

FELSEFE DÜNYASI

2015/YAZ/ SUMMER Sayı/Issue: 61

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve Hakemli Bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı İşleri Müdürü/Editorial Manager

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet İNAM (ODTÜ)

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail KÖZ (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. M. Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt Ün.)

Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR (Yıldırım Beyazıt Ün.)

Dr. M. Enes KALA (Yıldırım Beyazıt Ün.)

Felsefe Dünyası yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve Tubitak/Ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is published biannually. It is indexed by Philosopher's Index and Tubitak/Ulakbim since 2004.

Adres/Adress

Necatibey Caddesi No: 8/122

Kızılay - Çankaya / ANKARA

PK 21 Yenışehir/Ankara • Tel & Fax: 0 312 231 54 40

www.tufed.org.tr

Fiyatı / Price: 35 ₺ (KDV Dahil)

Banka Hesap No / Account No:

Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi ve Baskı / Design and Printed by.

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret
İşletmesi

Alinteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11

Yenimahalle/ANKARA

Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

Basım Tarihi : Temmuz 2015, 750 Adet

Tabiat ve Şuurdan Daha Öte bir Varlık Olarak İnsan: Aliya İzzetbegoviç'te Felsefi Antropoloji

Zübeyir OVACIK*

Giriş

Varlığa ilişkin sistemli, bütüncül, rasyonel ve tutarlı bir sorgulamayı esas alan felsefi etkinliğin öznesi olarak insanın bizzat kendisinin de varlık içindeki konumunun söz konusu sorgulamaya tabi tutulması, bir başka ifadeyle felsefi etkinliğin nesnesi olarak da felsefenin konusu olması, felsefenin refleksif karakterini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. İnsan doğasına ilişkin bu çerçevede ortaya konulan felsefi açıklama modelleri, başlı başına bir sorgulama alanı olarak felsefi antropoloji alanını ortaya çıkarmaktadır.¹ Bütüncül bir perspektifle ortaya konulan insan doğasına ilişkin soruşturmaların, daha teknik bir ifadeyle felsefi antropolojinin ehemmiyeti haiz bir felsefi disiplin olduğu aşikardır. Nitekim felsefi antropoloji, yeni bir ilk felsefe (Philosophia Prima) olma iddiasıyla yola çıkmaktadır. Zira bir anlamda, bütün felsefi soruları, 'İnsan nedir?' sorusunda toplamak mümkündür.²

Esasında felsefi antropoloji kapsamına giren çalışmaların çok eskilere uzanan bir geçmişinden söz edilebilir. Hatta insanın insana dair sorgu-

*Aksaray Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Yrd. Doç, Dr.

1 Ahmet Cevizci, "Felsefi Antropoloji", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 688-689.; Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s. 19 vd.; Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitapevi, İst., 1988, s. 13, 17.; Max Scheler, *İnsanın Kozmostaki Yeri*, çev.: Harun Tepe, Ayraç Yay., 1998, s. 20 vd.; Muttalip Özcan, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2006, s. 9.

2 Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, s. 24.; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkilap Kitapevi, İstanbul, 1998, s. 105.; İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1998, s. 17 vd.; Mehmet S. Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, cilt: XXIX, s. 83.

lamalarının insanlık tarihinin başlangıcından beri mevcut olduğu pek ala söylenebilir. Gerçi Michel Foucault (1926- 1984)'nın “İnsanın, insanlık önüne konulan ilk problem olmadığı” şeklindeki sözünde de işaret edildiği üzere³ esasında felsefe tarihinin doğaya felsefi bir yönelişle başlatıldığı şeklinde yaygın bir kabulün olduğunu biliyoruz.⁴ Bununla birlikte insanın doğaya ilişkin böylesi bir bilme etkinliğinde, bilme kapasitesinin sınırlarının gündeme gelmesi kaçınılmazdı. Böylelikle epistemolojik sorgulamalar, antropolojik sorgulamaları beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede insana dair felsefenin ilk belirtilerine Eski Yunan'da özellikle Sofistlerde rastlamak mümkündür. Fakat onun bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkışının tarihi yirminci yüzyıldır.⁵ Felsefi antropolojinin modern anlamdaki ilk örneklerini genellikle Kant(1724-1804) ve Herder(1774-1803)'le başlatma tutumu vardır. Her ne kadar Kant, insanın özüne ilişkin soruşturmaları sistematik bir şekilde başlatmış olsa da insanı müstakil bir bilgi alanının objesi yapmamıştır. Bu çerçevede felsefi antropolojinin müstakil bir alan olarak ilk esaslarını ortaya koyan XX. Yüzyılın önemli filozoflarından Scheler (1874-1928) olmuştur.⁶

Felsefi antropoloji, sadece soyut teorilerden hareketle bir kuram ortaya koymaktan ziyade insanın bütünlüğünü ve onun hayattaki başarılarını dikkate alan bir disiplindir. Felsefi antropolojide insanın bizzat kendisi, felsefi bir araştırmanın konusu olarak ele alınırken problem, sadece metafizik kurgulara hapsedilmeyip somut gerçeklikler içerisinde değerlendirilir.⁷ Esasında bugün bile aktüel tartışma alanlarına baktığımızda tartışmaların temelde insan doğasına ilişkin farklı anlayışlardan kaynaklandığını görebiliriz. Bu çerçevede bir yanda esasen Darwinci bakış açısının temele alındığı yaklaşımlar yer alırken; diğer yanda ise din, sanat ve ahlakın belirleyici

3 Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler, İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitapevi, Ankara, 2001, s. 538-539.

4 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi II*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 11.

5 Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 17.

6 Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, s. 17, 105-106.; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 105.

7 Max Scheler, *İnsanın Kozmostaki Yeri*, s. 35; Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, s. 13.; Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 229; Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitapevi, 1997, s. 261.; Takiyettin Mengüşoğlu, “Felsefi Antropoloji Bakımından Tecrübe Mefhumunun Tahlili”, *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, Cilt 3, Sayı 1, 1952, s. 145 vd.

olduğu bakış açıları devreye girmektedir. Nitekim, kürtaj, idam cezası, eşcinsel evlilikler, kök hücre araştırmaları gibi pek çok sert tartışmaların yaşandığı alanlarda iki temel yaklaşımın farklı perspektiflerini görebiliriz.⁸ Yine bugün küresel çapta ortaya çıkan ekolojik kirlenmeden zenginliğin ve refahın adil bir şekilde dağıtılmamasına kadar günümüz dünyasının karşı karşıya kaldığı krizler kuşağının ana ekseninde insan doğasının yapısı nedir ve insanın evrendeki konumu nedir? soruları yer alsın gerek. Daha özelden İslam Dünyasında, krizlerin dünyayı ihmalden mi; yoksa dini ihmalden mi kaynaklandığı şeklindeki modernleşme bağlamında yürütülen tartışmaların temel problematiğini de insan oluşturmaktadır. Bu çerçevede insanın alemdeki konumu nedir? Kozmosu Kaosa geri götürecekt derecede dünyayı devasa bir şantiyeye dönüştürecek bir ‘imar!’ faaliyeti midir? Yoksa insan, bu tabiata yabancı mıdır? gibi sorular gündeme gelebilecektir. Bütün bu soruların cevabı, insan nedir veya kimdir sorularına ilişkin çözümlenmelerle ilişkilidir. Dolayısıyla İslam düşüncesinde insanın neliği üzerinde bir soruşturmanın gerekliliği açıktır. Buna rağmen Muhammed İkbâl (1877-1938)’in de dikkat çektiği üzere⁹ özellikle de Çağdaş İslam Felsefesinde insan doğasına ilişkin çalışmaların, felsefi antropoloji çalışmalarının ihmâl edildiğini de gözlemlememiz mümkündür. Günümüz İslam Düşüncesinin, İslam Felsefesinin gündeme alması gereken sorunlarından birisinin de insan problemi olduğunu söyleyebiliriz.

Biz bu makalemizde iki farklı medeniyetin tam da kesişim noktasında yer almış ve teorik çabalarını pratikle trajik bir şekilde test etmiş olan “Bilge Kral” lakaplı Aliya İzzetbegoviç’in insana ilişkin sorgulamalarını ele alacağız. Yüz yılın önemli bir düşünürü olarak Aliya, bir bakıma İslam Felsefesi’nin Endülüs’te ortaya çıkmış geleneğinin çağdaş bir temsilcisi sayılabilecek nitelikte bir isimdir. Yine o, Doğu Batı medeniyetleri arasındaki entelektüel alışverişin kendisinde gözlemlenebileceği bir düşünürdür. Bu çalışmamız, Aliya’nın insan doğası kuramına ilişkin Türkçede yapılan ilk çalışmalardan birisi olup Aliya’nın insan doğasına ilişkin özgün bir modelden söz ettiği varsayımına dayanmaktadır. Öyle ki İslam

8 Paul Bloom, “Religion is Natural”, *Developmental Science* 10:1 (2007), pp 147-151.

9 Muhammed İkbâl, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev.. Rahim Acar, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013, s. 130.

düşüncesinde insan doğasına ilişkin ortaya konulan teorilerde genellikle mutasavvıfların bakış açısının yaygınlık kazandığını dikkate aldığımızda Aliya'nın özgünlüğü daha bariz bir şekilde kendini gösterecektir.

