizm) ve Ortaçağ felsefesinin tinsel olanı ve teolojiyi bilginin temeli sayması felsefe geleneğinin birbirine zıt iki ucunu oluşturmaktadır. Hobbes ile aynı dönemde yaşamış olan Rene Descartes (1596-1650) işte bu iki zıt kutbu uzlaştırma çabasına girmesine rağmen “dinin yerini oldukça sallantılı hale getirirken, aklı ve bilimi her şeyin nihai yargıcı yapıp, bütünüyle tartışılmaz ve sağlam bir zemine oturtmuştur” (Cevizci, 2012a: 483).

Felsefesinde skolastik taraflar da bulunan Descartes, kendisine değin gelen düşünce sistemlerini reddederek yeni bir felsefi sistem ortaya koymaya çalışmıştır (Russell, 1973: 123). Bu yüzden ki Descartes, Yeniçağ felsefesinin kurucusu olarak görülür. Zira Rönesansla birlikte ortaya çıkmış bütün yeni düşünceler onun felsefesi içerisinde bir senteze ulaşmıştır. Descartes’in felsefesi kendisinden sonraki yüzyıllarda da çıkış noktası olarak kabul görmüştür (Gökberk, 2013: 228). Felsefesini öznenin yola çıkarak oluşturan Descartes “modern dünyanın inşasını özne eliyle” (Cevizci, 2012a: 483-484) gerçekleştirmiştir.

Descartes’a göre doğru bilgiyi araştırmak isteyen kişi öncelikle doğruluğundan şüphe duyulmayacak kesin bilginin dayanağını bulmak zorundadır. Bu dayanağa ulaşmak için Descartes geometrik yöntemi metafiziğe uygulamıştır. Zira Descartes’in amacı matematiği felsefenin yöntemi yapmaktır (Weber, 1964: 216-217). Ona göre matematik ve geometri sağlam ve apaçık bir bilgiye ulaştıracak yegâne yöntemdir (Vorlander, 2017: 375). Çünkü “matematikte kullanılan tümdengelsel yöntem, her şeyden önce kendilerinden hiçbir şekilde kuşku duyulamaz birkaç önermeyi, kanıtlama söz konusu olmadan, doğru kabul etmekten ve bu önermelerden yola çıkarak adım adım ilerlemekten, yani akıl yürütmekten oluşur” (Cevizci, 2012a: 489). Böylelikle Descartes, aldatıcı sonuçlar veren deney yönteminin karşısına tümdengelim (dedüksiyon) yöntemini koymaktadır (Vorlander, 2017: 375).

Hakikate ulaşmak için aradığı sağlam dayanağı bulan Descartes, “insanı kendi bilincinin sınırları içine kapar gibi görünen evrensel kuşku ile işe başlar. Bu büyümlü halkanın dışına çıkış, gerçekliğe yaklaşım, yok gibi görünür. Ama burada da sonsuz fikri evrensel kuşkunun yok edilmesi için tek araç olarak karşımıza çıkar. Tanrı’nın ve dolaylı bir şekilde özdeksel dünyanın gerçekliğini ancak bu kavram aracılığıyla tanımlayabiliriz” (Cassirer, 1980: 26). Şüphe ettiği anda kesin olarak bileceği şeyin “şüphe ediyor olması” olduğunu söyleyen Descartes, “şüphe etmek, düşündürmektir. Şu halde düşündüğümde şüphe yoktur. Düşünmek var olmaktır. Şu halde benim var olduğum şüphesizdir” (Weber, 1964: 216-217) akıl yürütmesinden meşhur “Cogito ergo sum (düşünüyorum şu halde varım)” önermesine ulaşır (Weber, 1964: 216-217). Bu önermeyle Descartes, insan bilincinin, açık seçik bilgiye ulaşmada en sağlam kaynak olduğunu ve mevcudiyet hakkında güvenilir bilginin ancak bilincin kendisine

yönelmesiyle oluşabileceğini ortaya koymuştur. Gökberk'e göre "Descartes'in 'rationalismi' budur. Copernicus sisteminde insan evrenin sonsuzluğu içinde küçük bir zerre olmuştu; şimdi Descartes felsefesinde yeniden evrenin merkezi oldu." (Gökberk, 2013: 233-234).

Descartes'a göre bilinç, ulaşmak istediği hakikatin bütünü olamaz. Zira ona göre bilinç gerçeğin sadece bir cüzüdür. Şu halde Descartes, bilincin dışında apaçık ve kesin bilinebilecek başka bir varlığı, yani Tanrı'yı tanıtlamaya girişir (Gökberk, 2013: 235). Descartes'a göre Tanrı fikri sonlu, sınırlı ve eksik olan insan zihninin bir ürünü olamaz. Zira Tanrı, ezeli, ebedi sıfatlara sahip olan mutlak ve eksikliklerden münezze bir varlıktır. O halde Descartes'a göre "Tanrı fikri bizden gelmiyorsa, bunun Tanrıdan gelmesi lazımdır, Tanrı'nın 'var olması' lazımdır" (Weber, 1964: 216-217). Descartes, "Tanrının var oluşu" fikrinin artık kesin bilgi olduğunu ortaya koyarak bu kesin bilgi sayesinde yeni kesin bilgilere ulaşılabilirliğini savunur. Zira ona göre insanın düşüncelerinin doğruluğunu temin eden sadece Tanrı'dır. Descartes'a göre insan, Tanrı fikri olmaksızın cisimler âleminin gerçekliğinin bir vehim olabileceğini düşünür. Tanrı'nın var oluşunu bilen insan için artık cisimler dünyası da apaçık hale gelir. Zira bu bilgi insana mükemmel ve aldatmayan Tanrı'dan gelmektedir (Weber, 1964: 216-217).

Sonsuz ve mükemmel varlık olan Tanrı fikrinin, sonlu ve noksan olan insan zihninin bir tasarısı olamayacağını; bunu ancak mükemmel bir varlığın insanın ruhuna yerleştirebileceğini kanıtlayan Descartes buradan "doğuştan ideler" fikrine ulaşır. Tanrı fikri gibi deney yoluyla elde edilmemiş insanın ruhunda yerleşik bulunan düşüncelere Descartes "doğuştan ideler" (ideae innatae) adını verir. Dışarıdan duyular yoluyla gelenlere ise "dışarıdan gelen ideler" (ideae adventitiae), hayalgücü yoluyla zihinde oluşanlara ise "kendimin yapmış olduğu ideler" (ideae a me ipso factae) adını verir. Descartes'a göre bunlardan "doğuştan ideler" dışındakiler bulanıktır. İşte Descartes'a göre matematiğin kavramları da "doğuştan ideler" olduğu için matematik açık ve seçik bir bilgi kaynağıdır (Gökberk, 2013: 236-237).

Descartes'a göre var oluşları kesin olan "Tanrı", "ben" (ruh) ve "cisimler dünyası" (madde) olmak üzere öz itibarıyla birbirinden tamamen farklı üç gerçeklik alanı yani töz vardır. Töz kelimesi "var olmak için başka şeye ihtiyacı olmayacak şekilde var olan şey" (Weber, 1964: 218-219) anlamında olduğu için gerçek anlamda töz yalnızca Tanrıdır. Tanrı en yetkin ve sonsuz, ruh ve cisim (madde) ise var olmak bakımından Tanrı'ya muhtaç olduğu için sonlu olan tözlerdir (Gökberk, 2013: 237). Descartes'a göre ruh ve cisim tözlerinin belirlenimleri öz nitelikleri (atributum) ile gerçekleşir. Dolayısıyla Descartes'a göre ruhun mahiyeti düşünce; cismin mahiyeti ise yer kaplamadır (Weber, 1964: 219).

Descartes'ın cismin mahiyeti yer kaplama olduğu görüşüne göre "kâinatta cisimsiz yer kaplama, yani boş mekân, ne de yer kaplayan cisim, yani atom bulunamaz" sonucu çıkmaktadır (Weber, 1964: 219). Bu sonuca göre Descartes, ilk eylem yasası olan "kendi başına bırakılan bir cisim, bir doğru boyunca değişmez bir hızla hareket edecektir" mekanik yasasını kabul etmektedir. Bu yasaya göre boşluk ve atom yoktur. Maddenin hareketi çarpışmadan meydana gelmektedir (Russell, 1973: 129-130).

Descartes doğaya uyguladığı mekanik görüşünü canlı doğasına da uygular. Zira ona göre "canlı varlıklar da cansız cisimlerle aynı yapıdadırlar, aynı yasalara göre işlerler; canlı, yalnız daha karmaşık olan bir makinedir" (Gökberk, 2013: 240). Descartes sadece "doğrudan doğruya ruhun etkisi ile meydana gelen vücut hareketleri yani istençli (volontaire) hareketler"i (Gökberk, 2013: 240) insan için bir istisna kabul etmektedir. Dolayısıyla Descartes, Aristoteles'in hayvansal ve bitkisel ruh ayrımını

reddetmektedir. Russell'ın ifadesine göre yeterli bilgiye sahip olunsaydı biyoloji ve kimya bilimleri de mekaniğe indirgenebilirdi (Russell, 1973: 129-130).

Descartes birbirinden farklı mahiyete sahip olan ruh ve bedenin birbirlerine etkilerini beyinde bulunan “kozalaksı bez” (glans pinealis) de bulunduğunu öne sürer. Ruhun beyin bu kısmında bulunduğunu ve bu bez sayesinde ruhun bedenle, bedenin de ruhla etkileşimde bulunduğunu savunur (Gökberk, 2013: 242). Descartes'ın bu düşüncesi kendisinden sonraki takipçilerinin eleştirisine maruz kalarak bir süre felsefenin tartışmalı konusu olarak devam edecektir.

3.6.2. Pascal'ın İnsan Anlayışı

Modern dönemde “ortaçağ insan felsefesinin zirvesi” (Demir, 2004: 83) olarak kabul edilen Blaise Pascal (1623-1662) ‘ı Cassirer, yeniçağın başlangıcında insan felsefesine yeni bir coşku ve ihtişam kazandıran bir düşünür olarak tanıtır. Cassirer’e göre “modern yazınla modern felsefenin tüm üstünlük sağlayıcı yanları onda birleşmişti. Ama o bunları modern ruha, Descartes ve felsefesine bir karşı silah olarak kullanıyor” idi (Cassirer, 1980: 21). Matematik vasıtası ile Descartes felsefesiyle tanışan Pascal, dine olan güçlü bağlılığı sayesinde Descartes'ın rasyonalist çizgisinden ziyade daha çok mistisizme yaklaşmıştır. Pascal, matematiği kesin ve güvenilir bir yöntem olarak kabul etmekle birlikte bazı alanlarda matematiğin de aciz kaldığını öne sürmüştür. Ona göre insana dair konularda matematik bize yol gösteremez (Gökberk, 2013: 246). Zira Pascal'a göre “insanı belirleyen, doğasının zenginliği, güç anlaşılabilirliği, çeşitliliği ve çok yönlülüğüdür. Bu nedenle matematik hiçbir zaman gerçek bir insan öğretisinin, insanbilimsel bir felsefenin aracı olamaz. İnsandan sanki geometrik bir önermeymiş gibi söz etmek gülünçtür” (Cassirer, 1980: 22).

Pascal'a göre “insanı bilmek için onun yaşam ve davranışını anlamaktan başka bir yol yoktur. Ama bu noktada bulduğumuz şey, her tek ve yalın formül bulma çabasına karşı çıkan bir şey: Çelişme, insan varlığının gerçek ögesidir. İnsanın bir ‘doğa’sı, yalın ve türdeş (homojen) bir varlığı yoktur. O, varolanla varolmayanın garip bir karışımıdır” (Cassirer, 1980: 22). Dolayısıyla böyle zıt kutupları varlığında toplayan insan, çelişmezlik ilkesine bağlı olan mantık ile de tanımlanamaz. Pascal'a göre insanın kendi deneyimlerine dayanmayan yapay insan tanımları havada kalmaya mahkûmdur (Cassirer, 1980: 22).

Zahit bir mizaca sahip olan Pascal'a göre matematik doğa bilgisine uygulandığında insanın bilgisi gelişecektir, ancak felsefe alanı soyut ve ilahi niteliklere sahip olduğu için Tanrı'ya ulaştırırsa da korkan ve sevgiye ihtiyacı olan insan gönlünün özlem duyduğu “sevgi Tanrı'sına” ulaştıramaz. Dinin sadece duygularla yaşanabileceğini söyleyen Pascal'a göre insan, Tanrı'yı ancak yüreğinde hissederek bilebilir (Vorlander, 2017: 387). İnsanın bu yönü için “gönül” (le coeur) kavramını kullanan Pascal'a göre günahlardan kurtularak mutluluğa ulaşmak isteyen gönle bunu sağlayacak olan aklın bilgisi olamaz. Zira ona göre “İnsanın bileceği en iyi şey: Tanrı ile insanı kurtaracak olan tanrısal inayettir (gratia). Bunların ikisi de, akıl ile değil, temiz ve alçakgönüllü olan bir yürek ile elde edilir” (Gökberk, 2013: 246-247).

3.6.3. Occasionalistler'in İnsan Anlayışı

Weber, Descartes'ın felsefesinin, geleneğin yıkılması ve aklın zaferinin ilan edilmesi bakımından, çağının taleplerini ifade ettiğini söyler (Weber, 1964: 222). Dolayısıyla Descartes, 17. Yüzyıl felsefesinde büyük etkiler meydana getirmiş ve dönemin filozofları Descartes'ın felsefesinden yola çıkarak kendi felsefelerini inşa

etmişlerdir. Descartes'ın en önemli takipçilerinden olan Arnoldi Geulincx (1624-1669) ve Nicolas Malebranche (1638-1715) da Descartes'ın kapalı bıraktığı “ruh-beden ilişkisi”ni, felsefelerine çıkış noktası olarak almışlardır. Geulincx ve Malebranche’a göre birbirinden farklı yapıya sahip olan ruh ve beden birbirleri üzerine etkide bulunamazlar. Onlara göre ruh ve beden arasındaki bağı kuran “Tanrı’nın aracılığı”dır (Gökberk, 2013: 257). Geulincx ve Malebranche’ın savunduğu bu görüşe occasionalism (vesile neden) denir.

Descartes’ın “cogito ergo sum” yani “düşünen ben” i, Geulincx de felsefesi için sağlam bir dayanak olarak alıyor. Geulincx’e göre insanda istenç ve duyum olmak üzere iki halde bulunan bilinç vardır. İstençler, insanın kendisinin ortaya koyduğu istemek, duymak, yargıda bulunmaktır; duyum ise bilinç tarafından meydana getirilmeyen, dışardan verilendir. Duyumlar insan tarafından meydana getirilmediği için nedenleri insan bilincinin dışında olacaktır. Geulincx, insanın, sinirlerin uyarılınca bir harekete dönüşmesini ancak tecrübe yoluyla bilebileceğini, tecrübenin de bu hareketin gerçek failini bildirmeyeceğini savunur. Böylelikle Geulincx şu neticeyi çıkarır: “Ben kendim burada yalnız ‘seyirciyim’, aktör değilim; vücudum da sadece bir alet. Vücudum ruhumdaki duyumun nedeni olmadığı gibi, ruhumda meydana gelen isteme de vücudumun hareketinin doğrudan doğruya bir nedeni değildir” (Gökberk, 2013: 255). Geulincx’e göre insanın dışardan aldığı duyumlar ve içinde hissettiği istemenin, ruhu ve bedeni etkileyen hareketlerin gerçek neden olmadığını “vesile neden” (causa occasionales) olduğunu savunur. Ona göre ruh ve bedeni etkileyen hareketin gerçek nedeni Tanrı’dır (Gökberk, 2013: 255).

Malebranche’a göre de yapısal olarak birbirinden farklı olan bu iki töz birbiri üzerine bir tesirleri olamaz; bu bağlantıyı ancak “sonsuz töz” olan “Tanrı’nın aracılığı” sağlar. Ruhun ya da cismin kendi başlarına bir etkinlikleri yoktur. Cisim hareket eden değil, ettirilendir. Cismin hareket etmesini sağlayan kuvvet Tanrısal kuvvettir. Malebranche’a göre Tanrı hem yaratan hem de yarattıkları üzerine etkin olan bir varlıktır. Dolayısıyla kâinatta etkin olan varlıklara hareket veren tek varlık Tanrı olduğu için beden ve ruh arasındaki etkileşime aracılık eden de Tanrı’dır (Gökberk, 2013: 257).

Weber’e göre Geulincx’teki “bende hareket eden Tanrı” ve Malebranche’daki “bende düşünen Tanrı” fikri Dekartçılığı panteizme götürmüştür. Dolayısıyla Weber’e göre “son haddine götürülen rasyonelizm, bir defa daha Arnauld, Nicole, Lancelot’da mistiklikle karışıyor ve Blaise Pascal da kayıtsız ve şartsız, onun içinde eriyordu (Weber, 1964: 225).

3.7. Aydınlanma Felsefesi Ve Kant’ın İnsan Anlayışı

Batı’da “Akıl Çağı” olarak adlandırılan Aydınlanma döneminin, üzerinde mutabakata varılacak bir tanımını yapmak ve sınırlarını çizmek güç görünmektedir. Zira bir tarihçinin, bir teologun ya da bir felsefecinin Aydınlanma dönemine bakış açıları birbirinden farklıdır (Taşkın, 2018: 160). Sözlükte “önde gelen birtakım filozofların aklı insan yaşamındaki mutlak yönetici ve yol gösterici yapma ve insan zihniyle bireyin bilincini, bilginin ışığıyla aydınlatma yönündeki çabalarıyla seçkinleşen kültürel dönem, bilimsel keşif ve felsefi eleştiri çağı, felsefi ve toplumsal hareket” (Cevizci, 2010: 165) olarak açıklanan Aydınlanma, 18. Yüzyılın zihniyetine verilen bir isimdir. Tarihi bir olgu olan insan hayatının anlamı üzerine cevaplar arama, Aydınlanma filozoflarının da en önemli problemi olmuştur. Rönesansla başlayan insanın varlığının anlamı ve kozmostaki yerine dair bir arayış çabası 18. Yüzyılda daha geniş çaplı ele alınmış ve “bu soruna verilen yanıtların, bu yanıtlara temel olan düşüncelerin – gerek o zaman,

gerekse ondan sonra bugüne kadar- batı dünyasının kültür yapısı üzerinde çok kesin etkileri olmuştur” (Gökberk, 2013: 289).

Bir zihniyet olarak Aydınlanma “insanın düşünme ve değerlemede din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup kendi aklı, kendi görgüleri ile hayatını aydınlatmaya girişmesidir” (Gökberk, 2013: 289). Gökberk bu tanıma bir de Kant’ın tanımını ekler. Kant’a göre “Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin-olmayış durumundan kurtulup aklını kendisinin kullanmaya başlamasıdır” (Gökberk, 2013: 289). Zira Kant’a göre insan içinde bulunduğu yetkin olamama durumuna bizzat aklın kendisi sebebiyle değil, o aklı kullanmaması sebebiyle düşmüştür. Kendi aklını kullanmamasının sebebi de Kant’a göre başkalarının rehberliğini aramış olmasıdır. O yüzden Aydınlanma döneminin parolası “aklını kendin kullanmak cesaretini göster!” olmak durumundadır (Gökberk, 2013: 289).

Necati Demir’e göre Aydınlanma kavramının anlamlarından sadece birisinin “din karşıtlığı” olmasına rağmen “Aydınlanma düşüncesini tümüyle din-dışı ve metafizik karşıtlığı saymak, kavramın içeriğinin yanlış anlaşılmasına yorulabilir. Üstelik aydınlanma felsefesinin kendisi de metafiziktir. Felsefeden, metafizikten bu kadar gocunmak, sağduyulu bir felsefi yaklaşım değildir” (Demir, 2004: 97). Bu hususta Kant da “Salt Aklın Kritiği” adlı eserinde metafizik karşıtları için “insan aklının ilgisiz kalamayacağı bu tür araştırmalara karşı ilgisiz bir tavır takınmak, boşunadır” eleştirisini yapmaktadır (Heimsoeth, 2007: 67-68).

İngiliz aydınlanmasının öncülerinden olan John Locke (1632-1704) felsefi düşüncelerini bilginin kesinliği ve sınırı üzerine inşa eder. Ancak ona göre bilginin değeri, bilgiyi elde etme yöntemine bağlıdır. Bu bağlamda “doğuştan bilgi var mıdır?” sorusunun cevabını bulmaya çalışır ve insan zihninde doğuştan bilgi olmadığı sonucuna ulaşır (Vorlander, 2017: 446-447). Locke’a göre insan müdrikesi üzerine bir şey yazılmamış boş bir levha (tabular asa) gibidir. Doğuştan bazı yetilerin bulunduğunu kabul etmekle birlikte Locke’a göre ideler deney sonucu kazanılırlar (Gökberk, 2013: 296-297). Locke idelerin kaynağı olan deneyi “sensation (dış deney, dış duyum) ve reflection (iç deney, iç duyum) diye ikiye ayırır. Dış deneyin konusu, dışımızdaki algılanabilen nesnelerdir; iç deneyinki de ruhun içinde olup bitenlerdir, ruhun işlemleridir” (Gökberk, 2013: 296-297).

Locke din ve ahlak alanında da doğuştan bilgiyi reddeder. Tanrı idesinin doğuştan olmadığını savunan Locke’a göre “her insan buna sahip olmadığı gibi, çoğunluk da bunun hakkında çok çeşitli şeyler düşünür. Bunun gibi, gerçekte ahlakta “doğal” bir yasa vardır, fakat doğuştan ilkeler yoktur” (Vorlander, 2017: 451). Ona göre bütün ahlak ilkelerinin herkes için geçerli olabilmesi temellendirilmelerine bağlıdır. Locke’a göre bir insan verdiği sözü neden tutmalıdır? Bu soruya bir Hristiyan “Tanrı istediği için” diye cevaplarlarken Hobbes gibi düşünen birisi de toplumun böyle istediğini öne sürecek. Dolayısıyla Locke’a göre “doğuştan önermelerim temellendirmeye kalkışmak hem de bu temellendirilişlerin başka başka olması saçma bir şey”dir (Gökberk, 2013: 296).

Locke’un düşünce sistemi, Rönesans’ın sonlarından itibaren gelişen “mekanik dünya görüşü” hareketinin bir parçasıdır. Bu yeni anlayışta evrenin merkezinin Tanrı kabul edildiği klasik dünya görüşü yerine, insan merkezli evren görüşü ikame edilmiştir. Bu modern görüşe göre insan, “kendi kendisinin rehberi olan, çevresini anlayabilme ve böylelikle de kontrol altına alabilme gücüne sahip olan bir insandı” (Cevizci, 2012a: 570-571).

Russell, David Hume (1711-1776) un felsefesini 18. Yüzyıl akla uygunluğunun iflası olduğunu öne sürer. Hume da Locke gibi “duyulur ve empirik olana varmak ve

gözleminden elde edilecek bilgiden başka bir şeye güvenmemek niyetiyle işe başlar” (Russell, 1973: 283). Hume Locke’un idelere kaynaklık eden duyuları sensation (dış duyum) ve reflection (iç duyum) olarak ikiye ayırmasının birbirinden tamamen farklı iki ayrı duyum alanı olarak kabul edilemeyeceğini öne sürer (Gökberk, 2013: 307).

Hume’a göre de tasarımların kaynağı ikiye ayrılır. “1) duyuşsal algıların bizde doğurduğu güçlü ve canlı duyumlar veya izlenimler (impressions) ; işitmek, görmek ve hissetmekten başka nefret etmek, arzulamak ve istemek de bunlara aittir. 2) Bu “izlenimlerin” hatırlanması ve onların “hayali”nden (kopyası) ibaret olan donuk ve sönük tasavvurlar (ideas) veya düşünceler (thoughts)” (Vorlander, 2017: 469). Ona göre insan zihninin yaptığı iş, iç ve dış izlenimlerin birbiriyle bağlantısını kurmaktır. Bütün ideler (ideas), izlenimler (impressions) temelinde gerçekleşen canlı izlenimlerin sönük birer yansımalarıdır. Hume’a göre “Tanrı idesi” de böyledir. İnsan zihni “Tanrı idesi”ne, insanın niteliklerinden olan “iyilik” ve “bilgelik” sınırlarının genişletilmesiyle ulaşır. Hume, insan zihninin tasarımları birleştirme aracı olarak ise çağrışım (association) mekanizmasına bağlıyor. Zira ona göre, “süjede bulunan her şeyin kökü mutlaka deneydedir; süjedeki bilgilerin hiç olmazsa temeli, hammaddesi objeden gelir; süjenin yaptığı, bu hammaddeyi işleyip düzene sokmaktır” (Gökberk, 2013: 307).

Vorlander, Fransa’da Aydınlanma hareketinin başlatıcısının Voltaire (1694-1778) olduğunu söyler. Zira ona göre Voltaire “Locke’un deneyciliğini, Newton’un doğa felsefesini ve deizmin doğal dinini İngiltere’den alarak Fransa’ya aşılarmıştır” (Vorlander, 2017: 483). Locke’un bilgi teorisini benimseyen Voltaire’a göre de bilginin kaynağı duylardır. Ancak dış dünyanın (maddenin) varlığının bilinemez oluşu konusunda Locke’tan ayrılır. Sistematik ve tutarlı bir felsefi görüş ortaya koyamayan Voltaire, “bir yandan ‘düşünen madde’ hipotezine başvurur ve sıkı bir materyalizme bağlanırken, diğer yandan Tanrı’nın varlığını kanıtlamaya dönük argümanlar geliştirir” (Cevizci, 2012a: 666-667). Voltaire’a göre ruh bedenden ayrı bir töz olamaz. Yani “düşünen töz” ve “yer kaplayan töz” ayrımı yoktur. Böyle bir ayrım “bir soyutlamadan, realiteden bir parçayı zorla ayırıp ona keyfi olarak başlı başına bir varlık yüklemeyen başka bir şey değildir” (Gökberk, 2013: 316).

Voltaire aracılığıyla Fransa’ya giren Locke felsefesinin en önemli takipçisi olan Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780) mutlak sensualizmin de kurucusu olmuştur. Locke’un, bilginin kaynağı olarak öne sürmüş olduğu iç duyum – dış duyum ilkesine rağmen Condillac, bilginin kaynağının tek olduğunu öne sürmüştür (Weber, 1964: 279). Condillac’a göre dış duyum temel bilgi kaynağıdır ve iç duyum ise duyların ortaya çıkardığı bir mahsuldür. Condillac “ ruhtaki ‘bütün’ olayları –bütün düşünce, istenç, duygu ve içgüdü olgularını- duyların sağladıkları duyumlardan (sensations) genetik olarak türetmeye, ruhta bütün olup bitenlerin kılık değiştirmiş duyumlar olduğunu göstermeye çalışmıştır” (Gökberk, 2013: 312-313). Condillac, Weber’in “ince ve ustalık” (Weber, 1964: 279) olarak nitelediği “mermer heykel” tasarımı ile “ruhun bütün görevleri ile birlikte nasıl her şeyini dışarıdan duyumlarla edindiğini” (Gökberk, 2013: 313) ispatlamaya çalışır. Ulaştığı neticeye göre ise “istisnasız, bütün fikirlerimiz, bize duylardan ve bilhassa “dokunma” dan gelmektedir” (Weber, 1964: 281).

3.7.1. Materyalist Aydınlanmacılar’ın İnsan Anlayışı

Fransız materyalizminin kurucusu kabul edilen Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) Descartes’ın mekanik doğa görüşünü benimser ve doğada olup biten her şeyi madde ve onun hareketlerine bağlar. La Mettrie, Descartes’ın hayvanları bir

makine olarak kabul etmesini destekleyerek aynı düşüncenin insan için de uygulanabileceğini vurgular. Ona göre insan ve hayvan arasında nitelik (qualitatif) bakımından hiçbir fark yoktur; iki varlık arasında sadece bir derece (quantitatif) farkı vardır (Gökberk, 2013: 314). La Mettrie’de insan, doğadaki diğer varlıklardan daha imtiyazlı değildir. Doğanın kanunları bütün varlıklar için aynıdır. Dolayısıyla da insan, hayvan, bitki hatta madenler arasında bir farklılık söz konusu olamaz. İnsan hayvana göre daha karmaşık bir makine olabilir ancak. La Mettrie, insanın, ibtidai bir organizmadan doğal bir evrim sonucu meydana geldiğini öne sürerek Darwin’in evrim teorisinin temellerini oluşturmuştur (Weber, 1964: 288).

Fransız Aydınlanmasının en büyük özelliği ortak bir düşünce yapısına sahip olmayan Voltaire, Baron de La et de Montesquieu (1689-1755), Denis Diderot (1713-1784), Jean le Rond d’Alembert (1717-1783), Paul Henri Thiry d’Holbach (1723-1789) ve Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) gibi düşünürlerin bir Ansiklopedi yayınının etrafında bir araya gelmeleridir. Bu düşünürlerin “ortak yayın yapmalarını gerektiren konu, hepsinin de hoşgörüsüzlüğü, bağnazlığı, kurumlaşmış dini ve din düzenini eleştirme niyetidir” (Demir, 2004: 96).

Aydınlanma felsefesinin en önemli temsilcisi olan Diderot Fransız Ansiklopedisi’nin de yayıncısıdır. Cassirer’e göre Diderot’u Aydınlanmanın en önemli siması yapan özelliği “Aydınlanmanın tüm ülkelerini dile getirirken bu ülkelerin saltık (mutlak) lıgından kuşku duymaya başlamış olmasıydı. O, yeni bir bilimin – daha somut özellikte, genel ilkelerin varsayımlarından çok, olguların gözlemlerine dayanan – bir bilimin doğuşunu beklemektedir” (Cassirer, 1980: 27). Diderot, mantığın ve aklın yasalarına çok fazla önem vermekle eleştirdiği Aydınlanma yönteminin, bilinen olguları karşılaştırma ve dizgeleştirmede mahir olduğunu ancak yeni olgular kazandırabilecek yöntem geliştirmede eksik kaldığını savunmuştur. Cassirer’e göre Diderot, “servetini saymasını bilmeyen bir adamın hiç serveti olmayan birinden hiç de daha iyi bir durumda olmadığı kuruntusu içindeyiz. Ama bu önyargıyı yeneceğimiz günler yakındır. İşte o zaman doğa bilimleri tarihinde yeni ve en yüksek noktaya varmış olacağız” sözleriyle bir önsezide bulunur. Cassirer, Diderot’un bu önsezisinin, 19. Yüzyılda biyoloji biliminin matematiksel düşünce karşısında güç kazanmasıyla gerçekleştiğini söyler (Cassirer, 1980: 27).

Medeniyetin ilerlemesini ahlak gelişiminin temeli kabul eden Diderot, dini de ilerlemenin en büyük engeli olarak görmüştür. İnsanın özgürce düşünmesine engel olan bütün otoritelere karşı mücadele etmiştir. Ona göre tek gerçeklik vardır; o da maddedir. Hareket ise maddenin özsel bir niteliğidir (Cevizci, 2012a: 689). Hayat bir akış halindedir ve hayvanlar, bitkiler ve bütün türler sürekli değişim halindedir. Türler arasında aynılık söz konusudur. Dolayısıyla Diderot’a göre hayvan ya da bitkiyi birbirinden ayıran kesin çizgiler olmadığı gibi birbirinden farklı üç varlık alanı da olamaz. Diderot burada insanın, hayvanın evrimleşmesi sonucu meydana geldiğini öne sürmüş oluyor. Ona göre spiritualistlerin insan için öne sürdüğü “gai sebepler” gerçek insandan çok uzakta ideal insan için geçerlidir. Zira Diderot’a göre “dünya yüzünde tamamiyle teşekkül etmiş, tamamiyle sıhhatte bir insan yoktur. İnsan nevi (türü) az çok biçimsiz, az çok hasta fertler yığınının başka bir şey değildir” (Weber, 1964: 289).

Fransız materyalizmini sistemleştiren asıl düşünür ise d’Holbach olmuştur. *Materyalizmin İncili* olarak kabul edilen “Doğa Sistemi” isimli kitabı müstear bir isimle yayınlayan d’Holbach, spiritualist ve düalist düşünürlerin gerek teorik gerekse pratik olarak zararlı olduklarını öne sürmüştür (Gökberk, 2013: 315). Ona göre de her şeyin özü, başlangıcı ve sonu olmayan madde ve harekettir. Doğada olup biten her şey gai sebeplerle değil mekanik doğa yasalarıyla açıklanabilir (Weber, 1964: 290). d’Holbach,

insanın da mekanik yasalara tabi olduğunu, “ruh” denilen şeyin beyin sinirlerinin hareketinden başka bir şey olmadığını öne sürmüştür. Ölümsüzlük söz konusu olamaz; ancak madde ölümsüzdür. d’Holbach’a göre ölüm varlığın şekil değiştirmesidir (Vorlander, 2017: 494).

d’Holbach bütün bilimlerin temelinde olduğu gibi ahlak alanının temelinde de “fizik” olduğunu kabul eder (Gökberk, 2013: 315). Ona göre “fizikte atalet; çekme ve itmeye, ahlakta bencillik, aşk ve kin tekabül eder” (Vorlander, 2017: 494). Ahlakın amacının mutluluğa ulaşmak olduğunu söyleyen d’Holbach ‘a göre pratikteki faydasını da “iyi anlaşılan menfaat” olarak açıklar. Ona göre “insan davranışlarının gerçek değeri, toplumun gayelerini geliştirdiği veya engellediği derece ile belirlenir. Gerçek mutluluğa, hemcinsimizin sevgi ve takdirinden başka, kendimize karşı ve başkaları için çalışmış olmak bilinci de aittir” (Vorlander, 2017: 494). Dini bu doğal ahlakın yaşanması önündeki en büyük engel olarak gören d’Holbach’a göre “insanlığın mutluluğu “tanrıtanımlılığa” (Atheizme) bağlıdır. (...) Doğa ve onun üç çocuğu: erdem, akıl ve gerçek bundan sonra bizim biricik ilahlarımız” dır (Vorlander, 2017: 494-495).

3.7.2. Aydınlanma Karşıtlarının İnsan Anlayışı

Aydınlanma filozoflarını henüz kendi dönemi içerisinde kıyasıya eleştirip onların “başta akılcılık, bilimcilik, bireycilik, ilerlemecilik ve evrenselcilik” gibi yaklaşımlarından dolayı karşıt görüşler de ortaya çıkmıştır. Bunların en başında Giambattista Vico (1668-1744) ve Rousseau gelir.

Vico modern doğa bilim yöntemine ve modern akılcılığa karşı çıkmıştır. Doğa yasalarının matematik ve mantık yöntemiyle açıklanamayacağını savunmuştur. Zira ona göre matematik kâinatta olup biten şeyleri açıklayabilse bile, olup biten şeylerin niçin ve hangi amaç doğrultusunda gerçekleştiğini açıklayamaz. Ona göre insan ne kadar çabalarsa çabalasın kâinattaki ereksel nedenleri bilemeyecektir. İnsanın bilebileceği tek şey insana dair hakikatlerdir. “Bu hakikatler ise, evrensel değil de toplumdaki topluma değişen tikel hakikatler olmak durumundadır” (Cevizci, 2012a: 760). Vico’ya göre her toplum birbirinden farklı yapılara sahip olduğu için iyilik ve doğruluk anlayışları da birbirinden farklıdır. İnsanın doğası da toplum gibi statik ve sabit değildir. Ona göre insanın özü tarihi süreç içerisinde birçok değişimler yaşamıştır. Ancak toplumsal sözleşme teorisyenlerinin, insanın bu değişimini göz ardı ettiğini ve “bu türden teorilerin belirli bir tarihsel andaki insan imgesini hipotetik bir doğa durumuna yansıtmakla kalmayıp söz konusu insanı yaratmış olan tarihsel koşulların da doğanın bir parçası olduğunu varsaydıklarını” (Cevizci, 2012a: 760) öne sürer.

Aydınlanma karşıtlarından olan Rousseau’nun yaşamının ve felsefesinin temelini “taşkın duygu” oluşturur. O, Aydınlanmanın bir getirisi olan akılcılık ve bilimciliğe karşı doğal insanı ve bu insanın bağımsızlığını savunur (Vorlander, 2017: 497-498). Rousseau, “doğal insan” ve “doğal yasa” hakkındaki fikirlerini bizzat kendi yaşamından edindiği tecrübeler yoluyla ortaya koymaya çalışır. Cassirer bu konuda Rousseau’yu “yaşamını herhangi bir kurala tabi tutmak ve planlı bir biçimde şekillendirmek için nafil bir çaba içindedir; sürekli en aşırı uçlar arasında gidip gelir ve sonunda birbirine zıt ilimler içerisinde yaşamı elden geçirir” (Cassirer, 2014: 5). İfadeleriyle tanıtır. Denge ve karar noktası bulamayan böylesi bir yaşam tarzını Rousseau, kendisinin kaderi olduğunu, bu yaşam tarzını hiçbir otoritenin ona dayatmadığını, tamamen kişiliğinin doğal yapısından kaynaklandığını savunur (Cassirer, 2014: 5). Zira ona göre insan doğal olarak iyidir. Dolayısıyla insanın gelişimi

serbest bırakılmalı ve hiçbir otorite ya da kurum tarafından zorlanmamalıdır. İnsanın gelişimi için dışarıdan yapılan her türlü eğitimi yapaylık olarak değerlendiren Rousseau, “çocuk ruhuna erkenden dini etkiler yapılmasını reddettiği için, doğal olarak kiliseyle çarpıştı” (Vorlander, 2017: 499).

Rousseau, ampiriklerin insan yaşamını genel yasalara dayandırmasını, akıl ve bilimciliğin insanın en üstün gücü olduğunu ve mutlu insanlığa ancak zihnin geliştirilmesiyle varılabileceği gibi söylem ve inançları reddediyordu. Rousseau doğada yaptığı yürüyüşler sonrasında insanla ilgili şu kanılara varır. “... insan doğasının örtüsünü kaldırmaya ve onu çıplak görmeye, bu doğayı çarpıtmış çağların ve olayların nasıl geçtiğini izlemeye ve geleneğin insanını doğanın insanıyla karşılaştırarak, bizim sözüm ona mükemmelliğimizin, sefaletimizin gerçek kaynağı olduğunu göstermeye cesaret ettim” (Cassirer, 2014: 18-19). Cassirer, Rousseau’nun yapmış olduğu bu açıklamalardan Kant’ın övgüyle bahsettiğini aktarır. Immanuel Kant (1724-1804 ’a göre Rousseau, “insanın maskesi ile gerçek yüzü arasında başkalarının yaptığından daha net bir ayırım yapmış, her türlü çarpıtmanın ve örtünün ardında, insanın kendine biçtiği ve tarihin akışı boyunca giydiği bütün maskelerin ardında, yeniden ‘gerçek insanı’ görmüş, yani onun asıl ve değiştirilemez görevini anlamış ve ona itibarını iade etmiş” idi. (Cassirer, 2014: 19-20).

Rousseau’nun insanın doğa durumuna dönmesi ifadelerindeki maksadın uygarlığın getirilerine tamamen sırt çevirip ilkel yaşama geri dönmek olmadığını ifade eden Kant’a göre bu istek, insanın içinde bulunduğu “şimdi” den “oraya” dönüp bakması olarak değerlendirilmelidir (Cassirer, 2014: 11). Rousseau’nun, doğa durumuna dönme – “toplumun uzlaşıya dayalı yanlış adetlerinin ve zayıflıklarının bilincine varmak” (Cassirer, 2014: 24-25) - düşüncesinin en iyi göstergesi devlet ve hukuk öğretisidir. Rousseau, “insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur.(...) Bu değişme nasıl olmuş? Bilmiyorum, Bunu meşrulaştıran nedir? İşte Bu soruya karşılık verebilirim, sanıyorum” (Cevizci, 2012a: 772) dediği ‘Toplumsal Sözleşme’ adlı eserinde modernitenin insanda açtığı derin yaraları ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre tüm yönetim mekanizmaları gayri meşrudur. Çünkü bütün otoriteler özgür olarak doğan insanı zincirlere vurmuştur. Adaletsiz bir yapıda olduğunu düşündüğü modern toplumun, insanın ahlakiliği adına söyleyebilecek bir şeyinin olmadığını düşünen Rousseau’ya göre en büyük hata ise, “ modern politikanın insanla ilgili eksik bir kavrayışa dayanması” (Cevizci, 2012a: 772) idi.

Modern devletin amacını, kendi varlığını ve dolayısıyla da toplumun varlığını korumak olduğunu söyleyen Rousseau’ya göre, bu tamamen olumsuz bir durumdur. Zira Rousseau’ya “göre böyle bir devlet anlayışının, mutluluğun kendisinden ziyade koşullarının yerine getirilmesini hesaba katmasının –insanı tek yönlü dikkate almasından dolayı- insanın kendisini bulma özlemine ulaştıramaz. Ona göre kendi varlığını koruma amaçlı bir yaşam tarzı, toplumda zengin-yoksul arasındaki uçurumla karakterize olur. Her bir insan devletin ona sunduğu imkânlarla kendi çıkarı için çalışırken erdemli olma duygusunu kaybeder ve para hayatın tek ölçüsü haline gelir. Toplumu hayatta tutacak olan birbirinin hakkını gözetme ise yerini kişisel çıkarlara bırakacaktır (Cevizci, 2012a: 772).

Rousseau’ya göre modern devlet mekanizması, insanın doğasına göre belirlenmemiş aksine onun doğal olan yapısını bozmuştur. Bu düşüncesini Rousseau şu ifadelerle ortaya koyar: “Her şeyin radikal bir biçimde politikaya bağlı olduğunu ve kişi nasıl tavır alırsa alsın, bir halkın yönetim biçiminin kendisini yaptığı şeyden ibaret olduğunu anladım” (Cassirer, 2014: 26). Rousseau’ya göre siyaset felsefesi geleneğinde sadece Platon hakiki problemleri görmüştür. Aristoteles’in insanı “toplumsal varlık”

(zoon politikon) olarak görmesini kabul etmeyen Rousseau'ya göre modern dönem teorisyenlerinin toplumu üzerinde şekillendirmek istedikleri “toplumsal içgüdü” de kabul edilemez (Cassirer, 2014: 26). Rousseau'ya göre insanı hemcinsleriyle yaşamaya yöneltlen şey doğası olamaz. Zira doğasında varolan kendi varlığını koruma (suum esse conservare) içgüdüsünden, toplumla yaşamaya başladığı andan itibaren vazgeçmek zorunda kalacaktır. İnsan bağımsızlığını yitirme pahasına topluma katılmıştır ve “bu yitirilen bağımsızlık cenneti, ilk adımlar bir kere atıldıktan sonra, bir daha asla yeniden sunulmayacaktır. İnsan bir daha asla “kendini” bulamaz; insan kendini dışarıdan ona yöneltlen binlerce istek ve talebin içinde boğulurken görür” (Cassirer, 2014: 26-27).

Peki, Rousseau'ya göre toplumsal yaşam hiç mi mümkün değildir? Rousseau'ya göre toplumsal bağ sanıldığı gibi bir bireyin ya da bir grubun diğerleri üzerinde otoritesini ilan etmesiyle meydana gelmez. Zira ona göre böyle bir yönetim ne kadar insancıl ya da uygar özellikte olursa olsun insanı köleliğe götürür. Köleleştirmeyen yönetim şekli Rousseau'ya göre ancak yöneticiliğin yasa tarafından verilmesi ve hem yönetenin hem de yönetilenin aynı yasaya tabi olmasıyla mümkün olabilir. Böylelikle Rousseau gerçek “toplumsal bağ” (lien social) kavramına ulaşır. Ona göre bu bağ ancak ve ancak iradelerine dışarıdan bir müdahalenin olmadığı “özgürce eyleyen özneleri birbirlerine bağlaması gerekir” (Cassirer, 2014: 29). Böyle bir toplumsal bağ, özgür özneler tarafından kurulacağı için de aralarındaki sözleşme Hobbes'un boyun eğme sözleşmesine benzemez (Cassirer, 2014: 29).

“İnsanın doğallıkla iyi olduğunu, sadece kurumların onu kötüleştirdiğini” (Russell, 1973: 306) öne süren Rousseau'ya göre din ve Kilise de bu kurumlardandır. Dinin kaynağı olarak vahyi kabul etmeyen Rousseau, yazılı sözlerin Tanrı ve insan arasında aracı olmaktan ziyade ikisi arasına aşılmaz duvarlar ördüğünü savunur (Cassirer, 2014: 42). Ona göre “insanlar, Tanrı'nın yüreğe dediğini dinlemiş olsalardı dünyada sadece tek bir din olacaktı” (Russell, 1973: 314). Dolayısıyla Rousseau her türlü şartlar altında “vicdan” ı doğru eylemlerin yanılmaz bir rehberi olarak kabul eder (Russell, 1973: 313-314).

3.7.3. Kant'ın İnsan Anlayışı

Aydınlanma felsefesinin en önemli filozoflarından olan Kant Aydınlanmanın paradigma¹⁹tik filozoflarından kabul edilir. Zira o, felsefeyi Ortaçağ düşüncesinden tamamen arındırmış ve hümanizmi bütün öğeleriyle hayata geçirmiştir (Cevizci, 2012a: 707). Kant'ın felsefi görüşleri birbirinden farklı iki döneme ayrılır. İlk dönemi daha çok Leibniz'in etkisinde kaldığı Kritik öncesi dönem ve ikincisi Rousseau ile Hume'un etkisinde kaldığı kritik dönem idi (Russell, 1973: 330-331).

İçinde yaşamış olduğu çağı “tenkit” çağı olarak adlandıran Kant'a göre, düşüncelerin meydana gelmesinde duyulardan elde edilen bilgi ile akılda kendiliğinden bulunan bilgileri ayırmak tenkittir. Kant “sensualizm ile beraber fikirlerimizin “maddesi” yahut kumaşının bize duyular tarafından verildiğini kabul ediyor; idealizm ile beraber, onların “form” yahut kumaşının aklın eseri olduğunu, duyumun verilerini, kendine mahsus kanunlarıyla, fikirler haline getirenin akıl olduğunu görüyor” (Weber, 1964: 304). Weber'e göre bu yargıdan Kant'ın ne “sensualist” ne de “intellektualist” olduğu sonucu çıkar. Kant'ın yapmak istediği “transsendental olmak, yani eski doktrinlerin üstüne yükselerek (trancendans), onların nispi hakikat ve hatalarını takdir edebilecek daha yüksek bir görüş noktası kurmak”tır (Weber, 1964: 304). Dolayısıyla

¹⁹Paradigma: Bilim adamının evren ve evrendeki olaylara bakış açısını belirleyen, ona bu olayları açıklama imkânı sunan program modeli olarak tanımlanabilir. Bkz: Cevizci, “Felsefe Sözlüğü”, s. 1246.

Kant, “teorik âlem”, “pratik âlem”, “estetik âlem” ayrımı yapıyor. Bu ayrıma göre akıl, “bu teorik âlemde, aktif meleke yahut *doğru*’nun duyusu gibi; pratik âlemde, aktif meleke yahut *iyi*’nin duyusu; estetik âlemde, *güzel*’in duyusu ve gai uygunluk olarak kendini göstermektedir” (Weber, 1964: 304-305).

Kant, “Salt Aklın Kritiği” isimli eserinde rasyonalistlerin akla attettikleri “her türden varlığın özünü kavrayabilecek güçte olduğu” düşüncesini eleştiriye tabi tutar ve akla bu kadar büyük güven duyulmasını abartılı bulur. Yine aynı eserde kritiğe tabi tuttuğu diğer bir yön ise metafizik karşıtlarının metafiziğin problemlerine ilgisiz kalmalarıdır. Heinz Heimsoeth (1886-1975)’in aktarımıyla Kant’a göre “insan aklının ilgisiz kalamayacağı bu tür araştırmalara karşı ilgisiz bir tavır takınmak, boşunadır” (Heimsoeth, 2007: 67-68).

Kritisizmini etik alanına da uygulayan Kant’a göre ahlak bilgisi “a priori” bir bilgi alanıdır. Zira ahlak bilgisinin, teorik ve bilimsel bilgidен farkı olanın değil olması gerekenin bilgisi olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle “insanların doğru söylemeleri gerektiğini bildiren ahlak yargısını, insanların doğruyu söyleyip söylemediklerine bakarak doğrulayamayız, söz konusu ahlak yargısı insanların fiili davranışlarından bağımsız bir biçimde, yani a priori olarak doğrudur” (Cevizci, 2012a: 732). Kant, ödev etiğini oluştururken, insanın doğal yanından ziyade salt akıl yanını esas alır. Ona göre insanın doğal yönü ele alındığında bize tikel olanı vereceğinden – zira “insan çok çeşitli ihtiyaç, güdü ve duygulanımlarıyla doğal nedensellik yasalarına bağlı olup, kendi dışındaki nedenler tarafından belirlenen heteronom bir varlıktır (Cevizci, 2012a: 732-733) - zorunlu ve tümel bir etik anlayışı oluşturulamaz. Dolayısıyla Kant, insanın ahlaki temelini “doğal yanında değil de söz konusu doğal yanından bağımsız bir yaşam biçimini gerçekleştirmesini sağlayan akılda aramak ister” (Cevizci, 2012a: 733).

Kant, insanın varlık amacının “mutluluğa ulaşmak” olduğunu öne süren ahlak teorilerini kabul etmez. Çünkü mutluluğu elde etmek için sadece insanın içgüdü ve temayülleri yeterli olurdu. Zira hayvanlar içgüdüleriyle hareket ettikleri için eylemlerinin neticesinde bir günah algıları yoktur. İnsan hayvandan farklı olarak bir de akla sahip bir varlıktır. Akıl ise -kılı kırk yaran bir yeti olmasından dolayı (Gökberk, 2013: 360) - insanı “mutluluğa” götürecek bir kılavuz olamaz. O halde Kant’a göre, insan “fenomenler dünyasında mutlu olsun diye belirlenmiş olamaz; o, bütün yaratıklar arasında akıllı olan tek yaratıktır. Akıl da insanı fenomenler dünyası üstüne yükseltip, ona bir değer, bir onur kazandırır; ona başka bir dünyadan gelen bir sesi işittirir; bu ses de “ahlak yasası”dır (Gökberk, 2013: 361).

Kant, akademideki “Antropoloji” derslerinde, insanın varlık alanındaki konumunu belirlemek isteyen filozofları, onun “özel ve kalıcı olanı değil yalnızca değişken ve tesadüfi” (Cassirer, 2014: 20) yanından yola çıktıkları için eleştirir. Kant ise insanın özel yanının beşeri doğasından ziyade etik doğasında olduğunu savunur. Bu bakış açısını ona Rousseau’nun “doğal insan” teorisi kazandırmıştır. Ancak Rousseau ile arasındaki yöntemsel farkı Kant, “Rousseau, sentetik bir yöntem izliyor ve doğal insandan yola çıkıyor, bense analitik bir yöntem izliyor ve manevi insandan yola çıkıyorum” (Cassirer, 2014: 21) sözleriyle ortaya koymaya çalışır. Kant’a göre maneviyat insanın özü ve özgür kişiliğinin ayırıcı bir vasfı olduğu için, “manevi insan” dan başlamak zorunludur. İnsanın manevi yanı onun “yaratıcı gücü ve “yaratıcı başarımı” olan kültürüdür (Cassirer, 2014: 21).

Kant’a göre insan, hayvanlarda olduğu gibi hayatta kalabilmesi için elzem olan şeyleri doğuştan getirmeyen, doğal varlık alanının ve akıl varlık alanının bir arada bulunduğu “imkânlar dünyası”dır (Mengüşoğlu, 2014: 24-25). Kant’a göre akıl sahibi olan insan, içgüdüünün yönlendirmeleriyle hareket edemezdi, yaşayabilmesi için

gerekli araç ve gereçleri kendisi icat etmeliydi. Bu sebeple “doğa ona ne öküzün boynuzlarını, ne aslanın pençesini, ne de köpeğin dişlerini vermiştir; doğa ona sadece ellerini vermiştir” (Mengüşoğlu, 2014: 24-25). Zira Kant’a göre doğa, insanın sadece fiziki şartlarının iyi olmasından ziyade aklını kullanarak iyi yaşam tarzına layık olabilmek için çabalamasını istemiştir. Daha açık bir ifadeyle “sanki doğa bir hayvan cinsinin akıl sahibi olmasını ve bir sınıf olan bu akıl sahibi varlıkların birey olarak ölmelerini ama tür olarak ebedi kalmalarını, bununla birlikte kendi yeteneklerinin yetkinliğine erişmelerini istemiştir” (Mengüşoğlu, 2014: 25-26).

Kant, varlık alanını “duyu dünyası” ve “düşünce dünyası” olarak ikiye ayırır (Gökberk, 2013: 350-351). Gökberk, böyle bir ayrımın bir yenilik olmadığını Elealılardan beri varolan bir ayrım olduğunu hatta bu iki alandan “düşünce bilgisinin” “duyu bilgisine” göre değer bakımından üstün oluşu da rationalistlerin öne sürdüğü bir düşünceydi. Burada Gökberk’e göre, Kant’ın yenilik olarak ortaya koyduğu şey “salt” kavramını genişleterek – rationalistlerin a priori dedikleri kavram-duyular dünyası için de “salt ögeler” olduğunu öne sürmesidir (Gökberk, 2013: 350-351). Yani Kant’a göre “görünüş zaman ve mekâna dayanır; böyle bir varlığın bilgisi ancak “algı” sayesinde olabilir; fakat bu bilginin tam bir bilgi olabilmesi için, algılarla kavramların birbirine uygun gelmesi şarttır” (Mengüşoğlu, 2014: 31-32). Dolayısıyla Kant, rationalistlerin spekülâtif bilgi edinme metotlarını reddetmektedir.

Kant, insanı “homo phaenomenon” ve “homo noumenon” olarak iki alana ayırır. İnsanın görünüş dünyasındaki eylemlerini, “insanın doğal varlık yanı” (homo phaenomenon) olarak adlandırır. İnsanın, izlenimleri, algıları, heyecan ve eğilimleri - yani psişik varlık olarak- doğal varlık yanıdır. İnsanın doğal varlık yanı da nedensellik ilkesince belli yasalara bağlıdır (Mengüşoğlu, 2014: 34). Kant’a göre insanın, doğal varlık yanı ile diğer varlıklara bir üstünlüğü yoktur. Hatta insanın zekâyâ sahip olması bile dışa ait değer sağlaması dışında yine üstünlük vermez. Zira “insan, doğanın sistemine ‘homo phaenomenon’, ‘animal rationale’ olarak dâhil bulundukça, önemi az olan bir varlıktır ve yeryüzünde yaşayan diğer hayvanlarla ortaklaşa bir değer taşır” (Mengüşoğlu, 2014: 35-36). Kant’a göre akıl, özgürlük ve kişilik ise insanın “homo noumenon” yanını oluşturur. İnsan ancak bu yönüyle hayvandan daha üstün bir varlık mertebesine yükselir (Mengüşoğlu, 2014: 37).

Kant, aklı “teorik akıl” ve “pratik akıl” olarak ikiye ayırır. Kant’a göre “teorik akıl” insanı hayvandan ancak bir derece farkla ayırır. Hayvan ile insanı birbirinden tamamen ayıran ise “pratik akıl” dır. Ancak “pratik akıl” insana doğuştan itibaren verilmemiştir. İnsan bu yönünü kendi çabasıyla ortaya koymalıdır. İnsanın özünde bu yönünün nüvesi vardır ve insana düşen bu nüveyi aktifleştirerek kendisini ahlaklı bir insan haline getirmektir (Mengüşoğlu, 2014: 40). Pratik akıl alanını daha iyi kavramak için Mengüşoğlu bu kelimenin Almanca kökenine iner. Buna göre “Almancada akıl kelimesinin karşılığı olan Vernunft’un²⁰ kökü Vernehmen’dir²¹. Bunun anlamı kökünü bütün varlığımızda bulan manevi bir duyguyla bir şeyin farkında olmak, kendisini yahut başkasını sorguya çekmek, bir sesi işitmek ve dinlemektir” (Mengüşoğlu, 2014: 42). Mengüşoğlu, kelimenin köküne inildiğinde aklın “vicdan” olarak şekil değiştirdiğini ortaya koyar. Dolayısıyla vicdan, “pratik bakımdan yargılayan, hareket ve yönümüzü gösteren akıldır” (Mengüşoğlu, 2014: 42).

Kant’a göre insan ancak pratik aklı sayesinde kendisine bir amaç belirler ve bu sayede hayvandan farklı olduğunu ortaya koyar. Kant, “kendi kişiliğimizde temsil ettiğimiz insanlık amacıyla aklın amacı/iradesi (Vernunft Wille) dolayısıyla da ödev

²⁰ Vernunft: Sebep

²¹ Vernehmen: İşitme

problemi bununla ilgilidir” der (Mengüşoğlu, 2014: 42-43). Ancak böylesi bir pratik alanın oluşabilmesi için aklın yasalarına uygun olarak hareket eden ve bu hareketlerinin neticesinde kendisini hesaba çekecek bir varlığa yani “kişi”ye ihtiyaç vardır. Kant’a göre kişi denilen varlığın da “phaenomenon” ve “noumenon” yanı vardır. Kişinin phaenomenon yanı diğer varlıklarla ortak olan ve kişiden kişiye değişiklik gösteren bir alandır. Noumenon yanı ise görünüş dünyasının dayanağı olmasıyla birlikte yalnızca “düşünülen” alandır. Kant’a göre, kişinin noumenon yanı, duyular dünyası içinde yer almadığı için “zaman ve mekân şartına bağlı değildir.” Dolayısıyla da kişinin noumenon yanı “mutlak, değişmeyen bir alandır.” Yani Kant’a göre “insan homo phaenomenon olarak sona erse bile, onun homo noumenon olarak kazandığı ad, ölümünden sonra da (yani o homo phaenomenon olarak yok olduğu zaman da) devam eder” (Mengüşoğlu, 2014: 49-50).

Mengüşoğlu insanı diğer varlıklardan ayıran vasfını, eylemlerini kendisinin belirlemesi, “pratik akla” sahip ve özerk olması olarak belirtir. Mengüşoğlu’na göre, felsefe geleneği içerisinde insan, doğanın ve evrenin bir parçası olarak görüldüğünden problemleri de doğa ve kozmik problemler arasında ele alınmıştır. İnsanın bağımsız yanını keşfedemeyen ve onun sadece fenomenlerini incelemekle yetinen felsefe, bazı güçlüklerle karşılaşmıştır. Mengüşoğlu’na göre Kant bu güçlüğü son veren filozof olmuştur. Zira “Kant, insanın hiç değilse bir yanının bağımsız olduğunu gören ve bunu temellendirmeyi felsefenin en önemli hedeflerinden birisi olarak anlayan bir filozoftur; çünkü insan, hiç olmazsa bir yanıyla bağımsız bir varlık olarak anlaşılmadan ve bu yanı gösterilmeden, onun özgürlüğünden söz edilemez.” (Mengüşoğlu, 2014: 57).

Kant, insanı insan yapan yanlarından birisi olarak da özgürlüğü ele alır. Kant özgürlüğe negatif ve pozitif olarak iki anlam yükler. Negatif anlamına göre özgürlük, doğanın belirleyici yasalarına karşı bağımsız olmak, pozitif anlamına göre ise, “istemenin kendisi için kendi koyduğu yasadan başka bir şeye bağlı olmaması”dır (Mengüşoğlu, 2014: 62). Kant’a göre özgürlük, “yasalara dayanan bir belirlenimdir; fakat pratik aklın bir olayı olduğundan, onun dayandığı bu yasalar pratik aklın yasalarıdır. Pratik aklın yasalarına göre (yani ahlaki yasaya göre) hareket etmek ve özgür olmak aynı anlamdadır.” (Mengüşoğlu, 2014: 64).

4. TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU VE FELSEFİ ANTROPOLOJİ

4.1. Takiyettin Mengüşoğlu'nun Özgeçmişi ve Eserleri

20. yüzyıl Türk Felsefe dünyasına, felsefi antropoloji ve değerler sahasında önemli derecede katkı sunmuş olan Takiyettin Mengüşoğlu, 1905'de Malatya'nın Hekimhan İlçesinde dünyaya gelmiştir (tr.wikipedia.org/wiki/Takiyettin_Meng, 2021). İlk ve orta öğrenimini Malatya'da gerçekleştiren Mengüşoğlu lise öğrenimini ise Sivas'ta yatılı olarak tamamlamıştır. O yıllarda Malatya'da kendisinden önce lise eğitimini tamamlamış sadece beş kişi olduğunu ifade eden Mengüşoğlu o dönemi şu sözlerle anlatmaktadır: “ Bu öğrenim yılları, Cumhuriyetin kurulduğu, devrimlerin art arda gerçekleştiği yıllardı. O yıllarda biz kendimizi, yeni kurulan Cumhuriyetin yapı taşları olmaya hazırlıyorduk” (Kaynardağ, 1986: 95). Henüz lise öğrenimi sırasında dergi çıkarma çalışmalarında bulunmuş ve çıkardıkları “Yeni Nesil” adlı derginin yazı kurulu başkanlığını yapmıştır. Mengüşoğlu, “orada ‘Yeni Nesil’, ‘Felsefe Nedir?’, ‘Vicdan Nedir?’ gibi yazılarının da yayınlandığını ifade etmiştir (Kaynardağ, 1986: 95).

Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yapılan bir sınavı kazanarak 1929'da yükseköğrenimini tamamlamak üzere Almanya'ya giden Mengüşoğlu, felsefeyi tercih sebebini ise “bilim yoluyla dünyayı ve olayları kolayca ve sonuna kadar anlayabileceğimi sanıyordum. Bir ara baktım ki, bilimlerle yetinmek olmayacak; o zamanki anlayışıma göre “bilimlerin bilimi” olan felsefeyi öğrenmek istedim” sözleri ile ifade etmiştir (Kaynardağ, 1986: 96). Mengüşoğlu, Almanya'nın Thüringen şehrinde Friedrich Nietzsche (1844-1900) ve Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) gibi Alman düşünürlerin de eğitim aldığı Schulphorta-Gymnasium'da yükseköğrenimini tamamlamıştır. Mengüşoğlu, burada Grekçe ve Latince öğrenmiştir. Üniversite eğitimi için Göttingen'a giden Mengüşoğlu burada iki yıl fizik, kimya, biyoloji ve felsefe eğitimi aldıktan sonra hocası Moritz Geiger (1880-1937) tarafından Berlin'e, Nicolai Hartmann'ın yanına gönderilmiştir. 1931 yılına tekabül eden bu zaman diliminde on dört sömestr aralıksız olarak Hartmann'ın ders ve seminerlerine katılmıştır. Berlin'de ayrıca fizik ve kimya alanında da yan dal yaptığını ifade eden Mengüşoğlu burada Franz Fischer (1901-1989) 'den kalıtım biyolojisi ve Wolfgang Köhler (1887-1967)'den ise psikoloji dersleri almıştır. Doktora çalışmasını Hartmann'ın danışmanlığında “Husserl ve Scheler'de Bilinebilirliğin Sınırları” konusu ile tamamlayan Mengüşoğlu'nun bu çalışması Berlin Üniversitesi tarafından yayınlanmıştır. Dili Almanca olan bu çalışma Türkçeye henüz çevrilmemiştir. 1937 yılında doktora çalışmasını tamamladıktan sonra Türkiye'ye dönen Mengüşoğlu İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Umumi Felsefe ve Mantık asistanlığı görevine başlamıştır. O dönemde İstanbul'da Edebiyat Fakültesinde ders veren Von Aster'in isteğiyle “Nicolai Hartmann'ın 20. Asır Felsefesindeki Yeri” konulu bir tez yazarak 1942'de doçent olmuştur. 1944'te önemli felsefecilerin de katılımıyla “Felsefe Arkivi” dergisini yayınlamışlardır (Kaynardağ, 1986: 96-102). 1953 yılında profesör olan Takiyettin Mengüşoğlu 1959 yılında İ.Ü. Edebiyat Fakültesi'ne dekan seçilmiştir. 1978 yılında emekli olan Mengüşoğlu 8 Şubat 1984 yılında hayatını kaybetmiştir.

Felsefi antropoloji disiplini içerisinde önemli bir yere sahip olan Mengüşoğlu'nun yayınlanan ilk eseri “Kant ve Scheler'de İnsan Problemi” adlı eseridir. Mengüşoğlu'nun felsefi antropoloji için bir hazırlık evresi olarak gördüğü “Kant ve Scheler'de İnsan Problemi” adlı eserin ilk baskısı 1949'da, ikinci baskısı ise 1969'da yapılmıştır (Mengüşoğlu, 2014: Önsöz). Günümüzde de baskıları hala devam etmektedir. Mengüşoğlu'nun çeşitli felsefe disiplinlerini fenomenolojik olarak ele aldığı

“Felsefeye Giriş” adlı eseri ise ilk kez 1958 yılında yayınlanmıştır. Daha sonra sırasıyla 1968, 1983 ve 1993 tarihlerinde yayınlanan “Felsefeye Giriş” kitabının halen baskıları devam etmektedir.

Mengüşoğlu’nun felsefi etik için bir hazırlık kitabı olarak sunduğu “Değişmez Değerler Değişen Davranışlar” adlı eseri 1965 yılında yayınlanmıştır. Mengüşoğlu’na göre “felsefede ve ilimde önce böyle bir hazırlık yapmak, literatürde dönüp dolaşan düşüncelerle hesaplaşmak şarttır” (Mengüşoğlu, 1965: Önsöz). Mengüşoğlu’nun 1942’de doçent tez çalışması olarak hazırlamış olduğu “Nicolai Hartmann’ın 20. Asır Felsefesindeki Yeri” adlı eser ise “Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann” adı ile ilk kez 1976’da yayınlanmıştır. Mengüşoğlu’nun bu çalışması, 20. Yüzyıl felsefesini ve bu dönemde ontolojinin kurucusu olan Nicolai Hartmann gibi bir filozofu Türkiye’de tanıtmaya bakımından önem taşımaktadır.

Mengüşoğlu’nun otuz yıllık “insan” araştırmalarını içeren ve felsefi antropoloji alanındaki en önemli eseri olan “İnsan Felsefesi”, (1971 yılında “Felsefi Antropoloji – İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri” adıyla birinci cilt olarak yayınlanmıştır. Daha sonra 1979’a gelindiğinde ise bu kitabın ikinci cildi olan “İnsan ve Dünya, Hayvan ve Çevre – İnsan ve Hayvanda Karşıt Fenomenler” yayınlanmıştır. Daha sonra bu ciltler “İnsan Felsefesi” adı altında birleştirilerek yayınlanmıştır.

4.2. Felsefi Antropoloji Çalışmaları

İnsanın özüne dair sorunları ele alan bir felsefe dalı olarak Felsefi antropoloji, “bilimlerin sağladığı bilgileri, birlikli bir insan idesinde birleştirmeye, insan bilimleri ile doğa bilimleri arasında bir bağ kurmaya çalışır; bilimlerden elde ettiği bilgilerden de yararlanarak, kendi felsefi analiz ve açıklamalarıyla, insan varlığının özünü kavramaya ve insan varlığının anlamını metafizik açıdan yorumlamaya çalışır” (Cevizci, 2010: 645).

Felsefi antropoloji de diğer felsefe dalları gibi uzun bir tarihi süreçte gelişme göstermiş ancak bağımsız bir dal olarak ortaya çıkışı 20. Yüzyılda olmuştur. Zira Mengüşoğlu’na göre felsefe geleneği içerisinde insan, felsefesinin diğer araştırma alanlarının dışında bağımsız bir araştırma alanı olarak ele alınmamıştır. Mengüşoğlu, Kant’ı bu durumdan muaf tutar ve onun antropolojinin temel sorunlarına yönelmesinin önemine vurgu yapar (Mengüşoğlu, 2017b: 25). Ona göre Kant, “insanın belli bir yanını – ahlaki varlık ve özgürlüğün taşıyıcısı – otonom olarak gören ilk filozoftur” (Mengüşoğlu, 2014: 15). Mengüşoğlu, her ne kadar Kant’ın insanı özerk görmesinin felsefi antropoloji için yadsınamaz bir isim olduğunu ifade etmiş olsa da, onun da insan sorununa başka problemler vasıtasıyla girdiği kanısındandır. Bu sebeptendir ki felsefi antropoloji ancak 20. Yüzyılda ve ilk defa Max Scheler tarafından esasları belirlenen bağımsız bir bilim haline gelmiştir (Mengüşoğlu, 2014: 17).

Bu bağlamda adından söz edilmesi gereken bir diğer filozof ise Martin Heidegger (1889- 1976)’dir. Felsefe tarihi boyunca hiçbir felsefi söylem ya da felsefi problem, içinde geliştiği dönemin olay ve olgularından bağımsız ortaya çıkmamıştır. Ahmet Cevizci (1959-2014), felsefi antropolojinin ortaya çıkış sebeplerinden birisinin de “yirminci yüzyılın totaliter sistemlerine, bireyin kişisel karakterini yok eden İtalyan faşizmine, Sovyetler’deki Stalinizme ve Almanya’daki Nazizme karşı bir tepki olarak gelişmiştir” (Cevizci, 2010: 646) derken bu hakikati ortaya koymuştur. Heidegger de yaşadığı çağdaki hızlı dönüşüm ile birlikte toplumun ekonomik, siyasal ve sosyal bir buhran yaşamasının bir neticesi olarak böyle bir dünyada insanın durumunu bir problem olarak ele alır (İyi, 2003: 11-12). Heidegger’e göre bilim ve tekniğin ilerlemesiyle

insanlık “Varlığın anlamı”nı unutmuş ve bu anlamı yitiren insan “yurtsuz” kalmıştır. Zira teknik bir sahaya dönüşen dünyada insan, temeli olan toprağından kopmuş dolayısıyla da “yurtsuz” kalmıştır. İşte insan topraktan kopmuş bir halde olduğundan “Varlığın anlamı”nı yitirdiğini de kavrayacak durumda değildir (İyi, 2003: 12-13). Heidegger’in çıkış noktasının antropolojik bir nitelik taşımadığı söylenebilir ancak onun “düşüncesinin bütünü” kuran ana kavramlar (Varlık, Hiç, Varolma, Düşünme) yakından ve birbirleriyle ilişkilerinde ele alındığında onun Varlıkla başlayan felsefe soruşturmasının antropolojik niteliği/yönü daha iyi görülebilir” (İyi, 2006: 79-80).

4.3. Antropolojik Teoriler ve Mengüşoğlu’nun Bu Teorilere Getirdiği Eleştiriler

4.3. 1. Gelişme Psikolojisi Teorisi

Kendisine dayanak olarak Darwinizmi alan bu teoriye göre insan ve hayvan arasında yalnız bir derece farkı vardır. Gelişme psikolojisinin bu teorisine göre “en alt basamaktaki organik alan ile psişik alandan, en üst basamak üzerinde bulunan organik ve psişik alana kadar yükselip giden, kesintiye uğramayan, kopmayan bir gelişme çizgisi” vardır (Mengüşoğlu, 2017b: 27). Mengüşoğlu, Darwinizmi ilk benimseyen bilim dalının biyoloji olduğunu ve daha sonra yeni gelişmekte olan psikolojinin biyolojinin verilerinden yola çıkarak kesintisiz bir ilerleme çizgisinin varlığının psişik alanda da olduğunu savundu. Bunun için psikolojinin gayesi “insanı da içine alan bütün canlı varlıklarda, alt basamaktan üst basamağa kadar kopmadan sürüp giden, gittikçe yükselen bir psişik yetenekler dizisi vardır; yani en alt basamaktaki yeteneklerden başlayarak en üst basamaktaki yeteneklere kadar kesintisiz sürüp giden zekâ, algı, bellek skalası vardır. Bunu göstermek gerekiyordu” (Mengüşoğlu, 2017b: 27-28).

Psikoloji alanında bu gelişim çizgisini ilk ortaya koymaya çalışan Köhler yüksek bir basamakta bulunan “anthropoid”²² ler üzerinde, sonra da zekâ bakımından oldukça geri olan tavuklar üzerinde araştırmalar yaptı. Mengüşoğlu’na göre Köhler bu araştırmada iki amaç gütmektedir: “Bunlardan birisi, insana göre bir alt basamak üzerinde bulunan hayvanlardan kalkarak psişik yetenekler skalasının kesintisizliğini göstermek; ikincisi ise, kendi “Gestalt” teorisi için, insan dışındaki canlı varlıklar alanında belgeler arayıp bulmaktır” (Mengüşoğlu, 2017b: 28). Köhler “anthropoidler” üzerindeki denemeler sonucunda en yüksek yetenek olan zekânın maymunlarda bulunduğunu ispat etti. Dolayısıyla insan ile hayvan arasında bir “apayrılığın” bir “varlık farkı”nın bulunmadığını ancak bir derece farkı olduğunu öne sürdü (Mengüşoğlu, 2017b: 28-29).

Mengüşoğlu’na göre Köhler’in bu teorisiyle birlikte insan ve hayvan arasında varlık farkı mı yoksa derece farkı mı olduğu konusunda büyük problemler ortaya çıktı. Bu problemin yanlışlığını görüp bu yanlışlığın kökeninde olan Darwinizm ile hesaplaşan Uexküll olmuştur. Uexküll, muhtelif hayvan türleri üzerinde araştırmalarla Darwinizmin yanlışlık ve tutarsızlıklarını ortaya koyarak gelişme psikolojisi teorisini yıkmaya çalışmıştır. Uexküll, “her canlı varlığın, bu canlı varlık hangi basamak üzerinde bulunursa bulunsun, kendi varlığı bakımından kendisine göre yetkin olduğunu gösterdi” (Mengüşoğlu, 2017b: 49-50). Zira Uexküll’e göre her canlı varlık için yetkinlik, o canlının çevresine uyum sağlamış olmasıdır ve her hayvan türü de çevresi ile uyumlu özellikler göstermektedir. Dolayısıyla “bir filin bir amipten daha yetkin olduğu söylenemez.” (Mengüşoğlu, 2017b: 49-50).

²² İnsana benzeyen hayvanlar, maymunlar.