Varlığı Okuma Biçimlerine Göre İnsan Anlayışları

Felsefe tarihine baktığımızda, filozofların felsefi sistemlerini inşa ederlerken ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik açıklamalarını, sistemlerinin içerisinde tutarlı bir bütün oluşturacak şekilde, birbirleriyle irtibatlı olarak ortaya koyduklarını görürüz. Bu çerçevede felsefi antropoloji çalışmalarına bakıldığında da Varlık'a ilişkin felsefi yönelişlerden insan felsefelerine geçişlerin yanı sıra; insandan yola çıkarak bütün bir varlığı açıklama tavırlarını da görmemizin mümkün olduğunu söylemeliyiz. Nitekim Rönesans Hümanizmi yeni bir insan anlayışına yaslanarak evrene ilişkin yeni bir açıklama modeline ulaşacaktır. Bu çerçevede İtalyan Rönesansı filozoflarından Pico Della Mirandelo'nun (1463-1494) İnsanın Değeri Üzerine Söylev adlı eseri Rönesans'ın manifestosu olarak görülmektedir. Pico, bu eserinde yeni bir insan tanımından yola çıkarak yeni bir evren tasavvuru oluşturmaktadır.¹⁰ Böylelikle varlıktan insana veya insandan varlığa doğru bir "yolculuk"tan söz ederken felsefenin bütüncül ve insana dair boyutlarına dikkatler aynı anda toplanmış olmaktadır.

Varlık anlayışlarının insan anlayışlarını da içerdiğini hesaba kattığımızda öncelikle Aliya açısından düşünce tarihinde ortaya çıkmış varlığa ilişkin açıklama modellerinin kabaca tasnifini yaparak konuya yaklaşmak, problemin analizi için elverişli bir imkan olsa gerektir. Zira böylesi bir tasnif, insana bakış açılarının temel parametrelerini içerecektir. Bu çerçevede Aliya'ya göre varlığa yönelik açıklama modelleri olarak sadece üç dünya görüşü söz konusu olabilir ve bundan daha fazlası olamaz. Aliya, bunları dini, materyalist ve İslami olarak sınıflandırmaktadır.¹¹ Görüldüğü üzere Aliya, çok çarpıcı bir şekilde İslami bakış açısını dini diye tanımladığı bakış açılarından ayırmaktadır. Aliya'nın düşünce sistematığının

10 Bkz.:Pico Della Mirandelo, İnsanın Değeri Üzerine Söylev [Ya da Rönesans'ın Manifestosu], çev. Levent Özşar, Biblos Yayınları, Bursa, 2000.

11 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, Türkçesi: Salih Şaban, Nehir Yayınları, İstanbul, 2008, s. 11; Aliya İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, trc. Alev Erkiyet, Ahmet Demirhan, Hanife Öz, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011, s. 31.

özgünlüğü de tam da böylesi bir kaynaktan beslenmektedir. Kuşkusuz bu yaklaşım, onun İslam'ın dini bir sistem olmadığı iddiasını içermemektedir. Bunun yerine ileride ele alacağımız üzere İslam'ın saf ruhçu bakış açılarını içeren dini sistemlerden ayrıldığını ve özgün bir sistemi içerdiği anlayışını esas almaktadır. Aliya, insanlık tarihinde ortaya çıkan ve maneviyatçılık, materyalizm ve İslam şeklinde sıraladığı bütün düşünce sistemlerinin şuur, tabiat ve insan şeklindeki üç temel alana tekabül ettiğini belirtmektedir. Buna göre maneviyatçılık varlığın merkezine ruhu/şuurunu yerleştirirken; maddeciliğe göre ise varlık, maddeden/tabiatından ibarettir. Aliya, ruh ve maddenin bir arada bulunmasına ise İslam adını vermektedir. Ona göre ruh madde birlikteliğinin en ideal sentezi insanda ortaya çıkmaktadır.¹² Böylelikle Aliya, İslam'ın dışındaki sistemlerin insanı bütüncül olarak ele alamadıklarını onu tek bir boyuta indirgediklerini belirtmektedir.

Aliya, başta klasik eseri *Doğu ve Batı Arasında İslam*'da ve "Doğu ve Batı Arasında İslam'a Haşiyeye" başlığı altında bir bölüm ayırdığı *Özgürlüğe Kaçışım* adlı eserlerinde antropolojik açıklamalarının zeminine varlığa ilişkin açıklama modellerini yerleştirmektedir. Böylesi bir tutumun, Aliya'nın problemlere yaklaşımlarındaki metodolojik tutarlılığı da içerdiğini söylememiz gerekir. O, yüzeysel bir bakışla saf materyalist veya ruhçu tutumların içerisinde yer almayacak kimi yaklaşımları da böylesi kategorilere dahil etmektedir. Bu çerçevede Aliya, modern bilimin ve Yahudiliğin esasında materyalist kategoriye dahil edilebileceğini düşünmektedir.¹³ Yine aşırı idealist tutumlarla Hristiyanlığın özdeşliğine dikkat çekmektedir. Böylelikle Aliya, aşağıda ele alacağımız üzere üç temel

12 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 11.

13 Yahudiliğin dünyevi bir perspektife, "sol temayüle" yaslandığını ve dünyevi cennet vadeden bütün Yahudi teorilerin böylesi bir kaynaktan beslendiğini belirten Aliya'ya göre ölümsüzlük ilkesi Yahudilerce tam benimsenmiş değildir. Bu çerçevede Ortaçağ'da yaşayan en büyük Yahudi mütefekkeri Musa ibn Meymun (Maimamonides) (ö: 1204), ölümsüzlüğün gayr-i şahsi olduğunu savunurken; yine meşhur Yahudi filozof Baruch Spinoza (ö: 1677), Ahd-i Atik'in ölümsüzlükten hiç bahsetmediğini iddia etmektedir. Renan, Berjadedev ve Hasday Kreskas gibi düşünürler ise Yahudilerin dünya görüşlerine ters olduğu için ölümsüzlük fikrini kabul edemediklerine işaret etmektedir. Aliya'ya göre özellikle Spinoza felsefesinde, yeni materyalizmin Yahudiliğin bağrından çıktığını gözlemek mümkündür. Aliya, modern bilimin, pozitivistizmin ve modern uygarlığın Yahudilik kökenlerine dikkat çekmektedir.(Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 265-268)

dünya görüşünden ilk ikisinin eleştirisini yaparak üçüncü bir yolun imkânını ortaya koyma çabası içerisindedir.

Aliya'nın bir sentez varlık olarak tanımladığı insana dair açıklamaları öncelikle insanın kökenine dair açıklamalarla başlaması gerekmektedir. Zira insan doğasına ilişkin bir sistem inşası çabasında olan her düşünce sistemi, öncelikle insanın kökenine dair bir ön kabulle yola çıkacaktır. İnsana ilişkin bir hayat tarzı teklif eden bütün sistemlerin öncelikle bir insan okuması vardır. Böylelikle tanımdan sonra bir teklif gelmektedir. Bu durum ahlak felsefelerinde daha açık bir şekilde kendini göstermektedir. Öyle ki insan için iyi hayatın ne olduğu sorusu, insanın nereden geldiği sorusu cevaplandıktan sonra anlam kazanacaktır.

Modern bilimin insan doğasına ilişkin tutumunun evrimci bir perspektife yaslandığını düşünen Aliya, öncelikle insanın kökenine dair argümanlarında modern bilimle dinin tutumlarının birbirlerine zıt olduğunu altını çizmektedir. Buna göre evrimci bakışın başat olduğu modern bilim, insanı evrimsel bir süreç içerisinde, varlığını tabiatın içerisinde kazanan bir varlık olarak açıklamaktadır. Böylelikle zoolojik ve insani özelliklerin arasında olabilecek kesin bir ayrımı ortadan kaldırmaktadır. Evrimci bir perspektifin belirleyici olduğu modern bilimin tam karşısında ise din ve sanatın temsil ettiği bir anlayış yer almaktadır. Bu bakış açısında ise Tanrı'nın bir fiili olarak insanın yaratılmışlığından söz edilmekte ve insanla tabiat arasındaki bir gerilime, çatışmaya vurgu yapılmaktadır.¹⁴ Buna göre insanın kökenine dair yaratma ve evrim şeklinde iki temel bakış açısının olduğuna dikkat çeken Aliya, yaratmanın hürriyet, şahsılık, şuur, gayri ihtiyarlık ve sorumluluğu içerdiğini; evrimsel bakış açısının ise materyalist bir düzlemde yer aldığını ve determinizmi, entropiyi, durağanlık ve anonimliği, homojenliği, ve menfaati temsil ettiğini belirtir.¹⁵

Aliya, burada varlığı açıklama modellerinden dinin, bir başka ifadeyle ruhçu/idealist akımların ve maddeci açıklama modellerinin farklı enstrümanlar kullandıklarını belirtmektedir. Buna göre bir anlamda idealist bakış açılarının ifade tarzı olarak sanatla; materyalizmin ifade tarzı olarak bilim, karşıt kategoriler olarak karşı karşıya gelmektedirler. Bu

14 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 31.

15 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 170.

çerçevede din ve sanat, insanın ani, trajik yaratılış hikayesini serimlerken; materyalizmin rengini verdiği bilim ise evrim sürecinden söz etmektedir. Aliya, tamamıyla birbirlerine zıt iki farklı perspektiften yola çıkan bu iki farklı insan anlayışlarını iki farklı isimden, Darwin (1809-1882) ve Michelangelo (1475-1564)'nın izleklerinden ele almaktadır. Meşhur evrimsel senteziyle Darwin burada bilimi ve ona zemin oluşturan maddeciliği/ tabiatı temsil ederken; Sistine kilisesinin tavanındaki muazzam sanatıyla Michelangelo, sanatı ve idealist bakış açılarını temsil etmektedir.¹⁶ Söz konusu iki bakış açısının birbirlerine geçişkenliklerinin olabileceğini de belirten Aliya, insan doğasına ilişkin ortaya konulan kuramların, teorilerin, ideolojilerin hayatın gerçeklikleri karşısında tutarlılıklarını kaybettiğini düşünmektedir. Aliya'nın insan doğasına ilişkin çözümlerine geçmeden önce, onun materyalist ve ruhçu akımların insan doğasına ilişkin indirgemeci tavırlarına yönelik eleştirilerine bakmamız gerekmektedir.

I. İnsanı Tabiata İndirgeyen Antropolojik Yaklaşımların Eleştirisi

İnsanı tabiata indirgeyen Darwinci yaklaşımlara yönelik reddiyelelerini ele almadan önce, Aliya'nın evrimci perspektifin de yaslandığı modern beşeri bilimlere yönelik itirazlarına kısaca değinmek yararlı olabilir. Aliya'ya göre bilim, anorganik dünyada, örneğin fizik, mekanik, astronomide göstermiş olduğu başarının; hayat sahasında örneğin biyoloji ve psikolojide gösterememiştir. Bu alanlarda bilim, tereddütlü ve beceriksiz davranarak, hayat felsefesi denilen şeyi açıklamakta kendini kabiliyetsiz görmektedir. Öyle ki bilim, insanla alakalı hususlarda kendi tahlil ve nicelendirme metotlarını kullanarak hayatın bazı manevi fenomenlerini harici tezahür şekillerine irca etmek veya bu fenomenleri ikna etmek durumunda kalmıştır.¹⁷ Aliya, evrimci perspektifin insanın kökenine ilişkin argümanlarının geçerliliğini sorgularken, modern bilimin insanı ele almasını daha çok psikoloji ve sosyoloji disiplinleri çerçevesinde tartışmaktadır. Öncelikle Aliya, psikolojinin ruh bilimi olmadığını belirtmektedir. Zira ona göre zaten hakiki anlamda bir ruh bilimi mümkün değildir. Dolayısıyla psikoloji,

¹⁶ Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 31 vd.

¹⁷ Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 356.

ancak insanın iç alemine dışarıdan gelen geçici ve tekrarlanan durumları inceleyebilmektedir. Böylelikle de psikoloji, bir anlamda psikofizyoloji, psikometri, psikohijyen olarak ruhun fiziğinden(!) bahsetmektedir. Dolayısıyla illa da bir psikolojiden bahsedilecekse bunun ancak nicelik psikolojisi olması söz konusu olabilecektir. Bir anlamda biyoloji olacaktır. Aliya'ya göre psikoloji canlıların psişik yönlerinin tezahürleriyle ilgilidir, yoksa ruhla ilgili değildir. Böyle olduğu için zaten modern psikolojide hayvan psikolojisiyle insan psikolojisi bir bütün oluşturabilmektedir. Aliya'ya göre modern bilim, maneviyat alanında bile mekanikçi, mutlak bir determinist bakış açısını dayatmaktadır. Mutlak illiyet prensibi ise ruhun özünü teşkil eden hürriyeti inkar anlamına gelmektedir. Bu durumun bir kısır döngü oluşturması kaçınılmazdır. Zira ruhu “araştırmaya” yönelik her teşebbüs bizi “araştırma konusunu” inkara yöneltecektir. Böylesi bir fasit daire, psikoanalizin yöntemi itibarıyla neden ateist argümanlarla ilişkili olduğunu da bize açıklamaktadır.¹⁸ Psikolojinin bir ruh bilim olmadığıнын altını özenle çizen Aliya, çağdaş bilgisayar teknolojisinde verileri etkili kullanmakla psikolojinin saf bilim olarak davranış teorisine dönüşmesi arasındaki ilişkiye de dikkat çekmektedir. Ona göre bilgisayar uygulamaları istatistiksel değerlerle ilgili olduğundan davranışçı psikoloji de davranışların istatistiğini tutan bir bilime dönüşmüş vaziyettedir.¹⁹ Aliya, psikolojiye yönelik bu eleştirel tutumunu insanı ele alan diğer beşeri bilimlere karşı da sürdürmektedir. Bu anlamda o, sosyolojinin insanı ele alış tarzını da eleştirmektedir.

Modern pozitivist kuramların topluma ilişkin bütün öğretilerinin fizik veya zoolojinin bir uzantısından ibaret olduğunu belirten Aliya, bu çerçevede Quetelet (1796-1874)'in sosyolojiye ilişkin eserine “sosyal fizik” diye başlık koyduğunu hatırlatmaktadır.²⁰ Aliya, sosyolojinin insanı kitle'nin bir parçası olarak ele alışını, sosyoloji sanat karşıtlığında tenkit eder. Sanat ve sosyolojinin dünyayı, dolayısıyla da insanı karşıt perspektiflerden ele alışını belirten Aliya'ya göre sosyoloji, uygarlık'a ait ruhsuzluğun bir aynası iken; kültüre ait olan sanat ise insanda şahsiyeti ara-

18 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 76.

19 Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım: Zindan Notlar*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, 2011, s. 177-178.

20 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 236.

maktadır. Genellemeler yapan, ortalamalar alan sosyoloji için kitle insanı söz konusu iken; sanatta ise örneğin şaire göre “ortalama insan” mevcut olmayıp şair için ancak muayyen şahsiyet vardır.²¹ Aliya, yerleşik anlayışın aksine insanın fonksiyonel olan bir dünyaya doğru değil de fonksiyonel olmayan bir dünyaya doğru meylettiğini belirtmektedir. Bu çerçevede Aliya, Hobbes (1588-1679)’un insan doğasına ilişkin yaklaşımından da destek alarak insanın sosyal hayvan olduğu şeklindeki teorilere sıcak bakmamaktadır. Aliya’ya göre arı, karınca gibi hayvanların bir arada yaşaması gibi bir sürü fonksiyonelliği insandan uzaktır. Bu anlamdaki bir sosyallik zoolojik ve biyolojik bir özelliktir. Öyle ki Aliya’ya göre toplum üyesi olarak insan, kelimenin asıl manasıyla insan bile değildir. Olsa olsa “sosyal hayvan” veya “akılla mücehhez hayvan” olabilmektedir.²² Hobbes’ın “insan tabiatının icabı olarak anti sosyaldır” yaklaşımıyla²³ buna işaret ettiğini belirten Aliya’ya göre :

... insan bir bakımdan tam manasıyla bir ferdiyetçidir ve sürü içerisinde yaşamaktan iğrenir; hatta buna kabiliyeti bile yoktur. İnsanlar arasında ancak daha az insan olanlar fonksiyonu, tertibi, intizamı, yeknesaklığı toplumun ferde karşı önceliğini savunurlar.²⁴

Nihayetinde bilimin konusu olan insanın yekpare, ruhsuz bir insan olduğunu belirten Aliya, “tekrarlanamayan bir ferdiyet olarak insan”ın bilim için ne ifade ettiği sorusunu sormaktadır. Aliya, bilim adamının, söz konusu yapısıyla insanı anlamak istemesi durumunda, bilim adamı olmaktan daha yüksek olması, yani insan olması gerektiğini belirtir.²⁵ Aliya’ya göre bir sanat eseri nasıl ki yapıldığı malzemelere irca edilemezse insan da biyolojiye irca edilemez. Öyleyse nasıl ki resim, şiir, mabed bunları oluşturan parçaların ötesinde bir şey ise insan da odur. Nihayetinde Aliya’ya göre antropoloji, morfoloji, fizyoloji insandan bahsetmeyip; bunun yerine sadece onun harici, mekanik, manadan yoksun taraflarını ele almaktadırlar. İnsan tüm bilimlerin onun hakkında söyleyebildiklerinden daha fazladır.²⁶

21 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 151.

22 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 239.

23 Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev.: Semih Lin, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 135.

24 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 238.

25 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 182.

26 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 37.