Mengüşoğlu, bir canlının yetkin ya da yetkin olamamasının ölçüsü nedir diye sorulduğunda buna verilecek bir cevap olmadığını savunur. Zira yetkinlik bir canlının vücut yapısının büyüklüğüyle ilgili değildir. “Eğer bir canlı varlığın yetkinliğinden veya yetkin olmamasından söz etmek doğru ise, o zaman ancak o canlı varlık için gerekli olan “hayat-kışullarını” yeter derecede bulunması ve bunların da kolaylıkla elde edilmesi ölçüsü olabilir. Eğer fenomenlere bu açıdan bakılırsa, o zaman amip filden daha yetkindir denilebilir. Çünkü amip bir damla kirli suda yaşayabildiği halde, filin yaşayabilmesi için bir yığın kışulun yerine gelmesi gerekir.” Mengüşoğlu’na göre buna göre bir canlı varlık için basamaklı bir yetkin olma ya da yetkin olmama durumu söz konusu olamaz. Zira her canlı varlık kendi varlık yapısı bakımından ele alınmalıdır (Mengüşoğlu, 2017b: 50-51).

Mengüşoğlu, Uexküll’ün ortaya koyduğu çalışmayla canlı varlıklar arasındaki derece farkının olamayacağı kanıtlanmış oldu. Ancak Uexküll, Darwinizmin canlı varlıklardaki basamaklı yapı fikrinin tamamen çürütülmesi için yeni bir görüş ortaya koyar. Uexküll, hayvan psikolojisinin ortaya koyduğu ruh-beden ikiliğini bir kenara bırakıp hayvanın başarı ve davranışlarından yola çıkarak bir “bütün” olarak incelemeye yönelir. Zira ona göre “hayvanda insansal şeyler, bulmaya çalışıldığı sürece, onun kendi özelliklerinin içine girilemez, ancak yanından geçilir.” Uexküll, insan psikolojisini taklit ederek hayvanda da ruh-beden ikiliği olduğunu savunan görüşlere son vermiş ve hayvanın biyopsişik bir “bütün” olan bir varlık olduğunu öne sürmüştür (Mengüşoğlu, 2017b: 51-52).

4.3.2.Geist Teorisi

Mengüşoğlu’na göre felsefi antropolojinin bağımsız bir disiplin olmasını sağlayan filozof Scheler olmuştur. Scheler’e göre felsefenin diğer dallarının –psikoloji, sosyoloji, epistemoloji, metafizik, etik, ontoloji vd.- üzerinde birleştikleri obje “insan”dır. Zira ona göre insan, “bütün varlık öğelerini ve yasalarını kendisinde toplar; bundan dolayı da o, bütün varlık problemlerinin buluştuıkları bir alandır” (Mengüşoğlu, 2014: 106). Scheler’e göre 19. Yüzyıl bilimleri –biyoloji, psikoloji, tıp gibi- insanı parçalayarak araştırma yoluna gittikleri için insanı tanıyacak ve hayvan ile insan arasındaki varlık-yapısının farkını ortaya çıkaracak bir bilgi sunamamaktadır (Mengüşoğlu, 2014: 107). Darwinci görüşlerin tesirinde kalan psikoloji ve biyoloji, insan ile hayvan arasında yalnız bir derece farkı olduğunu öne sürüyordu. Scheler antropolojiyi bu tesirden kurtarmak için de insan ile hayvanın varlık-yapılarındaki apayrılığın “insanın biyo-psişik varlığının dışında” (Mengüşoğlu, 2017b: 29-30). aranması gerektiğini söyleyerek bu alanın geist-varlığı alanı olduğunu ortaya koydu.

Mengüşoğlu’na göre Scheler’in felsefesinin temelinde insanın kozmostaki yeri ve varlık yapısı problemi olduğu için insan ve hayvan arasındaki apayrılığı ortaya koyması gerekiyordu (Mengüşoğlu, 2014: 122). Scheler bunu ortaya koyabilmek için insanın varlık-yapısını “psikovital varlık” ve “geist varlığı” olmak üzere iki varlık alanına ayırdı (Mengüşoğlu, 2017b: 30). Ona göre insanın psiko-vital yanı bağımlı olan ve onun diğer canlılardan ayrılmadığı yanıdır; geist yanı ise insanı insan yapan bağımsız ve özgür yanıdır (Mengüşoğlu, 2014: 123). Scheler’e göre psikovital varlık alanı duyusal itilim (vital-tepki), içgüdü (itilim), çağrışimsal bellek ve pratik zekâ olmak üzere dört basamaktan meydana gelir. Psikovital varlık yanının ilk basamağı olan “duyusal itilim” bitkiler de dâhil olmak üzere bütün canlılar için ortak bir alandır. Duyusal itilim “kendini bilme, duyumlama ve tasarımılamadan yoksun”dur (Scheler, 2015: 39). Duyusal itilimin “bir şeye yönelme, örneğin ışığa ve ‘geri çekilme’, nesnesiz

bir haz ve nesnesiz bir acı çekme” olarak iki değişmez niteliği vardır (Scheler, 2015: 40).

Scheler, psikovital varlık alanının ikinci basamağının ise tartışmalı ve karanlık bir sözcük olarak tanımladığı içgüdü (itilim) olarak açıklar. Fakat Scheler bu sözcüğün karanlık olmasının psikolojiden hareketle tanımlanmasından kaynaklı olduğunu söyler. Ona göre içgüdü sözcüğü ancak canlının davranışlarından yola çıkılarak açıklandığında bu karanlıktan kurtulur. Scheler’e göre “her davranışın her zaman iki türlü açıklaması, hem psikolojik hem de fizyolojik bakımdan açıklanması mümkündür; psikolojik açıklamanın fizyolojik açıklamaya ya da fizyolojik açıklamanın psikolojik açıklamaya üstünlüğünden söz etmek de yanlıştır. ‘Davranış’, kendisinden yola çıkmak zorunda olduğumuz ‘ortada yer alan’ betimsel gözlem alanıdır (Scheler, 2015: 46).

Scheler’e göre içgüdüsel bir davranış çeşitli niteliklere sahiptir. 1. İçgüdü olan bir davranış canlı varlık için anlamlı olmalıdır. Yani “canlı varlığın kendi varlık bütünselliği, beslenmesi ayrıca üremesi için ya da başka bir canlının varlık bütünselliği için bir ereksel eğilimi taşımalıdır. Kısacası canlının kendisine ve başkasına hizmet etmelidir” (Scheler, 2015: 46). İçgüdüsel davranışın anlam ifade edebilmesi için davranışın o an için yapıyor olması da gerekmez. Zamansal olarak uzak durumlar için de davranışta bulunabilir. Örneğin, “kış için ya da yumurtalarını bırakmak için anlamlı bir hazırlık yapar” (Scheler, 2015: 46). 2. İçgüdüsel davranış belli bir uyum ve düzen içerisinde olup bitmelidir. 3. İçgüdüsel davranış canlı tekinin kendi tecrübeleri için değil, türün hayatta kalabilmeyi devam ettirebilmesi için anlamlı ve devamlı tekrarlanan durumlarla ilgilidir. 4. İçgüdü “belirli bir durumu karşılamak için, hayvanın yaptığı denemelerin sayısına bağlı olmamasıdır” (Scheler, 2015: 47-48).

Scheler’in psikovital basamaklarının üçüncüsü alışkanlığa dayalı olan çağrışımsal bellektir. Scheler çağrışımsal belleğin bütün canlılarda bulunmadığını söyler. Scheler “bu yeteneği, davranışlarını aynı türden daha önceki davranışlarına dayalı olarak, yaşama hizmet edecek biçimde, yani anlamlı bir biçimde yavaş yavaş ve sürekli olarak değiştiren her canlıya yükleyebiliriz” der (Scheler, 2015: 52). Dolayısıyla çağrışımsal bellek sayesinde “canlı, alışma, alışkanlık, alıştırılma gibi kazanılmış bazı başarılar elde eder” (Mengüşoğlu, 2014: 128). Scheler’e göre psiko-vital varlık alanının dördüncü basamağı “pratik zekâ”dır. Koruyucu ve organizmaya bağlı olan pratik zekâ ilkesi “yine onun gibi organik bağımlılık taşıyan, seçme yeteneği ve seçme eylemi, şeyler arasında birini diğerinden üstün tutabilme yeteneği ve çoğalma sürecinde türdeşleri arasında, salt cinsellik dürtüsünü aşan, birini tercih edebilme yeteneğidir” (Scheler, 2015: 58-59). Pratik zekâ, çağrışımsal belleği son derece gelişmiş, memeli hayvan tipi olan insanda en üst seviyededir. İnsanda pratik zekâ ne kadar üst seviyedeysse içgüdü o kadar gerilemiştir (Mengüşoğlu, 2014: 129).

Scheler, insanı insan yapan ve hayvandan ayıran temel ilkenin yukarıda sayılan basamaklardan ayrı bir alanda olduğunu savunur. Bu alan ona göre zekâ ve seçebilme yeteneklerinden daha yüksek bir alandır. Scheler, bu alana Antik Yunanda akıl sözcüğünün kullanıldığını ifade ederek kendisinin bu alan için “daha kapsamlı bir sözcük, akıl kavramını da kapsayan ama bunun yanında ‘ideleri düşünmeyi’, aynı zamanda temel fenomenlere veya öz içeriğine ilişkin belli bir türden ‘görü’yü, bunun ötesinde iyilik, sevgi, pişmanlık, derin saygı, tinsel hayret, mutluluk ve kuşku duyma, özgür karar verme gibi belirli bir türden *istemli ve duyusal edimleri* de içine alan bir sözcüğü, ‘*tin*’ (Geist) sözcüğünü” kullanmak istediğini ifade eder (Scheler, 2015: 66). Scheler’e göre Geist alanın görünen etkinlik merkezi ise “*kişi*”dir (Mengüşoğlu, 2017b: 34).

Scheler'e göre Geist'a sahip olan insan, psikovital bağlarından kurtularak özgürleşmiştir. İnsan somut ve soyut varlığın bir arada olduğu bir varlıktır; ancak "sahip olduğu Geist sayesinde dünyanın temeli olarak kabul edilen tanrısal varlıkla aynı sferdedir; çünkü Geist, birinci derecede, 'kendi başına varolan' tanrısal varlığın bir niteliğidir" (Mengüşoğlu, 2014: 130-131). Dolayısıyla insan "psikofizik bir varlık olarak bu dünyaya ait olduğu halde, onunla diğer canlı varlıklar arasında bir derece farkı değil, bir öz farkı vardır" (Mengüşoğlu, 2014: 130-131).

Mengüşoğlu'na göre Scheler'in, o dönemde her alanda hâkim bir otoriteye sahip olan Darwinizmi hesaba katmadan bir çıkar yol bulması o dönem için bir başarı idi. Ancak Mengüşoğlu Scheler'in insan ve hayvanın varlık yapılarının farkını ortaya koyabilmek için insanı dual (Geist ve psikovital) bir varlık alanına ayırmasını gerçek fenomenlere aykırı bulur. Ona göre Scheler, insanın varlık yapısını birbirinden tamamen farklı iki alana bölmekle "insan varlığını parçalamış oldu; üstelik ruh ve bedenle bir ilgisi olmayan geist da dayanaksız ve havada kaldı" (Mengüşoğlu, 2017b: 55-57).

4.3.3. Biyolojik Teori

Mengüşoğlu'na göre Scheler, insan varlığını parçalarken felsefi antropolojiyi de bağımsız bir disiplin haline getirdi. Ancak geist teorisi, doğal görüş ve bilimsel sonuçlarla çatıştığı için artık bu teori üzerinde bir ilerleme kaydetmek mümkün görünmüyordu. Mengüşoğlu'na göre bu durum bütün kurgusal teorilerin kaçınılmaz bir sonudur. Zira bu teori fenomenlerle örtüşmeyen havada kalan bir teoridir. Dolayısıyla da felsefi antropoloji alanının donuklaşmasına sebep oldu. Böylelikle de antropoloji de başka bir alan olan biyolojiye yöneldi. Mengüşoğlu'na göre biyoloji alanına yönelen antropoloji bu kez de ırk antropolojisine evrilerek politik bir hüviyet halini aldı (Mengüşoğlu, 2017b: 33-34).

Mengüşoğlu, Scheler'in geist teorisine ve ırk antropolojisine biyolojik alanda karşıt teori ortaya koyan kişinin Arnold Gehlen (1904- 1976) olduğunu söyler. Biyolojiden hareket eden "Arnold Gehlen'i ilgilendiren artık Scheler'in belirttiği anlamda bir "essentia" problemi değildir; insanın dünyadaki 'özel yeri'dir." Gehlen biyolojiyi "insan biyolojisi" ve "hayvan biyolojisi" olmak üzere iki alana ayırıyor. Gehlen'in amacı bu iki canlı varlığın biyolojik farklarını ortaya koymaktır. Bunun için de hayvan ve insanı yapısal olarak incelemeye tabi tutuyor (Mengüşoğlu, 2017b: 34).

Gehlen, fosilleşmiş insan iskeletlerinden yola çıkarak insan ve hayvan türünün morfolojik farklılığını ortaya koymaya çalışır. Örneğin Taş Devri öncesine ait insan iskeletlerinin yanında "büyük memeli hayvanların parçalanmış kemikleri bulunmuştur. Fakat insan, Taş Devri kültüründen önce, hiçbir izi kalmamış olsa da, ağaç ve kemigi alet olarak kullanmış olmalı. İşlenmiş bir alet, şekillendirilmiş bir taş, hayvanınkinden daha çok ve daha yüksek bir zekânın en kesin belirtisidir" (Gehlen, 1970: 13). Bu incelemenin neticesinde Gehlen, insanın yapısal olarak biricikliğinin zekâyâ dayanan eylemlerinde olduğunu savunuyor. Zira Gehlen'e göre insan "zekâyâ dayanan ve bir amaç güden davranışları ile herhangi bir çevrede hazır bulduğu rastgele objektleri değiştirir. Bu yüzden onda özelleşmiş organların gelişmesi gerekmemiştir" (Gehlen, 1970: 17). Hayvanlar ise insanın aksine çevrelerine uyum sağlamak için organları özelleşmiştir (Gehlen, 1970: 17). Zira Gehlen'e göre bütün hayvanların gelişme çizgisi "organların özelleşmesi" yasasına göre gerçekleşmiştir. Örneğin; "Devekuşunun yapısı steplerde yaşayabilecek şekildedir; o uçamaz, çünkü hızlı ve büyük uzaklıkları koşabilecek şekilde özelleşmiştir, artık sık ormanlarda ya da yüksek dağlardaki hayata uyamaz. Bunun tersine şempanze steplerde yaşayamaz; onun organları da sık

ormanlarda yaşayabilecek şekilde özelleşmişlerdir. Onda ağaçta yaşayan büyük bir hayvanın uzun kolları vardır” (Gehlen, 1970: 14-15).

Gehlen’e göre insanın hayvandan farklı bir diğer özelliği ise gecikmişlik (eksiklikler) varlığı olmasıdır. Örneğin; “insan tekleri doğumdan ancak bir yıl sonra yürümeye ve konuşmaya başlarlar. Bütün hayvanlar ise birkaç gün ya da birkaç hafta sonra hareket edebilir ve kendilerini gösterebilirler” (Gehlen, 1970: 18). Gehlen’e göre morfolojik olarak insanı hayvandan ayıran bu özellikleri hayvanla kıyaslandığında bir olumsuzluk gibi görünse de insanın en önemli yanının zekâ olduğunu vurgular. Zira “yalnız insan dış dünya olaylarını zekâyâ dayanan eylemlerle değiştirmektedir” (Gehlen, 1970: 24-25).

Gehlen’e göre insan bir eksiklikler varlığı olmasına rağmen, bu eksiklikleri telafi edecek yeteneklere de sahiptir. “Gerçekten insanın davranışları, ne içgüdülerden kaynaklanıyor, ne de onlar tarafından dizginleniyor. Fakat insan bu eksiklikleri, davranışlarını etikleştirmekle ve rasyonalleştirerek dengeliyor” (Mengüşoğlu, 2017b: 37-38). Mengüşoğlu’na göre Gehlen’in insan ve hayvanın yapısal olarak karşılaştırılması gerçek fenomenlere dayandığı için Scheler’in geist teorisine göre ayakları yere basan bir teori olduğunu söyler. Nitekim “nasıl ki Scheler, insanın “varlık-yapısı’na ait fenomenleri geist’in bir başarısı olarak görüyorsa, Gehlen de bu fenomenlerin temelini, insanın biyolojisinde görüyor. Bundan dolayı Gehlen, insanın dünyadaki “özel yerini” de, onun biyolojik yapısına dayatıyor” (Mengüşoğlu, 2017b: 36).

Mengüşoğlu’na göre Uexküll’ün Darwinizm için öne sürdüğü “her canlının kendi başarıları ve hayat-koşulları içinde ele alınması” düşüncesi Gehlen’in teorisi için de geçerlidir (Mengüşoğlu, 2017b: 59). Zira “hayvanlar, başarılarından ‘hayat-koşullarından’ kopararak incelenemezler. Çünkü başarılar, ‘hayat-koşulları’, temelini şu veya bu organda değil, canlının somut bütünlüğünde bulurlar. Bundan dolayı hayvanları organ bakımından birbiriyle veya onları aynı bakımdan insanla karşılaştırmanın ne bir anlamı ne de bilimsel bir değeri vardır.” Gehlen’in hayvan karşısında insanın, bir organ-ilkelliğine bağlı eksiklikler varlığı olduğunu ve bu eksiklikleri telafi edecek eylemler gerçekleştirdiği gibi düşüncelerini hatalı bulan Mengüşoğlu’na göre “eğer bu organ karşılaştırmaları bir de çeşitli hayvan türleri arasında yapılsaydı, o zaman kaçınılmaz çıkmazlara düşülürdü. Çünkü her hayvan türünün organlarında, öbürünün karşısında bir ilkellik ve bir eksiklik bulunabilir. Hayvanların bunu nasıl dengeledikleri sorulsa, bu, bizi ancak çıkmazlara sürükleyebilir” (Mengüşoğlu, 2017b: 59).

Mengüşoğlu, Gehlen’in insanın eksiklikler varlığı olduğu düşüncesinin temelinde Kant’ın insanın doğal donanımları bakımından hayvandan eksik olduğu düşüncesi yatmaktadır. Ancak Gehlen’in yanlış bir çıkarımda bulunduğunu söyleyen Mengüşoğlu’na göre “Kant’ın bu fenomeni ifade etmek için kullandığı kavram, insanın doğal donatım bakımından savunmasız bir varlık olduğudur. Hâlbuki Gehlen, bundan metafizik sonuçlara varıyor” (Mengüşoğlu, 2017b: 60). Mengüşoğlu, Gehlen’in insanın etik bir varlık olduğunu kabul etmeyip insanın bütün eylemlerini biyolojiye bağlamasını da büyük bir hata olarak kabul eder. Ona göre, “Gehlen’in bu teorisi, insanın hareketlerini kendisiyle birlikte bilen vicdanını, değer-duygusunu, özgürlüğünü yok sayıyor” (Mengüşoğlu, 2017b: 60-61). Dolayısıyla Mengüşoğlu, Gehlen’in “insanı olduğu gibi görmek, olduğu gibi kabul etmek” yerine “insanın neden böyle olduğunu veya böyle olması gerektiğini” açıkladığını savunur (Mengüşoğlu, 2017b: 61). Gehlen’in bu açıklamalarını bir yorum olarak değerlendiren Mengüşoğlu’na göre, her bir yorum bir başka yorum tarafından bir kenara atılmaya mahkûmdur. “Nitekim M.

Scheler de insanı geist bakımından yorumlamış, hatta geistın ruh ve bedene dayanmadığını ileri sürmüştür. Scheler'in insan görüşü gibi aşırı bir insan görüşünü kenara atmaya çalışan Gehlen'in kendisi de başka bir aşırı görüş içine düşmüştür. Bu her yorumun yazgısıdır. Bu yorum ister bir geist metafiziğinin yorumu, isterse biyolojik bir metafiziğın yorumu olsun, durumda bir değışiklik olmaz" (Mengüşoğlu, 2017b: 61).

4.3.4. Kültür Teorisi

Darwinizmin, insan ve hayvan arasında bir derece farkı olduğunu ortaya koyması ve bunu bilimsel olarak kanıtlamaya çalışmasının ardından "felsefe ve psikolojide şöyle bir soru soruldu: Darwinizmin vardığı bu sonuçlara dokunmadan, ondan nasıl kaçınabiliriz?" Mengüşoğlu bu sorunun yanıtının bilim adamlarınca "insanı ruh, beden, geist gibi üç ayrı alana bölmek" yoluyla verildiğini söyler. İnsanın beden yanı biyolojinin, ruh yanı psikolojinin araştırma alanı olduğu için Darwinizm bu iki alanda söz söyleme hakkını kendinde görebiliyordu. Ancak insanın geist yanı özerk bir alan olduğu için yalnız felsefenin, manevi psikoloji olarak isimlendirilen bir bilim alanın araştırma sahasıdır. Dolayısıyla bu alanda Darwinizmin söz söyleme yetkisi elinden alınmış oldu (Mengüşoğlu, 2017b: 41).

Mengüşoğlu, insanın üç farklı alana bölünmesi pratiğinin, bilimlerin de bölünmesinin kapısını araladığını söyler. Mengüşoğlu'na göre, bilimlerin "doğa bilimleri" ve "manevi bilimler" olarak iki alana bölünmesi ise Wilhelm Dilthey (1833-1911) tarafından gerçekleştirilmiştir. Mengüşoğlu, Dilthey'in "manevi bilimler" olarak kavramlaştırdığı bu alana Yeni-Kantçılardan olan Heinrich Rickert (1949-2019)'ın "kültür bilimleri" , "kültür felsefesi" gibi kavramları kullandığını ifade eder. Ancak felsefede öne çıkan kavramlar "kültür felsefesi, "kültür antropolojisi" olmuştur (Mengüşoğlu, 2017b: 41-42).

Kültür kavramını "günümüzün anladığı bir hümanizma anlamında biyoloji-üstü ve birey-üstü olan insan eseri" olarak tanımlayan Hermann Wein (1912-1981), insanı diğer varlıklardan ayıran ve kozmosdaki yerini belirleyen yanının "tinsel veya kültürel" varlık yanı olduğunu savunur (Wein, 2019: 37). Wein'e göre insan hayvanla kıyaslandığında biyolojik olarak zayıf bir varlıktır. Dolayısıyla insan, varlığını koruyabilmek için bir sosyal dayanışmaya ihtiyaç duyar. Ancak bu sosyal grup içerisinde de "insan, kendi kendini idare etmek gereğindedir; çünkü insan, içgüdüleri tarafından idare edilmez; insan, kendine kılavuzluk etmelidir" (Wein, 2019: 38). Wein'e göre içgüdüleriyle hareket etmeyen insanın türünün devamlılığını sağlayabilmek için davranışlarının alışkanlık haline gelerek sağlamlaşması gerekir. Wein'e göre insanın yaşamı boyunca öğrendiğı ve deneyimlediğı "konuşmak, yazmak, başkaları ile ilgi kurmak, başkalarını idare etmek, kendine hâkim olmak, sevmek, rica etmek" (Wein, 2019: 40) gibi alışkanlıklar "bireyin, bireysel mahiyetinin ve şahsiyetinin stilinde ortaya çıkar" (Wein, 2019: 40). Wein'e göre bireyde ortaya çıkan bu davranışların bütünü insana bir hayat sunar ve birey toplumda üzerine düşen rolleri yerine getirebilir. İnsanın toplumsal hayatta bir rol edinmesi onun için anatomik donanıma sahip olmasından daha üstündür. Dolayısıyla Wein'e göre "kültür, insanın en büyük ve en önemli 'aletidir'; insan, kozmostaki yerinin ona yüklediğı problemleri, yalnız bu alet sayesinde çözebilir" (Wein, 2019: 40).

Mengüşoğlu'na göre kültür antropolojisinde Erich Rothacker (1881-1965) ve Cassirer ön plana çıkmaktadır. Ancak Mengüşoğlu bu iki düşünürün kalkış noktalarının birbirinden farklı olduğunu ifade eder. Ona göre, "Rothacker için önemli olan kültürlerin gelişmesidir; Cassirer için önemli olan kültürlerin sembolik formlara

götürülmesidir. Her ikisi arasında ortak olan, onları birleştiren yan ise kültürlerin açıklanmasıdır” (Mengüşoğlu, 2017b: 42-43). Mengüşoğlu’na göre, Rothacker’ın teorisi, Uexküll’ün biyoloji alanında uyguladığı çevre teorisinin kültür alanına uygulanmasıdır. Mengüşoğlu’nun Rothacker’den aktarımına göre felsefi antropolojinin temel sorunu “insan kültürünün geniş alanını incelemektir”. Rothacker’a göre insana bir biçim ve stil kazandıran kültürel yaşam, kültürlerin gelişmesini ayakta tutan ‘polar’ yasalarına dayanmaktadır. Kültür antropolojisi de işte bu yasaları araştırmaktadır (Mengüşoğlu, 2017b: 43).

Mengüşoğlu’na göre Cassirer, “insan nedir?” sorusunu kendisine bir kalkış noktası olarak alır (Mengüşoğlu, 2017b: 43-44). Cassirer’e göre “insanın ‘özüne’ veya doğasına ilişkin herhangi bir tanım varsa bu tanım tözsel olarak değil ancak işlevsel bir tanım olarak anlaşılabilir. İnsanı, ne metafizik özünü oluşturan doğuştan bir ilke ile ne de deneysel gözlemle araştırılabilecek herhangi bir doğal yeti veya içgüdü aracılığıyla tanımlayabiliriz. İnsanın göze çarpan ayırtkanı (karakteristiği), ayrıca göstergesi, metafiziksel doğası olmayıp yaptığı iştir. İnsanlık halkasını tanımlayıp belirleyen bu iş, insan etkinliklerinin bir dizgesidir. Dil, söylence, din, sanat, bilim, tarih bu halkanın öğeleri ve çeşitli dilimleridirler. Bu nedenle bir insan felsefesi, bu insansal etkinliklerin temel yapısını kavramamıza ve aynı zamanda onları bir bütün olarak anlamamıza yardımcı olacak olan bir felsefedir” (Cassirer, 1980: 71). Cassirer, insana ait etkinliklerin – dil, söylence, din, sanat vd.- insan yaşamından yalıtılmış, rastgele meydana gelmiş etkinlikler olmadığını söyler. Zira “onlar ortak bir bağla bir arada tutulmaktadırlar. Ama bu bağ skolastik düşüncede düşünüldüğü ve betimlendiği gibi bir ‘vinculum Substantiale (tözsel bir bağ) olmayıp, daha çok bir ‘vinculum Functionale (işlevsel bir bağ)’dır (Cassirer, 1980: 71).

Cassirer’e göre insan etkinliği olan kültürel öğeler her toplumda farklılık gösterir. Örneğin, dinleri, efsaneleri, sanatları vs. ancak bu fenomenler bütün toplumlarda vardır ve “insan ile çıplak gerçeklik arasına” (Kuçuradi, 2017: 112) girerek aynı işlevi yerine getirirler. Cassirer’e göre insan kültürü, farklı çizgilerde ilerleyen ve birbirinden farklı amaçlar taşıyan türlü etkinlik alanlarına bölünmüştür. “Eğer bu etkinliklerin sonuçlarını – söylencenin yaratılarını, dinsel tören ve inançları, sanat yapıtlarını, bilimsel kuramları- seyretmekle kendimizi doyuma uğramış sayarsak onları ortak bir paydaya indirgemek olanaksız görünür. Ancak felsefi bir bireşim daha ayrı bir şeyi dile getirir. Böyle bir bireşimde biz yalnız etkilerin değil aynı zamanda eylemin de birliğini ararız. İstedığımız yalnızca sonuçların veya ürünlerin birliği olmayıp ‘yaratıcı sürecin’ birliğidir” (Cassirer, 1980: 73). Dolayısıyla Cassirer’e göre ‘insanlık’ kavramının anlamı işte bu yaratıcı sürecin müşterek bir amaç için çalışmasıdır. “Böylece, en sonunda onların hepsinin üzerinde anlaşılabilirlikleri göze çarpan bir özellik, evrensel bir özyapı bulunabilecektir” (Cassirer, 1980: 73).

Mengüşoğlu’na göre, insanın etkinliği olan kültür “ister ‘sembolik formlar’, isterse ‘polar karşıtlıklar’ (kutupsal karşıtlık) veya başka bir teori açısından açıklansın; bu, insan varlık-yapısı, insanın kendisi için önemli değildir. İnsanın kendisi için, felsefi antropoloji için daha önemli olan, insanda bütün insanlara has olan varlık ve eylem öğelerinin bulunduğunu göstermektir” (Mengüşoğlu, 2017b: 46-47). Mengüşoğlu’na göre, varlık ve eylem öğeleri – “bilgi, yapıp-etme, değer-duygusu, inanma, özgürlük, tarihsellik mitos, sanat, dil vb.” – sadece insana ait olan öğelerdir. Ancak, felsefi antropolojiye göre önem arz eden şey “insan hangi kültür basamağı üzerinde bulunursa bulunsun, insanın bir bilgisinin bulunduğunu, onun bilen bir varlık olduğunu göstermektedir. Fakat bu bilginin düzeyi, bu bilgiye konulan hedefler, felsefi antropoloji için önemli değildir; çünkü bilginin düzeyi, hedefi, insan grubundan insan grubuna

geçildikçe değişebilir” (Mengüşoğlu, 2017b: 46-47). Mengüşoğlu’na göre felsefi antropolojinin temel vazifesi, “insan gruplarına değil, yalnız insana has olandan hareket etmek, bütün insanlarda, insan gruplarında karşılaştığımız fenomenleri ele almak ve işlemektir” (Mengüşoğlu, 2017b: 48).

4.4. Ontoloji Biliminin Felsefi Antropolojiye Etkisi

Mengüşoğlu, Kant’ın felsefesini, felsefenin gidişatını değiştirmesi bakımından bir dönüm noktası olarak kabul eder. Zira ona göre “Kant’tan önceki felsefe ya rasyonalist ya da empiristti; bilgi ya akla ya da tecrübeye dayandırılıyordu. Kant’a göre ise bilgi iki unsurludur: apriori ve aposteriori. İkinci önemli nokta Kant’ın felsefesinin bilginin sınırlarını çizmeye çalışmasıdır. Kant’ın bilginin sınırlarını araştırmakla, felsefeyi başıboş spekülasyonlardan kurtardı” (Mengüşoğlu, 2020: 23). Ancak Mengüşoğlu’na göre Kant’ın “bilgiyi iki unsurlu görmesi ve apriori olanı öznenin bir işlevi olarak kabul etmesi, onu bir çeşit idealizme, aşkınsal idealizme” götürmüştür (Mengüşoğlu, 2020: 23). Mengüşoğlu, bu idealizmin daha sonra Alman idealizmine çok etkisi olduğunu ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)’de en yüksek noktasına ulaştığını savunur. Dolayısıyla Mengüşoğlu, Hegel’in felsefesini, metafizik sistemlerin sonuncusu olarak kabul eder. Zira ona göre “tek yanlı spekülatif diyalektik metoda dayanan bu sistem, spekülasyonun son sınırına varmış, bu yüzden de temeli çürük bir yapı gibi çökmüştür” (Mengüşoğlu, 2020: 23).

Mengüşoğlu, Hegel felsefesinin yıkılmasıyla birlikte Kant felsefesine - bilginin sınırı problemine- yeniden dönüldüğünü söyler. Kant’a yeniden dönüşle birlikte felsefe sadece bilginin bir bilimi haline geldi. Dolayısıyla “artık felsefe, metotlarını incelediği bilimlere dayanmaya başlamıştır. Bu bilimler Marburglu Yeni Kantçılarda doğa bilimleri [ne].... W. Dilthey’in açtığı yeni akım, tek yanlı olarak yalnız tarihe yöneldi” (Mengüşoğlu, 2020: 24). Felsefe artık ya doğa bilimlerinin metotlarını araştıran; ya da felsefi sistemleri eleştiren bir felsefe tarihi halini aldı. Felsefenin bir dünya bilgisi olmaktan çıktığı böyle bir durumda 20. Yüzyılın başlarında Edmund Husserl (1859-1938) “fenomenoloji” ile felsefenin özel araştırma alanı olduğu ortaya koymaya çalıştı. Mengüşoğlu’na göre “Husserl, ‘mevcut felsefelerden ya da onların kritiğinden değil, fenomenlerden hareket etmelidir’, ‘fenomenlere, şeylere dönmeli’ demekle, felsefenin kendine has olan alanını” göstermiştir (Mengüşoğlu, 2020: 24-25). Ancak Husserl’in çıkış noktasına sadık kalmadığını ifade eden Mengüşoğlu’na göre o, “fenomenlere bağlı kalacağına, bir idealizme, içkinlik felsefesine saplandı” (Mengüşoğlu, 2020: 49-50).

Mengüşoğlu, Husserl’in ortaya koyduğu fenomenlerden hareket etme düşüncesini asıl geliştiren kişinin Nicolai Hartmann (1882-1950) olduğunu söyler. Zira Mengüşoğlu’na göre Yeni Kantçılarla birlikte felsefede metot öncelik kazanmıştı. Husserl ise “fenomenlere dönmeli” diyerek felsefeyi bağımsız bir çalışma alanı olarak önünü açmıştı. Ancak Husserl da metot geleneğinden kurtulamadığı için indirgeme yöntemiyle fenomenolojinin durağanlaşmasına sebep oldu. Bu noktada Hartmann, fenomenin araştırma metodundan önce geldiğini ve “her şeyden önce fenomene, şeye bakmalı, araştırmalara önceden hiçbir metot ileri sürmeden başlamalı” düşüncesini savunur (Mengüşoğlu, 2020: 52-53). Hartmann’a göre metot “ancak ‘şey’den kazanılmalıdır; çünkü her nesnenin yakalanacak yeri kendine hastır. Bu bakımdan esas olan, ‘şey’, ‘fenomen’; ikinci olan da metottur” (Mengüşoğlu, 2020: 52-53). Mengüşoğlu’na göre Husserl’in aksine Hartmann bu ortaya koyduğu düşünceye araştırmaları boyunca sadık kalarak modern ontolojiyi kurmuştur (Mengüşoğlu, 2020: 52-53).

Mengüşoğlu'na göre Hartmann ontolojisini, kurarken spekülâtif sistemlerden hareket etmez. Onun ontolojisi “hareket noktasında, ne idealizm ne de aşkınsal realizm anlamında bir realizme yer verir. O, naif realizmden (tabii realizm) hareket eder ve bunu bilimle tamamlar. Çünkü bütün bilimler ontolojiktirler” (Mengüşoğlu, 2020: 241-242). Ontolojiyi bütün bilimlerin temeli olarak kabul eden Hartmann'a göre “ontoloji bütün insan bilgisinin kendisi ile uğraştığı kaynakla, yani ‘varolan’la uğraşır. Bir ‘temel bilim’ olan ontoloji, ‘varolan’ı bir bütün olarak ele aldığı halde, bilim ve felsefe, ‘varolan’ı çeşitli alanlara bölerek ve aralarında bir işbölümü yaparak incelerler” (Mengüşoğlu, 2017a: 135-136).

Mengüşoğlu, ontolojinin “varolanı varolan olarak ele alma” anlamının Aristoteles ile başladığını ancak terim olarak ise ilk defa Christian Wolff (1679- 1754) un kullandığını ifade eder. Mengüşoğlu'na göre ontoloji terimi Aristoteles'te “prote philosophia / ilk felsefe” ve Descartes'da “prima philosophia” olarak adlandırılmıştı. Ancak her iki filozofta ontolojiyi metafizik olarak değerlendiriyorlardı. Oysa modern ontoloji metafizikten tamamen ayrılmaktadır. Mengüşoğlu'na göre “böyle bir ayırma fenomenlere de uygundur; çünkü metafizik, yalnız varlıkla ilgili problemlerde değil, bilgi probleminde ve diğer bilim dallarında ortaya çıkan, çözülmesi olanaksız ‘problem-artıkları’ ile uğraşır. Bu problem artıklarına ‘akıldışı (irrasyonel) problemler’ adını veriyoruz. Akıl dışı terimiyle de sonuna kadar çözülemeyen, bilinemeyen problemleri kastediyoruz” (Mengüşoğlu, 2017a: 138),

Mengüşoğlu'na göre modern ontoloji, artık metafizik yüklerden kendini kurtarmış ve “varlığı, ‘varolan’ın kendisini en son şey olarak görmektedir; çünkü varlık fenomenleri, bize varlığın gerisinde bulunan, görünüş alanına çıkmayan herhangi bir metafizik temelden haber vermiyorlar” (Mengüşoğlu, 2017a: 139). Mengüşoğlu, modern ontolojinin de diğer bilgi alanları gibi fenomenlerden yani varlık fenomenlerinden hareket ettiğini söyler. Ancak “ontoloji için bu fenomenlerin gerisinde substansiel / tözsel bir şey yoktur ve ontolojinin fenomen terimi, şu yalın anlamdadır: Fenomen, bir şeyin açığa çıkması, kapalı kalmaması, gizli kalmaması, kendisini göstermesi demektir. Varlık kendisini fenomenlerinde gösterir” (Mengüşoğlu, 2017a: 139).

Mengüşoğlu'na göre modern ontoloji, varlık fenomenlerinden hareket eder ve ortaya çıkardığı varlık tabakalarını “birbiriyle karşılaştırır; yapılarını, yasalarını inceler, bağılıklarını ortaya çıkarır” (Mengüşoğlu, 2020: 264). Hartmann'ın ontolojisinde varlık, “heterojen ve birbirine götürülmesi mümkün olmayan tabakalardan meydana gelmiştir. Ontolojinin fenomen olarak hazır bulduğu varlık tabakaları şunlardır: 1. Maddi, 2. Organik, 3. Psişik, 4.Geist,” (Mengüşoğlu, 2020: 264). Hartmann'ın bu varlık tabakalarının her biri kendi içerisinde belli yasalara sahip olmakla birlikte özerktirler ve birbirleriyle de bağılıkları söz konusudur (Mengüşoğlu, 2020: 264).

4.5. Mengüşoğlu'na Göre Ontolojik Temellere Dayanan Antropolojinin Hareket Noktası

Mengüşoğlu, antropolojik teorileri, insanın ontik bütünlüğünü parçalayarak ele aldıkları için eleştirmiştir. Ona göre bu teoriler insanın sadece akıl ve tin yanlarını kendilerine hareket noktası olarak alıyorlardı. Mengüşoğlu'na göre insan felsefesinin amacı “insanı parçalamadan, onun somut bütünlüğüne dokunmadan, bu somut bütünlükte yerini bulan fenomenleri incelemek ve anlamaya çalışmak olmalıdır. Böyle bir hedefe ancak ontolojik bir görüşle varılabilir” (Mengüşoğlu, 2017a: 311).

Mengüşoğlu'na göre, ontik bakış açısı insanın somut ve parçalanmayan varlık yapısından yola çıkarak insanı açıklar. İnsan, ne sadece bir akıl ya da metafiziksel bir Geist varlığıdır; ne de sadece beden ve ruhtan müteşekkil bir varlıktır. “Tersine, insan biopsişik, ontik, somut bir bütündür. İnsanı belli alanlara ayıran gnoseolojik bir görüş bizi yanlışlara sürükler. Üstelik böyle bir görüş, bizi ister istemez insanla hayvan arasında bir benzetme yapmaya götürür. İnsanın sadece belli yönleri üzerinde durur ve onları mutlaklaştırarak kurgusal bir metafiziğe saplanır” (Mengüşoğlu, 2017a: 311-312). Dolayısıyla Mengüşoğlu'na göre felsefi antropoloji, insan hakkında bir bilgi elde etmek istiyorsa parçalayıcı görüşlerden uzaklaşarak “insanı ontik bir bütün olarak görmek zorundadır” (Mengüşoğlu, 2017a: 312).

Mengüşoğlu Kant'ın insan görüşünü de antropolojik teorilerin beşincisi olarak ele alır ve bunun sebebinin de Kant'ın insanı özerk bir varlık olarak ele alan ilk filozof olması olarak açıklar. Zira Mengüşoğlu'na göre “insanın otonom bir varlık olarak görülmesi, antropoloji için bir önkoşuldur” (Mengüşoğlu, 2017b: 63). Kant insanı dual bir varlık olarak değerlendirir. Kant'a göre “insan bir yanı ile doğal bir varlıktır; diğer yanı ile de bir akıl varlığıdır. İnsan doğal varlık yanı ile zaman-mekân içinde bulunan bütün doğal şeyler gibi doğa yasalarına bağlıdır. Akıl yasalarına bağlı olmak demekse, insan olmak, özgür olmak, otonom olmak, kendi kendisine yasa koymak demektir” (Mengüşoğlu, 2017b: 63-64). Kant insanı hem özerk hem de bir yanı ile bağımlı olarak birbiriyle ilgisi olmayan iki varlık alanına ayırmış oldu. Ancak bu ayrım Max Ferdinand Scheler (1874-1928)'deki gibi ontik bir ayrım değil gnoseolojik bir ayrımdır.

Mengüşoğlu'na göre ontik temellere dayanan antropoloji Kant'ın insan anlayışında olduğu gibi insan varlık yapısını bölmez ancak “otonomi probleminden de vazgeçmez.” Zira Mengüşoğlu'na göre otonomi felsefi antropoloji için de olmazsa olmazdır. Fakat Mengüşoğlu için otonomi “insanın bir yanı, akıl yanı için değil, bütünlüğü için geçerlidir; yani insan bütün varlığı ile otonomdur. Bundan dolayı insanın otonomisini göstermek için ne insan varlığını bölmeye ne de bu otonomiye kanıtlamaya gerek vardır” (Mengüşoğlu, 2017b: 73). Mengüşoğlu, antropolojik teorileri, insanı, fenomenlerine uygun olarak incelemelikleri yönünde eleştiriye tabi tutar ve o teorilerin insanı, “gelişme, geist, eksiklikler varlığı, kültür” gibi kavramlardan hareket ederek açıklama yoluna gitmelerini bir zorlama çözümler olarak değerlendirir. Mengüşoğlu'na göre “insan fenomenlerini inceleyecek olan bir antropoloji, artık ne metafizik bir geist kavramından, ne Darwinci bir gelişme kavramından, ne herhangi bir psişik yetenekten; ne insanda bulunduğu kabul edilen organ-eksikliğinden, bir organ-ilkelliğinden, bir gecikmişlik (retardasyon) olayından, ne de sınırlandırılması güç olan bir kültür kavramından hareket ediyor” (Mengüşoğlu, 2017b: 74).

Mengüşoğlu'na göre ontolojik temellere dayanan bir felsefi antropoloji, Scheler'in bir ön kabulle öne sürdüğü gibi insan ve hayvan arasındaki varlık farkının ortaya konulmasından da hareket etmez. Ona göre “eğer insanla hayvan arasında böyle bir fark varsa, bu fark, insan fenomenlerinin bir önyargıya dayanmayan incelenmesinden çıkmalıdır. Bu antropoloji, önyargısız, yalın, naif bir görüşten kalkar; herhangi bir ön varsayıma başvurmada saptanabilen, temelini insanın somut yapıp-etmelerinde bulan fenomenleri ele alır. Bu fenomenler, ne sadece psişik, ne de biyolojiktirler.” Zira Mengüşoğlu'na göre “insan bilim tarafından uydurulmuş bir kavram değildir; o bütün yapıp etmeleriyle birlikte öteki varolan şeyler yanında yerini alan bir varlık- alanıdır” (Mengüşoğlu, 2017b: 74-75).

Mengüşoğlu'na göre ontolojik temellere dayanan antropoloji “hareket tarzı bakımından, Jakob Johann von Uexküll (1864-1944) ile başlayan, Konrad Lorenz (1903-1989), tarafından bir davranış biyolojisi olarak geliştirilen hayvan biyolojisini

örnek olarak alır” (Mengüşoğlu, 2017b: 77). Lorenz’in ortaya koymuş olduğu bu hayvan biyolojisi, hayvanın sadece psişik ya da organik varlık yapısından hareket etmek yerine “temelini hayvanın somut varlık bütününde bulan davranışlarından hareket eder.” Lorenz’e göre hayvanlar için kullanılan “köpek sadıktır, kurt zalimdir, tilki hırslıdır” gibi sıfatlar hayvan davranışlarına antropomorfist bir yaklaşımın ürünüdür. Hâlbuki “hayvanların bu davranışları, onların ‘hayat koşulları’ ile ilgilidir; onların başka türlü yaşamalarına olanak yoktur.” Mengüşoğlu, sadık olmanın - insan bu davranışı ister sürdürsün ister sürdürmesin- ancak insanda görülebilecek bir davranış olduğunu söyler. Hakeza, “ancak insan zalim, masum, barışsever, suçlu olabilir; çünkü ancak insan gibi disharmonik (uyumsuz) bir varlık, iyi, kötü, haklı haksız, suçlu, suçsuz olma gibi karşıt davranışların işlevsel yasaları tarafından yönetilen hayvan, insanda karşılaştığımız, karşıt davranışların gerçekleştiricisi olamaz” (Mengüşoğlu, 2017b: 77).

Mengüşoğlu’na göre ontolojik temellere dayanan felsefi antropoloji, insanın somut fenomenlerine dayanmayan ancak bilimde ve felsefede kabul görmüş, benzetme ve yorum temelli açıklamalar ve ön kabullerle hesaplaşarak bu görüşleri ortadan kaldırmak durumundadır. Felsefi antropoloji ancak bu bilimlerin sonuçlarından faydalanabilir. Zira “davranış biyolojisinde elde edilen sonuçlar, bir yandan, hayvan psikolojisinin yaptığı gibi ruh-beden dualitesine dayanmıyorlar; öte yandan, davranış biyolojisi insanla hayvan arasında kurulabilen herhangi bir benzetmeden hareket etmiyor, tersine hayvanı insanlaştırmadan olduğu gibi ele alıyor” (Mengüşoğlu, 2017b: 80).

Mengüşoğlu’na göre antropolojik teoriler, insanı anlamak için hayvan ve insan arasındaki “varlık farkı”ndan hareket ettikleri için çeşitli sıkıntılar yaşamışlardır. Bu yüzden felsefi antropoloji, “insan fenomenlerini ele alır, insan başarı ve yeteneklerini hayvan fenomen ve başarılarıyla karşılaştırmaktan vazgeçer, insanı ruh, beden, geist, psikovital gibi alanlara ayırma da, temelini insanın varlık bütününde bulan fenomen ve başarılarından hareket ederse, o zaman antropoloji, metafizik kurgular yapmadan insanla hayvan arasındaki ‘varlık farkı’ nı kolaylıkla saptayabilir” (Mengüşoğlu, 2017b: 81).

Mengüşoğlu, felsefi antropolojinin temel görevinin, insan fenomenlerinden hareket ederek insanın somut varlık bütünlüğünü ortaya koymak olduğunu savunur. Mengüşoğlu felsefi antropolojisine “bir bütün olarak somut insanla nerede karşılaşıyoruz?” sorusu ile başlar (Mengüşoğlu, 2017b: 75). Ona göre “bir bütün olarak somut insanla günlük hayattaki en yalın işlerde, bilim, teknik, sanat gibi en karmaşık eylemlerde karşılaşıyoruz. Gerçekten bir bütün olarak somut insan, ancak yapıp-etmelerinde, bu yapıp-etmeleriyle gerçekleştirdiği başarılarında ortaya çıkar.” Mengüşoğlu’na göre insanın somut varlık bütünlüğünde ortaya çıkan “bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden belirleyen, isteyen, özgür ve tarihsel bir varlık olan, ideleştiren, bir şeye kendisini veren, çalışan, eğiten ve eğitilebilen, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, disharmonik, biyopsişik” gibi fenomenler “ya doğrudan doğruya insanın başarılarıdır ya da temelini insanın varlık-yapısında bulan yeteneklerdir” (Mengüşoğlu, 2017b: 75).

Mengüşoğlu’na göre bütün bu fenomenler insan varlık yapısının taşıyıcısıdır. Bu fenomenler olmadan insan varlığını devam ettiremez. Nerede insan varsa bu fenomenler de orada bulunur. “İnsan ne kadar gelişmiş ya da ne kadar ilkel olursa olsun, onların eksikliğinden söz edilemez. Onlar arasındaki fark, ancak bir derece farkı olabilir. Bir insan grubu ne kadar ilkelse, bu başarılar da o ölçüde ilkeldir” (Mengüşoğlu, 2017b: 76).

5. TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NA GÖRE İNSAN'IN FENOMENAL YÖNLERİ

5.1. Bilen Bir Varlık Olarak İnsan

Mengüşoğlu'na göre bilgi, tüm bilimlerde ve felsefede ortak bir fenomendir. Bu fenomenin -ister bilim alanında olsun ister felsefede olsun- birbirinden ayrılmayan iki unsuru vardır: Bilen (insan /özne/ süje) ve bilinen (varolan şey/nesne/obje). Mengüşoğlu bilgiyi özne ve nesne arasındaki bağ olarak tanımlar (Mengüşoğlu, 2017a: 55-56). Mengüşoğlu, özne ve nesneyi “kendi başına varolan” olarak niteler. Ona göre “kendi başına varolma” ifadesinden şu anlaşılmalıdır: “Ne özne ne de nesne bilgi bağı tarafından meydana getirilmiş değildir. Onlar bilgi bağından önce ne iseler öyle kalırlar.... Fakat özne nesne konumuna getirilebilir. İnsanla uğraşan bilimler özneyi nesne konumuna getirir. Özne, özne olarak kaldığı zaman değişir; çünkü özne, bilgi sahibi olmakla başka bir duruma girmiştir. Fakat nesne haline getirilen özneye böyle bir değişiklik yoktur; herhangi bir nesne gibi değişmeyen ‘kendi başına varolan’ bir şey olarak kalır” (Mengüşoğlu, 2017a: 57).

Mengüşoğlu'na göre yukarıda ifade edilen özne ve nesnenin bağımsız olması ancak gnoseolojik olarak olabilir. Zira ontolojik olarak “her şey her şeye bağlıdır. Özne nesneye, nesne de özneye bağlıdır” (Mengüşoğlu, 2017a: 57). Mengüşoğlu, bilgi teorisinin bir antropoloji olmadığını bu yüzden de araştırmalarında insandan ziyade onun bilgisi üzerine yoğunlaştığını ifade eder. Ancak bunun bir yere kadar kabul edilebileceğini ve bilgi teorisinin antropolojik temellere dayanmasını ister. Zira ontolojik temellere dayanmayan bilgi teorisinin araştırmacıyı “izm”lere götürdüğünü savunur. Mengüşoğlu'na göre bilgi teorisinde bağımsız bir varlığı olmayan obje, “süjenin herhangi bir yeteneğine götürülür; süjenin bu yeteneği düşünme, imgeleme, saf algı, saf ben, saf biliş, ‘mutlak ben’, ide, akıl vb. olabilir. Böylelikle çeşitli türden bilgi teorisi idealizmleri ve metafizik idealizmler, her türden empirizm, sensualizmler, her türlü pozitivistler, fenomenolojik ve Yeni-Kantçı lojik idealizmler, psikolojizm, sezgicilik, mutlak idealizm ve daha başkaları ortaya çıkarlar” (Mengüşoğlu, 2017b: 96).

Mengüşoğlu'na göre “izm”lere saplanan teoriler “insanın somut varlığını süjenin yeteneklerinden birine götürmekle kalmıyorlar, aynı zamanda bütün varlık dünyasını süjenin herhangi bir yeteneğine götürüyorlar.” Mengüşoğlu'na göre bu teorilerle insan dünyanın merkezi haline getiriliyor. Oysa ona göre, dünyanın merkezi konumunda olmak “bir dünya içinde yaşayan insan için değil, ancak bir çevre içinde yaşayan bir canlı varlık için söz konusu olabilir. Böyle bir canlı varlık için her şey kendi süjesi etrafında dönüp dolaşır. Böyle bir canlı varlığın süjesine verilmeyen bir şey, kendisi için mevcut değildir.” Mengüşoğlu'na göre hayvan böyle bir varlık iken insan böyle bir konumda olmaktan uzaktır. Zira “insan dünyaya, dünyanın fenomenlerine adım adım yönelmek, hayatında karşılaştığı durumlarla, olaylarla hesaplaşmak zorundadır” (Mengüşoğlu, 2017b: 97-98).

Mengüşoğlu, böyle merkezci düşüncelerin bilim alanında da denendiğini söylemiştir. Örneğin, biyolojide canlılığın taşıyıcısı olacak merkezi bir uzuv arandı ve “karaciğer, kalp, beyin sıra ile birer merkezi organ olarak” görülmüştür. Hakeza astronomi biliminde de bir gök cismi merkez kabul edildi ve diğer cisimlerin onun etrafında döndüğü var sayıldı. Ancak bu teorilerin geçerliliğini yitirmesiyle birlikte merkezci düşüncelerden de vazgeçilmiştir. Mengüşoğlu'na göre felsefi antropoloji bilgi teorisini bu görüşten kurtarmıştır. Mengüşoğlu'na göre özneyi merkeze almayan bir bilgi teorisi Hartmann'ın bilgi teorisinde ortaya çıkmıştır. Zira onun teorisine göre

“obje, genellikle varolan şeyler, süjenin yeteneklerinden birine veya başka herhangi bir şeye götürülmez; çünkü obje de süje gibi kendi başına varolan bir şeydir.” Bu teoriye göre öznenin hiçbir yeteneğine üstünlük verilerek merkeze alınmamıştır. Ancak özne ve nesne arasında karşılıklı bir ilişki olarak değerlendirilen bilginin oluşumunda öznenin bütün yeteneklerinin katkısı vardır (Mengüşoğlu, 2017b: 98).

Mengüşoğlu bilgi teorisinin de bizzat bir insan başarısı olduğunu ve bu sebeple “varlık koşulları” ile olan bağı koparmaması gerektiğini savunur. Zira ona göre bilgi, “insanın hayatı ve varlık-dünyasındaki yeri bakımından taşıdığı anlamı, önemini yitirmek istemiyorsa, o zaman bilginin, içine kök saldığı ilişkilerden ayrılmaması gerekir. Eğer bilgi teorisi böyle bir ayırmayı yapıyorsa, bunun kendisi tarafından gerçekleştirilen bir ayırma, yöntem gereği, gnoseolojik bir ayırma olduğunu bilmelidir” (Mengüşoğlu, 2017b: 99). Mengüşoğlu’na göre fenomenlerden kalkan bir bilgi teorisi, kendisini yaratan insanın mührünü taşımak zorundadır. Dolayısıyla Mengüşoğlu’na göre bilgi teorisi süje ve obje arasındaki bağ değişerek farklı bir anlam kazanmalıdır. Yani “bu bağ somut insanla onun somut dünyası arasında olup biten karşılıklı bir bağ şeklini almalıdır” (Mengüşoğlu, 2017b: 99-100). Zira bu bağ böyle kurulursa insan hayatının derinliklerine nüfuz edilebilir. Mengüşoğlu bu yeni bağın ancak bilginin antropolojik olarak incelenmesiyle mümkün olacağını savunur. Zira “ilk kez antropolojide bilginin ağırlığı insanın üzerine, yani bilginin yaratıcısı üzerine kayar; işte bu ağırlığın kayması, bilginin antropolojik yönünün çözümlenmesini belirler.” Mengüşoğlu’na göre artık antropolojide bilgi sorusu “bilgi insan için ne başarır, yani insanın hayatı, hayat-ilşkileri için ne başarır ve bilginin nelerle ilgisi vardır?” şekline evrilir (Mengüşoğlu, 2017b: 100).

Mengüşoğlu, felsefi antropolojide bilginin, insanın başat olan varlık-köşullarından birisi olduğunu söyler. Çünkü ona göre insan yaşamda kalabilmesi için çeşitli teçhizatlarla dünyaya gelmemiştir. İnsan yaşamı için gerekli olan her şeyi kendisi meydana getirmek zorundadır. Bunu başarması da ancak onun türlü zahmetlere girerek bilgi elde etmesiyle mümkündür. Bu sebeple “insan giyinmesinden beslenmesine, doğayla ve doğa olaylarına karşı savunmasına, kendi hayatına şekil vermesine, çıplak varlığını sürdürmesine, alt veya üst basamak üzerinde bulunmasına, zenginlik ve fakirliğine, eğitime, tekniğine ve teknik başarılarına varıncaya kadar her şeyi bilgisine borçludur” (Mengüşoğlu, 2017b: 101).

Mengüşoğlu, insanın bilgisini “somut bilgi” ve “soyut bilgi” şeklinde iki yönden yürütüldüğünü ifade eder. Dayanağı varolan şeyler olan bilgi somut bilgidir ve “bilgi ancak böyle bir durumda hayatla bir ve aynı oluşu meydana getirir; hayatı etkiler ona yön verir. Fakat eğer bilgi varlık sferlerinden örülü değilse onların dışında kalıyorsa, varolanla ilişkisi yoksa o zaman bilgi hayatı etkilemez, hayatın yanı başında yürür, ona koşut kalır; ama bilen varlıkla, insanla, toplumla, toplumun problemleriyle ilgilenmez” (Mengüşoğlu, 2017b: 102). Mengüşoğlu’na göre soyut bilginin içi boş kavramlarla uğraşmaktan başka bir yöntemi yoktur. Hayatla bağı olmayan bu tür bilginin kendi taşıyıcısının hayatına bile bir anlam kazandırılmamıştır. Dolayısıyla soyut bilginin taşıyıcısının yaşamı kaotiktir. Mengüşoğlu’na göre böyle kaotik bir hayat yapısına “tarihsel yapısı ve değerler sıkalası donmuş olan, bu yüzden değişen; akıcı olan hayatla bağ kuramayan topluluklarda karşılaşırız” (Mengüşoğlu, 2017b: 103). Mengüşoğlu’na göre antropoloji için bilgi hayat ile kuvvetli bir bağla bağlı bir hayat aktivitesidir. Dolayısıyla Mengüşoğlu’na göre “bilgi, değerlerle, değer öğeleriyle bezenmiş hayatla ilişkisi bakımından incelenmelidir... Çünkü eğer hayat değerlerle, değer öğeleriyle bezenmemiş olsaydı, o zaman hayat ya boşuna dönen bir çark, ya her doğal olay gibi

anlamsız bir olay, ya da hayvan hayatında karşılaştığımız gibi sadece bir olay olurdu” (Mengüşoğlu, 2017b: 104).

Mengüşoğlu'na göre hayatın bir etkinliği olan bilgi, yaşam içerisinde birbirinden koparılması mümkün olmayan alanlara ayrılır. Bunlardan naif (doğal) bilgi, insanın dünyaya gelişiyle başlayıp ölümüyle son bulan bir bilgidir. Mengüşoğlu'na göre kaynağı hayat olan naif bilgi “hayatın kazandırdığı deneyimlerdir, yani bu bilgi, insanın doğal olaylarla, nesnelerle, olup biten her şeyle karşılaşmasında, aile, okul, iş-hayatında sosyal çevredeki insanlarla olan alışverişinde karşılaştığı etkin ve edilgen hayat durumlarında elde ettiği somut olan bir bilgidir.” Naif hayat bilgisi, diğer bilgi türlerinin de kaynağını teşkil eder. Çünkü bu bilgi insanı “somut hayattan, [] öteki etkinlik alanlarıyla varlık-kosullarından” koparmayan bir bilgidir (Mengüşoğlu, 2017b: 117).

Bilginin hayat için olduğunu ve daima hayatın hizmetinde olması gerektiğini savunan Mengüşoğlu'na göre bilgi, “insan hayatının dayandığı temeldir. İnsanın hayatta kalması, yaşaması bilgiye dayanmaktadır. Bilgi olmadan, doğa tarafından hazır yeteneklerle donatılmayan insanın varolmasına olanak yoktur.” Mengüşoğlu, her ikisi de teorik bilgilerden olan, hayat felsefesi ve pragmatizmin yan yana getirilmesine karşın birbirinden tamamen farklı olduğunu savunur. Zira ona göre “Pragmatizm, hakikatin ve hakikat ölçütünün gnoseolojik bir teorisidir. Bu teori bilgiyi göreceli görür. Hâlbuki hayat-felsefesi, hayatın sadece bir teorisidir.” Teorik bilgileri benimsemeyen Mengüşoğlu, bu karşıtlığını Goethe'den şu alıntıyla pekiştirmektedir: “Aziz dostum, teoriler ölüdür, canlı olan hayatın yemyeşil ağacıdır” (Mengüşoğlu, 2017b: 119).

Mengüşoğlu'na göre yaşamda karşılaşılan diğer bir bilgi türü de *bilimsel bilgidir*. Bilimsel bilgi naif hayat bilgisinin bir uzantısı ve onu temellendiren bir bilgi türüdür. Mengüşoğlu'na göre naif bilgi ve bilimsel bilgi her ne kadar aynı çizgi üzerinde ilerleme gösterse de naif bilgidен farklı olarak bilimsel bilgi, gelişigüzel ilerlemediği gibi belli yöntemlere göre ilerleme gösteren bir bilgi türüdür. Belli yöntemlerle araştırmalar yapan bilimsel bilgi “doğal hayatta karşılaşmamıza olanak olmayan alanlar ortaya çıkarır; onları hayatın hizmetine koymaya çalışır” (Mengüşoğlu, 2017b: 120).

Mengüşoğlu'na göre bilimsel bilgi basamak basamak ilerler ve basamaklar arası bir sıçrama meydana gelmez. Zira “bilimin ileriye attığı her adım düşünülmüş, hesaplanmış, fenomenlere dayanmıştır.” Bilimsel bilginin soyut teorilerle bir ilişkisinin olamayacağını savunan Mengüşoğlu'na göre bilim, insanın bütün yeteneklerinin bir işbirliği sonucunda ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ancak böyle bir bilimsel bilgi hayatın hizmetine sunulabilir (Mengüşoğlu, 2017b: 121).

Mengüşoğlu'nun ele aldığı bir diğer bilgi türü de *felsefi bilgidir*. Felsefi bilginin ilgi alanı bilimsel bilgiye göre daha geniştir. Zira “felsefi bilgi yalnız çeşitli varlık alanlarıyla uğraşmakla yetinmez, o aynı zamanda bu çeşitli varlık alanlarından elde edilen bilginin kendisiyle de uğraşır” (Mengüşoğlu, 2017b: 125). Örneğin, bilginin elde edilme şekli ve elde edilen bilginin doğruluğu gibi problemler sadece felsefi bilginin alanına girer. Ayrıca felsefi bilgi, naif hayat bilgisi ve bilimsel bilgi bakımından problem olarak görülmemeyen birçok şeyi kendisine konu edinmiştir. Dolayısıyla ilgi sahası geniş olan felsefi bilgi için günlük yaşamın sorunları da onun ilgi alanına girer. Günlük hayatta karşılaşılan “beğenme-yerme; yadsıma-kabul etme; bir şeyi üstün görme-aşağı görme; sözünde durma-sözünde durmama; doğruluk-yalancılık; dürüst olma-hile yapma...” vb. insan edimleri olan bu tür problemler felsefenin uğraştığı problemlerdir (Mengüşoğlu, 2017b: 125).

Mengüşoğlu'na göre varolan evreni bir *birlik* olarak ele alan felsefi bilgi, bilimsel bilgi gibi parçalama yöntemini kullanmaz. Dolayısıyla “felsefi bilgi, varolan

şeyleri, bir ‘varlık-bütünü’ olarak” araştırmaktadır (Mengüşoğlu, 2017b: 126). Ancak bilimsel bilginin parçalama yöntemini de sadece yöntemsel bir parçalama olduğunu ortaya koymak suretiyle bilimlerin birbirleriyle üretken bir işbirliği yapmalarını sağlamaktadır (Mengüşoğlu, 2017b: 126).

Mengüşoğlu’na göre felsefi bilgi ayrıca insanı, bir bütünlük oluşturan varlıklar içindeki insanın yerini, insan ürünlerinin niteliğini, insanın diğer varlıklarla olan ilişkisini anlamaya çalışan sorular sorarak “bütün varlık alanlarını ve bunları determine eden ilkeleri (kategorileri) bilmeye çalışır” (Mengüşoğlu, 2017b: 126). Felsefi bilgi çalışmalarını yürütürken elde ettiği bilgilerin temellendirilmesinde bilimsel bilgidен bir destek beklemeyiz. Zira felsefe kendi kendisini dayanak olarak almak zorundadır. Ancak felsefi bilgi “varlıkla bağlarını kesmemek, kendisini kurguların dizginsizliğine kaptırmamak için, bilimin, doğal-hayat bilgisinin yardımına muhtaçtır. Çünkü bütün insan bilgileri bir ve aynı oluşun birer yanıdır” (Mengüşoğlu, 2017b: 128).

Mengüşoğlu, insan ürünü olan sanatı da bir bilgi türü olarak ele alır. Çünkü Mengüşoğlu, bilgiyi “insanla dünya arasında bir bağ kurma anlamında antropolojik” bakımından ele almaktadır. Mengüşoğlu’na göre şiir, resim, heykel ve müzik gibi sanat dalları insan başarısı olan somut bir bilgidir. Mengüşoğlu’na göre sanatın en somut hali yazı sanatında ortaya çıkmaktadır. Zira şiir ve nesirler insana ait durumları ve doğadaki güzellikleri tasvir ederek somut bir sanat bilgisi ortaya koyar. Dolayısıyla sanat bilgisi insana daha önce göremediği, fark etmediği, anlamlandıramadığı “şeyleri, durumları, fenomenleri göreceğ gözü kazandırır” (Mengüşoğlu, 2017b: 131).

Mengüşoğlu’na göre yaşamda insanın karşılaştığı bir diğer bilgi türünün de *dinsel bilgi* olduğunu ifade eder. Mengüşoğlu’na göre dinden dine farklılıklar gösterse de dinsel bilginin “değişmeyen dogmalara bağlı kalan” (Mengüşoğlu, 2017b: 138) bir bilgi türü olduğunu savunur. Ona göre dinsel bilginin insan ya da evren hakkında yanıtını bilmediği hiçbir soru yoktur. Mengüşoğlu, dinsel bilginin herhangi bir araştırma yöntemi kullanmaksızın sadece Tanrı’dan gelen kitap vasıtasıyla her türlü sorunu çözdüğünü iddia eder. Mengüşoğlu, dinsel bilginin, insanı dual bir varlık alanına (ebedi âlem- fani âlem) bölmek için yüzyıllarca felsefe alanında da bunun tartışılmasına sebep olduğunu iddia eder (Mengüşoğlu, 2017b: 139).

Dinsel bilginin naif hayat bilgisinde olduğu gibi çok geniş bir alanı olduğunu ifade eden Mengüşoğlu’na göre bunun sebebinin her iki bilgi türünün de bütün insanlara hitap etmesidir. Dolayısıyla dinsel bilgi de naif bilgi gibi “bütün insanlar arasında ortak bir alan”a sahiptir. Ancak Mengüşoğlu, dinsel bilgiyi insanın yaşamının bütün alanlarında söz sahibi olması bakımından onun insan başarılarına olumsuz etkilerinin olduğunu iddia eder (Mengüşoğlu, 2017b: 140). Çünkü Mengüşoğlu’na göre din insanın bütün eylemlerine karışır ve onun neyi yapıp neyi yapmaması gerektiğini ona söyler. Mengüşoğlu’na göre dinin, insanın bu dünyada gerçekleştirdiği eylemlerin bir sonucu olarak öbür dünyada cenneti ya da cehennemi sunması onun amaçlı bir ahlaka sahip olmasını sağlamaktadır. Ona göre amaçlı bir ahlak ise insanın özerkliğini elinden almaktadır (Mengüşoğlu, 2017b: 139).

Mengüşoğlu’nun dinsel bilgiye bakış açısı elbette eleştiriye açıktır. Zira Mengüşoğlu Cumhuriyetin ilk dönemlerinde yetişmiş bir aydındır. Dolayısıyla Mengüşoğlu’nun din hakkındaki bu söylemleri o dönemin ideolojisi olan dine mesafeli bakış açısını yansıtmaktadır. Zira o dönemin aydınları Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılışı sebebi olarak dini suçlu görmekteydi. Dolayısıyla onlara göre çağdaşlaşma, bilim ve fende ilerleme ancak dinin etkisinden kurtulmaya bağlıydı. Zira o dönem aydınları için ilerlemenin önündeki tek engel din idi. Mengüşoğlu’nun felsefi

antropolojisini ortaya koyarken izm'lerden ve ideolojilerden olabildiğince kaçmaya özen gösterdiği gözlemlenirken din konusunda aynı hassasiyeti gösterememesi ilginçtir.

5.2. Yapıp – Eden Bir Varlık Olarak İnsan

Mengüşoğlu'na göre süreklilik arz eden farklı hayat durumları, olayları, endişeleri içerisinde bulunan insan, hayatta kalabilmek için bu durumlarla hesaplaşmak ve onlardan kurtulmak zorundadır. Mengüşoğlu'na göre insanın problemleriyle hesaplaşabilmesi ancak “aktif olmasını, yapıp-eden bir varlık olmasını” gerektirmektedir. Mengüşoğlu, insanı aktif bir varlık olarak kabul etmenin felsefe geleneği içerisindeki insan görüşüne aykırı olduğunu söyler. Zira bu felsefe geleneği içerisinde insan yalnız bilginin süjesi olarak kabul edildi. “Bu süje, zamanımıza kadar gelen, bugün bile önemli bir rol oynayan yetenekler psikolojisi ile atomist psikolojiye göre birçok yeteneğe bölünmüştür. Bu yeteneklerden bazılarına aktif, bazılarına da pasif bir rol verilmiştir” (Mengüşoğlu, 2017b: 144).

Mengüşoğlu, antropolojinin önünü açan Kant'ın bile insanın akıl yönünü aktif, algı ve duyular yönünü ise pasif kabul ettiği vurgular. Mengüşoğlu, Kant'ın düşüncesini sensualist ve empiristlere göre bir ilerleme sayar. Zira bu iki felsefi akıma göre insanın neredeyse bütün yeteneklerini pasif görürler. Bilgi teorisi alanında insan yeteneklerini pasif gören aynı filozoflar etik alana geçtiklerinde “süje sadece bilen bir varlık olarak kalmayacak, aynı zamanda yapıp-eden bir varlık olacaktır.” Felsefe geleneği içerisinde “süje, bilen bir varlık olduğu zaman, ya onun düşünmesi, anlayış yeteneği, akıllı ya da algı sferiyle duyular-sferi, duyarlılık önem kazanır. Böyle bir durumda artık benimsenen felsefi “izm”e göre süjenin yeteneklerinden birisi ön planda yer alır. Fakat eğer süje yapıp-eden bir varlık ise, o zaman bilen bir varlık olarak alınan süjede olduğu gibi, yetenekleri seçme alanı o kadar geniş değildir” (Mengüşoğlu, 2017b: 145). Mengüşoğlu'na göre etik alanda süjeyi aktif görmek zorunda olan felsefi teorilere göre “aktif olan gene insan değil, süjedir; fakat süje bütünlüğü ile aktif değildir; ancak süjenin bir yeteneği aktiftir; süjede aktif olan bu yetenek ise daima ‘isteme’ (irade) olmuştur” (Mengüşoğlu, 2017b: 145).

Mengüşoğlu'na göre süjenin etik ve bilgi teorisindeki konumu problemi felsefe tarihi boyunca büyük sorun haline gelmiştir. Oysa ontolojik temellerden hareket eden antropoloji için bu problem hiçbir zorluk yaşatmaz. Zira Mengüşoğlu'na göre “antropoloji süjeden değil, insanın varlık-bütününden hareket ediyor; her çeşit bilgiyi de bir eylem, hem de değerlerle bezenmiş bir eylem olarak görüyor. Böylece antropoloji felsefi bilgi ile her çeşit bilgideki ikiliğin yersiz olduğunu ortaya koyuyor.” Mengüşoğlu'na göre bütün eylemler açısından “insan aynı insandır ve aynı insan olarak da kalır; yapıp-etme, aktif olma, insanın varlık-yapısının, insan olmanın bir özelliğidir” (Mengüşoğlu, 2017b: 147). Mengüşoğlu'na göre bilim, sanat, felsefe, din, günlük hayat gibi alanlardaki yapıp-etmelerin -alanlar farklı olsa da- yapısında bir değişiklik olmaz. Zira “ontolojik temellere dayanan antropoloji her eylemi bir yapıp-etme, bir aktiflik olarak kavrar; insan yetenekleriyle aktlarından hiçbirisine bir üstünlük tanımaz; onları birbirinden koparmaz; hep yapıp-etmeye, her etkinliğe insanın bütünlüğü ile katıldığını gösterir” (Mengüşoğlu, 2017b: 147-148).

Mengüşoğlu, insanın yapıp-etmelerini üç grupta ele alır. Birinci grup, “insandan doğrudan bir karar bekleyen ya da dolaylı, refleksiyonlu bir karar isteyen yapıp-etmeler” dir (Mengüşoğlu, 2017b: 149). İnsanın, bir plan, proje ve hedef doğrultusunda gerçekleştirdiği, sanat, bilim, felsefe, politika vd. gibi alandaki bütün yapıp-etmeler bu gruptadır. İkinci gruptaki yapıp-etmeler “bizden koşulsuz bir gerçekleştirme isteyen,

günlük hayata, günlük hayat kaygılarına ilişkin olan eylemlerdir” (Mengüşoğlu, 2017b: 149). Bu yapıp-etmeler insan için elzem olan, yeme-içme, barınma ve giyim-kuşam gibi ihtiyaçların giderilmesi için yapılan eylemlerdir. Mengüşoğlu'na göre üçüncü grup yapıp-etmeleri ise insan için artık otomatikleşen eylemlerdir. Araba kullanmak, kapıyı pencereyi açmak, herhangi bir makineyi kullanmak vs. gibi eylemler insan için artık otomatikleşen eylemlerdir. Öncesinde belli bir süre öğrenimi gerektirse de bu gibi eylemler bir süre sonra insanın düşünmeden, planlar yapıp karar vermeden yaptığı eylemler haline dönüşür. Bu gibi yapıp-etmelerin otomatikleşmesi insan için bir kolaylık da sağlar. Yoksa insan için yaşamak içinden çıkılmaz bir hal alabilirdi (Mengüşoğlu, 2017b: 149-150).

Mengüşoğlu'na göre bu üç yapıp-etme alanı birbirinden tamamen bağımsız alanlar değildir. İnsan yaşamı için bu üç alandaki eylemlerin de gerçekleştirilmesi gerekmektedir. İnsan grupları, hangi kültür ve gelişim seviyesinde olursa olsun nitelik bakımından değişiklik gösterse de yapıp-etme eylemleri aynıdır (Mengüşoğlu, 2017b: 149-150). Dolayısıyla Mengüşoğlu'nun antropolojisini ilgilendiren “sadece insanın yapıp-eden bir varlık olmasıdır; bu yapıp-etmelerin her zaman şu veya bu imperatife (*buyruğa*), şu veya bu değere, şu veya bu ahlak normuna göre yönlenebilir olması” olamaz (Özlem, 2017: 25).