Böylelikle insana dair hakim bilimsel paradigmanın eleştirisini yapmakta olan Aliya, bilimin standart açıklama modelinin, bir başka ifadeyle genel geçer kanun bulma arayışının insanın biricikliğiyle tezat oluşturduğuna dikkat çekmektedir.

İnsanı tabiata indirgeyen evrimci bakış açısının eleştirisine dönersek Aliya, insanı tabiatın içerisinde kaybeden evrimci anlayışın açmazlarını ortaya koyarken bu anlayışın hayvan ve insan arasında aşılması imkansız farkları göz ardı etmesine dikkat çekerek evrimci mantığın ürettiği sonucun tutarsızlıklar içerdiğine işaret etmektedir. Zira evrimci perspektife göre en az gelişmiş insan tipine en gelişmiş hayvan tipinin tekaddüm etmesi gerekecektir. Böylelikle Aliya, evrimin aritmetiğinin bile çelişkiler içerdiğini hatırlatmaktadır. Bu çerçevede Aliya, insanı evrimsel süreç içerisinde açıklayan ve insanı farklılaştıran unsurlar olarak dik yürümek, elin gelişmiş durumu, konuşma ve zekayı devreye sokan yaklaşımları kabul etmemektedir. Ona göre insana ilişkin ayırt edici bir nitelik aranıyorsa, bunların ölçüt olması söz konusu olamaz. Zira bir maymun da muza ulaşmak için sopa kullanabilir veya birilerine duyurmak için ses çıkarabilir.²⁷ Hatta Aliya'ya göre birçok sosyolog, kuşbilimci, ve antropolog, çoğu hayvanın düşündüğünü iddia etmişlerdir. Örneğin zoolog Donald Griffin (1915-2003), "Düşünen Hayvan" adlı bir kitap yayınlamıştır. Yine Fildişi sahillerinde uzun yıllar şempanzeleri inceleyen primatolog Christopher Beosch "şempanzelerin dokuz yaşındaki bir çocuğun zekasına sahip oldukları" sonucuna vardığını iddia etmiştir.²⁸ Görüldüğü üzere akli insanın temel bir özelliği olarak konumlandırmayan Aliya, zekanın insanın insani boyutuna ait bir durum değil de; onun aşağı tabiatına, biyolojisine ait olduğu düşüncesinin çok eski olduğunu hatırlatmaktadır. Nitekim, ona göre Hintliler zeka ve akli insanın aşağı tabiatının bir unsuru olarak görmektedirler.²⁹

Dolayısıyla Aliya'ya göre üstün zekalı olmak, insani değil zoolojik temelli bir argümandır. Bu çerçevede Aliya, birçok imalat fikrinden bazı tertibatı kullanmaya kadar, hayvanlarda zeki nitelenmesine uygun gelebi-

27 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 46.

28 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 239.

29 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 228.

lecek fiillerin gözlemlenebileceğini Henry Bergson'un Yaratıcı Tekamül adlı eserinden alıntılarla ortaya koyar. Örneğin zeka bakımından insandan hemen sonra gelen maymun ve filler bazı durumlarda bazı aletler kullanabilmektedir. Yine tilki tuzağı bilmektedir.³⁰ Böylelikle Aliya, yine Bergson (1859-1941)'dan referansla zekanın insanın alameti farikası olmadığını belirttiikten sonra dilin (veya daha doğru bir ifadeyle haberleşmenin) de insanın manevi tarafına ait olmayıp bu yönünün de zoolojik, ve tabii olduğunu belirtir. Tabiat ile zeka ve zeka ile dil arasındaki paralellığe dikkat çeken Aliya'ya göre nihayetinde insan, omurgalılar ve böcek türleri dahil olmak üzere hayvanlarla hareketlilik, şuur, birleşme, zeka, haberleşme gibi pek çok özelliği paylaşabilmektedir.³¹ Kaldı ki Aliya'ya göre illa da alet, teknik kriter olarak kabul edilecekse hayvanların insanların fabrikalarda yaptıkları aletlerden daha mükemmel aletlere sahip oldukları hatırlanmalıdır. Bu anlamda kuşlarda ışıldayan farlar, cırcır böceklerinde zil, çingiraklı yılan-da kızılötesi ışınları algılamak için dedektör, köpek balıklarının burnunda bulunan gayet hassas elektrik anten, termit evlerinin yapımı, bütün türlerin erkek dişi nüfuslarının dengelenmesi vb. durumlar hatırlatılmaktadır. Bu anlamda Aliya'ya göre illa da bir evrimden söz edilecekse, tabii ayıklanma, Darwin'in tasavvur ettiği gibi körü körtüne, mekanik olmamıştır. Tam tersine her bir varlık için özel bir istikamet takip ederek yararlılık prensibiyle ortaya çıkmıştır. Bu durumu ise madde ile açıklayamayız. Bunun mana ile açıklanması zaruri görünmektedir.³² Aliya, Darwinci evrimsel bakış açısını esas alan modern bilimin bütün bunları kör bir mekanizma ile açıklamasını "insan ruhuna bundan daha büyük bir hurafe empoze etmek mümkün değildir" diyerek eleştirmektedir.³³

Aliya, alet ile insanlık kriterini tayin edemeyeceğimize özelliklerle vurgu yapmaktadır. Nitekim ona göre aletin modern versiyonu olarak karşımıza çıkan teknik, insanı esir almıştır. Teknik, öncelikle özgür bireyi tehdit etmekte ve onun kendisi olmasına, mutlu olmasına izin vermemektedir.³⁴ Aliya, bu çerçevede Darwinci insan anlayışına olan eleştirisini

30 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 40.

31 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 41.

32 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 64.

33 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 67.

34 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 111 vd.

modern durumlarla karşılaştırarak devam ettirmektedir. Aliya, bu durumu ifade etmek için şu ifadeleri kullanmaktadır:

...On beş bin sene evvel çiçeklere veya hayvan profillerine zevkle bakan ve sonra mağaranın duvarlarına resimlerini çizen vahşi insan, hakiki insana, kendi fiziki ihtiyaçlarının temini için yaşayan ve her gün yeni yeni ihtiyaçlar icat eden çağdaş Epikürist insandan veya acayip beton yapılarda başkalarından tecrit edilmiş vaziyette ve temel estetik hadiselerden ve hissiyattan yoksun olarak oturan modern büyük şehrin alelade sakininden daha yakın (hayvandan daha uzak)tı...³⁵

Böylelikle konforun insan tabiatına uygun bir şey olmadığı altını çizen Aliya'ya göre: "...İnsanın yapıldığı 'malzeme' 19'uncu yüzyılın ilim ve tekâmül biyolojisinin tasavvur ettiği gibi değildir. En azından sırf bu değildir..."³⁶ Kaldı ki Aliya, evrimci teorinin açıklamalarındaki boşluklara dikkat çekmektedir. Bu çerçevede antropoid maymundan insana doğru geçişte kayıp halka gibi bir probleminin olduğuna da işaret eden Aliya'ya göre evrim teorisi bizi insana ulaştırmaz, bunun yerine zeki insansıya (humanoid) ulaştırır.³⁷ Aliya'ya göre Darwin'in "yaşam kavgası" teorisinde insan yoktur. Darwin'in sisteminde illa da bir insandan söz edeceksek, ancak biyolojik bir insandan söz edebiliriz. Burada ahlaka yer olmayıp en güçlü ve çevreye en iyi uyum sağlama kriteri geçerlidir. Dolayısıyla Darwinci insan, biyolojik gelişiminin en üstüne çıkabilir. Bu açıdan insanüstü olabilir. Fakat insan vasfından ve onurundan mahrum kalır.³⁸ Evrimci bakış açısının da yaslandığı materyalist bakış açısına göre insanla hayvan arasında kalite farkının değil derece farkının olduğuna dikkat çekmekte olan Aliya, söz konusu bakış açısına göre insanın "mükemmel hayvan"/"home machine"/biyolojik makine" olarak tasvir edilmesinin altını çizmektedir.³⁹

Aliya'ya, göre insan tabiatla özdeşleştirilecek bir varlık değildir. Ona göre "tabiatın sınırları içinde olan insan, insan değildir. Olsa olsa

35 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 46.

36 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 119.

37 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 225.

38 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 191.