Mengüşoğlu'na göre insan doğası gereği tarih boyunca toplumdan bağımsız yaşamamış ve bundan sonra da yaşamayacaktır. Dolayısıyla “sadece bireylerden, *individuum*lardan konuşmak bir soyutlamadır; *individuum*, yani tek başına insan diye bir varlık yoktur” (Mengüşoğlu, 2017b: 150). Zira sadece insan birlikte yaşama ve birlikte eyleme geçme özelliğine sahiptir. Sürü halinde yaşayan hayvanların da varlığını kabul eden Mengüşoğlu'na göre onların birlikteliği toplum hayatından ziyade bir *yığın* hayatı olarak tanımlanabilir. Böyle bir yaşam şekli hayvanın içgüdüleri tarafından yönetilmektedir. Ayrıca hayvanların bir diğer türdeşine bağlı olmadan doğada yalnız yaşayabileceğini de ifade eden Mengüşoğlu'na göre “hayvan doğa tarafından kendisini yaşatacak türlü araç ve yeteneklerle donatılmıştır; bu nedenle de hayvan tekinin dışarıdan gelecek yabancı bir yardıma gereksinimi yoktur” (Mengüşoğlu, 2017b: 151).

Mengüşoğlu'na göre insan ancak sosyal bir birliktelik kurarak, birlikte eylemler gerçekleştirerek ve başarılar ortaya koyarak hayatta kalabilir. Ayrıca insan, sadece içinde yaşadığı zaman diliminin başarılarından değil, kendisine değin gelen bütün zamanlardaki insanlık başarılarından da faydalanmaktadır. Zira insan bulunduğu çağ içerisinde her ne başarı ortaya koymuşsa –ister bilerek ister bilmeyerek- bütün bu başarılar kendisinden sonraki nesillere kalmaktadır. Mengüşoğlu'na göre böyle bir toplumsal birliktelik ancak bir değer duygusu taşıyan, belli hedefleri ve planları olan bir varlık tarafından gerçekleştirilebilir. İşte Mengüşoğlu'na göre insanın bu toplumsal yaşamını hayvanın sürü yaşamından ayıran bariz yönü de burasıdır (Mengüşoğlu, 2017b: 151).

5.3. İnanan Bir Varlık Olarak İnsan

Mengüşoğlu'na göre insanın varlık yapısına ait bir diğer fenomen ise inanmadır. İnanma fenomeninin günlük hayatta her alanda gözlemlenebileceğini söyleyen Mengüşoğlu'na göre “insan, bütün yapıp etmelerinde herhangi bir refleksiyona dayanmadan başka insanlara inanmaktadır” (Mengüşoğlu, 2017b: 308). Ancak insan bazen –birisıyla sözleştiğinde örneğin – karşısındaki kişi sözünü yerine getirmediğinde ve bunu sıkça yaptığında “o zaman insan onun sözüne inanmakta bir sakınca payı bırakır. Fakat insan gene de ona belli bir dereceye kadar güvenecektir” (Mengüşoğlu,

2017b: 308) Ta ki sözünde durmamayı sürekli hale getirinceye kadar. Ancak insan için burada inanma ortadan kalkmaz ve “böyle durumlar, insanın hiç kimseye inanamamasına neden olmazlar” (Mengüşoğlu, 2017b: 309) Zira Mengüşoğlu'na göre inanma, “insan hayatının, insanın yapip-etmelerinin taşıyıcısıdır.” (Mengüşoğlu, 2017b: 309).

Mengüşoğlu'na göre inanma bizzat kendisi bir yüksek değerken bir de başka yüksek değerlerle örülmüştür. Eğer inanma fenomeni ortadan kalkarsa yaşam sarsılır. Zira “güvenmek, söz vermek, sözleşmek, birisine bel bağlamak, anlaşılmak, uyusmak, hatta önceden görmek, önceden belirlemek, belli bir dereceye kadar bilmek” inanma fenomenine bağlıdır (Mengüşoğlu, 2017b: 309). Örneğin, geleceğe dair bir inancı olmayan toplumun parçalanması kaçınılmazdır. Bir çocuğa ebeveyni tarafından verilen sözün tutulmaması o çocuktaki inanma duygusunu ortadan kaldırılabilmektedir. Hakeza bir öğretmenin, öğrencisinin inanma duygusunu zedelememesi gerekmektedir. Siyasi yaşamda da bir siyasetçinin her şeye söz vermesi bu sözleri yerine getirmemesi vatandaşın o siyasetçiye inancını kaybetmesine sebep olabilir. Görüldüğü gibi Mengüşoğlu'na göre inanma fenomeni günlük hayatta insan ilişkilerinin temelini oluşturmaktadır. Ona göre “eğer, inanma insanın yapip-etmelerinin dışına atılır, insanın yapip-etmelerinden ayrılırsa, o zaman inanmaya dayanan, insan olmanın varlık-yapısına ait olan birlikte yaşam da kaosa dönüşür.” Ancak, Mengüşoğlu'na göre “insanların birlikte yaşamasında önemli olan düzendir. Eğer bireyler bu düzeni sağlayamazlarsa, o zaman bireyler üstü bir gücün, örneğin devletin işe karışması gerekir” (Mengüşoğlu, 2017b: 310). Mengüşoğlu'na göre devlet yasaları da bazı önlemlerle gündelik hayat içerisindeki inanma fenomeninin ayakta tutmaya çalışır. Dolayısıyla “yazılı anlaşmaların, senetler ve benzeri gibi hukuksal belgelerin amacı, dayanağı insanın güçsüz bir değer duygusu olan inanmaya yasal bir güç kazanmaktır” (Mengüşoğlu, 2017b: 310).

Mengüşoğlu'na göre devletin yaptırım gücü ancak araç değerler alanındaki inanma alanıyla ilgilidir. Zira “yüksek değerlere dayanan ilişkiler, anlaşmalarla ve benzerleri gibi hukuksal formlarla saptanamazlar”. Yüksek değerlere dayanan “sevgi, sadakat, dürüstlük, saygı, doğruluk, dostluk gibi” ilişkiler ancak o yüksek değeri taşıyan kişinin gerçekleştirmesine bağlıdır (Mengüşoğlu, 2017b: 311).

Mengüşoğlu'na göre gündelik hayattaki inanma fenomenlerinin dışında başka bir formları da vardır. Bunlardan birincisi *dış şartlara bağlı inanma* formudur. Bu inanma formu bir mimarlık, sanayicilik ya da tüccarlık alanıyla ilgilidir. Örneğin bir mimar, tasarladığı bir binanın maliyetini önceden hesaplayarak yüksek bir gelir elde edeceğine inanır. Bir sanayici, bir işe yatırım yapacağı zaman o işten belli bir kar elde edeceğine inanır. Dış şartların etkisiyle her iki meslek kolu da yüksek kar yerine zarar ettiğinde inanmalarından vazgeçmezler. Daha sonraki işlerden karlı çıkacaklarına inanırlar. Mengüşoğlu'na göre bir başka inanma formu da *immanent inanmadır*. Bu inanma formu da teknik ve bilimsel alanda geçerlidir. Bir teknik alet yapan teknikçi o aletin işleyebileceğine inanarak yapmaktadır. Bir bilim adamı da hakeza bir araştırmaya giriştiğinde beklediği sonuca varacağına inanır. Üçüncü inanma formu ise *refleksiyona dayalı olmayan* inanmadır. İnanmanın bu formu ile günlük hayatta karşılaşılmaktadır. Mengüşoğlu'na göre bu üç inanma formu da yönetilmeyen inanma formlarıdır. Bunlardan başka bir de Mengüşoğlu'nun *yönetilen inanma* adını verdiği bir inanma formu daha vardır. Ona göre “yönetilen inanma, insanüstü, doğaüstü olan bir şeye inanmaktır.” Bu insanüstü inanma formuna din adını veren Mengüşoğlu'na göre bu inanma formu “insan için bir dayanak” durumundadır (Mengüşoğlu, 2017b: 317). İnanmanın din formu insan topluluğunun olduğu her yerde varlık göstermiştir. Toplum

hangi kültür basamağında olursa olsun bu inanma formu orada mutlaka varlığını göstermiştir (Mengüşoğlu, 2017b: 316-317).

Mengüşoğlu'na göre yönetilen inanma formu insan başarılarını etkilediği gibi kendisi de insan başarılarından etkilenmektedir. Dolayısıyla “bir toplumun başarıları ne kadar gelişmiş, ne kadar yüksek ise, refleksiyonlu, yönetilen inanma da o ölçüde gelişmiştir. Bir toplumun başarıları ne kadar ilkelse, yönetilen, refleksiyonlu inanma da o ölçüde ilkeldir” (Mengüşoğlu, 2017b: 317).

5.4. Değerleri Duyan Bir Varlık Olarak İnsan

Mengüşoğlu, insanın yapıp-eden bir varlık olmasının aynı zamanda “değerleri duyan bir varlık olmasına” dayandırır. Ona göre insan değer duyma yeteneğine sahip olmasaydı, “o zaman onun içinde bulunduğu durumlar, karşılaştığı olaylar arasında bocalaması, sallantıda kalması gerekirdi; insan ne yapacağını şaşırır, bazen şunu, bazen de bunu yapardı; böylece insan hayatı, insan hayatının eylemleri rastlantılara terk edilmiş olurdu.” Ancak “akış içinde bulunan insan hayatı, insan hayatının eylemleri rastlantılara terk edilemez; hayat ancak yönü belli olan yapıp-etmelere, bunlar için gerekli olan kararlara dayanır, yoksa insanın yaşamasına olanak kalmaz; insanın içinde bulunduğu durumlar onu silip süpürürler” (Mengüşoğlu, 2017b: 152).

İnsan, hayvan yaşamında olduğu gibi günü gününe bir yaşam sürmez. Çünkü insan, bugünü ve yarını için plan ve hedefler belirleyerek yaşamını sürdüren bir varlıktır. Fakat insanın, yaşamını sürdürebilmesi için bu hedef ve planlarını öncelik sırasına göre düzenlemesi gerekir. İşte Mengüşoğlu'na göre “eylemlerin bir düzeni, bir sıralanması, ancak insan bir ‘değer organı’na, bir ‘değer duygusu’na sahipse olasıdır. İnsan ancak bir ‘değer organı’na, bir ‘değer duygusu’na dayanarak, araç arayarak ve seçerek hareket etmekle istediklerini gerçekleştirebilir” (Mengüşoğlu, 2017b: 153). Mengüşoğlu'na göre, felsefe geleneği içerisinde değer kavramına *izmlerin* etkisiyle olumsuz bir anlam yüklenmiştir. Oysa kişi ister filozof olsun isterse hayat içerisinde herhangi bir meslek kolunu icra eden birisi olsun “günlük hayatta doğru, eğri, dürüst olan, dürüst olmayan, güvenilir, güvenilirmez insanlardan konuşur; onlar arasında kesin bir ayırım yapar; insan genel olarak bir şeyi öbürüne yeğler; birisine şunu veya bunu yapacağına söz verir” (Mengüşoğlu, 2017b: 154-155). Mengüşoğlu'na göre filozof, bu fenomenlerden yola çıkmak yerine sonu gelmeyen kurgulara başvurarak “bu fenomenleri tersine çeviriyor; ters bir yönden onları yorumlamaya çalışıyor; hatta onları yok sayıyor” (Mengüşoğlu, 2017b: 154-155). Fakat felsefi antropoloji için değer kavramının hangi anlamda kullanıldığından ziyade insan davranışlarında ortaya çıkan yukarıda bahsi geçen fenomenler önemlidir. Mengüşoğlu'na göre, “fenomenleri hiçe sayan böyle bir insan, ya değerlerin varlığını yadsıyacak ya da onları ters yönden yorumlamaya, onları içi boş ve genel kavramlar olarak, insanlar tarafından uydurulmuş normlar olarak göstermeye çalışacaktır. İnsanlar tarafından konulan bu normlar da doğal olarak insandan insana, toplumdan topluma, ülkeden ülkeye, çağdan çağa değişir, yani göreceli sayılırlar” (Mengüşoğlu, 2017b: 155-156).

Mengüşoğlu'na göre insanın eylemlerini yöneten değerler “yüksek değerler, araç değerler ve davranış değerleri” (Mengüşoğlu, 2017b: 160) olmak üzere üç grupta ele alınmalıdır. Yüksek değerlerce yönetilen insan eylemleri, değer duygusunun açık olmasına ve eylemin de niteliğine bağlı olarak dolaylı ya da doğrudan olmak üzere iki şekilde gerçekleşmektedir. Mengüşoğlu'na göre açık bir değer duygusuna sahip kişi doğrudan bir eylemde bulunurken açık değer duygusuna sahip olmazsa dolaylı bir eylemde bulunmaktadır. Örneğin, bir kişiye yanlarında şahit olmadan başka bir kişiye

verilmek üzere emanet bırakıldığında, doğrudan eylem bu emanetin tembih edilen kişiye verilmesini gerekli kılarken, dolaylı eylemde ise o kişi emaneti verip vermeme hususunda bir bocalama yaşayabilmektedir (Mengüşoğlu, 2017b: 161).

Mengüşoğlu'na göre bir diğer değer olan araç değerler grubunda ise “çıkar, yarar değerleri, ilgi sferinin değerleri, her türlü maddesel varlık değerleri, ekonomik, teknik” gibi değerler bulunmaktadır. İnsan yaşamının bu değerlerin gerçekleşmesine bağlı olduğunu ifade eden Mengüşoğlu'na göre, “bu gerçekleştirmenin yüksek değerleri kenara iten, onlara karşı çıkan bir gerçekleştirme olması” gerekmemektedir (Mengüşoğlu, 2017b: 164). Araç değerlerin gerçekleştirilmesi, yüksek değerlerin aksine sadece dolaylı gerçekleştirme ile mümkündür. Mengüşoğlu'na göre bu değer grubundaki dolaylı gerçekleştirmenin en önemli özelliği her şeyi hesaplamasıdır. İnsana araç değer duygusunu dayatacak bir otorite olmamasına rağmen bu değer grubu, yüksek değerleri de yönetmeye çalışmaktadır. Mengüşoğlu'na göre bu gibi durumlarda değerler birbirinin yerine geçebiliyor. Ancak bu birbirinin yerine geçme kalıcı olmamakla birlikte birçok şartlara bağlı olmaktadır. Bu şartlar da her toplumda farklılık gösterebilmektedir (Mengüşoğlu, 2017b: 165).

Mengüşoğlu'na göre “yüksek değerler insanları birleştirir; araç değerler ise insanları birbirinden ayırır; birbiriyle kavga ettirir; çatıştırır, düşmanlıklara sürükleyebilir. Bu kadar aralarında fark olmasına rağmen Mengüşoğlu'na göre bu iki değer grubu da birbirinden tamamen ayrılamaz. Zira “insan hayatı bir kez her iki değer grubunun gerçekleştirilmesine dayanmaktadır; insanın eylemleri de bu değer-grupları tarafından yönetilmektedir” (Mengüşoğlu, 2017b: 166).

Mengüşoğlu'na göre bu değer gruplarından herhangi birisi diğerine tercih edilerek mutlaklaştırılırsa “hayatı iki heterojen alana bölen, birisini göklere çıkaran, öven, ötekini yadsıyan, yok sayan, aşağı gören, birisini ötekine götüren metafizik ‘izm’lere düşülür” (Mengüşoğlu, 2017b: 166). Örneğin Mengüşoğlu'na göre “yüksek değerler mutlaklaştırılırsa, metafizik idealizme saplanır; ‘ideal’ olan, mutlak bir şey haline getirilir” (Mengüşoğlu, 2017b: 166). Bu gibi durumlarda da insanın dünya ile bağı kopmuş ve yaşadığı dünyaya yabancılaşmış olur. Mengüşoğlu'na göre araç değerlerin mutlaklaşması da insanı metafizik materyalizme götürür. Maddeyi yücelten insan da “sahip olduğu değerden düşer, kaba, çekilmez bir maddeci olur. Maddeci, insanı değerli olandan, insan hayatını soylulaştıran, anlamlı kılan her şeyden eder” (Mengüşoğlu, 2017b: 166). Mengüşoğlu'na göre değerini ve dünyadaki konumunu kaybetmeyen insanın değerli ve anlamlı olanı elde etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla Mengüşoğlu'na göre felsefi antropolojinin ilgilendiği “somut hayat, ne metafizik idealizmin ne de metafizik materyalizmin tasarladığı hayattır” (Mengüşoğlu, 2017b: 167).

Mengüşoğlu *davranış değerlerini* de üçüncü bir değer grubu olarak ele alır. Bu gruba “modanın, ‘zevk’lerin, alışkanlıkların, geleneklerin, sosyal davranış şekillerinin, [...] bütün otomatlaşan eylemleri yöneten değerler girerler” (Mengüşoğlu, 2017b: 168). Mengüşoğlu'na göre bu değerler, dönemden döneme, toplumdan topluma farklılıklar gösterirler. Dolayısıyla her toplum ya da sosyal grubun “kendisine has nezaket şekilleri, örneğin teşekkür etme, rica etme, selamlaşma şekilleri vardır” (Mengüşoğlu, 2017b: 169).

Mengüşoğlu'na göre araç değerler ve davranış değerleri toplumdan topluma, çağdan çağa değişiklik gösterse de yüksek değer grubu “insandan insana, ulustan ulusa, çağdan çağa bir değişikliğe uğramaz.” Zira her toplumda, doğru sözlülük, güvenilirlik, hakkaniyetlik aynı anlamları içermektedir (Mengüşoğlu, 2017b: 171).

5.5. Önceden Gören, Önceden Belirleyen Bir Varlık Olarak İnsan

Mengüşoğlu'na göre “insan ve yalnız insan, önceden görerek ve önceden belirleyerek olayların akışına aktif bir şekilde karışabilir; onların akışını kendi niyet ve amaçları yönüne çevirmeye çalışabilir” (Mengüşoğlu, 2017b: 180). Mengüşoğlu sadece insanın temel varlığına ait olan önceden görme ve önceden belirlemeyi din ya da dinsel görüşlerin “providentia” (öngörü/ileriye görme) ve “predestinatio” (kader/yazgı) kavramlarıyla Tanrı'ya izafe ettiklerini söyler. Ona göre “din ve dinsel dünya görüşleri için tanrısallık, önceden görmek ve önceden belirlemekle olayların akışına karışan, onları yöneten biricik varlık-sferidir. Dine dayanan dünya görüşleri peşin olarak doğa alanı ile insanlık alanında genel bir teleolojinin egemen olduğunu kabul ederler. Böyle bir dünya görüşü bakımından olup biten ve olmakta olan her şey bir amaca göre yönetilir.” (Mengüşoğlu, 2017b: 180-181). Mengüşoğlu, Aristoteles ile başlayarak bilginin bütün alanlarında egemenliğini kuran bu teleolojik görüşün “bilim alanında ilk kez modern fiziğin Galilei tarafından kurulmasıyla sarsıldı”ğını söyler.²³ Mengüşoğlu, teleolojik görüşün yıkılmasından sonra yerini karşıt bir görüş olan mekanist dünya görüşü almıştır. Mekanist görüşe göre de insanın eylemleri de dâhil olmak üzere her şeyi doğa yasaları yönetmektedir. Mengüşoğlu'na göre “her iki teori şu noktada birleşiyorlardı: Her ikisi de insanın önceden görme ile önceden belirleme gibi bir niteliğini kabul etmiyor, böylece de insanın sahip olduğu bir ayrıcalığı göremiyorlardı” (Mengüşoğlu, 2017b: 182).

Mengüşoğlu'na göre “insanı sahip olduğu niteliklerden, ayrıcalıklardan yoksun” (Mengüşoğlu, 2017b: 182) bırakan ve insanı başka güçlere teslim eden her iki görüş arasında bir fark yoktur. Zira “bu güçler ister doğanın isterse doğaüstü bir varlığın güçleri olsun, bu insan fenomenleri bakımından durumu değiştirmez. Böyle bir durumda insanın artık bir bağımsızlığı, bir otonomisi, halis bir inisiyatifi yoktur” (Mengüşoğlu, 2017b: 182). Dolayısıyla Mengüşoğlu'na göre “önceden görme ile önceden belirleme kavramlarını antropoloji bakımından incelemek için insanın önce teleolojizmle doğal nedenselliğin elinden kurtulması gerekir. Ancak o zaman insan sahip olduğu ayrıcalık ve hakları yeniden elde etmiş, varlık yapısı bakımından kendine uygun yeri almış olur” (Mengüşoğlu, 2017b: 184).

Mengüşoğlu'na göre insan hayatın hangi alanında olursa olsun –“günlük hayatında, meslek hayatında, kendi iş alanında” - kendisine hedefler ve planlar koyar. “İnsan planlar tasarlar, kendisine amaçlar koyarken durmadan önceden görme ile önceden belirlemeden yararlanır.” Mengüşoğlu'na göre insanın, plan ve hedef koyabilmesi için de “bir ön sezgiye, önceden görmeye sahip olması” gerekmektedir. Yine insanın “planlarını, amaçlarını hangi araçlarla gerçekleştireceğini bilmesi, önceden belirlemesi gerekir. Bu yalnız günlük hayat alanında geçerli olmakla kalmaz, aynı zamanda hem felsefe hem de bilim alanında geçerlidir” (Mengüşoğlu, 2017b: 185).

Mengüşoğlu'na göre “antropoloji bakımından insanın önceden görmesi ile önceden belirlemesi tanrıda olduğu gibi sınırsız değildir. Çünkü insanın kendisi de sınırlı bir varlıktır. Buna göre onun önceden görmesi ile önceden belirlemesinin de sınırlı olması gerekir” (Mengüşoğlu, 2017b: 187). Mengüşoğlu'na göre “bu sınırlı olma, insanın varlık-yapısına uygun düşüyor. İnsan yalnız sınırlı bir varlık olmakla kalmaz; aynı zamanda aldanan bir varlıktır da. Bunun için de insanın bu nitelikleri kendisini hata yapmaktan, yanılmaktan, aldatmaktan, yanlış önlemler almaktan kurtaramaz” (Mengüşoğlu, 2017b: 187). Mengüşoğlu'na göre “eğer insan sahip olduğundan daha

²³ Felsefe geleneğinde ilk defa Galilei doğa olaylarının belli yasalara tabi olduğunu ve bütün doğa olaylarının bu yasalarla yönetildiğini söylemiştir.

fazla bir önceden görme ile donatılmış olsaydı, o zaman karşısına çıkan olayların, olup-bitenlerin sadece bir seyircisi olmak zorunda kalacaktı; gelmekte olanın seyircisi olmak ve ona karşı hiçbir şey yapamamak insan için korkunç olurdu; dayanılmaz bir durum olurdu; onun yapıp-etmelerini engellerdi” (Mengüşoğlu, 2017b: 187-188).

Mengüşoğlu'na göre daha önce ifade edilen –“insanın aktif olması, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan” - gibi fenomenler “ancak önceden görme ile önceden belirleme sayesinde bir işlev ve anlam kazanır... Eylemleri yönetmek demek olan önceden görme ve önceden belirleme olmadan; aktiflik anlamsız bir devinim, değer duygusu ise çekilmez bir yük olurdu” (Mengüşoğlu, 2017b: 191).

5.6. İsteyen Bir Varlık Olarak İnsan

Mengüşoğlu'na göre “isteme (irade) problemi de önceden görme ile önceden belirleme problemi gibi felsefenin, özellikle metafiziğin, *ethikin*, din felsefesinin çok eski bir problemidir” (Mengüşoğlu, 2017b: 193). Mengüşoğlu, “isteme”nin Yirminci yüzyılda ise deneysel psikoloji alanının bir problemi olduğunu söyler. Mengüşoğlu'na göre dinsel ve metafiziksel sistemler “insan istemesini tanrısal varlığın istemesinden türetmeye çalışıyorlar. Buna göre insanın bağımsız, otonom bir istemesi yoktur. İnsanın istemesi kaynağını tanrısal istemede bulur ya da insan istemesi tanrısal istemenin bir amacıdır; ondan pay alır” (Mengüşoğlu, 2017b: 193).

Mengüşoğlu'na göre, istemenin, tanrısal istemenin başka bir boyutu olarak ele alınması insanın özgür olarak hareket etme ya da karar verme gibi niteliklerini yok saymaktır. Mengüşoğlu'na göre “ilk kez Kant istemenin otonomisini açık bir şekilde göstermeyi başardı” (Mengüşoğlu, 2017b: 194). Çünkü Kant'a göre “insan istemesi bir nedenselliklerdir. Fakat bu nedensellik bir doğa nedenselliği değildir; istemenin nedenselliğidir... Doğal nedensellik; doğal olayların bir determinasyon ilkesidir. Halbuki nedensellik olarak isteme, akıl sahibi varlıkların yapıp-etmelerini determine eder. Burada isteme otonomdur, yani isteme kendi kendisine yasa koyar” (Mengüşoğlu, 2017b: 194-195).

Mengüşoğlu, antropolojinin, isteme fenomenini ele alış tarzının birçok felsefi teorilerden tamamen farklı olduğunu söyler. Antropolojiye göre isteme (irade fenomeni), şimdiye değin bahsi geçen bütün fenomenlerin aktifliğini sağlayan bir güçtür. Ancak isteme her şeyi yöneten merkezi bir güç değildir. Zira Mengüşoğlu'na böyle bir merkez tayin etme ontolojik temellerden hareket eden bir antropoloji için düşünülemez. Dolayısıyla insanın fenomenlerinden birisi olan isteme ile diğer fenomenler arasında bir ilişki vardır. Mengüşoğlu'na göre “değerlerle bezenmeyen, değerler tarafından yönetilmeyen isteme, insanın gerçekleştirmek zorunda kaldığı sonsuz eylemler arasında sallantıda kalır. İstemeye yön veren, değerler ve değer öğeleridir” (Mengüşoğlu, 2017b: 196). İnsan eylemlerini isteme, istemeyi de değerler yönetmektedir. Mengüşoğlu'na göre, bir insanın hedeflediği işleri başarabilmesi onun o işi istemesine bağlıdır. Kişinin başladığı bir işi doğal sebeplerle kesintiye uğrasa da isteme aktı o işe yeniden girişebilmesi için kişiyi harekete geçirir. Mengüşoğlu'na göre isteme fenomeni olmasaydı insanın eylemleri arasında bir bağ kurulamazdı. Dolayısıyla da insan ortaya bir başarı sunamazdı. Mengüşoğlu'na göre “insan kendi eylemleri arasında bir bağlantı kurmadan rastgele, bazen şunu, bazen de bunu yapan bir varlık olurdu. Halbuki insanın eylemleri arasında bir bağın kurulmasına ve bunun sürdürülmesine gerek vardır.” Zira insanın bütün eylemleri birbirini tamamlayan bir niteliğe sahiptir (Mengüşoğlu, 2017b: 197).

Mengüşoğlu'na göre bütün fenomenlerin birbiriyle sıkı bir ilişkisi vardır. İsteme fenomeni de eylem ve değer fenomenleriyle sıkı bir ilişki içerisinde. İstemenin değer gruplarıyla ilişkisine bakılacak olursa; “isteme, birinci değer grubu (yüksek değerler) ile ikinci değer grubu (araç değerler) ya da bu değer grupları tarafından yönetilen eylem gruplarıyla bağlantılıdır” (Mengüşoğlu, 2017b: 197). Zira bu değer grupları ve eylemleri belirlenen amaç ve hedef doğrultusunda gerçekleştirilmeyi beklemektedir. İşte burada isteme fenomeni bu belirlenen amaç ve hedefin gerçekleşmesini sağlayacak eylem gücünü oluşturmaktadır. Mengüşoğlu'na göre “bireylerin değer duygusu söz konusu olduğu zaman, istemenin gücü artar; fakat eğer bireylerin değer duygusu söz konusu değilse, o zaman da istemenin gücü azalır” (Mengüşoğlu, 2017b: 198).

Mengüşoğlu'na göre isteme yapma edimine; yapma edimi de insanın o eylemi yapacak gücünü hesap etmesine bağlıdır. İnsan gücünü hesap etmeden bir işi yapmak istediğinde Mengüşoğlu'na göre bu halis bir isteme olamaz. Çünkü isteme gerçekleşmeyi gerektireceği için gelişigüzel bir isteme o işin gerçekleşmemesiyle sonuçlanmaktadır. Dolayısıyla insan bir şeyi bütün benliğiyle gerçekleştirebilmesi için isteme ve arzu etmeyi birbirinden ayırmak zorundadır. Mengüşoğlu'na göre bazı durumlarda da “insan, kökünü kendi iç sfesinde veyahut sosyal çevrede bulan çeşitli faktörler tarafından itilebilir. İnsan iç dünyasından veyahut sosyal çevreden gelen faktörler tarafından itildikçe, kendi istemesine sahip değildir ve böyle bir insan kendi gücünü ölçebilecek, hesap edebilecek bir durumda da değildir” (Mengüşoğlu, 2017b: 198). Bu şekilde dış faktörlerin etkisiyle itilmiş olan insan özerkliğini kaybederek rastgele bir eylem gerçekleştirmektedir. Bu ne halis bir istemedir ne de eylemde bulunabilmektir. Dolayısıyla Mengüşoğlu'na göre halis olmayan bir isteme felsefi antropolojinin alanına girmemektedir (Mengüşoğlu, 2017b: 198-199).

Mengüşoğlu, sınırsız arzu ve hayaller ile isteme fenomenini birbirinden ayırır. Zira isteme fenomeni “insan gücünün kendisini bütünlüğü ile ortaya koymasını gerektirir. Bu güç ise gelişigüzel bir güç değil, hesap edilen, ölçülüp biçilen bir güçtür” (Mengüşoğlu, 2017b: 199). Oysa Mengüşoğlu'na göre arzu etmede hesap etme yoktur. Mengüşoğlu'na göre “hem çocuklar hem de yeni yetişen gençler arzu sferini isteme sferinden ayırt edemezler. Çocuk olanaksız olanı, erişilmesi olası olmayanı ister; çünkü çocuk henüz ‘yapabilme’ ile istek ve arzu arasındaki farkı görebilecek bir durumda değildir; o henüz realite ile irrealite sferlerini birbirinden ayıramamaktadır” (Mengüşoğlu, 2017b: 199). Mengüşoğlu'na göre bir çocuk ancak bağımsız olduğunda isteme ve arzu etme arasındaki farkı ayırt edebilir. Ancak bu bağımsızlık için belli bir yaş sınırı yoktur ve herkes için değişiklik gösterebilir. Mengüşoğlu'na göre “bağımsız olma fenomeni, ancak insanın yaptıklarında, ettiklerinde düşündüklerinde saptanabilir” (Mengüşoğlu, 2017b: 200).

Mengüşoğlu'na göre halis bir isteme, insanın kendi gücünün sınırlarını bilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Yani “insan olabilecek olanla, olamayacak olan arasında fark yapabilecek bir durumda olmalıdır... Örneğin insan yarın yapacağı bir gezi için havanın güzel olmasını arzu edebilir; fakat böyle bir şeyi isteyemez; çünkü bu, insanın gücünü aşar” (Mengüşoğlu, 2017b: 200). Halis isteme ile arzuyu birbirinden ayıran Mengüşoğlu'na göre, isteme zaman olarak “şimdi” ye bağlıdır; arzu ise geleceğe yöneliktir. Mengüşoğlu'na göre “halis isteme, yapıp etmelerimizin arka perdesini oluşturan, sürekliliğini, kesintisizliğini sağlayan, yapıp etmelerimiz bir kesintiye uğradıkları zaman, onları yeni baştan ele alan bir güçtür... İnsanın yapıp etmelerinin büyük kısmı zaman, sürekliliğe, kesintisizliğe, daima yeni baştan ele alınmaya gerek gösterir. İşte bir güç kaynağı olan isteme bütün bunları sağlayan bir insan yeteneğidir” (Mengüşoğlu, 2017b: 202).

5.7. Özgür Bir Varlık Olarak İnsan

Ontolojik temellere dayanan felsefi antropolojiye göre bir diğer insan fenomeni özgürlüktür. Mengüşoğlu'na göre insan isteme fenomeni ile eylemlerini kesintisiz sürdürebilme ve başarılar ortaya koyma yeteneğine sahiptir. Ancak bu eylemleri gerçekleştirirken özgür bir şekilde hareket etmiyor olsaydı bütün bu fenomenler anlamlarını kaybederlerdi. Zira insanın bütün eylemleri gerçekleştirmesi onun doğasına ve kapasitesine aykırı olacağı için eylemlerini önem sırasına göre düzenlemesi gerekmektedir. Bu düzenlemeyi yapabilmesi de onun kendi inisiyatifiyi kullanma olanağına sahip olmasını gerektirir. Mengüşoğlu'na göre insanın sahip olduğu bu olanak özgürlüktür (Mengüşoğlu, 2017b: 203-204).

Mengüşoğlu'na göre felsefe geleneği içerisinde “özgürlük problemi dar anlamda, yani sadece etik ve politik bir problem olarak anlaşıldı ve bu anlamda ele alındı.” Mengüşoğlu, özgürlük problemini “felsefi bir araştırma konusu yapan, onu belli bir çözüme götüren ilk filozof Kant olmuştur” der (Mengüşoğlu, 2017b: 203-204). Ancak ona göre yine de Kant'ın özgürlük problemine yaklaşımı tam anlamıyla “insanın bütün varlığını, yani onun bütün yapıp-etmelerini ele alan antropolojik özgürlük” değildir (Mengüşoğlu, 2017b: 204). Zira Kant'ın özgürlük kavramına yüklediği anlam “onun insan hakkındaki gnoseolojik görüşüne dayanmaktadır” (Mengüşoğlu, 2017b: 205). Daha önce de belirtildiği gibi Kant insanı doğal varlık ve akıl varlığı olmak üzere iki alanda incelemişti. İşte Kant özgürlük fenomenini insanın akıl yanında bulur. Zira “insan akıl varlığı olarak akıl yasalarının yönetimi altındadır; akıl yasalarının yönetiminde bulunmak ya da akıl yasalarına göre hareket etmek, özgür olmak demektir” (Mengüşoğlu, 2017b: 205).

Mengüşoğlu'nun özgürlük konusunda üzerinde durduğu diğer teoriler ise yirminci yüzyılın önemli etikçilerinden Scheler ve Hartmann'a aittir. Mengüşoğlu'na göre Scheler için özgürlük, insanın varlık alanlarından olan geist yanının bir işidir. Zira Scheler'e göre “ özgür olmak demek geista sahip olmak, psikovital sfere, çevreye, organik olana bağlı olmamak demektir” (Mengüşoğlu, 2017b: 205). Mengüşoğlu, Hartmann'ın, özgürlük problemini daha detaylı ele aldığı için daha önemli bulur. Mengüşoğlu'na göre Hartmann, insanı çeşitli varlık tabakalarından müteşekkil bir varlık olarak tanımlamıştı. Hartmann, özgürlük problemini de bu varlık tabakalarının yasalarından yola çıkarak ontolojik temellerle açıklar. Mengüşoğlu'na göre Hartmann için özgürlük, insanın bütün varlık tabakalarında az çok bulunabilirliğini kabul etmekle birlikte asıl “manevi varlık” alanında ortaya çıkmaktadır (Mengüşoğlu, 2017b: 206-207).

Mengüşoğlu'na göre, felsefi antropoloji insanı somut bir bütün olarak ele aldığı için “özgürlüğün de bu somut bütünlüğe dayanması gerekir.” Mengüşoğlu'na göre “felsefi antropoloji için özgürlük artık geist, akıl, isteme ve benzerleri gibi alanların, yeteneklerin bir işi değildir; insanın bütün varlığı ile bütün yapıp-etmeleriyle, aktlarıyla ilgilidir.” Ontolojik temellerden kalkan bir antropoloji için özgürlük bir “olanak”tır. Yani bir eylemin gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi insana bağlıdır. Zira “insan da bir olanaklar varlığıdır” (Mengüşoğlu, 2017b: 208). Mengüşoğlu'na göre “olanak olarak insanda bulunan özgürlük, insanın varlık bütünü ile ilgilidir. Çünkü bu olanak için insanın herhangi bir yeteneği veya biyopsişik çekirdeği sorumlu tutulamaz. İnsanın bütünlüğü, bu olanağın gerçekleştirilmesiyle bu gerçekleştirmenin derece ve ölçüsünden sorumludur.” (Mengüşoğlu, 2017b: 209).

Mengüşoğlu'na göre özgürlük fenomeni insanın bütün aktlarının, kendisinde bulunan bütün yeteneklerinin ortaya koyduğu bir iştir. Zira “özgürlük insanın herhangi

bir veya birkaç yeteneğinin başarısı değil, insanın bütün yetenek ve biyopsişik çekirdeklerinin bir işbirliği yapmasının bir başarısıdır. İnsan bu başarısının içinde somut bir bütün olarak mevcuttur.” Özgürlüğün değerlerin bir determinasyonu olduğunu söyleyen Mengüşoğlu'na göre “bizim bütün hareketlerimiz, yapıp etmelerimiz, aktlarımız, değerler tarafından determine edilirler; ya da [...] bütün hareketlerimiz, yapıp etmelerimiz, aktlarımız değerler tarafından yönetilirler” (Mengüşoğlu, 2017b: 209). Ancak Mengüşoğlu'na göre buradaki yönetilme doğanın doğa yasalarınınca yönetilmesi gibi bir yönetilme olamaz. Zira böyle bir anlam söz konusu olursa insanın özgürlüğünden söz etmek mümkün olamaz. İnsanın eylemlerinin değerlerce yönetilmesinin yanlış anlaşılmasının bazı nedenleri vardır. Bu yanlış anlaşılımlar bazı çıkmazları da beraberinde getirmektedir. Mengüşoğlu bu çıkmazların sebeplerini ise şöyle ifade etmektedir: “1. Eğer doğa probleminde olduğu gibi somut hayat fenomenleri terk edilir, teorik kurgulara başvurulursa; 2. İnsanın yapıp-etmeleriyle doğa olayları ya da genellikle insanla doğa arasında bir koşutluk kurmaya çalışılırsa; 3. İnsan Kant'ın şemasına göre akıl ve doğa gibi iki heterojen alana bölünürse, o zaman fenomenlere aykırı sonuçlara varılır” (Mengüşoğlu, 2017b: 210).

Mengüşoğlu'na göre somut hayatta insan ne doğa ile böyle bir koşutluk içerisindedir ne de akıl ve doğa gibi ikiye bölünmüş bir varlıktır. Ayrıca somut hayatta insanın, doğanın doğa yasaları karşısında olduğu gibi “kör, kesin, şaşmaz bir şekilde yönetilmesi” ile karşılaşmaktadır (Mengüşoğlu, 2017b: 210). Mengüşoğlu'na göre insanın eylemlerinin kaynağı bizzat kendisidir. Zira Mengüşoğlu'na göre “insan yalnız kendi kendisine dayanmak zorundadır; insan sahip olduğu veya olmaya çalıştığı her şeyi başka bir varlığa (doğaya, Tanrıya) değil, sadece kendisine borçludur.” İnsan, hayvanlarda olduğu gibi yaşaması için elzem olan araçlarla donatılmadığından yani “kendi yolunu kendisi bulmak zorunda olduğu için, o bir olanak olarak özgürlüğe sahiptir.” Mengüşoğlu'na göre insanın hareketleri kendisi tarafından determine edildiği için “onun özgürlüğü dizginsiz ve sınırsız değildir.” Dolayısıyla insan tasarladığı bir eylemi gerçekleştirebilir ya da gerçekleştirmeden vazgeçebilir; her iki halde de... insanın gene kendisi sorumludur ve bu o sorumluluğu kendi üstüne alır” (Mengüşoğlu, 2017b: 211).

Mengüşoğlu, fenomenlerin kanıtlanabilir olmadığını ancak bir incelemeye tabi tutularak betimlenebileceğini söyler. Ona göre “özgürlük, tıpkı düşünme, anlama, algılama aktları gibi bir fenomendir. Nitekim düşünme, anlama, algılama aktları da kanıtlanmıyorlar; ama pekâlâ onların özelliklerini kavrayabiliyoruz... Özgürlük fenomeninin de ancak ne olduğu, ne olmadığı betimlenebilir” (Mengüşoğlu, 2017b: 219).

5.8. Tarihsel Bir Varlık Olarak İnsan

Mengüşoğlu, insan toplulukları arasında yaşanan olayların, insanlık başarılarının oluş ve gelişme gösterdiği alanı *tarihsel varlık alanı* olarak tanımlamaktadır. Mengüşoğlu'na göre önceden bu alana *manevi varlık alanı* denilmekteydi ve bu bir anlam problemine yol açmaktaydı. Daha sonra tinsel teriminin Türkçeye girmesiyle *tinsel varlık alanı* olarak anılmaya başlandı. Zira insanlara göre insan toplulukları arasındaki olaylar ve başarıları tarih bilimi incelemekteydi. Ancak Mengüşoğlu'na göre “*Geist* teriminin bir çevirisi olan *tinsel varlık alanına*, *tarihsel varlık alanı* adı verilmekle, bu alanı dar anlamda ve sadece belli fenomenler bakımından inceleyen bir tarih felsefesinin yetersizliğine de işaret edilmiş olur” (Mengüşoğlu, 2017a: 193-194).

Mengüşoğlu'na göre insanın başarılarının gerçekleştiği alan olan tarihsel varlık alanı tarih felsefesi tarafından değil tarih ontolojisi tarafından incelenmelidir. Zira tarih boyunca gerçekleşmiş bütün başarılar sadece bir ulus ya da toplumun değil bütün insanlığın başarısıdır. Dolayısıyla “ancak insan toplumları, sosyal birlikler arasındaki ilişkiler, olaylar, her çeşit insan başarıları bir bütün olarak görüldüğü zaman, tarihsel varlık alanı bir bütün olarak ele alınabilir” (Mengüşoğlu, 2017a: 194-195).

Mengüşoğlu'na göre “real varlığın bir determinasyon ilkesi olan zaman iki bakımdan²⁴ incelenabilir: 1. Fizik bakımından, 2. Antropoloji bakımından.” Fizik bakımından zaman, “tek boyutlu bir sürekliliktir (kontinuumdur) ve akış halindedir.” Başlangıcı ve sonu olmayan fizik zamanının boyutları (dün-bugün-yarın) da yoktur. Ayrıca “dünya ve doğa olaylarının içinde olup bittiği fizik zamanın kendisi ölçülemez de. Fakat o, olup biten olayların süresi olarak, değişmeyen bir noktaya dayanarak ölçülebilir” (Mengüşoğlu, 2017b: 220). Mengüşoğlu'na göre antropolojik zaman “insanın içinde yaşadığı zaman olarak incelenmektedir” (Mengüşoğlu, 2017b: 221).

Mengüşoğlu'na göre aktif bir varlık olan insan yaşamı, sonu gelmeyen ve kesintiye uğramayan eylemlerin gerçekleştiği bir durumdur. İnsanın bu eylemleri zamanın belli bir noktasında başlar ve antropolojik zamana göre eylemlerin başladığı bu noktaya “şimdi” ; akış halindeki zamanda geçmiş olan “şimdi”lere “dün” ve akıp giden zamanda insanı gelmekte olana bağlayana da “yarın” adı verilmektedir (Mengüşoğlu, 2017b: 221). Mengüşoğlu, insanın “aktif bir varlık olarak, bir başlangıcı ve sonu olmayan, durağan bir noktadan yoksun olan, tek boyutlu kozmik-fizik zamanı üç boyutlu antropolojik zamana” çevirmesini çok önemli bulmaktadır. Zira “insan bu şekilde zamanına tarih koyuyor ve zamanını saniyeler, dakikalar, saatler, günler, haftalar, aylar, yıllar, bin yıllarla ölçüyor.” Mengüşoğlu'na göre sadece insan “aktif bir varlık olarak, bir başlangıcı ve sonu olmayan, durağan bir noktadan yoksun olan, tek boyutlu kozmik-fizik zamanı üç boyutlu antropolojik zamana çevirmiştir” (Mengüşoğlu, 2017b: 222). Mengüşoğlu'na göre “nasıl fizikçi, fizik olayları tek boyutlu bir zamana yerleştiriyor ve onu ölçüyorsa, aynı şekilde insan da kendi yapıp etmelerini, bunların ürünlerini, olayları, bunların sonuçlarını üç boyutlu bir zamana yerleştiriyor” (Mengüşoğlu, 2017b: 222).

Mengüşoğlu'na göre insanın bütün eylemleri zamanın bu üç boyutunda gerçekleşir. Dolayısıyla “zamanın boyutları boş uzayıp giden boyutlar değil, yapıp-etmelerle, onların ürünleriyle, olaylarla doludur. Fakat insanın yapıp-etmeleri, olaylar arasında bir bağ vardır; bunun için de zaman boyutları birbirinden kopmuş, birbirinden ayrılmış, kendi başına kalmış boyutlar değildirler” (Mengüşoğlu, 2017b: 222). Mengüşoğlu'na göre insanın tarihsel bir varlık olması, zamanın bu üç boyutunda da yapıp-etmeleriyle kökleşmesidir. Zira “yapıp-etmeler öyle bir varlık yapısına sahiptirler ki, onlar insanı, bir yandan düne, önceki güne, öte yandan yarına öbür güne bağlar. Bugün, ‘şimdi’, yapıp-etmeler için bir orta noktadır” (Mengüşoğlu, 2017b: 223).

Mengüşoğlu'na göre felsefi antropoloji için “insanın tarihselliği, temelini herhangi bir geista ya da cogito’da, akıl yahut idede veyahut da başka herhangi bir psikolojik veya metafizik bir yetenekte değil, tersine, insanın somut varlık-yapısında, yani insanın varlık sferinde bulur.” Mengüşoğlu'na göre insanın tarihselliği konusunda “tek yanlı, intellektualist bir görüşün yerleşmesine Descartes’ın cogito-tezi neden olmuştur” (Mengüşoğlu, 2017b: 224). Ancak Mengüşoğlu, Friedrich Nietzsche (1844-

²⁴ Mengüşoğlu'na göre zaman konusundaki bu ikilik real anlamda bir ikilik olmayıp ele alış bakımından bir ikiliktir. Yoksa bahsi geçen her iki zaman da aynı fizik-kozmik zamandır.

1900)'nin bu tezi eleştirerek “onun yerine ‘Vivo’²⁵ yu, somut hayatı” koyduğunu söyler. Zira felsefi antropolojiye göre insan yalnızca “düşünsel olandan ibaret değildir; yapıp-etmelerden oluşan, yaşayan somut bir bütündür” (Mengüşoğlu, 2017b: 224).

Mengüşoğlu'na göre insan, toplumundan soyutlanmış bir varlık olmadığı için tarihin akışı içerisindeki bütün insan eylemleri (başarı ya da başarısızlıklar) tek bir bireyin ya da bir ulusun etkinliği olamaz. Dolayısıyla “insan başarıları, dün ve önceki gün, uzak veya daha uzak bir geçmişte yaşamış olan birçok insan gruplarının, ulusların bıraktığı kalıttır” (Mengüşoğlu, 2017b: 224). Mengüşoğlu'na göre “insan, başarılarını yüzyıllar boyunca adım adım ilerleyerek, zahmet ve eziyet çekerek elde etmiştir. Büyük zahmet ve zorluklarla elde edilen bu başarılar, çok sonraları bütün insanlığın malı olmuştur” (Mengüşoğlu, 2017b: 225).

Mengüşoğlu'na göre geçmişte yaşamış insan topluluklarının adları bilinsin ya da bilinmesin ya da varlıkları başka uluslar içinde eriyip kaybolsun yine de o topluluklar tarafından gerçekleştirilmiş başarılar silinip gitmemiştir. Kendilerinden sonraki toplumları etkilemiş ve onların başarılarına dahil olarak bugüne kadar ulaşmıştır. Örneğin, Anadolu'da yaşamış olan birçok medeniyet bugün itibarıyla yok görünmektedir. Ancak onların gerçekleştirdiği başarılar kendilerinden sonra gelenlerin başarılarıyla karışıp yeni şekiller alarak bugünkü Anadolu'yu inşa etmiştir (Mengüşoğlu, 2017b: 229).

Mengüşoğlu'na göre “insanın bugünkü başarılarıyla geçmişteki başarıları arasında sıkı bir ilişki vardır. Fakat bu ilişki, apaçık meydanda değildir, ‘örtülü’dür” (Mengüşoğlu, 2017b: 229). Mengüşoğlu, insanlığa mal olan bu başarıların kökenine ulaşmak isteyen bir araştırmacının bu örtüyü kaldırmak suretiyle, “bulunduğu ‘yer’den, yani ‘şimdi’den kalkarak geçmişe inmesi” gerekmektedir. Zira insan içinde bulunduğu zamanı atlayamayacağı gibi onu yok da sayamaz. Mengüşoğlu'na göre her dönem belli düşünce yapıları ve ideolojilerin taşıyıcısıdır. “Bu düşünce akımları, bu görüşler bir örgü oluştururlar. Bu örgü, hem içinde yaşadığımız çağın hem de geçmişin belli görüş-tarzlarıyla, belli değerleriyle, olumlu, olumsuz değerlendirmeleriyle, önyargılarıyla bezenmiştir.” Mengüşoğlu'na göre insanın, bugünden geçmişe objektif bakabilmesi için “kendisini çağının düşünce akımlarıyla, görüşlerinin etkisinden, engellerinden kurtarması gerekir. İnsan ancak o zaman tarihselliğin hiçbir yerde kopmayan bağına gün ışığına çıkarabilir; ancak bu sayede tarihselliğin kesintisiz bağlantısı kurulabilir.” Mengüşoğlu'na göre bu tarihsel bağ kurulamazsa insan için “her şey birbirinden kopmuş, ulaşılmasına olanak olmayan adalar gibi görünür.” Mengüşoğlu'na göre insanın tarihsiz kalması onun bugünkü başarılarını da köksüz ve temelsiz kılmaktadır (Mengüşoğlu, 2017b: 230).

5.9. İdeleştiren bir Varlık Olarak İnsan

Mengüşoğlu'na göre kavram olarak “ideleştirme” felsefeye ilk kez E. Husserl'in fenomenolojisi ile girmiştir. Ancak ona göre “Husserl ideleştirme yerine ‘ideation’²⁶ kavramını” kullanmıştır. Fenomenoloji alanında ideleştirme bir bilgi aktıdır. “Bu akt bizi belli bir niteliği olan ‘varlık sferine’ götürür ve a priori bir bilgi sağlar. Husserl, ideation aktından *hic et nunc* (şimdi burada) varolan her şeyin araç içine alınmasını anlar. Ancak *hic et nunc* [şimdi burada] varolan her şeyin araç içine

²⁵ Vivo: “Canlı bir organizmanın veya organizmanın bütününe varlığını belirtmek için kullanılan bir söz.” (https://tr.wikipedia.org/wiki/%C4%B0n_vivo), 5 Şubat 2021.

²⁶ Mengüşoğlu'na göre ideleştirme kelimesi ile ideation kelimesi aynı anlama gelir. İdeleştirmede Latince'den gelen ‘tion’ takısı kaldırılmıştır. Bkz: Mengüşoğlu, “İnsan Felsefesi”, s. 244. [dipnot bilgisi]

alınmasıyla saf bir ‘varlık sferine’ varılır” (Mengüşoğlu, 2017b: 244). Mengüşoğlu’na göre burada ideleştirme tamamen antropolojik bir anlam olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla felsefi antropolojiye göre ideleştirmek “ ‘anlam vermek’ demektir; bunun da varolanla, varolanın ayrıca alınmasıyla ilgisi yoktur. Tersine burada ideleştirme ile yalnız insanın eylemleri, onların sonuçları ve değer sferi arasında bir bağlantı vardır” (Mengüşoğlu, 2017b: 244).

Mengüşoğlu’na göre, somut gerçekliği olan bir dünyada yaşayan insan hayatı bir akış halindedir. Bu hayat sadece bir olay olmayıp kesintisiz bir eylemler zinciridir de. Kesintisiz eylemlerinin *dün*, *şimdi* ve *yarında* olmasına bağlı olarak insan tarihsel bir varlık olmaktadır. Tarih içerisindeki bu eylemler ise belirli değerlerce yönetilmektedir. Zira insanın eylem ve başarılarının anlamı onların değerlerce yönetilmesine bağlıdır. İnsan yaşamı ancak böylelikle anlam kazanmaktadır (Mengüşoğlu, 2017b: 236). Zira “anlam ve değerlerle bezenmeyen bir gerçekleştirme olamaz. Değer-sferine kayıtsız kalan bir eylem, ancak bir doğa olayı olabilirdi; fakat anlam ve değerlerle dolu insan eylemi, bir doğa olayı olamaz.” Mengüşoğlu, insanı, teleolojik görüşlere götürerek metafizik kurgulara düşüreceği için doğa olaylarına anlam yüklemeyi kabul etmez. Ona göre “anlam sorusu ilk kez insan eylemleri alanında ortaya çıkar. Çünkü ancak insan eylemlerinde bir anlam verme ve ideleştirme ile karşılaşabiliyoruz” (Mengüşoğlu, 2017b: 236). Mengüşoğlu’na göre insan eylemlerinde ideleştirme görülmeyebilir ancak “eğer fenomenlerin temeline inilirse, o zaman gizli kalan bu anlam ve ideleştirme açığa çıkabilir” (Mengüşoğlu, 2017b: 236).

Mengüşoğlu, yağmurun yağması, sel ve fırtınaya dönüşüp her şey ve yeri tahrip etmesine teleolojik ya da doğanın kendi yasası biçiminde anlamlar yüklenmesine itibar etmez. Anlam yüklenilecek yegâne varlık olarak insanı, yegâne alan olarak da toplumsal çevreyi göstermesi konusunda doğanın kendi yasasına anlamlar yüklenmesi konusunda Mengüşoğlu’na hak verilmiş olsa da doğa olaylarının arkasında bir teleolojik amaç ve anlamın olup olmadığı düşüncesi biraz iddialı bir yaklaşım gibi gelmektedir.

Mengüşoğlu’na göre real durumlara anlam yükleyerek ideleştirmek sadece insanın varlık yapısında ortaya çıkmaktadır. Zira sadece insan böyle bir yeteneğe sahiptir. Bu ideleştirmenin temelinde suni bir refleksiyon yoktur. Mengüşoğlu’na göre “bu, insanın temel bir tavrıdır. Bu insanın hareket ve yapıp etmelerini yöneten değer duygusunun sağladığı bir başarıdır. Böylece insan, ‘şimdi’nin üstüne çıkar; yapıp etmelerini, hayatı bakımından ağır basan geleceğe yöneltir” (Mengüşoğlu, 2017b: 238). Mengüşoğlu’na göre hayvanlar için bu durum söz konusu değildir. Zira onlar “real durum kendisine nasıl verilmiş ise, o bu real durumla nasıl karşılaşmış ise öyle kalır; çünkü hayvana yalnız kendi çevresi, bu çevreyi oluşturan işlev alanları, ‘hayat koşulları’ verilmiştir” (Mengüşoğlu, 2017b: 238).

Mengüşoğlu’na göre insan, yaşam şartlarının ona yüklediği zorluklar karşısında ideleştirme yeteneği sayesinde “dayanılması güç olan durumların içinden sıyrılacak bir güç kazanır” (Mengüşoğlu, 2017b: 236). Mengüşoğlu’na göre insan yapıp etmelerine bir anlam yüklerken “birbirinden farklı iki hayat yönü karşımıza çıkar” (Mengüşoğlu, 2017b: 239). Bunlardan birincisi araç değerler tarafından yönetilen materyalizm; ikincisi de yüksek değerlerce yönetilen idealizmdir. Mengüşoğlu’na göre “her iki hayat yönü de kendi eylemlerine ve bu eylemlerin ortaya koyduğu başarılarla bir anlam verirler. Onları ideleştirirler; çünkü eylemlerine bir anlam vermeyen insan, ne harekete geçebilir, ne de yaşamakta devam edebilir” (Mengüşoğlu, 2017b: 239).

Mengüşoğlu’na göre materyalist hayat görüşünde araç değerlerle yüksek değerler birbirinin yerine geçebilir. Ancak bu durum insanın bilincinde olarak yaptığı bir şey değildir. Aksine bu durum “temelini insanın biyopsişik varlık yapısında bulur.

Çünkü yaşamak isteyen hiçbir insan kendi eylemlerini, kendi hareket tarzını anlamsız bulmaz... Her insan kendisinde herhangi bir yetenek, eylemlerinde de herhangi bir anlam görür; bu ister gerçekten varolsun veya olmasın, bunun hiçbir önemi yoktur” (Mengüşoğlu, 2017b: 240).

5.10. Kendisini Bir Şeye Adayan / Veren, Seven Bir Varlık Olarak İnsan

Mengüşoğlu'na göre ele alınan bütün fenomenler, tıpkı bir örgü gibi birbirini tamamlayan ve birbirine dayanan fenomenlerdir. Bu durum “insanın varlık-yapısının somut bütünlüğünün antropolojik anlamıdır.” Mengüşoğlu'na göre değer fenomenleri ise insanın bu somut bütünlüğünü birbirine bağlayan bir bağ vazifesi görmektedir. Zira “bütün insan eylemleri değerler tarafından yönetilmektedir. İnsan eylemleri de bir anlamı bir amacı gerçekleştirmeye, bir hedefe varmaya çalışırlar” (Mengüşoğlu, 2017b: 250). Mengüşoğlu'na göre insanın eylemlerinin kesintisiz devam etmesi insana hazır olarak sunulmamıştır. Dolayısıyla insan bu kesintisizliği devam ettirebilmesi için isteme yeteneğini kullanır. Ancak bazı durumlarda “isteme tek başına yeterli değildir. Burada istemeye insan eylemlerini sürdürebilecek bir güç kazandıran yeni bir ögenin katılması gerekir: Bu yeni öge, ‘kendisini bir şeye verme’dir” (Mengüşoğlu, 2017b: 251).

Mengüşoğlu'na göre diğer fenomenler gibi ‘kendini bir şeye verme’ fenomeni de değer gruplarına dayanmaktadır. Ancak özellikle ideleştirme ile daha yakın bir bağı vardır. Zira “insanın kendisini bir şeye vermesi, yapıp-etmelerine bir anlam vermesini, bir değer görmesini gerektirir.” Mengüşoğlu insanın, ideleştirmede yanılırlara düşebileceğini söyler. Yani ona göre “ideleştirmede, farkına varılması kolay olmayan bir değer aldanması, değerlerin yer değiştirmesi olasıdır.” Fakat “insanın kendisini bir şeye vermede bu aldanmalar ortadan kalkar” (Mengüşoğlu, 2017b: 251). Mengüşoğlu'na göre insanın yaptığı işe kendisini vermesi o işi sevmesi anlamına gelir. Zira insan sevdiği işi yaparken zamanın nasıl geçtiğini anlamaz. Dolayısıyla Mengüşoğlu'na göre “zamanın bu sübjektif olarak kısalması veya uzaması kendini işine vermenin, işini sevmenin ya da kendini işine verememenin, işini sevmemenin işaretidir” (Mengüşoğlu, 2017b: 251-252).

Mengüşoğlu'na göre insan, yaşamın ona dayattığı her işe kendini vererek çalışma gücünden yoksundur. İnsan için bazı eylemler kendini vererek gerçekleştirilebilirken bazıları da sadece hayatta kalmak için zorunlu olarak gerçekleşmektedir. İnsanın yaptığı bir işi tutkuyla yapması kendini bir işe adanmanın ön koşuludur. İnsanın kendisini adayarak yaptığı işlerde büyük verimler de ortaya çıkmaktadır. Mengüşoğlu'na göre kendini bir işe adanmanın hem yüksek hem de araç değerlerle yakından ilişkisi vardır. Ancak bu ilişki her iki değerde de farklılık gösterir. Örneğin, “yüksek değerler tarafından yönetilen eylemlere kendisini vermede, insan işin kendisi tarafından determine edilmiştir; araç değerler tarafından yönetilen eylemlerde ise, insanı işin kendisi değil, eylemlerin sonucu, yani bu eylemlerden elde edilen şey determine eder (Mengüşoğlu, 2017b: 252-253). Araç değerlerin sonucunda insan, maddi bir menfaat ya da sosyal statü gibi değerler elde edebilir. İnsanın araç değerler alanındaki eylemlere kendisini adanması yüksek değerlerdeki eylemlerden daha kuvvetlidir. Ancak her iki durumda da insan büyük verimler elde edebilir (Mengüşoğlu, 2017b: 253).

Mengüşoğlu'na göre insan araç değerlere ait eylemleri gerçekleştirirken daha çok doyumsuz ve huzursuzluk yaşayabilir. Zira burada hâkim olan güç daha çok kazanma istek ve arzudur. Yüksek değerler alanında ise bir iç huzur ve doyumluluk hali hâkimdir. Bu durumda olan bir insan “ister güneşin batışını bir hapishanenin

penceresinden, isterse bir sarayın penceresinden seyretsin, onun için bir fark yoktur” (Mengüşoğlu, 2017b: 253).

Mengüşoğlu'na göre bir insanın bir iş üzerinde çok fazla zaman geçirmesi o kişinin o işe kendisini adadığı anlamına gelmez. Zira kendini işine adama ve sevmeye aynı zamanda verimli bir üretimi de beraberinde getirmektedir. Ayrıca kendini işine adama illa yüksek basamaklardaki iş alanlarıyla ilgili değildir. Zira basit bir iş olarak görülen çiftçilik ya da çöpçülük gibi iş sahalarında da insan kendisini işine adayabilir. Mengüşoğlu'na göre patolojik durumların dışında bütün insanların kendilerini adayıp sevebilecekleri bir iş alanı mutlaka vardır (Mengüşoğlu, 2017b: 257). Mengüşoğlu'na göre hayvanlar için böyle bir durum söz konusu değildir. Onlar kendilerini bir işe adayamazlar. Mengüşoğlu'na göre “hayvanda kendisini vermeyi olası kılacak öğeler, yani çalışma eksiktir. Doğa, hayvanı bu bakımdan da kayırmıştır; hayvanı insan yetenekleriyle yükleyip ezilmekten korumuştur” (Mengüşoğlu, 2017b: 257).

5.11. Çalışan Bir Varlık Olarak İnsan

Mengüşoğlu'na göre çalışma, sadece insanın varlık-temeline ait olan bir fenomendir. Dolayısıyla “insanın, hayatın bütün alanlarında meydana getirdiği veya getirmiş olduğu başarılar, her alanda uğraştığı veya uğraşmış olduğu her şey, onun çalışan bir varlık olmasına dayanır” (Mengüşoğlu, 2017b: 262). Çünkü insan, hayvanda olduğu gibi yaşaması için elzem olan şeylerle donatılmamıştır. İnsanın yaşamını sürdürebilmesi için “teknik ve sanattan, beslenme, giyinme, barınma ve korunmaya kadar birçok şeye gereksinim vardır” (Mengüşoğlu, 2017b: 262). İnsan, yaşaması için gerekli olan her şeyi kendisi üretmek zorundadır. Ancak insanın bunu yapması için başka insanlara da ihtiyacı vardır. Mengüşoğlu'na göre “başka insanlar deyimi ile insanın yalnız kendi kuşağı, kendi kuşağının başarıları, deneyimleri değil, uzak veya yakın bir geçmişte yaşayan insanların, ulusların başarıları da düşünülüyor. İnsan daha önce başka kuşaklar tarafından gerçekleştirilen başarıları, başka kuşakların deneyimlerini devralır ve kendisi de bunları gelecek kuşaklara devreder” (Mengüşoğlu, 2017b: 262-263).

Mengüşoğlu'nun “çalışma fenomeni”ni sadece insana ait bir eylem olarak görmesi tartışmaya açık bir iddiadır. Hayvanların, insanlar gibi sistemli ve amaçlı bir çalışmaları olmasa da beslenmek ve yaşam alanlarında bir koloni kurmak için çalıştıkları, gayret gösterdikleri görülmektedir.

Mengüşoğlu'na göre insan, bugün sahip olduğu her şeyi çalışma fenomeni sayesinde gerçekleştirmiştir. Mengüşoğlu, Kant'ın, çalışma fenomenini, insan ve hayvan arasındaki en büyük fark olarak ortaya koyduğunu şu alıntıyla ifade eder: “İnsan çalışmak zorunda olan biricik varlıktır.” Mengüşoğlu'na göre “çalışma boş bir uğraş, boş bir olay, boş amaçsız, hedefsiz bir eziyet çekme değil; tersine çalışma, hedefler, amaçlar, planlar tarafından yönetilen bir olay, yani amaçlı bir aktifliktir.” Mengüşoğlu'na göre insan hayatındaki hedef ve amaçlar çalışma fenomenini “bir yandan değerlere, öte yandan önceden görme ve önceden belirlemeye” bağlamaktadır (Mengüşoğlu, 2017b: 264).

Mengüşoğlu çalışma fenomenini “anamlı çalışma” ve “anlamdan yoksun çalışma” olarak ikiye ayırır. Bunlardan “anamlı çalışma, yüksek değerlerle bezenen, yüksek değerler tarafından yönetilen çalışmadır” (Mengüşoğlu, 2017b: 264). İnsanın, verim ve haz olarak çalıştığı bütün çalışmalar bu gruba girer. Anamlı bir çalışma yürüten insan için çalışmak varlığının bir parçası haline gelir. Böyle bir insan çalışmadığı zaman hayatında büyük bir eksiklik hisseder. Anamlı çalışma içerisinde

olan insan mutlu da olur. Böyle bir insan için çalışma şartları hangi basamakta olursa olsun çalışmak ona zevk verir. Bu durumda bir marangoz ustası bir sanatçı gibi yaptığı işten zevk alıp mutluluk duyabilir (Mengüşoğlu, 2017b: 264-265).

Anlamdan yoksun çalışma ise daha çok araç değerlerce yönetilen çalışmadır. Bu tarz çalışmalar sevilerek istenerek yapılan çalışmalar değildir. İnsan böyle bir çalışmayı sadece hayatta kalabilmek zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için gerçekleştirmektedir. Mengüşoğlu'na göre insanın inisiyatifini elinden alan çalışma alanları da anlamdan yoksun çalışma alanına girer. İnsan bu gibi işlerde – fabrika ve büro işleri gibi- artık otomatlaşmıştır. İnsanın meşgul olduğu çalışma anlamını kaybettiğinde bir yük halini alan çalışma insanı ezerek bazı ruhsal problemlere yol açar. Böyle ortamlarda çalışan insanlar işten verim almak şöyle dursun sadece iş saatinin dolmasını beklerler. Mengüşoğlu'na göre henüz insanın sadece sevdiği bir işle uğraşacağı bir seviyede olunmadığı için yükü altında ezildiği işlerde çalışmak mecburiyetindedir. Ancak burada insana düşen şey hangi işte çalışıyor olursa olsun yaptığı işte bir anlam bulmaya çalışmasıdır. Böylelikle sıkıcı bulunan bir iş bile anlamlı ve üretken bir hale gelebilir (Mengüşoğlu, 2017b: 265-266).

5.12. Eğiten ve Eğitilebilen Bir Varlık Olarak İnsan

Mengüşoğlu'na göre şimdiye değin üzerinde durulan bütün fenomenler insana doğuştan verilmemiştir. “İnsanda ancak bu fenomenlere ‘temel’ olabilecek, bunları gerçekleştirebilecek ‘çekirdekler’, yani ham biyopsişik yetenekler vardır” (Mengüşoğlu, 2017b: 271). Dolayısıyla insanın eğitim yoluyla bu çekirdek halindeki yeteneklerini geliştirmek zorundadır. İnsan “bir ‘bütün’ olarak biyopsişik yetenekleri bakımından ‘eğilip-bükülebilmesi’, bir form kazanabilmesi” bakımından diğer canlılardan farklılık gösterir. Bu da insanın kendisini sürekli yeniden kurabilme gücüne sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla insanın “bunu başarabilmesi ve sürekli kılması, taze bir hamur gibi yoğrulabilmesine, tavında şekillenen demir gibi eğilip bükülebilmesine, eğitimle biçimlenebilmesine bağlıdır” (Nutku, 2017: 64).

Daha önce de değinildiği gibi insan, yaşaması için gerekli olan her şeyi kendi çabaları sonucu elde etmiştir (Mengüşoğlu, 2017b: 272-273). Mengüşoğlu, insanın bu durumunu çocukların yetiştirme aşamalarını örnek vererek açıklar. Ona göre dünyaya yeni gelmiş bir çocuğun “sonraları, yetişkin bir insan olarak sahip olacağı her şeyi, kendisiyle, dünya ile çevresiyle hesaplaşarak elde etmesi gerekir” (Mengüşoğlu, 2017b: 274). Mengüşoğlu'na göre çocuk, kendisine değin gelişim göstermiş ve bütün insanlığın oluşturduğu başarıların içerisinde dünyaya geliyor. Ancak Mengüşoğlu, “insanın başlangıçta hiçbir şeyi yoktu. İnsanlık, dün ve bugün sahip olduğu her şeyi kendisi yaratmış” olduğunu söyler (Mengüşoğlu, 2017b: 274).

Mengüşoğlu'na göre bir canlının eğitiminden bahsedilebilmesi için “onun bir yandan hazır olmayan çekirdek ve yeteneklerle dünyaya gelmesi, bir olanaklar varlığı olması, öte yandan tek bir insanın, tek bir ulusun malı olmayan, bütün insanlığın katıldığı başarılarla sahip olması gerekir” (Mengüşoğlu, 2017b: 275-276). İnsanın tarihsel bir varlık olmasının bir sonucu olarak, insan, bu başarıları kendisinden önceki kuşaktan alıp bir sonraki kuşağa aktarmasının yanı sıra bu başarılarla katkı sunar ve geliştirir. Dolayısıyla tarihi süreç içerisinde aralıksız devam eden bu aktarım insanın dünyasını zenginleştirip onu yetiştirir. Mengüşoğlu'na göre bu yetiştirme süreci iki basamaklıdır. Bunlar: “1. İnsan başarıları dünyası içinde doğan çocuk, onlarla form kazanır, yetiştirilir, eğitilir. 2. Form kazanma, eğitme ve yetiştirme, yetişkinlerin bir

amaca göre yönettikleri kurumları tarafından gözetilir, bir amaca göre yönetilir” (Mengüşoğlu, 2017b: 275-276).

Mengüşoğlu'nun “pasif bir form kazanma” olarak tanımladığı birinci basamakta insan, içine doğduğu “tarihsel çevre”nin düşünce dünyasına göre şekillenir. Mengüşoğlu'na göre “böyle bir form kazanma, bir insan grubunun başarılarının üstünde bulunduğu basamağın yüksekliğine bağlıdır. Başarıların üstünde bulunduğu basamak ne kadar altta ise, form kazanma da o ölçüde basitleşir, ilkelleşir” (Mengüşoğlu, 2017b: 276-277). Mengüşoğlu'na göre insanın form kazanmaya başladığı ilk yer kişinin ailesidir. Daha sonra form kazanma, ikinci basamak olan okul eğitimiyle devam eder. İkinci form kazanma, “eğitim kurumlarının bir ideye göre düzenlenmesi ve kişinin bilinçli olarak kendisini yetiştirmesi basamağıdır” (Mengüşoğlu, 2017b: 279). Eğitimi önemli kılan temel husus onun teorilerle değil bizzat yaşamının kendisi tarafından yönetilmesidir. Teori eğitimin ancak çerçevesini çizebilir. Ancak bu teorileri öğrenen kişi eğitilmiş olarak sayılmamaktadır. Bu durum tıpkı “mantıklı sayılmak için mantık kitapları okumanın ön koşul sayılamaması gibi”dir (Nutku, 2017: 64).

Mengüşoğlu'na göre antropolojik temelli bir eğitim, ancak eski görüşlerden bağlarını kopararak, “insanı biyopsişik bir bütün olarak ele almaya, ona şekil vermeye, onun ‘hazır’ olmayan, ham çekirdek ve yeteneklerini geliştirmeye çalışmalı”dır (Mengüşoğlu, 2017b: 279-280). Mengüşoğlu'na göre mevcut eğitim metotları oluşturulurken muhakkak bir insan görüşünden hareket etmiştir. Ancak insanı parçalayan insan görüşlerinden hareket eden eğitim metotları “antropolojik temellere dayanmaktan çok uzaktır. Eğitim bilgisi insanı biyopsişik bir bütün olarak inceleyeceği yerde, onu çeşitli alanlara bölüyor; öğrenim ve öğretim yöntemleriyle uğraşiyor... insanın eğitiminden konuşulabilmesi için, daha önce somut insanın bir bütün olarak varolması gerekir” (Mengüşoğlu, 2017b: 279-280).

Mengüşoğlu'na göre eğitim, din ya da mezhepsel veyahut politik etkenlere maruz kalmadan özgür bir şekilde gerçekleştirilmelidir. İnsanın özerk bir varlık olarak bu özelliğini sürdürebilmesi için bu bağlarla örülmüş eğitimden uzak durması gerekmektedir. Zira bu bağlar insanı kendi amaçları için bir araç haline getirmektedir. Bu şartlarda araç haline gelmiş olan “insanın bir bütün olarak ‘kendisini yetiştirmesi’ ortadan kalkar. Çünkü insanın ‘kendisini yetiştirmesi’ onun kendisini özerk görmesini gerektirir; özerklik olmadan insanın ‘kendisini yetiştirme’sinden söz edilemez” (Mengüşoğlu, 2017b: 280-281).

Mengüşoğlu'na göre insan içine doğduğu başarılar dünyasını hazır bulmaktadır. Bu hazır bulunulmuş başarılar dünyası insana bir form kazandırmaktadır. Mengüşoğlu, insanın böyle bir dünyadan yalıtılarak istenilen forma sokulamayacağını ifade eder. Dolayısıyla insan içine doğduğu bu dünyayı taklit ederek öğrenmeye başlar. Gerek yetişkin bir birey gerekse çocuk etrafındaki insanların davranışlarını –iyi ya da kötü-kendisine örnek alabilir. Bu örnek alma eylemi o kişinin değer duygusuna bağlıdır. Mengüşoğlu'na göre “insan hayatının bütün alanlarında örneklerin yerine ne güzel öğütler geçebilir, ne de bunlarla geçmiş zamandaki örnekler canlandırılabilirler. Çünkü insan hayatında ağır basan, ona yön veren, yapılan işler, eylemlerdir” (Mengüşoğlu, 2017b: 286-287).