39 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 32.

akılla mücehhez hayvandır.”⁴⁰ İnsan ancak Tanrı tarafından yaratılabilir.⁴¹ Ona göre hayvan ve insandan söz ederken birbirinden tamamen ayrı iki ayrı “yaratık”tan söz edilmektedir. Öyle ki, hayvan tabii bir yaratık iken; insan tabiatüstüdür. Zira hayvan, hayatta kalmak için gıda aramak, bunun için mücadele etmek şeklindeki bir çerçevede varlık cetvelinde yer alırken; insan ise inanç, korku, sır, sembollerıyla, yasaklarıyla varlık sahnesinde yer alan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanı insan yapan tam da bu hayvani durumu aşabilmesidir.⁴² Dolayısıyla Aliya’ya göre insanın hayvanla özdeşliğinden söz edemeyiz. Tam tersine insan, içindeki hayvani tarafını inkar etmekle kendisine anlam kazandırmış bir varlıktır.⁴³ Dolayısıyla Aliya’ya göre insanla hayvan arasında bedenın teşekkülü gibi biyolojik açıdan bir benzerlik varken; manevi olarak, özle ilgili olarak ise tam bir zıtlık vardır. Bu çerçevede hayvan masum, günahsız, ahlaken bir eşya gibi sorumsuzken; insan semadaki o prologdan veya arza düşüşünde itibaren insanın hayvani masumiyete dönmesi imkan dışıdır.⁴⁴

Görüldüğü üzere Aliya, insanı tabiata indirgeyen bakış açısına karşı onun tabiata varoluşsal meydan okuyuşunu hatırlatmaktadır. Evet, insanı hayvani düzlemden yola çıkararak bir yerde konuşlandırdığımız zaman, ihtiyaçlarının daha akıllı ve organize olarak gerçekleştirebileceğini söyleyebiliriz. Bu çerçevede daha gelişmiş bir iktisadi düzeni elde etmiş olduğu söylenebilir. Peki, insanın arzularına set çekerek hayatın zevklerine sırt çevirmesini, başkaları için fedakarlık yapmasını nereye koyacağız? ⁴⁵Aliya’ya göre Darwinci görüşün insanın dünyaya bir reaksiyon göstermediği tezinin aksine insanın manevi değerlerle varlığını ortaya koyma tavrı içerisinde olduğunu vurgulamaktadır. İnsanın tabiata karşı bu reaksiyonu evrimci bir temele dayanan modern bilimin insan vizyonunu inkar etmek anlamına gelmektedir.⁴⁶ Neticede Aliya, insanı farklılaştıran nitelikler olarak aklın, aletin, dolayısıyla teknolojinin merkeze alındığı argü-

40 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 191.

41 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 225.

42 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 38.

43 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 38.

44 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 73.

45 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 39.

46 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 47.

manlara başyurmamaktadır. Böylece Aliya, burada İslam düşüncesindeki klasik psikoloji kuramlarında bitkisel nefis, hayvani nefis ve insani nefis şeklindeki farklı nefis türlerinden insani nefsin ayırt edici özelliği olarak akıldan söz eden yaklaşımlardan farklı bir durumdan söz etmektedir. O halde insanın alamet-i farikası nedir?

İnsanı İnsan Yapan Nedir?: İlk Alet Olarak Taş mı; İlk Kült Olarak Taş mı?

Esasında Aliya, insanın hayata anlam katmasıyla, hayatı fonksiyonel kılmaması arasında bir ayrım yapmaktadır. Onun özellikle kültür ve uygarlık arasındaki farka sürekli dikkat çekmesi de bu ayrımla ilgilidir. Bu anlamda ilerleme ve hümanizm kavramları arasındaki karşıtlığa dikkat çeken Aliya'ya göre uygarlık, sürekli yukarıya doğru bir trend izlemektedir: Ateşin keşfinden başlayarak, su değirmeni, demir, yazı, makine, atom enerjisi ve uzay uçuşlarına kadar. Aliya'ya göre kültürde ise böylesi bir sürekli ilerleme trendine rastlanılmamaktadır. Kültür, araştırır geri döner ve yeniden başlar. Zira kültürün taşıyıcısı olan insan, erdemleri ve kusurlarıyla, şüpheleri ve yanlışlarıyla, yani özünü oluşturan her şeyiyle olağanüstü bir devamlılık ve değişmezlik sergilemektedir.⁴⁷

Yukarıda ortaya konulan argümanlar gösteriyor ki Aliya'ya göre insan ile hayvan arasında bir farktan söz edeceksek, bu farkın fiziksel veya zihinsel bir farktan ziyade dini, ahlaki ve estetik bir fark olması gerekmektedir.⁴⁸ Öyle ki bir kültürün veya bir yasağın varlığından veya bir resimden söz ettiğimizde insani olandan söz ediyoruz demektir. Aliya'ya göre ilk alet ile ilk kült arasında tezat bir durum vardır. Ağaç veya kabaca işlenmiş taş olan ilk aletin imalatı ve kullanılışı, harici, niceliksel, biyolojik evrime ilişkin bir durumdur. Ve bu evrim, hayatın en basit şekillerinden en mükemmel hayvan olan insana kadar takip edilebilir. Dolayısıyla insan sert bir şeyi kırmak veya onu bir hayvana atmak üzere ilk defa bir taş kullandığında elbette önemli bir şey yapıyordu. Fakat bu durum, nihayetinde onun zoolojik tarafıyla ilgili bir durumdur. Fakat insan, ne zamanki bir taş bir ruhun sembolü olarak önüne koyduğunda o zaman kadar misli görül-

⁴⁷ Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 226.

⁴⁸ Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 46.

memiş bir şey ortaya koymuş oluyordu. Yine bu çerçevede insan, bir sanat faaliyeti olarak ilk defa bir resim çizdiğinde hayvani olanla arasındaki sınıırı da çizmiş oluyordu.⁴⁹ Antik Yunan şehirlerinin müşterek bir topraktan ziyade müşterek bir kült etrafında organize olduklarını belirten⁵⁰ Aliya, insanın ilk aleti kullanmasıyla ilk kültü ortaya koyması arasında esaslı bir fark olduğuna dikkat çekmektedir. Aliya'ya göre insanı hayvandan farklılaştıran temel kriter bir alet olarak taşı kullanması değil; bir kült olarak taşı kullanmasıdır.

İnsan varlık içerisinde değerler ihdas eden yegane varlıktır. İnsanın değer koyucu bir varlık olması, onu o yapan kurucu öz olarak kabul edilmektedir.⁵¹ Aliya'ya göre de insan, tabiata ait olmayan mefhumlar olarak “pis”-“yüce”, “lanetli”-“mukaddes” gibi değerleri tabiata katmasıyla, bir başka ifadeyle değer koyucu özelliğiyle insandır. İnsan, harici dünyaya ait olmayan bu tavrını sanat ve din sayesinde ortaya koyabilmektedir. İnsan, din vasıtasıyla korkularını, kaygılarını, tedirginliklerini yenme çabası içerisinde olmuştur. Bir başka ifadeyle “kurtuluş” aramıştır.⁵² Hayatın anlamına dair sorgulamalar, en gelişmiş hayvan türlerinde dahi olmayan sadece insana has bir durumdur. “Yasak”, “lanetli”, “tabu” ve “sır” gibi mefhumlarla iptidai idealizm denilebilecek durumlar, ilk insandan beri vardır. İnsan, din ve sanat hep birlikte var olmuşlardır; bilim ise bunlara göre daha sonra ortaya çıkan bir durumdur.⁵³ Aliya, bu durumu ifade etmek için A. Camus'un “hayvan olmak istemeyen yegane hayvan” ifadesiyle insanın isyanını dile getirdiğine işaret etmektedir.⁵⁴ İnsanın, ister korkuyla olsun, isterse hayranlıkla olsun bakışlarını göklere çevirmesi fenomeni “gökten gelmiş” görünmektedir. “Semadaki prologla” başlayan metafizik baş dönmesi hep devam edegelmiştir.⁵⁵

Böylelikle Aliya, insanın katma değer üretimini, tekamülün kesintiye uğradığının işaretleri, “evrimin anomalisi” olarak değerlendirmekte-

49 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 83.

50 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 240.

51 Bkz.: *İoanna Kuçuradi, İnsan ve Değerleri*, s. 25, 42.

52 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 47.

53 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 48.

54 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 51, 251.

55 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 49.

dir. Ona göre “idealist peşin hükümlü hayvan”ın ortaya çıkışı, ilerlemenin önüne tehdit olarak çıkmaktadır. Aliya, bu durumu “vahşinin kompleksi” olarak adlandırmaktadır. Bu kompleks, felsefe, şiir, sanat, din gibi insani olan şeylerin de kaynağını teşkil etmektedir.⁵⁶ Peki insanın temel ayırtı olarak onun böylesi ruhsal, şuursal tavrını ortaya koymamız yeterli midir? Aliya, insanın sadece tabiatüstü boyutunu ön plana alıp onun tabiata ilişkin boyutlarını göz ardı eden maneviyatçı akımları da indirgemeci tavırlar olarak değerlendirmektedir.