5.13. Siyaset Yapan / Toplum Yönetimi Kuran Bir Varlık Olarak İnsan

Mengüşoğlu'na göre felsefi antropoloji “insanın *varlık koşullarını* incelerken devleti bir *varlık koşulu* olarak görür ve devlet kurmayı da insan olmanın bir özelliği” (Mengüşoğlu, 2017a: 335) olarak ele almıştır. Dolayısıyla insan da bütün eylemlerini

“bir sosyal birlik meydana getirmek ve devlet kurmak yeteneğine borçludur; ancak sosyal birlik ve devlet sayesinde insanın sonsuz yapıp-etmelerinin gerçekleşmesi sağlanabilir.” (Mengüşoğlu, 2017b: 289). Mengüşoğlu'na göre “insan kısa ömürlü, gelip geçici bir birey olarak bu yapıp etmeleri gerçekleştiremez; fakat insan, onları, çeşitli sosyal birlik ve devletlerde görünüş alanına çıkan, biyopsişik bir ölümsüzlüğe sahip olan bir tür olarak gerçekleştirebilir. Dolayısıyla Mengüşoğlu'na göre toplum yönetimi kurma fenomeni, diğer fenomenleri ayakta tutan bir temeldir (Mengüşoğlu, 2017b: 289).

Mengüşoğlu'na göre insan doğası gereği varlık yapısında karşıtlıkları (iyi-kötü, haklı-haksız, sevgi-nefret vb. - barındıran disharmonik bir varlıktır (Mengüşoğlu, 2017b: 289). Dolayısıyla insanın doğası gereği her zaman iyiden, adaletten ya da sevgiden yana olması söz konusu olamaz. Ancak bunun yanında insan değerlerle de örülü bir varlıktır. İnsanın değer duygusu taşıması onun, haklıyı haksızdan, iyiyi kötünden ayırmasını sağlar. Ancak değerler bahsinde ele alındığı gibi değer grupları yer değiştirebilir ve insanı aldatır. Yine insanın sahip olduğu “vicdan” ise “sadece eylemleri kontrol eden bir ‘yer’dir; bir güç kaynağı değildir” (Mengüşoğlu, 2017b: 290-291). Mengüşoğlu'na göre burada devreye başka bir yaptırım gücü bulunan bir mekanizmanın girmesi gerekmektedir. Ancak “bu gücün kullanılması, gelişigüzel, körü körüne olup-bitmemelidir, tersine herkesin uyması gerektiği belli kurallara göre olup-bitmelidir. İşte bir ‘güç-sisteminin’ varlık-tarzı devlettir” (Mengüşoğlu, 2017b: 291).

Mengüşoğlu'na göre insanın yapıp-etmelerini düzenleyen güç olarak devletin aktif olması gerekir. Ancak aktiflik birey olarak insanın bir fenomenidir ve devlet bu aktif bireylerden oluşur. Mengüşoğlu'na göre “devlet kendisi ile öteki halklar arasındaki ilişkileri ancak bireylerin eliyle gerçekleştirebilir. O halde devlet bu ilişkileri kendi temsilcileri aracılığıyla kurmak zorundadır” (Mengüşoğlu, 2017b: 292-293). Mengüşoğlu'na göre kişiler üstü olan ve “kendi toplumu adına hareket etmek yetkisine sahip” olan yetkiliye “devlet başkanı” adı verilmektedir. Devletin diğer temsilcilerine de ‘devlet adamı’ adı verilmektedir (Mengüşoğlu, 2017b: 293). Mengüşoğlu'na göre kişiler üstü olan “temsilcinin yapıp-etmelerinin ürünü hem iyi hem de kötü anlamda bütün toplumun malı olur. Devleti oluşturan halk, her anlamda, şimdiki ve geleceği ile ilgili her şeyi kendi temsilcisinden bekler” (Mengüşoğlu, 2017b: 293).

Mengüşoğlu'na göre “devletin kaynağı ile tarihsel oluşu, devletin kurumlarıyla temsilcilerinin kaynağı ve oluşunu ilgilendiren” problemler felsefi antropolojinin araştırma alanına girmez. Çünkü ona göre bütün bu problemler, varsayımlar ya da kurgular yoluyla çözüm aranılan metafizik problemlerdir. Mengüşoğlu'na göre devlet fenomeni “insanın varlık yapısına aittir; nerede insanla karşılaşsak, orada da devlet adını alan kuruluşla karşılaşırız.” Dolayısıyla felsefi antropolojiyi ilgilendiren kısım devletin böyle bir insan fenomeni olmasıdır (Mengüşoğlu, 2017b: 294).

Mengüşoğlu'na göre diğer fenomenlerde olduğu gibi devlet kurma fenomeni de teorilerin çatıştığı bir alan olmuştur. Özellikle Platon ile başlayıp bugüne kadar gelen birçok devlet teorisi bulunmaktadır. Ancak felsefi antropoloji bu teorilerle ilgilenmez. Çünkü bu teorilerin cevabını aradıkları soru ile felsefi antropolojinin sorusu birbirinden farklıdır. Felsefi antropoloji bu hususta sadece “devlet, dayandığı toplumun somut hayatı için, genel olarak insan için neler gerçekleştirir?” sorusuna cevap aramaktadır. Mengüşoğlu'na göre “devlet, taşıyıcısı olan toplum için, bu toplumun meydana getirdiği ve getirmiş olduğu her şeyi gerçekleştirir” (Mengüşoğlu, 2017b: 297).

Mengüşoğlu'na göre fert olarak insan geçici bir varlıktır. Ancak tür olarak insan yaşamaya devam etmek suretiyle ölümsüzlük elde eder. Dolayısıyla insanlığın her gerçekleştirdiği başarı bütün insanlığın ortak malı olur. İşte devlet insanlığın ortak

meydana getirdiği bütün bu başarıların temelini oluşturmaktadır. Devlet bu temeli bir düzen ortamı kurmasıyla sağlamaktadır. Mengüşoğlu'na göre böyle bir devlet ancak toplum için vardır ve toplum da devletin varolmasının bir anlamını teşkil etmektedir (Mengüşoğlu, 2017b: 297-298).

Mengüşoğlu'na göre devlet teorileri “devletin kaynağını tanrısal varlıkta görüyorlar yahut onlar devleti doğanın, aklın, geistın, anlaşmaların ve benzerlerinin bir yaratması olarak” görmektedirler (Mengüşoğlu, 2017b: 298). Bu şekilde algılanan devlet “içinde bulunduğu ilişkilerden koparılıp mutlaklaştırılır; devlet *yüksek bir amaç* veya *kendi başına bir amaç*” olarak görülebilir (Mengüşoğlu, 2017b: 299).

Mengüşoğlu'na göre düşünürler bir devlet teorisi geliştirirken devletin taşıyıcısı olan toplumların farklılığını gözetmeyen bir teori sunmaktadırlar. Oysa her bireyin her toplumun farklı farklı nitelikleri olduğu gibi devletlerin de farklı nitelikleri vardır. Mengüşoğlu'na göre bir teori “her devletin, her devlet halkının özel karakterini yeni bir varlık alanı olarak dikkate almazsa, o zaman bu teori incelediği varlık-aşanının yanından geçer” (Mengüşoğlu, 2017b: 301).

5.14. Tavrı Takınan bir Varlık Olarak İnsan

Mengüşoğlu'na göre insanın varlık yapısında bulunan bir diğer fenomen tavrı takınmadır. Tavrı takınma, büyük, küçük fark etmeksizin insanın çevresinde olup bitenlerden ya da içinde bulunduğu bir durumdan yana olmak veya karşı durmaktır. Mengüşoğlu, tavrı takınmayı “açık tavrı takınma” ve “kapalı tavrı takınma” olarak iki şekilde ele alır. Ona göre bunlardan açık tavrı takınma görünüş alanına çıkar; ancak kapalı tavrı takınma gizlidir ve görünüş alanına çıkmaz (Mengüşoğlu, 2017b: 172).

Mengüşoğlu'na göre “bir şeye karşı yahut bir şeyden yana tavrı takınmak, ya ondan yana veya ona karşı karar vermek demektir. İnsanın karar vermesi olmasaydı, o harekete geçemez, aktif olamazdı; ancak gelip geçen durumlar arasında sallantıda kalırdı” (Mengüşoğlu, 2017b: 173). İnsanın çevresindeki olaylara ya da durumlara ilgisiz kalamayacağını söyleyen Mengüşoğlu'na göre ilgisizlik ancak şu durumlarda olabilir: “1. Bu gibi durumların nedeni bir bilgisizlik olabilir; 2. Bu bir değer körlüğüne dayanabilir; 3. Bunlar o insanın hayat alanına girmeyebilirler; 4. Bu ilgisizlik, gerçek patolojik bir temele dayanabilir.” Eğer bir insanda bu sebepler yoksa “o zaman herhangi bir ilgisizlikten söz edilemez; durumdan yana veya ona karşı bir tavrı takınılır” (Mengüşoğlu, 2017b: 173).

Mengüşoğlu'na göre insanın otomatikleşen eylemlerinde bir tavrı takınma durumu yoktur. Çünkü otomatikleşen eylemlerde herhangi bir zorlukla karşılaşılmadığı sürece bir karar verme durumu söz konusu değildir. Mengüşoğlu'na göre tavrı takınmayı gerektiren asıl eylemler “yüksek ve araç değerler tarafından yönetilen birinci ve ikinci grup²⁷ yapıp-etmeler” dir (Mengüşoğlu, 2017b: 174-175). Mengüşoğlu'na göre “yüksek değerler tarafından yönetilen yapıp-etmelerde ayaklarımızın altında sağlam, değişmeyen bir zemin, bir temel vardır... Değer grupları, yerlerini değiştirmedikçe tavrı takınmada bir güçlük yoktur; güçlük, ancak sübjektifliğin yer aldığı durumlarda ortaya çıkar. Çünkü objektif durumlarda tavrı takınmanın, araç değerler tarafından yönetilen yapıp-etmelerden apayrı bir karakteri vardır. Burada

²⁷ Mengüşoğlu insanın yapıp-etmelerini üç grupta ele almıştı. Bunlardan birincisi, doğrudan doğruya insanın karar verme yetisine dayanan yapıp-etmeler; ikincisi, insanın hayatta kalmasını sağlayacak olan günlük yaşamını sürdürebilmesi için gerekli olan eylemleri; üçüncüsü ise insanın artık karar vermesini gerektirmeyen otomatikleşen eylemleri.

kuruntularımızı terk etmek, fenomenlere dayanmak zorundayız” (Mengüşoğlu, 2017b: 174-175).

Mengüşoğlu'na göre araç değerlerce yönetilen tavır takınmanın özellikleri farklıdır. “Bu alandaki yapıp etmelerde takınılan tavırla bu yapıp-etmelerle ortaya çıkan durumlar sübjektiftirler; insanın kendi çıkarlarıyla ilgilidirler.” Sübjektif olmalarının bir sonucu olarak da kişiden kişiye, toplumdan topluma büyük değişiklikler göstermektedir. Araç değerlerce yönetilen eylemlerin sonucunda elde edilen menfaatler arasında bir uyumsuzluk insanlar ya da toplumlar arası çatışmalara sebep olabilmektedir. Çünkü bu değer grubunun yönettiği eylemlerin zemini yüksek değerlerce yönetilen eylemlerin zemini gibi değişmez ve sağlam değildir (Mengüşoğlu, 2017b: 176).

Kapalı tavır takınmada ise kişi yine çevresindeki olay ya da durumlara kayıtsız kalmaz ve bir tavır sergiler ve karar verir. Ancak açık tavır takınmanın aksine kararı gerçekleştirme kapalı tavır takınmada yoktur. Mengüşoğlu'na göre kapalı tavır takınmayla özellikle politika alanında karşılaşılır. Özellikle zorba yönetimlerde insanlar kendileri için değerli olan bir şey yok ediliyor olsa bile bir harekete geçmezler. Araç değerlerin etkin olduğu kapalı tavır takınmada da aynı durum söz konusudur. Ancak Mengüşoğlu'na göre “araç değerler alanındaki kapalı tavır takınma bir çeşit pusuda beklemedir, bir tür fırsat kollamadır” (Mengüşoğlu, 2017b: 179). Zira burada insan kendi menfaati için en uygun anı beklemektedir. Ancak burada açık tavır takınmadaki gibi insanlar ya da toplumlar arası bir çatışma olmaz. Mengüşoğlu'na göre “bu tür tavır takınmanın göze çarpan niteliği, onun gizli kalan bir hile olmasıdır. Bu alanda yüksek değer alanında olduğu gibi trajik durumlar değil, rezalet, skandal dediğimiz olaylar ortaya çıkar” (Mengüşoğlu, 2017b: 179).

5.15. Sanatın Yaratıcısı Olarak İnsan

Mengüşoğlu'na göre sanat da insanın varlık-yapısında ortaya çıkan önemli fenomenlerden biridir. “Sanat nerede ve ne zaman ortaya çıkmış ise, o daima insan varlığını, yahut insanın varlığı ile doğrudan veya dolaylı ilgisi olan bir şeyi ifade etmiş ve ona şekil kazandırmıştır.” (Mengüşoğlu, 2017b: 321). Ancak Mengüşoğlu'na göre “sanat için insan varlığı, biyopsişik bir varlık değil, çeşitli yapıp-etmelerden oluşan somut hayattır.” Bu somut hayat, insan için “huzur ve dinme bilmeyen, akış halinde bulunan bir fenomenler alanıdır.” (Mengüşoğlu, 2017b: 321-322). Mengüşoğlu'na göre “her kuşağın kendisine has problemleri, güçlükleri, kendisine has bir kaderi, görüş tarzı, istekleri vardır. Bütün bunlar ona ödevler, problemler yükler. Bu problemlerin kökü önceki insan başarılarındadır.” Dolayısıyla bir insan fenomeni olan sanat da “bir insan başarısı olarak insanın öteki başarılarından kopmuş, onlardan ayrılmış değildir” (Mengüşoğlu, 2017b: 322).

Mengüşoğlu'na göre hayat sürekli bir akış halindedir ve sanatta bundan bağımsız değildir. Dolayısıyla felsefi antropoloji sanatı sadece bir eylem olarak ele alır. Mengüşoğlu'na göre antropoloji, sanat tarihi bilimi gibi sanattan, insanı soyutlayarak sadece tarihi devirler olarak söz etmez. Mengüşoğlu'na göre sanat, “hayatın her alanında aynı şeyi, yani insanı, insanın istemesini, niyetlerinin, görüş tarzını, niteliğini, insanın dünya ile doğayla olan ilişkilerini dile getirir” (Mengüşoğlu, 2017b: 323). Dolayısıyla bir sanat yapıtında ortaya konulan şey insan ve yaşamıdır. Ancak Mengüşoğlu'na göre bir sanat yapıtı “hayatı, onun değişimlerini olduğu gibi yansıtmaz, onda ‘temel’ olanı kavrar” (Mengüşoğlu, 2017b: 323). Mengüşoğlu'na göre varlık sahasının değişen ve değişmeyen iki yönü vardır. Ancak bu iki yön de birbirinden bağımsız değildir. Bu iki yanı da bir örgüye benzeten Mengüşoğlu'na göre varlık

sahasının değişen yanı, değişmeyen yanın önyüzüdür. Belli niteliklere sahip bir birey olan sanatçı bu varlık sahasının değişen ve değişmeyen yanını birbirinden ayırabilir. Ancak Mengüşoğlu'na göre sanatçının bu şekilde ortaya koymuş olduğu sanat yapısı kalıcı olamayacaktır. Zira “önyüz daima arkayüzün zamana bağımlı bir ifadesidir. Kalıcı bir yapıtta önyüz arkayüzü de dile getirmelidir” (Mengüşoğlu, 2017b: 323). Mengüşoğlu'na göre önyüz her kuşakta değişiklik gösterse bile gerçek sanatçı “bu önyüzde değişmeyi, sürüp gideni, arkayüzü ifade edebilir” (Mengüşoğlu, 2017b: 323).

Mengüşoğlu'na göre insan yaşamı sürekli bir değişim içerisinde. Hiçbir çağ birbirinin aynısı olmadığı gibi hiçbir toplum ve insan da birbirinin aynısı olamaz. Dolayısıyla sanat da bu değişimlerden payını almaktadır. Hiçbir dönemin sanatı birbiriyle aynı çizgileri taşımaz. Bir sanat eseri içinde yaşadığı toplumun bütün öğelerini içinde barındırmaktadır. Mengüşoğlu'na göre toplumda hangi problemler tebarüz ediyorsa sanat eserine de o yansımaları (Mengüşoğlu, 2017b: 324).

Mengüşoğlu'na göre felsefi antropoloji için sanatın önemi onun insan ne başardığını ortaya koymaktır. Mengüşoğlu'na göre sanat “insanı günlük işlerin, küçük ve büyük kaygıların, hayatın, realitenin katılığına üstüne çıkarır; insanın yükünü hafifletir; insanın günlük hayatta göremediği yalın şeyler, olaylar için gözünü açar; onların anlam dolu yanlarını gösterir” Mengüşoğlu'na göre sanat fenomeni insanın olduğu her yerde vardır. İlkel toplumlar da bile en yalın haliyle sanattan söz etmek mümkündür. Zira “sanat insanın varlık koşullarından birisidir” (Mengüşoğlu, 2017b: 326-327). Mengüşoğlu'na göre felsefi antropoloji sanatla ilgili yargılarda bulunmaz. Zira ona göre “antropoloji ne bir estetik ne de bir sanat teorisidir” (Mengüşoğlu, 2017b: 327).

5.16. Konuşan Bir Varlık Olarak İnsan

Mengüşoğlu'na göre tarihsel varlık alanında görülen bütün başarılar insan başarısı olmasına rağmen yalnızca dil bir insan başarısı olmayıp “insanla birlikte meydana gelen, insanla birlikte varolan bir varlık alanıdır” (Mengüşoğlu, 2017a: 384). Mengüşoğlu'na göre bütün fenomenlerin temeli olan dil, “insan için, insan dünyası için taşıyıcı bir rol oynar” (Mengüşoğlu, 2017b: 334). Zira anlamlarını dilde bulan fenomenlerin “insandan insana, kuşaktan kuşağa, insan topluluklarından insan topluluklarına aktarılması için önce dil tarafından saptanmaları, saklanmaları gerekir” (Mengüşoğlu, 2017b: 334). Mengüşoğlu'na göre “dil olmadan insan ne bilgi, teknik, sanat gibi başarıların yaratıcısı olabilirdi, ne de onun yapıp-etmesi, değer duygusu, çalışması, özgürlükleri vb. kendisi için bir anlam ifade edebilir. O zaman insan tek olarak kendi kendisine kalacak, kendi süje sferi içine kapanıp kalan bir varlık olacaktır” (Mengüşoğlu, 2017b: 334-335). Mengüşoğlu'na göre insanın bütün fenomenlerinin taşıyıcısı olan dil olmazsa insanın, insan olma özelliği de ortadan kalkmış olurdu. Dolayısıyla “dil olmadan insanla hayvan arasındaki ‘varlık-farkı’, apayrılık ortadan kalkar” (Mengüşoğlu, 2017b: 336). Mengüşoğlu'na göre dil olmadığı takdirde “tıpkı hayvan tekleri gibi birbirinden habersiz kalacaklar ve yan yana yaşayacaklardır. İnsanlar arasında birleştirici bir bağ bulunmayacak, onların birbirini anlamaları ya da anlamamaları olanağı”ndan mahrum kalacaktı (Mengüşoğlu, 2017a: 285). Mengüşoğlu, dil olmadığı takdirde insanın içinde bulunacağı durumu Leibniz tarafından geliştirilen teorideki “tek başına kalan, her şeyi kendi iç dünyasında oluşturan bir *monada*” benzetmektedir (Mengüşoğlu, 2017a: 285).

Mengüşoğlu'na göre bütün bilim alanlarının inceleyecekleri alanı çeşitli dallara bölerek inceledikleri gibi dil bilim alanında da bu uygulama değişmemiştir. Ancak felsefi antropoloji dili tek bir yönde ele alır ve onun peşine düştüğü tek gerçek “dil insan için, insan başarıları için ne gerçekleştirir?” sorusudur (Mengüşoğlu, 2017b: 337-338). Diğer insanlarla kurduğu ilişki dile bağlı olan insan, yine “dil yardımıyla başkalarının düşüncelerini, tavır ve hareketlerini öğrenir” (Mengüşoğlu, 2017b: 338). Dil sadece insanın insanla değil, insanın kendisinin dışındaki varlıklarla da arasındaki münasebetin saptanmasını gerçekleştirir. Mengüşoğlu'na göre “bu saptama bir bildirmedir de. Dilin bu saptama ve bildirme işlevi insan hayatı için çok önemlidir. Çünkü insana has bütün başarılar, sanat, bilim ve felsefe, teknik dile dayanır” (Mengüşoğlu, 2017b: 338). İnsan günlük yaşamda edindiği bilgi ve tecrübeleri dil sayesinde belirler ve başka insanlara aktarımı da yine dil sayesinde. Mengüşoğlu'na göre “hayvan bütün bunlardan yoksundur. Hayvan, ne deneyimlerini kendi türdeşlerine bildirebilir, ne de yaşlı hayvanlardan bir şey öğrenebilir. Her hayvan teki kendi içine kapanmış bir varlıktır, penceresiz bir ‘monad’dır; onun öteki hayvanlarla herhangi bir öğrenme veya öğretme ilişkisi yoktur” (Mengüşoğlu, 2017b: 338).

Mengüşoğlu'na göre insan, hayvan gibi yaşamı için gerekli olan bütün başarılarla donatılmamıştır. Dolayısıyla insan yaşamı için gerekli olan her şeyi kendisi temin etmek durumundadır. Burada kuşların yuva yapımını örnek veren Mengüşoğlu'na göre “bir kuş, yuvasını kuluçkaya yatmadan önce yapar. Kuş yuvasını yaparken, ne özel bir zahmete, ne bir ön çalışmaya, ne de bir öğrenmeye gereksinim duyar... yuva yapma içgüdüsel olup-biter; kuş yuva yapma içgüdüsünü dünyaya birlikte getirir, yuva yapma ona doğuştan verilmiştir” (Mengüşoğlu, 2017b: 339). Hayvanların bu zahmetsiz girişimlerine karşın “insan kendisi için bir barınak yapmak isterse, o zaman insanın bunu öğrenmesi gerekir” (Mengüşoğlu, 2017b: 339). Ayrıca insanın öğreneceği bu bilgi “yalnız o insanın malı değildir. Bunda, ondan önce yaşamış olan insan kuşaklarının payı vardır” (Mengüşoğlu, 2017b: 339). Zira sadece insan dili sayesinde bilgilerini önceki kuşaktan alarak bir sonraki kuşağa aktarabilir.

Mengüşoğlu'na göre “dilin en önemli ve özel işlevi, onun insan tarafından gerçekleştirileni saklaması, insan başarıları arasında kesintisiz bir bağ kurmasıdır” (Mengüşoğlu, 2017b: 340). İnsan bu kesintisizlik sayesinde tarihsel bir varlık olmaktadır. Dolayısıyla tarihsellik fenomeni de dilin sağladığı bir başarıdır. Mengüşoğlu'na göre “eğer başarıları kaybolsaydı yahut insan kendi başarıları arasında bir bağ kurmak olanağından yoksun kalsaydı, o zaman insanın her şeye yeniden başlaması gerekecekti. Böyle bir durum tarihsizliktir” (Mengüşoğlu, 2017b: 340).

Mengüşoğlu'na göre dil, insanın duygu dünyasını da başkalarına açmasına olanak sağlar. “Eğer insan başkalarına içini dökmek olasılığından yoksun olsaydı, o zaman o her şeyi içine itmek, bastırmak zorunda kalır; bunun sonucu da ruhsal bir hastalık olurdu” (Mengüşoğlu, 2017b: 341). Mengüşoğlu'na göre kavramları meydana getiren dil, bu kavramlarla bir düşünce dünyası denilen ortak bir alan oluşturur. “Bu alan real alana bağlı kalmadan başkalarına bildirilebilen “soyut” bir alandır” (Mengüşoğlu, 2017b: 342). Mengüşoğlu'na göre “insan bilgisi ancak kavram dili sayesinde ortak bir sfer, genel ve insanlar arası bir sfer meydana getirir. Dilin bu işlevi olmadan ne bir araştırma, ne bir felsefe ne de bir ilerleme olabilirdi. Bilginin hayata uygulanması da ortadan kalkardı.” (Mengüşoğlu, 2017b: 342).

Mengüşoğlu'na göre “insan ne ise, dili sayesinde odur” (Mengüşoğlu, 2017b: 343). Mengüşoğlu, bu durumu Friedrich Hölderlin (1770-1843)'den aktardığı “Tanrı insana ne olduğunu göstereceğini diye dili vermiştir” cümlesiyle ifade etmektedir. Mengüşoğlu, insanın bir dile sahip olmadan ya da dilini bilmediği bir memlekete

gittiğinde işaret diliyle de anlaşılabilceği gibi savlara karşı çıkmaktadır. Zira Mengüşoğlu'na göre “birbirinin dilini bilmeyen insanlar da birer dile sahiptirler; bu işaretlere başvururken de bu dilin düşünme olanaklarından” faydalanmaktadır (Mengüşoğlu, 2017b: 344).

5.17. Biyopsişik Bir Varlık Olarak İnsan

Mengüşoğlu'na göre biyopsişik bir varlık olan insan, “bios + psyche gibi iki ögenin birbirine eklenmesiyle oluşan bir toplam değil, tersine birbirinden ayrılamayan bir bütündür” (Mengüşoğlu, 2017b: 346). Mengüşoğlu'na göre insan, çağlar boyunca varlık nitelikleri olarak hep ruh ve beden adı verilen iki heterojen alana bölündü. İnsan araştırmaları, insanı bir bütün olarak tanımlamak yerine, ayrı ayrı ruh ve beden nitelikleri üzerinde gelişme gösterdi. Mengüşoğlu'na göre insanı dual bir varlık olarak tanımlamanın sebebi ölüm fenomenidir. “Çünkü insan, ölüm fenomeninde beden cansız kaldığını, canlılığın, hayatın temeli olan önemli bir şeyin bedeni terk ettiğini görüyordu. İnsanlar kavranılmayan bu fenomen hakkında çeşitli mitoslar tasarladılar” (Mengüşoğlu, 2017b: 346-347).

Mengüşoğlu, ruh-beden ikiliğini, hidrojen (H) ve oksijen (O) gibi iki heterojen gazdan oluşan su fenomeni ile karşılaştırır. Felsefe tarihinin ilk dönemlerinde su, Thales tarafından bütün varlığın kendisinden çıktığı düşünülen bir “arkhe” olarak kabul edildi. Daha sonra Hititler tarafından suya “tanrısal bir anlam” yüklendi (Mengüşoğlu, 2017b: 347). Çünkü su, yağmur olarak yeryüzüne iniyordu ve yağmuru yağdıran ise Tanrı idi. Ancak Mengüşoğlu'na göre su üzerine bu kadar anlamlar yükleyen insanın aklına “iki ögeden oluşan bir cisim” olduğu gelmedi (Mengüşoğlu, 2017b: 347). “İlk kez [Antoine] Lavoisier²⁸ [1743-1794] , suyun hidrojen (H) ve oksijen) gibi iki heterojen ögeden oluştuğunu buldu.” (Mengüşoğlu, 2017b: 347-348). Ancak Mengüşoğlu'na göre ne hidrojene ne de oksijene ayrı ayrı bu sudur denilebilir. Çünkü her iki gazın birleşimi su fenomenini meydana getirmektedir. Fakat Thales'i ya da Hititlileri suyun hangi gazdan birleştikleri ilgilendirmemiştir. Aksine “Thales'i suyun bir bütün olarak ‘arkhe’ karakterine sahip olması, Hititleri de suyun kutsallığı ilgilendirmiştir” (Mengüşoğlu, 2017b: 347-348).

Yukarıdaki durumun “insan için de geçerli” olduğunu söyleyen Mengüşoğlu'na göre ister sokaktaki insan olsun ister bilim adamı, insana baktığında ruh-beden ikiliğinden meydana geldiğini düşünmez. Aksine “insanı bir bütün olarak görürler” (Mengüşoğlu, 2017b: 348). Ancak Mengüşoğlu'na göre “bilim ve din gibi özel alanlar ve nedenler insanı böyle refleksiyonlu bir tavra götürürler” (Mengüşoğlu, 2017b: 348). Mengüşoğlu'na göre gerek bilimsel gerekse dinsel teoriler “ruh-beden birliğinin fenomenal bütünlüğünü dikkate almadılar. Benimsedikleri teoriye göre, ya bedene ya da ruha bir üstünlük verdiler” (Mengüşoğlu, 2017b: 351).

Mengüşoğlu'na göre insanı dual olarak bölen bütün bilimsel teorilerin nedenleri farklı olsa da “bunlardan ağır basanları kökünü dinde bulurlar” (Mengüşoğlu, 2017b: 353). Mengüşoğlu'na göre dinler insan ve dünya hakkında mutlak görüşlere sahiptir. Zira dinlere göre insanın bir geçici (fani) yanı bir de ebedi olan ölümsüz yanı vardır. “Gelip geçici olan daima insanın bedeni olarak görülmüştür; ölümsüz olan da insanın ruhudur.” Dinler bu görüşe bağlı olarak dünyayı da “gelip geçici olan, ölümlü olan bu dünya” ve “kalıcı olan öbür dünya” olarak ikiye bölmüştür (Mengüşoğlu, 2017b: 353).

²⁸ İsmi, Antoine – Laurent de Lavoisier olan ve “Simyacılık” adıyla yürütülen çalışmaları günümüz Kimya bilimine dönüştüren Fransız kimyacıdır. Bkz: https://tr.wikipedia.org/wiki/Antoine_Lavoisier 20 Mart 2021.

Mengüşoğlu'na göre dinlerin bu görüşleri “felsefi- bilimsel teorilerde olduğu gibi gelişigüzel yorumlanmazlar. İnsanlar onlara ya inanır ya inanmaz, fakat onları değiştiremez” (Mengüşoğlu, 2017b: 353-354). Mengüşoğlu'na göre insan için bir “varlık-koşulu” olan inanma fenomeni asla yadsınamaz. Zira Mengüşoğlu'na göre dinlerin, insanların büyük çoğunluğuna yaşamları boyunca bir tavır geliştirmelerini sağlamak ve eylemlerini yönetmek gibi bir fonksiyonu vardır (Mengüşoğlu, 2017b: 354).

Mengüşoğlu'na göre “dinler kendi sınırları içinde kalsalar, onların insan için yadsınamaz yararları vardır. Fakat bunun sağlanabilmesi için dinlerin, bilimin ve felsefenin işlerine karışmaması gerekir” (Mengüşoğlu, 2017b: 355). Tıpkı bilim ve felsefenin de dinin sahasına karışmaması gerektiği gibi. Zira Mengüşoğlu'na göre “bilim ve felsefenin din alanına karışması, dine zarar verir, dinin temellerini sarsar, varlığını tehlikeye düşürür” (Mengüşoğlu, 2017b: 355).

Mengüşoğlu'na göre bilim ve felsefenin insanı dual bir varlık alanına bölmek kökeni sadece din değildir. Bilim ve felsefe insan konusunda ontolojik ve gnoseolojik görüşleri birbirine karıştırabilmektedir. Mengüşoğlu'na göre “ontik bakımdan insan, günlük hayatta karşılaştığımız biyopsişik bir ‘bütün’dür. Bu bütünlüğe giden yol, direkt bir yoldur; bu yol, insanı bilen, yapıp-eden, tavır takınan, çalışan, önceden belirleyen, konuşan vb. varlık-koşullarının taşıyıcısı olarak tanıtır” (Mengüşoğlu, 2017b: 357). Mengüşoğlu'na göre insanın biyopsişik yapısı ele alındığında “insan bir kez somatik olan yanından, başka bir kez de psişik olan yanından yakalanabilir. Böylece iki bilim dalı ortaya çıktı: Psikoloji ve biyoloji” (Mengüşoğlu, 2017b: 358). Mengüşoğlu'na göre bu iki bilim dalından biri olan psikoloji “psişik adı verilen fenomenlerle” uğraşır (Mengüşoğlu, 2017b: 358); diğer bilim dalı olan biyoloji ise “somatik bedensel olarak adlandırılan fenomenlerle” uğraşır (Mengüşoğlu, 2017b: 358). Ancak Mengüşoğlu'na göre bu iki bilim dalı da “bilen, değerleri duyan, yapıp eden, tavır takınan, özgür olan ve benzerleri gibi fenomenlerin taşıyıcısı olan insanı” dikkate almazlar. Oysa “bütün bu fenomenler temelini, insanın biyopsişik bir bütün olan varlığında bulurlar” (Mengüşoğlu, 2017b: 358). Mengüşoğlu'na göre “bir bütün olan bu biyopsişik varlık alanına girmede üçüncü bir girişi gerektirir; bu da antropolojik giriştir” (Mengüşoğlu, 2017b: 358).

Mengüşoğlu'na göre antropoloji, “insanı insan olarak kavramaya, ancak insanı ontik, somut bir bütün olarak ele alırsa ulaşabilir. İnsanı somut bir bütün olarak incelemek demek, onu ruhsal ve bedensel olana bölmeden, kendi ‘varlık-koşulları’ ile birlikte kavramak demektir” (Mengüşoğlu, 2017b: 360). Mengüşoğlu'na göre “insanın başarıları, yapıp-etmelerinin ürünleri, insan fenomenleri ve yeteneklerinin her türü, temelini ne sadece onun *bios*unda, ne de sadece onun *psyche*sinde bulur; tersine, bu temel onun biyopsişik bütünlüğündedir” (Mengüşoğlu, 2017b: 361). Dolayısıyla felsefi antropolojinin sürekli insanın ontik bütünlüğüne vurgu yapmasının sebebi budur. Zira Mengüşoğlu'na göre “insan alanında, insanın biyopsişik bütünlüğüne dayanmayan hiçbir şey yoktur; her şey ona dayanır. İnsanı yalnız bir *geist*-, bir akıl-, bir düşünme-, bir ruh- varlığı olarak görmek büyük bir yanılgıdır. İnsan ne ise, biyopsişik bir bütün olarak odur” (Mengüşoğlu, 2017b: 361). Dolayısıyla “antropoloji için ne bu biyopsişik bütünlükten kopmuş bir beden, ne de ondan ayrı, kendi başına duran bir ruh vardır” (Mengüşoğlu, 2017b: 361-362).

SONUÇ

Konusu “Takiyettin Mengüşoğlu’nun İnsana Felsefi Antropolojik Yaklaşımı” olan bu çalışmada felsefi antropolojinin bir disiplin olmasına kadar geçen sürede felsefe tarihi boyunca “insan nedir?” sorusunun sorulduğu bütün dönemler ve o dönemlerin önemli görülen filozoflarının düşünceleri ele alınmıştır. Hiçbir dönem felsefi düşüncesi yoktur ki kendisine değin gelen felsefe düşüncelerinden etkilenmesin ya da beslenmesin. Dolayısıyla günümüzde felsefi antropolojinin geldiği noktada kuşkusuz ilkçağdan itibaren filozofların insana dair soruları ve bu sorulara verdikleri yanıtların katkısı yadsınamaz.

Çalışmada ele alınan ilk bölümde, ilk felsefi sorgulamaların başladığı İlkçağ doğa filozofları ile başlamıştır. İnsanın doğası gereği dışa dönük olmasından mülhem doğa düşünürleri de önce dış evrene yönelmiş ve varolanı anlamaya anlamlandırmaya çalışmışlardır. Evreni anlamaya çalışırken insanı da bu evrenin bir parçası olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla evrenin oluşumuna ya da neliğine ilişkin buldukları cevaplar bir bakıma insan bedeni ve ruhu için de geçerli olmuştur.

M.Ö. 5. Yüzyılın ortalarına gelindiğinde ise Yunanistan’ın siyasi ve ekonomik yapısındaki değişimler doğal olarak felsefi eğilimleri de değiştirmiştir. Felsefenin konusu artık bu yaşanan yeni dönemde insanın nasıl yaşaması gerektiği ve yaşamın anlamlılığı olarak değişime uğramıştır. Felsefenin amacı artık insanın içinde yaşadığı şartlara uygun bir yaşam sürmesini sağlayacak bir bilgi aracı olmaktır. Sofistler dönemi olarak adlandırılan bu dönem filozofları insanı, fert olarak ele almış ve onun her şeyin ölçüsü olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla onlara göre insan fert olarak her şeyin ölçüsü ise insanların sayısı kadar da hakikat vardır.

Her ne kadar Sofistlerle birlikte felsefenin yönü insana dönmüş olsa da insanı asıl felsefenin konusu yapan Sokrates olarak kabul edilir. Çünkü Sokrates için tek önemli soru vardır o da “insan nedir?” sorusudur. Sokrates bu soruya cevap verirken Sofistlerin yöntemi olan hazır bilgi sunma yöntemini ve bilgiyi bir yarar mekanizması olarak kullanmalarını reddeder. Zira ona göre insanın talip olması gereken bilgi kişinin kendi akıl yürütmeleriyle elde edebileceği bilgidir. Bu sebeple insanlarla diyalog yolunu tercih eden Sokrates, insanlara insansal özellikleri ve erdemleri sorgulatarak bir çözümleme yapmak suretiyle birey ve toplum üstü bir hakikatin olduğunu ortaya koymuştur. İnsanı beden ve ruhtan müteşekkil bir varlık olarak düşünen Sokrates’e göre ruh “bilinçli kişiliğin ve ahlaki karakterin bulunduğu yer” dir. Dolayısıyla ilk kez Demokritos tarafından dillendirilen ruhun eğitilmesi Sokrates felsefesi için de geçerli olmuştur.