II. İnsanı Şuura İndirgeyen Antropolojik Yaklaşımların Eleştirisi

Materyalist bir temele dayanan bilim, insanı tabiatla özdeşleştirip onun bütün veçhelerini kuşatan bir tanımına ulaşamazken; sanat ve din ise insanı tabiatı farklı, hatta tabiata yabancı bir varlık olarak konumlandırmaktadırlar. Böylelikle Aliya'ya göre aslında her iki bakış açısı da insanın göz ardı edilemeyecek bir tarafına, ama sadece bir boyutuna yoğunlaşmış olmaktadır.⁵⁷ Bu çerçevede Aliya, insanı tabiata indirgeyen yaklaşımların dışında insanı sadece ruh, şuur boyutuyla ortaya koyan kuramlara da itirazlar yöneltmektedir. Yukarıda da işaret edildiği üzere Aliya, dini dünya görüşlerini, bir başka ifadeyle idealist, spiritüalist akımları, mümkün olan üç dünya görüşünden biri olarak kabul etmektedir. Aliya'ya göre idealist, ruhçu, bir başka ifadeyle dini bakış açıları, insanın ruhi boyutu ön plana alınıp onun maddi boyutu ihmal edilmektedir. Bu çerçevede Aliya, özellikle Hristiyanlığın insan anlayışının böylesi akımların tipik bir örneğini teşkil ettiğini belirtmektedir. Aliya, daha çok Hristiyanlığın insanı şuura, ruha indirgeyen bakış açısını eleştirirken İslam düşüncesinde tasavvuf ekolünün de insana bakış açısında Hristiyanlıktan esinlendiğini ve onunla ortak bir perspektifi paylaştığını vurgulamaktadır. Aliya, bu arada çok ilginç bir şekilde varoluşçu felsefelerin ve absurd felsefelerin insana ilişkin söylemlerinin de dini bir kategori içerisinde değerlendirilebileceğini düşünerek onların insan anlayışlarını da tartışmaktadır.

⁵⁶ Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 45.

⁵⁷ Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 31 vd.

Hristiyanlığın Aşırı İdealist Tutumu: Tanrı-insan

Aliya'ya göre Yahudiliğini materyalist düşüncesi insanın ilgisini bu dünyaya doğru yoğunlaştırırken; bunun tam karşısında Hristiyan idealizmi insanın ilgisini kendi ruhuna yöneltmiştir. Hristiyanlık insanı sema ve arz arasında bir tercihe zorlamaktadır: "Hiç kimse iki efendiye hizmet edemez. Ya birisinden nefret edip ötekini sevecek, ya da birisine bağlanarak öbürünü ihmal edecek. Siz hem Tanrı'ya hem Mammona (para ve servet) hizmet edemezsiniz." (Matta, 6/24)⁵⁸

Hristiyanlığı şuuru, ruhu esas alarak antropolojik bir sistem inşa eden akımların tipik bir temsilcisi olarak kabul eden Aliya'ya göre Hristiyanlık, insanın semayle bağlantısını sürekli gündeme getirip onun tabiatla ilişkisini ihmal etmektedir. Dolayısıyla Hristiyanlık insanın evrenle ilişkisini ahenkli bir formda açıklayamamaktadır. Aliya'ya göre Hristiyanlık, insan olma özelliğini muhafaza eden bir insan-ı kamil fikrine ulaşmamıştır. Nitekim Hz. İsa'yı Tanrı'nın oğlu (tanrı-insan) olarak kabul etmiştir. Halbuki İslam'ın peygamberi Hz. Muhammed bir insandır.⁵⁹ Aliya, aşağıda görüleceği üzere, insanın fiziki ve metafizik boyutları arasındaki dengeyi sağlamayı başarmış olduğunu belirttiği İslam'ın insan anlayışıyla ruhçu akımların karakteristik bir formu olan Hristiyanlığın insan anlayışı arasındaki farkı, Bîrûni (973-1061?) ve Kopernik (1473-1543) örneklerinden yola çıkarak açıklamaktadır. Öyle ki Bîrûni'nin Kopernik'ten beş asır önce dünyanın hem kendi eksenini etrafında; hem de güneş etrafında döndüğünü açıkladığına işaret eden Aliya, Bîrûni'nin bu görüşlerinden dolayı herhangi bir tepkiyle karşılaşmadığına dikkat çekmektedir. Aliya'ya göre bu durum, Bîrûni'nin içinde yaşadığı toplumun daha liberal bir toplum olmasından kaynaklanıyor değildir. Esasında Aliya'ya göre Kopernik'in karşılaştığı tepki, onun fikirlerinin Hristiyanlığın insan ve kainat anlayışıyla oluşturduğu kontrastla ilgiliydi. Aliya, çatışmanın dünya ve onun konumuyla ilgili olmadığını; bunun yerine insan ve onun alemdeki konumuyla ilgili olduğunu özellikle belirtir. Zira Hristiyanlık için kabullenilemez olan, dünya ve içindeki insanın bir kenara atılmasıydı. Halbuki Aliya'ya göre İslam için böylesi bir çatışma söz konusu olamazdı. Zira İslam'da Hristiyanlık gibi bir

58 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 269.

59 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 276.

üstün-insan fikri yoktu. "...Oysa insanı Tanrıyla özdeşleştirmeye ("insan-Tanrı") hazır olan bir öğreti, Kopernik'in nazariyesini affedilmez bir sapkınlık ve mümtaz anlayışlarından birine saldırı olarak görmek zorundaydı. Aliya'ya göre bu durum, Kopernik ile Bîrûni'ye yönelik farklı tepkileri ve onların farklı akıbetlerini bize açıklamaktadır.⁶⁰ Esasında Aliya, Hristiyanlığın insanı insan olmakta çıkardığını ve onu Tanrı-insana dönüştürdüğünü belirtmektedir. Böylesi bir insan konumlandırmasına Hristiyanlığın dışında başkaca sistemler de sahiptir. Aliya, bu çerçevede İslam düşüncesinde tasavvuf ekolünün insan anlayışına da eleştiriler yönelmektedir.

Tasavvufun İnsan Anlayışını Eleştirisi

Aliya'ya göre İslam düşüncesi tarihine bakıldığında ortodoks sistem ile avam dini olan tasavvuf arasında sürekli bir gerilimin olduğu fark edilecektir. Zira insanın beden olmayıp sadece ruhtan ibaret olduğu, vahdet-i vücûd anlayışı, Allah korkusu yerine Allah sevgisinin ön plana çıkartılması ve Allah ile insanın özdeşleştirilmesi gibi tasavvufun ileri sürdüğü argümanlar, esasında İslam'ın orta yol niteliğini, dengesini sarsan niteliklerdir. Öyle ki Aliya, bu meyanda bazı tarikatların ayinlerine müzik ve dansı soktuğunu, bekarlığı savunduklarını ve Hz. Muhammed'i bir zahit şeklinde göstererek onun itidalini ifrata götürdüklerini belirtmektedir.⁶¹ Yine bu çerçevede sufi alim Suhreverdi (1155-1191)'nin İbn Sina (980-1037)'nin Allah ile insan arasındaki farklılığı vurgulayan tezini eleştirdiğini hatırlatan Aliya, İbn Arabi (1165-1240)'nin alem ile insan arasında kurduğu analoginin de İslam'ın esas anlayışını temsil etmediğini düşünmektedir.⁶²

Böylelikle Aliya, tasavvuf felsefesinin esasında İslam'ın bir nevi Hristiyanlaşması olduğunu, Hz. Muhammed'den Hz.İsa'ya doğru bir geri gidiş olduğunu belirtmektedir.⁶³ Tasavvufun ortaya koyduğu insan anlayışının bir anlamda insanı evrene yabancılaştırdığını düşünen Aliya, tasavvufun ortaya koyduğu insan doğasına ilişkin argümanların İslam'ın aşağıda vurgulanacağı çift kutupluluk ilkesine ters düştüğünü düşünmektedir. Zira İslam'ın bu dünyaya olan ilgisi izale edildiğinde geriye sadece Hristiyanlı-

60 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 260-261.

61 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım* s. 174-175.

62 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 175.

63 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 281.

ğın kalacağını belirten Aliya, sadece ruhu önceleyen zühd hayatının Müslümanlar arasında tatbik edilse bile mahiyeti itibarıyla Hristiyani olduğunu belirtmektedir.⁶⁴ Aliya, bu çerçevede Gazzali (1058-1111)'yi yorumlayan modern yorumculardan bazılarının Gazzali'nin eserlerinde bir tür Hristiyan ruhçuluğu anlayışının bulunduğu şeklindeki kanaatlerine katıldığını belirtmektedir. Öyle ki Aliya, Gazali'nin eserlerinin Müslümanları ruhen beslemesine karşılık; İslam dünyasını bilimden, sosyal gerçekliklerden uzaklaştırmış olduğunu düşünmektedir.⁶⁵ Aliya'nın tasavvufa ilişkin böylesi bir eleştirel tutumunun onun beslendiği Çağdaş İslam düşüncesindeki modernist akımın önemli isimlerden Muhammed Abduh (1849-1905) ve Reşid Rıza (1865- 1935)'dan etkiler taşıdığı görülmektedir. Aliya, kendi düşünce hayatında bu isimlerin etkilerinin olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶ Tasavvufun ortaya çıkış dinamiklerinin insanın tabiatla şuur arasındaki gerginlikleriyle alakalı olduğu varsayıldığında bir anlamda tasavvufun ortaya çıkışı protest bir tavırla açıklanmaktadır. İnsanı şuura, ruha indirgeyen hayat görüşlerini eleştirirken Aliya, bu çerçevede çok ilginç bir şekilde absurd felsefeleri de insanın tabiata indirgenerek açıklanmasını esas alan yaklaşımlara karşı bir tepki olarak gelişen ve dini veya bir başka ifadeyle ruhu, şuurunu esas alan bir kategorilere dahil edilebilecek tutumlar olarak kabul etmektedir.

Absurd Felsefelerin İnsana Dair İsyanları

İnsanlığın son birkaç yüzyılda karşılaştığı 'yeni durum', bilimsel ve teknolojik gelişmeler ve değişimler insanlığın geleneksel değerlerini sarsmıştır. Varoluş felsefelerinin de işte böylesi bir atmosferden doğmuş oldukları kabul edilmektedir.⁶⁷ Bu çerçevede Aliya'ya göre de varoluşçu felsefeler, absurd felsefeler itiraz, isyan felsefeleridirler. Aliya'ya göre bir zamanlar evren hakkında nihai bir açıklama olarak kabul edilen Newton'un mekanik evren anlayışına alternatif olarak Einstein'ın rölativist açıklaması

64 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 238, 239.

65 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 239, 240.

66 Aliya, *Konuşmalar*, trc. Fatmanur Altun, Rıfat Ahmetoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011, s. 244.

67 Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İnkilap Kitapevi, İstanbul, 1994, s. 11.

nasıl ortaya çıktı ise; varoluşçu felsefe veya absurd felsefe de Darwin'in insanı açıklama modeline bir itiraz olarak çıktığını söylemektedir.⁶⁸

Absurd felsefelerin mana arayışlarına dikkat çeken Aliya'ya göre materyalizmde dünya ve insanın pratik ve zoolojik fonksiyonu vardır ve materyalizm, maksadı, anlamı reddetmekle saçmalık ve beyhudeliği de gündeminden çıkarmıştır. İnsanın beyhude çaba içerisinde olduğu iddiasındaki absurd felsefelerin temel varsayımı ise insan ile dünyanın tetabuk içerisinde olmadıkları anlayışıdır. İşte Aliya'ya göre bu tutum, dini bir tutumdur.⁶⁹ Böylelikle Aliya, absurd felsefelerle, materyalizmin bir arada değerlendirilemeyeceğini fakat; dinle absürd felsefelerin insanın dünyadaki konumunu tayin etmeleri noktasında ortak bir perspektife yaslanmalarının söz konusu edilebileceğini düşünmektedir. Bu çerçevede Aliya'ya göre örneğin nihilizm, çağdaş insanın hayatında Tanrı'nın, dolayısıyla "insan"ın yokluğuna, insanın imkanının ortadan kalkmasına karşı bir protesto olup. asla ateizm anlamına gelmemektedir. Hatta nihilizmin uygarlık içerisindeki konumunu dini bir konum olarak değerlendirmek mümkündür. Aliya'ya göre bu protesto, dini bir protestodur. Zira modern bilimin insanı çağdaş dünyada imkan bulup tahakkuk etmiştir; fakat hakiki insan ortadan kaybolmuştur.⁷⁰ Nitekim absurd felsefeleri modern insanın mevcut maddi boyutu öne çıkaran tek boyutlu dünyaya karşı bir itirazı, isyanı olarak konumlandıran⁷¹ Aliya'ya göre çok gelişmiş ülkelerdeki ruhi hastalıklar ve intihar vakaları, maddi konforla manevi burhan arasındaki ters orantıyı bize anlatmaktadır. Bu çerçevede kötümser felsefenin menşeinin dünyanın gelişmiş, zengin ülkelerinin olması da dikkat çekicidir. Nitekim 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında İskandinav felsefesine baktığımızda kötümser bir tabloyla karşılaşırız. Kötümser felsefenin kendine alan açtığı ülkelerin neredeyse okuma yazma bilmeyenlerin oranının sıfır olduğu ülkeler olması da dikkat çekicidir. Aliya, burada maddi emniyet hissinin ruhen yolu şaşırılmış olma durumunu doğurup doğurmayacağını sormaktadır.⁷²

68 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 54- 55.

69 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 126.

70 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 126.

71 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 125.

72 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 122.

Böylelikle Aliya, absurd felsefenin, insanın aradığı “anlam”ı bulma açısından bir potansiyel taşıdığı için altını çizmektedir. Bu açıdan eşyanın dış görünüşüne göre hareket eden bilim adamlarının iyimserliğine karşı; filozoflarla sanatkarların tedirginliğine dikkat çeken Aliya, absurd felsefenin zehir saçan bir felsefe olmayıp aksine çok derinliği olan bir felsefe olduğunu belirtir.⁷³ Nitekim Aliya’ya göre Sartre’nin “beyhudeliği” ve Camus’un “absurd”u esasında bir maksad ve mana arayışıdır. Fakat bu arayışlar başarısızlıkla sonuçlanmaktadır.⁷⁴ Böylelikle nihilizm, hedefe ulaştırmaması açısından sonuçta bir hayal kırıklığından ibaret kalacaktır. Zira, insan bir daha yaşamamak üzere ölüyorsa, o zaman her şey saçma ve anlamsız olacaktır. (Kur’an: 23/115)⁷⁵ Nihilizmin insana bu dünyada biçtiği “yabancı” konumun dinde de var olduğunu belirten Aliya’ya göre şu da var ki, nihilizmde bu yabancılaşma bir ümitsizliği içerirken; dinde kurtuluş ümidi vardır.⁷⁶ Yine Sartre, “sonu olan her şey gayr-ı insanidir.”, “İnsan beyhude bir çabadır.” sözlerinin sedası ve manasıyla dini bir söylem içerisinde olsa bile⁷⁷ fakat o da bir çıkış yolu imkanını içermemektedir. Nitekim Albert Camus, saçma karşısında insanın iki seçeneğinin bulunduğunu belirtmektedir:

Temel realitenin saçma olduğunun bilincine varan bir insan hemen iki yoldan birini deneyebilir. Ya hayatı yaşamayı reddedip intihar eder, ya da bir dine bağlanarak Tanrı’ya iman etmek suretiyle hayatına aşkın bir anlam yüklemeye çalışır. İntihar bireysel varlığımızı ortadan kaldırır ama saçmayı yok edemez. Hatta intihar, bireyin saçmaya yenilmesidir. Camus tarafından ölümden sonrası ise kapalı bir kapı olarak görüldüğü için bir dine bağlanmak reddedilir ve sığrama yaparak, saçmayı aşkın bir alan ile aşmaya kalkışanların tutumu felsefece intihar adıyla adlandırılır.”

Yine Camus: “İnsan dünyada ıslah edilebilen her şeyi ıslah etmelidir. Fakat bundan sonra da çocuklar “haksız yere” ölmeye devam edecekler. Mükemmel bir toplumda bile... İnsan, en büyük gayreti içinde, ancak dünyanın acısını aritmetik olarak dindirmek üzere kendi kendine bir vazife

73 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 122, 125.

74 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 126.

75 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 127.

76 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 127.

77 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 126.

verebilir. Adaletsizlik ve ızdırap ne kadar çok sınırlandırılmış olursa olsun, gene rezalet olmağa devam edecektir.”⁷⁸

Bununla birlikte Aliya, Albert Camus'un insan anlayışının İslam'a zıt Hristiyanlığa yakın olduğunu belirtir. Öyle ki Aliya, Camus'un sanatçının yaşayan insanın ezeli savunucusu olduğunu, sanatçının bunu sırf insan yaşadığı, canlı olduğu için böyle yaptığını vurguladığı “sanatçı sanat eseriyle hem asil insani karaktere saygı gösterir hem de en kötü suçlunun önünde eğilir.” sözlerini aktararak Camus'un farkında olsun ya da olmasın sorumluluğu ve hukuku reddeden bu tutumunun Hristiyanca bir tutum olduğunu belirtir. Halbuki Aliya'ya göre İslam'ın insana olan saygısı onun mutlak sevgi ve af yoluyla değil; insani sorumluluk prensibiyle ortaya konulur. Zira “insan sorumludur ve bir suçun cezası hem insan haklarını hem de –suçlu da dahil-her insanın insani saygınlığını bir araya getirir.”⁷⁹

Esasında Aliya, absurd felsefeleri, mevcut kuşatılmışlık durumuna karşı bir yapı sökülme imkanı olarak değerlendirmektedir. Kaldı ki yukarıda belirtildiği üzere Aliya'da dinin esas işlevi de tabiatın içerisinde yok olmayı, fonksiyonelliği reddetmesinde ortaya çıkmaktadır. Fakat Aliya, gerçek din ile absurd felsefeler arasındaki ayrımı şu şekilde ortaya koymaktadır: Absurd felsefeler sadece bir arayış olarak kalırlarken, insana dair ideal bir sentezin adı olan İslam hazır yapılara karşı alternatif insani çıkış yolları içermektedir. Aliya, böylelikle örneğin Camus'un saçmasına karşı insanın anlamı bulma potansiyeline sahip olduğunu düşünmektedir. Peki bu nasıl olacaktır? Hemen ifade edilmelidir ki Aliya'ya göre insanın saçmayı yenebilmesi için “teslimiyet”i keşfetmesi gerekmektedir. Aliya, burada da kalmayıp kadere ve onun yazarına teslimiyetin insanın özgürleşme imkânını kapsadığını belirtmektedir.