Sistematik felsefeye geçişin ilk ismi olan Platon da erdemli yaşama ile ilgili hocası Sokrates ile aynı fikri savunurken yöntem olarak ondan farklı görüşler ortaya koymuştur. Sokrates insanlara erdemli olmanın gerekliliğini sadece onlarla kurduğu diyalog vasıtasıyla ikna etmeye çalışıyordu. Ancak Platon’a göre insanların erdemli yaşamayı seçmesi salt felsefi ikna yöntemine bağlı olamazdı. Ona göre filozof ahlaki bir reform gerçekleştirmek istiyorsa toplum yönetimini de elinde bulundurmak zorundadır. Yani bireysel erdemin yolu erdemli bir yönetimle mümkün olabilirdi. İnsanı ruh ve bedenden müteşekkil olarak ele alan Platon’a göre beden insanın maddi boyutu ruh ise insanın sahip olduğu en önemli ve ölümsüz olan yanıdır. Platon ruhu oluşturan bölümlerin devleti oluşturan organlarla benzerlik gösterdiğini söyler. Bu benzetmesiyle –gelecekte İslam filozoflarını etik ve siyaset felsefesinde oldukça etkileyecek- bir “İdeal İnsan” ve erdemli yönetim şekli olan “İdeal Devlet” teorisi geliştirmiştir.

Varlıkları madde ve form ilkesiyle açıklayan Aristoteles ise insanı da bu varlık ilkesine uygun olarak tasvir eder. Bu ilkeye göre insanın maddi yanı bedeni, form yanı ise ruhudur. Ancak Aristoteles Platon'dan farklı olarak ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmemiştir. Zira salt ruh, nasıl herhangi bir organ olmaksızın bir eylemin paydaş nedenlerinden biri olmazsa, salt organ da ruh olmaksızın bir eylemin paydaş nedenlerinden biri olmaz. Çünkü ruh ve beden, insan denilen varlığın birbirinin zıddı olan mütemmim cüzleridir. Aristoteles ruhu hiyerarşik bir bölümlemeye tabi tutar. Buna göre ruh, bitkisel, hayvansal ve insani olmak üzere üçe ayrılır. Bitkisel ruh bütün canlılarda ortak iken hayvansal ruh sadece insan ve hayvan için ortaktır. İnsani ruh ise sadece insana özgü bir özellik olan *aklı* barındıran ruhtur. İnsanı toplumsal ve politik bir varlık olarak tanımlayan Aristoteles de hocası Platon gibi insanın bütün amacı olan iyiye ulaşmasının yolu siyasettir. Zira ona göre erdemli bir yönetim tarafından yönetilemeyen toplumlarda bireysel olarak erdemli kalmak mümkün gözükmemektedir.

Aristoteles'in son dönemlerinde siyasi birliğini kaybeden Antik Yunan'ın kültür ve düşünceleri Büyük İskender'in fetihleriyle birlikte başka coğrafyalara aktarılması yeni bir dönem olan Helenistik dönemin oluşmasına zemin hazırlamıştır. M.Ö. 300-150 yıllarını kapsayan Helenistik dönem daha çok Antik Yunan felsefesinin pratik boyutu üzerine gelişme göstermişken; Yunanistan'ın Romalılarca M.Ö. 2. Yüzyılda fethedilmesinden M.S. 6. Yüzyıla kadar süren Roma dönemi ise daha çok dini alanda gelişme göstermiştir.

Bir tür yaşam felsefesi oluşturulan Helenistik dönemde Epikürosçuluk, Stoacılık ve Septiklik gibi üç okul öğretisi ortaya çıkmıştır. Bu üç okul düşünürleri de Platon ve Aristoteles'in ortaya koyduğu "kişi olarak insanın mutluluğu" anlayışına karşılık "birey olarak insanın mutluluğu" anlayışını ortaya koymuşlardır. Felsefe alanında ise bu dönemin en önemli özelliği ölüm olgusunun felsefenin konusu yapılmasıdır.

Helenistik dönemin sona ermesi ve Roma'nın Hristiyanlığı resmi din olarak kabul etmesiyle başlayan Ortaçağ döneminin en önemli özelliği artık felsefi düşüncenin kaynağını dini öğretilerin oluşturması olmuştur. Patristik ve Skolastik felsefe olarak iki dönemde ele alınan bu dönem felsefi sistemi tamamen Hristiyanlıktaki Tanrı ve Tanrı kayrası üzerine bina edilmiştir. Bu dönem düşünürlerine göre evrendeki bütün varlıkların olduğu gibi insanın da ontolojik olarak Tanrı ile arasında bir bağ vardır. Dolayısıyla insan, varlığını Tanrı'ya borçludur. Hristiyanlığa göre bir babanın evladına şefkati nasılsa Tanrı'nın da insanlığa şefkati öyledir. Tanrı insan için neyi isterse bu insanın iyiliğine olduğu içindir. Dolayısıyla insan Tanrı'nın isteklerini yerine getirdiği ölçüde Tanrı'nın kayrasına mazhar olur.

Ortaçağ döneminde gelişen ve özgün bir felsefe oluşturan Müslüman filozoflar da insanı beden ve ruhtan müteşekkil bir varlık olarak kabul etmişler ve ruhu bedenden bağımsız tanrısal bir cevher olarak düşünmüşlerdir. Platon düşünce sisteminden beri devam eden ruhun bölümleri istisnasız bütün İslam filozofları tarafından da takip edilmiştir. İslam filozoflarına göre ruhun akletme gücüne sahip olması insanı metafizik âlemin de bir parçası yapmaktadır. Dolayısıyla insan beden yanı sıra maddi âleme akıl yanı sıra da metafizik âleme bağlı bir varlıktır. Bu düşünce İslam filozoflarında akıl teorisinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu teoriye göre insanın akıl yanı pratik ve teorik olmak üzere iki kısımdır. Bunlardan teorik akıl da; bilkuvve (bilgi sahibi olmazdan önceki akıl), bilfiil akıl (bilgi edinme aşamasındaki akıl) ve müstefad (bilgi sonrası akıl) olmak üzere üç aşamalıdır. İnsan, üçüncü aşama ve en yüksek akıl olan müstefad akla ulaştığında faal akıl ile ilişki kurabilir.

İslam filozofları da Antik Yunan filozofları gibi insanın nihai hedefinin mutluluğa ulaşmak olduğunu söylemişlerdir. Ancak İslam filozoflarına göre mutluluğun

en yüksek mertebesi ise –İslam inancının bir gereği olarak- öbür âlemdaki ebedi saadete ulaşmaktır. Ebedi saadete ulaşmak da insanın bu dünyada erdemli davranışlar göstermesine bağlıdır.

Ortaçağ ve Yeniçağ arasında bir köprü vazifesi gören Rönesans dönemi ise Hristiyan dogmasının Antik Yunan düşüncesinin üzerini örten ve aklın her şeyden bağımsız işlevini görmezden gelmesine karşı çıkarak Antik Yunan felsefesini yeniden yorumlayarak insanı tekrar tarih sahnesinin bir öznesi konumuna çıkarmıştır. Bu dönemde otoritesini kaybeden kilisenin yerini bilimsel çalışmalar almıştır. Bu dönemde insanın bireyselleşme özlemi toplumlara yansımış ve imparatorluklardan ulus devletine geçiş sağlanmıştır. Dolayısıyla bireyselleşmenin verdiği yalnızlık duygusuyla insan kendine yönelmiş ve kendini arama çabalarına girmiştir. Bu çabalar insanı akıllı bir varlık olarak biricik ve en yüksek değer olarak gören Hümanizm felsefi akımını doğurmuştur. Bu dönemin insanı kendisini dış etkilerden kurtararak iç dünyasına yönelmiş ve ruhun bağımsızlığını keşfetmiştir. Bu dönem düşünürleri nihai hedef olan mutluluğa erişmeyi ise uzlete çekilme olarak düşünmüşlerdir.

Rönesansla birlikte homo faber (alet yapan insan) olan insan yeni keşif ve icatlarla teknik olarak ilerlemiştir. Teknik olarak ilerleyen insan doğanın gizemini araştırmaya yönelmiştir. Zira Rönesans insanı doğayı keşfederek özgürlüğünü pekiştirmeyi hedeflemiştir. Teknik ilerlemeyle birlikte yeni kıtalar ve yeni deniz yolları keşfeden insan Aristoteles’ten beri devam eden ve Kilisenin de resmi görüşü olan yer merkezli evren anlayışı çatırdamış onun yerine güneş merkezli evren anlayışı hâkim olmaya başlamış ve sonlu ile sonsuz arasındaki uçurum kaybolmuştur. İnsan artık dünyanın dar ve kısıtlı alanından evrenin sonsuzluğuna açılmıştır.

Bilimsel ilerlemeler Bacon ile birlikte doğaya egemen olma anlayışına dönüşmüştür. Bacon’ın “bilmek egemen olmaktır” sözüyle birlikte bilgi doğaya hükmetmenin bir aracı haline gelmiştir. Bacon’a göre bilgi insana fayda sağladığı ölçüde değerli olabilir. Zira sadece bilmek adına yapılan düşünsel faaliyetin Bacon için bir kıymetiharbiyesi yoktur. Bilgiyi güç olarak değerlendiren Bacon’ın anlayışına göre artık bilgiye sahip olanın, diğerleri üzerine bir tahakküm kurma gücüne de sahip olduğu anlamına gelmiştir. Bacon’ın doğaya egemen olma düşüncesi Hobbes’ta geleceğe egemen olma anlayışına dönüşmüştür. Hobbes’a göre insan ülkelerin tarihlerini – yenilgi ve zaferlerini- öğrenerek geleceği yönetme imkânına sahip olabilir. Her şeyi doğal nedenlerin belirlemesine bağlayan Hobbes’a göre insan da doğal nedenlerin zorunlu belirlenimine bağlıdır. Böylelikle Bacon’ın fizikten uzaklaştırdığı teleolojiyi Hobbes bütün varlık sahasından uzaklaştırmıştır. İnsan ruhunu da cisimsel olarak düşünen Hobbes’a göre insan ve hayvan arasında yalnız bir derece farkı vardır. İnsanın hayvana karşı tek üstünlüğü dil yeteneğine sahip olmasıdır.

Hobbes’un materyalizmini ve Ortaçağ’ın dinsel anlayışını uzlaştırmaya çalışan Descartes ise bu iki zıt kutbu uzlaştırmak şöyle dursun akli her şeyin yegâne yargıcı yapıp akli bütünüyle sarsılmaz bir zemine oturtmuştur. Felsefesini öznenin hareketle kuran Descartes, modern dönemin inşasını da özne eliyle gerçekleştirir. Mekanik bir doğa görüşüne sahip olan Descartes, bu görüşü canlılara da uygular. Çünkü ona göre canlılar ve cisimler aynı yasalarca yönetilirler. Ancak aralarındaki tek fark canlıların daha karmaşık bir makine olmasıdır.

Descartes’ın geleneği reddeden ve aklın zaferini ilan eden felsefesiyle birlikte 17. Yüzyıla ve sonraki dönemlere damgasını vurmuştur. Descartes’ın ruh beden arasındaki hareketin sebebini yeterince açıklayamaması yeni problem ve görüşler doğurmuştur. Descartes’ın takipçileri olan occasionalistler ruh ve beden ilişkisini Tanrı’ya bağlamışlar ve Geulincx’teki “bende hareket eden Tanrı” ve Malebranche’daki

“bende düşünen Tanrı” fikri Dekartçılığı panteizme götürmüştür. Dolayısıyla Descartes ile başlayan rasyonalizm Geulincx ve Malebranche’da panteizme ve Pascal’da mistisizmin zirvesine ulaşmıştır.

Aydınlanma dönemine gelindiğinde ise aklın rolü ve önemi bir kez daha görünürlük kazanmıştır. Zira “Akıl Çağı” denilen bu dönemin mottosu “aklını kendin kullanma cesaretini göster!” olmuştur. Ancak Aydınlanma düşünürleri gelenek ve dinden bağımsız bir zihin dünyası kurmayı amaçlamış olsalar da bu dönemin metafizikten tamamen kopuk olduğu düşünülemez. Zira aydınlanmanın en yetkin ismi olan Kant’a göre insan akli metafizik konulara kayıtsız kalamazken düşünürlerin bu alanı yok sayması beyhude bir çaba idi. 18. Yüzyılda düşünce sahasını gelenekten koparmayı amaçlayan Aydınlanma düşünürleri bireyin üzerinde hiçbir otoriteyi kabul etmemişlerdir. Bu dönem materyalist aydınlanmacıları insanı sadece madde olarak açıklamışlar ve ruhu da bedenın bir işlevi olarak öne sürmüşlerdir. Descartes’in hayvanı makine olarak gördüğü gibi bu dönemin önemli simalarından La Mettrie de insanı bir makine olarak tasarlamıştır. Dolayısıyla bu dönemde insan da fizik dünyasının kanunlarıyla açıklanmıştır. Bu dönemde aydınlanmacıların bireycilik ve maddeciliğine karşıt düşünürlerde ortaya çıkmıştır. Bunlardan Rousseau insan aklının ve bireyciliğin yüceltilmesini ve insanın fizik yasalarla açıklanmasını reddetmiştir. Ancak Aydınlanma döneminin en önemli rengi olan insan üzerindeki otoriteleri yok sayma düşüncesi hem aydınlanmacıların hem de karşıtlarının önemle savundukları bir konu olmuştur.

Aydınlanma döneminin en önemli düşünürü olan Kant ise duyumculuk ve idealizmin akıl bağlamında açıkladığı görüşleri kritiğe tabi tutarak akıl problematiğini çözmeye çalışmıştır. Akli insanın en önemli yanı olarak kabul eden Kant’a göre akıl insanı fenomenlerin üzerine çıkararak ona bir ahlak yasası kazandırır. Akli pratik ve teorik olarak ikiye ayıran Kant’a göre insanı hayvandan ayıran yanının da pratik akıl olduğunu söylemiştir. Pratik akıl insanın yargılayan ve ona kılavuzluk yapan (vicdan) yönüdür. Dolayısıyla Kant insanın manevi yönünün onun en ayırt edici yön olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Kant’ın bu ayrımı insanın bir yanının bağımsız olduğunu ortaya koymuş ve felsefi antropolojinin ilk adımını atmıştır.

Modern ontolojinin kurulmasıyla birlikte insanın artık sadece fenomenlerden hareketle ele alınması gerekliliği ortaya çıkmıştır. Modern ontolojiye göre insanın maddi, psişik, organik ve geist gibi dört varlık tabakası vardır. Bu varlık tabakaları kendi içerisinde belli yasalara bağlı olma anlamında özerk ve birbirleriyle de bağları olan tabakalardır. İşte insan bu tabakaların bir arada bulunduğu bir varlık olduğu için bunların birbirinden ayrılmadan ele alındığı bir insan felsefesi ancak insanın ne olduğunu bize verebilirdi. Ontoloji biliminin kurulması felsefi antropolojinin de zeminini hazırlamıştır.

Çalışmanın başından itibaren ele alınan düşünceler gösteriyor ki 20. Yüzyılda felsefenin bir disiplini olan felsefi antropoloji, uzun bir gelişim süreci göstermiştir. Bu dönemde insana dair çeşitli teoriler ortaya çıkmıştır. Bu teoriler de bir yanıla insanı eksik anlatan araştırmalar olmuştur. Darwin’in biyolojide uyguladığı yöntemi psikolojide de uygulayan gelişme psikolojisi teorisi insan ve hayvan arasında bir derece fark olduğunu söylemiştir. Scheler ise biyoloji ve psikolojinin Darwinizm tesirinde ortaya koydukları görüşü reddederek antropolojiyi Darwinizm etkisinden kurtarmayı amaçlamıştır. Bunun için de insan ve hayvanın varlık yapılarındaki ayrımlara dikkat çekmeye çalışmıştır. Dolayısıyla Scheler bu ayrımı gösterebilmek için insanı “psiko vital” ve “geist varlığı” olarak iki varlık alanına bölmüş ve insanı hayvandan ayıran en önemli yanının ise geist yanı olduğunu savunmuştur.

Arnold Gehlen ise Scheler'in ortaya koymuş olduğu teoriye karşıt bir biyolojik teori geliştirdi. Ona göre sorun, insanın özsel yanından ziyade onun bu dünyadaki yeri sorunudur. Araştırmalarını insan ve hayvan biyolojilerinin karşılaştırması üzerine kuran Gehlen'e göre insan, organlar bakımından eksiklikler varlığı ancak bu eksikliği telafi edecek eylemlere de sahip bir varlık olarak tanımlamıştır. Ancak insanın farkının sadece biyolojik yapısına bağlanması ve insanın etik yanının gözden kaçırılması bu teoriyi de eksik bırakmaktadır. Kültür antropolojisine göre ise insanı hayvandan ayıran yan onun bir kültür varlığı olmasıdır. Ancak bu teoriler insanın hep bir yanını ele alıp insanı ortaya koymaya çalışan teorilerdir. Doğal olarak insanın tek bir boyutunu ele alan bu teoriler somut bir varlık bütünlüğü olan bir insan tanımı ortaya koyamamışlardır.

Mengüşoğlu, içinde yaşamış olduğu 20. Yüzyılda insan felsefesinin sunduğu görüşleri eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirerek kendi felsefi antropolojisini ortaya koymuştur. Mengüşoğlu bunu yaparken bütün felsefi teorileri tek tek ele alarak onları çürütme yöntemini kullanmıştır. Darwinizm 20. Yüzyıl bilim ve felsefesine en çok etki eden ideoloji olmuştur. İnsan ile ilgili ortaya konulan bütün teoriler ya Darwinizmden hareketle ya da Darwinizme karşıt olarak bir teori geliştirmişlerdir. Bu anlamda Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisinin dayanak noktası Uexküll olmuştur. Zira Uexküll, gelişme psikolojisinin bir yöntem hatası içerisinde olduğunu öne sürerek bu teorinin merkeze aldığı Darwinizm teorisiyle de hesaplaşmış oldu. Uexküll'ün öne sürdüğü en önemli görüş insan ve hayvan arasında bir derece farkı olmadığıdır. Ayrıca hayvanın ruh-beden ayırımına göre değil onların ortaya koymuş oldukları davranışlar yoluyla incelemeye tabi tutulması gerektiğini söyler. İşte Uexküll'ün bu düşüncesi felsefi antropoloji için bir dayanak teşkil etmiştir.

Mengüşoğlu'na göre insan da ancak etkinliklerinden yola çıkılarak anlaşılabilen bir varlıktır. Çünkü o somut bir varlık bütünlüğüne sahiptir. İnsanı beden ve ruh gibi ayrımlardan yola çıkarak açıklamak Mengüşoğlu'na göre insan hakkında doğru bir bilgi sunmamaktadır. Mengüşoğlu'na göre insan –ontolojinin ortaya koyduğu gibi- dört tabakanın da kendisinde bir bütünlük oluşturduğu bir varlıktır. Dolayısıyla insanın neliğini ortaya koymak için bu dört tabakanın bir arada bulunmasıyla ortaya çıkan etkinliklerinden hareket etmek gerekmektedir.

Mengüşoğlu insanın fenomenal yönlerinden bahsederken onları izm'lerden, ideolojilerden arındırarak sadece ve sadece insanın gerçekleştirmiş olduğu, dışarıdan bakıldığında insanda ne görülüyorsa o özellikler olarak sunmuştur. Mengüşoğlu bilen bir varlık olarak insanı ortaya koyarken bilmenin kaynağı ya da doğruluğu imkânından hareket etmez. Zira ona göre böyle hareket etmek izm'ler çeşitli felsefi ideolojilerin vazifesidir. Oysa felsefi antropoloji bu tür söylemlerden bağımsız olarak sadece insan edimi olan bilmek eyleminden bahseder. Yani sadece insana ait olan ve bir insan başarısı olarak “bilen” olmak insanın bir varlık koşuludur. Yapan-eden bir varlık olarak insanı ise etik görüşlerinden hareketle ortaya koymaz. Çünkü Mengüşoğlu'na göre insan her ne tür ahlaki sistem için bir eylemde bulunursa bulunsun felsefi antropolojinin konusu insanın bir şey yapan bir varlık olmasıdır.

Mengüşoğlu'na göre inanma fenomeni insan yaşamı ve eylemlerinin taşıyıcısıdır. İnsanın inanan bir varlık olması ister günlük yaşamda birisiyle sözleşme şeklinde ortaya çıksın isterse bir yüksek değere ya da dine inanma şeklinde olsun en ilkel toplumda bile karşımıza çıkan bir insan edimidir. Mengüşoğlu, insanın günü birlik bir yaşam sürmediğini ve hayatını planlayarak yaşadığını söyleyerek bu planını da önem sırasına göre düzenlediğini söyler. İnsanın değer duyan bir varlık olması burada insanın planlarının sıralamasını yaparken önceliklerini belirlemesinde etken olmaktadır. Ancak diğer fenomenlerde olduğu gibi değer fenomenini de herhangi bir ideolojiden yola

çıkararak ortaya koymaz. Çünkü felsefi antropoloji için önemli olan insanın bir değer duyumsamasına sahip olmasıdır.

Mengüşoğlu'nun insanın önceden gören önceden bilen bir varlık olmasını teleolojik görüşlerden bağımsız olarak ele almıştır. İnsanın günlük yaşamında plan ve hedefler belirlerken bunu bir öngörü ile yapmaktadır. Sınırlı bir varlık olan insanın önceden görüyor olması Tanrıdaki gibi sınırsız olamaz. Ona göre insanda bir sınırsız önceden görme olsaydı o hayatın karşısında sadece bir seyirci konumunda olacaktı. Mengüşoğlu, insanın bütün fenomenlerinin birbiriyle bağlantılı olduğunu ve birisi olmadan diğer fenomenin aktif olamayacağını savunmuştur. Örneğin, insanın değer duyması eylemlerini nasıl yöneteceğini de ona göstermektedir. Aynı şekilde isteme fenomeni de diğer fenomenleri aktif hale getiren bir fenomen olmasıyla birlikte bir değer duyumsamasından yoksun isteme de insan yaşamını zora sokacak belki de savrulacağı bir yaşam sürmesine neden olabilecektir. Mengüşoğlu bu fenomenler arasında merkezi bir güç bulunmamasıyla birlikte herhangi bir fenomenin aktif hale gelmesini bir başka fenomene bağlamaktadır.

Mengüşoğlu, insanın özgür olması fenomenini önceki felsefi görüşlerin ortaya koyduğu gibi insanın manevi tarafının bir edimi olarak görmez. Çünkü ona göre bir eylemin gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi insana bağlıdır. Zira ona göre insan bir olanaklar varlığıdır ve özgür olmak da bir olanaktır. İnsan eylemlerinin “dün, şimdi ve yarın” olan üç boyutlu bir zamanda gerçekleştiğini söyleyen Mengüşoğlu'na göre insanın yapıp etmeleriyle dolu olan bu boyutlar birbirinden kopuk olamazlar. Tarihsel bir varlık olan insan da bu üç boyutta gerçekleşen yapıp etmelerle kökleşmektedir. Dolayısıyla tarihsel bir varlık olan insanın bu köklere ulaşması gerekmektedir. Hiçbir ulusun malı olmayan ve genel insanlık başarısı olarak kabul edilen köklere inmek isteyen kişi de bunu ancak çağının düşüncelerinden, ideolojilerinden ya da ırksal görüşlerden yola çıkarak değil objektif bir bakışla şimdi'den hareket ederek dün'e yönelmesi gerekmektedir. Çünkü Mengüşoğlu'na göre insanın tarihsiz kalması demek bugününü köksüz bir zemin üzerine inşa etmesi demektir.

Mengüşoğlu'na göre insan eylemleri değerlerce yönetilmektedir. Zira anlam problemi ancak insan eylemlerinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla insan yaşamı boyunca ortaya çıkabilecek güçlülere karşı ideleştirme fenomeniyle güçlü kalabilir. Çünkü Mengüşoğlu'na göre yaptıklarını bir amaca bağlamayan insan harekete geçemez ve yaşamını devam ettiremez. Bütün fenomenlerin birbiriyle bağımlı kuran Mengüşoğlu ideleştirme ve kendini bir şeye vermenin de birbiri ile sıkı bir ilişkisi olduğu görüşündedir. Zira insan anlam yüklediği bir işe kendisini adayamaz. Çalışma fenomenini amaçlı bir aktiflik olarak değerlendiren Mengüşoğlu'na göre insanın bütün fenomenleri çalışma fenomenine bağlıdır.

Mengüşoğlu'na göre bir olanaklar varlığı olan insan, eğitim vasıtasıyla içinde saklı olan yetenekleri ortaya çıkarabilen bir varlıktır. İnsanın yapıp etmelerini sosyal birlik ve bir toplum yönetimi kurmaya bağlayan Mengüşoğlu'na göre devlet kurma fenomeni diğer bütün fenomenlere temel teşkil etmektedir. Zira disharmonik bir yapıya sahip olan insan her zaman iyilik üzere ya da adaletten yana tavır sergileyemez. Dolayısıyla böyle bir durumda yaptırım gücü bulunan bir devlet mekanizmasına ihtiyaç vardır. Mengüşoğlu'na göre devlet fenomeni de sadece ve sadece insanın varlık yapısında bulunan bir fenomendir. Mengüşoğlu sanat yaratma fenomenini de insanın diğer fenomenlerinden bağımsız ele almamıştır. Zira hayatın akışı içerisinde eylemlerde bulunan insan sanat başarısıyla da somut bir şekilde bu hayatın içerisinde yer almıştır. İnsanın olduğu her yerde sanatsal bir yaratımdan söz etmek mümkündür.

Mengüşoğlu'na göre insan bu bütün fenomenlerini gelecek kuşaklara ancak dil sayesinde aktarabilmektedir. İnsanın insan olmasını ve hayvandan farkını ortaya koyan tek varlık yapısı bir dile bir konuşma yeteneğine sahip olmasıdır. Çünkü insan dil sayesinde bütün başarılarını gelecek nesillere aktarmakta ve başarıların kesintisiz olarak devamlılığını sağlamaktadır. Böylelikle insan bir işe kalkıştığında her şeyi yeniden öğrenerek değil kendisinden önceki birikimden faydalanarak yapmaktadır. İnsanı biyopsişik bir varlık olarak değerlendiren Mengüşoğlu, felsefe tarihi boyunca insanın beden ve ruh olmak üzere düalist bir bakış açısıyla açıklanmasını kabul etmemiştir. Zira insanı düalist bir varlık olarak kabul eden düşünce sistemleri tarih boyunca onun ya bedensel yanını ya da ruhsal yanını yüceltmıştır. Mengüşoğlu, bir insana dışarıdan bakıldığında beden-ruh ayrımı yapmaksızın gördüğümüzü ve insanı bu somut yapısına göre değerlendirmemiz gerektiğini söylemiştir. Felsefi antropoloji insanı, işte bu somut bütünlüğünü koruyan varlık yapısında görmektedir. Mengüşoğlu'nun ortaya koyduğu insanın bütün bu fenomenleri de ne onun ruhsal yanında ne de sadece bedensel yanında ortaya çıkmaktadır. Bütün fenomenler insanın somut bütünlüğünde ortaya çıkmaktadır.

Mengüşoğlu, insan fenomenlerini açıklarken hiçbir ideoloji ve izm'lerden yola çıkmamış sadece ve sadece, dışarıdan somut bir varlık olarak insan nasıl görünüyorsa ya da somut olarak ne tür başarılar ortaya koymuşsa onlardan yola çıkarak betimlemiştir.

KAYNAKÇA

- AKDEMİR, M., 2016. “İnsan Felsefesi: Epiktetos ve Marcus Aurelius Örneği”, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 161s.
- AKGÜL, A., “Gazali’nin Ontolojisinde İnsan”, [https://www.academia.edu/37358721/Gazalinin Ontolojisinde %C4%B0nsan Human Being in the Ontology of al Ghazali](https://www.academia.edu/37358721/Gazalinin_Ontolojisinde_%C4%B0nsan_Human_Being_in_the_Ontology_of_al_Ghazali) ss,3718-3727.
- ARİSTOTELES, 2015. “Nikomakhos’a Etik”, (çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 328s.
- _____, 2017. “Metafizik”, (çev. Ahmet Arslan), Divan Kitap, İstanbul, 695s.
- ARKAN, A., 2020. “Kindi ve İbn Rüşd’de İnsan Tasavvuru”, İslam Araştırmaları Dergisi, http://isad.isam.org.tr/vdata/sayi12/isad012_arkan.pdf 5 Temmuz 2020, ss,27-54.
- ARSLAN, A., 2016a. “İlkçağ Felsefe Tarihi -3” İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 484s.
- _____, 2016b. “İlkçağ Felsefe Tarihi -4”, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 552s.
- _____, 2016c. “İlkçağ Felsefe Tarihi -5”, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 494s.
- _____, 2017a. “İlkçağ Felsefe Tarihi -1”, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 8. Baskı, İstanbul, 351s.
- _____, 2017b. “İlkçağ Felsefe Tarihi -2”, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 455s.
- ASTER, E.V., 2015. “Ernst von Aster’in Ders Notları: Felsefe Tarihi, İlkçağ ve Ortaçağ”, Ed. Vural Okur, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 299s.
- BAYRAKDAR, M., 2010. (Ed.), “İslam Düşünce Tarihi”, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir, ss. 115-126.
- _____, 2016. “İslam Felsefesine Giriş”, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 12. Baskı, Ankara, 380s.
- BLOCH, E., 2002. “Rönesans Felsefesi”, (çev. Hüsen Portakal), Cem Yayınevi, İstanbul, 160s.
- CASSIRER, E., 1980. “İnsan Üstüne Bir Deneme” (çev. Necla Arat), Remzi Kitabevi, İstanbul, 229s.
- _____, 2018. “Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren”, (çev. Emre Can Ercan), Verka Yayınları, Bursa, 259s.
- _____, 2014. “Rousseau, Kant, Goethe”, (çev. Mustafa Tüzel), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 166s.
- CEVİZCİ, A., 2010. “Felsefe Sözlüğü”, Göz. Geç. İlaveli 7. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1816s.
- _____, 2012a. “Felsefe Tarihi: Thales’ten Baudrillard’a”, Say yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 1344s.
- _____, 2012b. “İlkçağ Felsefe Tarihi”, Asa Kitabevi, Bursa, 528s.
- CORBİN, H., 2013. “İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd’ün Ölümüne”, (çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yayınları, 9. Baskı, İstanbul, 491s.
- ÇOTUKSÖKEN, B. ve BABÜR, S., T.Y. “Metinlerle Ortaçağda Felsefe”, Bilgesu Yayıncılık, Göz. Geç. 4. Baskı, Ankara, 281s.
- DEMİR, N., TYa, “İlkçağ Felsefesi Tarihi”, Yayıma Hazır Kitap Çalışması.
- _____, TYb, “Yeniçağ Felsefesi Tarihi”, Basıma Hazır Kitap Çalışması.

- _____, 2004. “*Ernst Cassirer’de İnsanın Anlamı*”, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- DURUSOY, A., 1999. “*İbn Sina*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, C. XX, ss. 322-331.
- GEHLEN, A., 1970. “*İnsan Üzerine Sekiz Konferans*”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 75s.
- GILSON, E., 2005. “*Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*”, (çev. Şamil Öçal) , Açılım Kitap, 2. Baskı, İstanbul, 419s.
- GÖKALP, N., 2018. “*İnsan Felsefesi*”, Nobel Yayınları, 2. Basım, Ankara, 130s.
- GÖKBERK, M., 2013. “*Felsefe Tarihi*”, Remzi Kitabevi, 25. Basım, İstanbul, 435s.
- HEİMSOETH, H., 2007. “*Kant’ın Felsefesi*”, (çev. Takiyettin Mengüşoğlu), Doğu Batı Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 185s.
- İNATİ, Ş., 2007. “*İbn Sina*”, (çev. Şamil Öçal – Hasan Tuncay Başoğlu), *İslam Felsefesi Tarihi*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr- Oliver Leaman, Açılım Kitap, İstanbul, 445s.
- İYİ, S., 2003. “*Martin Heidegger’de İnsan Sorunu*”, Asa Kitabevi, Bursa, 91s.
- _____, 2006. “*Cumhuriyet Döneminde Aydınlanma ve İnsan Felsefesi Çalışmaları*”, Toroslu Kitaplığı, Ankara, 121s.
- KARLIĞA, B., 1999. “*İbn Rüşd*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, C. XX, ss. 257-288.
- KAYA, M., 1995. “*Farabi*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, C. XII, ss. 145-162.
- _____, 2002. “*Kindi*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Ankara, C. XXVI, ss. 41-58.
- KAYNARDAĞ, A., 1986. “*Felsefecilerle Söyleşiler*”, Elif Yayınları, İstanbul, 311s.
- KRANZ, W., 1976. “*Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*”, (çev. Suad Y. Baydur), 2. Baskı, İstanbul, 174s.
- KUÇURADİ, İ., 2017. “*20. Yüzyıl Felsefi antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu’nun Yeri*”, Haz. İoanna Kuçuradi, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi: Takiyettin Mengüşoğlu’nun Anısına*, Türkiye Felsefe Kurumu, 2. Baskı, Ankara, ss. 105-118.
- LAERTİOS, D., 2004. “*Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*”, (çev. Candan Şentuna), Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 536s.
- MARAŞ, İ., 2013. “*Mutluluk*”, Ed. Müfit Selim Saruhan, “*İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*”, Grafiker Yayınları, Ankara, ss. 245-264.
- MENGÜŞOĞLU, T., 1965. “*Değişmez Değerler Değişen Davranışlar: Felsefi Etik İçin Kritik Bir Hazırlık*”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 50s.
- _____, 2014. “*Kant ve Scheler’de İnsan Problemi*”, Doğu Batı Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 241s.
- _____, 2017a. “*Felsefeye Giriş*”, Doğu Batı Yayınları, 3. Basım, Ankara, 377s.
- _____, 2017b. “*İnsan Felsefesi*”, Doğu Batı Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 536s.
- _____, 2020. “*Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*”, Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, Ankara, 284s.
- MONTAİGNE, 1997. “*Denemeler*”, (çev. Sabahattin Eyüboğlu), Cem Yayınevi, 29. Basım, İstanbul 1997, 375s.
- NUTKU, U., 2017. “*Takiyettin Mengüşoğlu’nun İnsan Felsefesi Işığında Eğitim Olgusuna Toplu Bakış*”, Haz. İoanna Kuçuradi, “*Yüzyılımızda İnsan felsefesi:*

- Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına*", Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, ss.63-69.
- ÖZCAN, M., 2016. "*İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma*", Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 416s.
- ÖZLEM, D. , 2017. "Takiyettin Mengüşoğlu'nda İnsan Kavramı", Haz. İoanna Kuçuradi, Yüzyılımızda İnsan Felsefesi: Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına, Türkiye Felsefe Kurumu, 2. Baskı, Ankara, ss. 21-36.
- PLATON, 2005. "*Devlet*", (çev. Baki Kıracı), Karınca Kitabevi, İstanbul, 406s.
- RUSSELL, B., 1973. "*Batı Felsefesi Tarihi III: Modern Çağ - Yeni Çağ*", (çev. Muammer Sencer), Bilgi Yayınevi, 2. Basım, Ankara, 507s.
- SCHULER, M., 2015. "*İnsanın Kosmostaki Yeri*", (çev: Harun Tepe), Bilgesu Yayıncılık, 2.Baskı, Ankara, 120s.
- TAŞKIN, A., 2018. "*Ortaçağ Felsefesi Tarihi*", Sentez Yayıncılık, Bursa.
- TÜRKER KÜYEL, M., 2020. "*İbn Sina'nın Felsefesi ve Ahlak Anlayışı*", https://dergipark.org.tr/tr/pub/erdem/issue/44394/549686#article_cite 25 Ağustos 2020.
- ÜLKEN, H.Z., 1967. "*İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*", Ülken Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 354s.
- VORLANDER, K., 2017. "*Felsefe Tarihi*", (çev. Mehmet İzzet - Orhan Saadeddin; Günümüz Diline Aktaran: Yüksel Kanar), İz Yayıncılık, 3. Baskı, İstanbul, 559s.
- WEBER, A., 1964. "*Felsefe Tarihi*", (çev. H. Vehbi Eralp), Remzi Kitabevi, 3. Basım, İstanbul, 418s.
- WEIN, H., 2019. "*Felsefi Antropoloji: Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine ve Kentaurosvari Felsefe: Materyal Felsefenin ve Kültür Felsefesinin Olanığı Üzerine Epigonal Düşünceler*", (çev: İsmail Tunalı), Fol Kitap, Ayrıntı Basımevi, Ankara, 113s.
- ZEKİYAN, B., 1982. "*Humanizm: İnsancılık*", İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 138s.
- ZELLER, E., 2017. "*Grek Felsefesi Tarihi*", (çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 412s.
- https://tr.wikipedia.org/wiki/Galile_de%C4%9Fi%C5%9Fmezli%C4%9Fi, (20 Haziran 2020)
- <https://tr.wikipedia.org/wiki/Akteon>, (15 Kasım 2020)
- https://tr.wikipedia.org/wiki/Takiyettin_Meng%C3%BC%C5%9Fo%C4%9Flu, (20 Ocak 2021)
- https://tr.wikipedia.org/wiki/In_vivo, (5 Şubat 2021)
- https://tr.wikipedia.org/wiki/Antoine_Lavoisier, (20 Mart 2021)