III. Alternatif Bir Antropolojik Çözümleme Denemesi: Saçmaya Karşı Teslimiyet ve Zıtların Birliği

Aliya, absurd felsefelerin bir çıkış yolu içermemesine karşılık; ideal bir sistem olarak kabul ettiği İslam'ın bir çıkış yolu içerdiğini düşünmektedir. Tabiatın determinizmine karşılık; insanın bir kadere sahip olduğu-

78 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 380-381.

79 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 200.

na, dolayısıyla tabiat ve insanın yasalarının farklı olduğuna dikkat çeken⁸⁰ Aliya, insanın değiştirmesinin mümkün olmayan hallerle karşılaşmasının olası olduğunu özellikle belirtir. Bazı durumlarda ölmeğe, acı çekmeye, mücadele etmeye mecbur kalmaktadır insan. Öyle ki bir anlamda tesadüfe bağlı olan insan, kaçınılmaz olarak suç işleyebilir. Aliya, varoluşumuzun bu esas hallerine Karl Jaspers'den alıntı yaparak “sınır halleri” isminin verildiğini belirtmektedir.⁸¹

Saçmaya Karşı Teslimiyet

Aliya'ya göre doğumumuz, şahsiyetimizi oluşturan öğeler, fiziki yapımız, ailemiz, coğrafi, siyasi ve sosyal şartlarımız, irademizle olan şeylerin çok sınırlı; kaderin ise hadsiz hesapsız olduğunu göstermektedir: “Bu dünyaya gelişimiz irademizin dışında olmamış mı? Şahsiyetimizle, yüksek veya düşük seviyeli zihnimizle, cüce veya atletik boyumuzla, kralın sarayında veya fakirin kulübesinde, gürültülü patırtılı veya sakin zamanlarda, bir zalimin veya hakşinas bir büyüğün hükmü altında ve umumi olarak ve üzerinde hiçbir tesirimizin olmadığı siyasi, coğrafi ve sosyal şartlar içinde dünyaya gelmedik mi? İrademizle oluşan şeyler ne kadar sınırlı, kaderimiz olanlar ise ne kadar hadsiz hesapsız, çok!”⁸²

Aliya'ya göre insan “dünyanın içine atılmış”tır. İnsanın hayatı, kendisinin tesirde bulunamayacağı pek çok harici faktöre bağlıdır. Bugün bilimsel gelişmeler ne kadar artsa da kontrolümüz altında bulunan faktörler, kontrolümüz altında olmayanlara göre çok çok azdır.⁸³ Esasında Aliya varoluşçu felsefenin örneğin Kierkegaard (1813-1855), Heidegger (1889-1976) ve Sartre gibi filozofların çokça gündeme getirdikleri, korku, kaygı, merak, ölüm, ürperti gibi insani olan durumlara benzer bir insani olandan söz etmektedir. Nitekim Aliya, insanla yaşadığı evren arasında belirli bir nispetin bulunmadığına, dolayısıyla insan ve onun hayat sürecinin evrende olup bitenler için bir ölçü birimi olamayacağına vurgu yapmaktadır. Aliya, bu durumun insanda ontolojik daimi bir güvensizlik durumuna sebep olduğunu belirtmektedir. Bu güvensizlik durumu insanın önüne iki

80 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 379.

81 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 380.

82 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 379.

83 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 379-380.

güzergah çıkartacaktır: ya psikolojik olarak kötümserlik, isyan, ümitsizlik, kayıtsızlık; ya da kadere, Allah'ın iradesine teslimiyet. Aliya, burada şu soruları sormaktadır:

Yegane çocuğunu kaybetmiş bir anne hangi şeyde teselli bulabilir? Beklenmeyen bir hadisede kötürüm kalan bir kişiyi ne teselli edebilir?⁸⁴

Ona göre “Allah’a teslimiyet ve isyan; aynı ikileme birbirine zıt iki cevaptır!” Aliya’ya göre bunlardan kadere teslimiyet, büyük insani ızdıraba dokunaklı bir cevaptır. Teslimiyetin pasiflik olmadığıнын altını özellikle çizen Aliya’ya göre içinde kötümserlik havası olsa da nihayetinde teslimiyet, kötümserliğin ötesinden gelen bir nurdur. Aliya’ya göre güçsüzlük ve güvensizlik hislerinin neticesi olarak ortaya çıkan teslimiyetin kendisi, yeni bir kuvvet ve yeni bir emniyet kaynağı olmaktadır. Bu çerçevede Allah’a ve takdirine inanç bize kendisinin yerine hiçbir şeyin geçemeyeceği bir emniyet hissi verecektir. Zira Aliya’ya göre Allah’ın iradesine teslimiyet, insanların iradelerine karşı bağımsızlık demektir. Aliya, kaderi kabul etmekle, kaderle ahenkli bir iç tutuma sahip olmakla kendini çok güçlü bir biçimde özgür hissetmek arasında doğrudan bir ilişki olduğunu belirtmektedir.⁸⁵ Görüldüğü üzere Aliya, Camus’un felsefe intihar dediği şeyin özgürlük barındırdığını düşünmektedir. Nihayetinde Aliya’ya göre : “teslimiyet, hayatın çözülemezlik ve manasızlığından insani ve vakarlı tek çıkış yoludur; isyansız, yeissiz, nihilizmsiz, intiharsız tek çare...” Aliya, İslam’ın teslimiyetten başka bir şey olmadığını belirtmektedir: “ Ey teslimiyet, senin adın İslam’dır.”⁸⁶

Zıtların Birliği

Aliya’ya göre insan ya iyidir ya da kötüdür ama hayvan veya melek gibi masum değildir. Günah yüklü olmasa da masum da değildir. Buna göre insan bir anlamda kendisine verilmiş özgürlüğü kullanmaya mahkumdur. İnsanın iyi veya kötü olmaya tek kelimeyle insan olmaya mecbur olduğunu belirten⁸⁷ Aliya’ya göre her şeyin çift yaratılması (Kur’an, 51/49, 78/8) gibi

84 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 380.

85 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 381.

86 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 382.

87 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 76.

insan da beden ve ruhtan oluşmuş ikili bir varlıktır. Ruhun taşıyıcısı olan beden için bir evrimleşmeden söz edilebilir; fakat ruh evrimleşmemiştir. Ruh, Tanrı'nın dokunuşuyla esinlenmiştir. İnsanın bedeni bilimin konusu iken; ruhu dinin, sanatın ve etiğin alanına girmektedir. Aliya, insana ilişkin iki açıklama türünün ve iki hakikatin söz konusu olmasının insanın bu ikili yapısından kaynaklandığını belirtir. Batı dünyasında bu açıklama modellerini Darwin ve Michelangelo, iki farklı çizgi olarak temsil etmektedirler. Aliya söz konusu iki farklı yaklaşımın bir diğerini görmezlikten geldiğine işaret etmektedir: “Darwin’in Michelangelo’nun insanı hakkında söyleyebileceği hiçbir şey yoktur ve tersi de doğrudur.”⁸⁸

Aliya, Darwin ve Michelangelo’nun (Aliya’ya göre bir anlamda bilim ve dinin) insana dair açıklamalarının birbirinden keskin bir şekilde ayrılmasına karşın nasıl oluyor da her iki açıklama tarzının da “doğru” olabileceğini de sorgular. Aliya’ya göre her iki bakış açısının da doğruluk imkanı, onların farklı şeylerden söz etmeleriyle alakalıdır. Michelangelo, insanın ruhundan söz ederken; Darwin bu ruhun “taşıyıcısı”ndan söz etmiştir. Dolayısıyla esas itibarıyla ne Darwin; ne de Michelangelo insandan bahsetmemişlerdir. Darwin ve Michelangelo, adeta bir insanın iki farklı vechesini anlatmışlardır.⁸⁹ Materyalizmin ve dinin insan doğasındaki ikilikten birisine yoğunlaştığını ve ideal sentezi gerçekleştiremediklerini belirten Aliya’ya göre bilim, insanı tabiata indirgerken sanat ise onu yabancılaştırmaktadır.⁹⁰ Bununla birlikte Aliya’ya göre saf materyalizmden ve saf dinden söz etmek mümkün değildir. Bu ancak kitaplarda olur. Zira her ikisi de tatbikatta deforme olmaktan kaçınmazlar. Bu deformasyonun ideal bir sentez imkanı içerdiğini de söylemek mümkündür. Şöyle ki materyalizmde ve Hristiyanlıkta ortaya çıkan bir deformasyon insana, yani onun hayvani ve insani olan asıl mahiyetine doğru bir yaklaşma olacaktır. Bu çerçevede materyalizm tatbikatta hayvani taraftan insani bir yükselişe geçerken; Hristiyanlık ilahi taraftan bir düşüş durumunu hesaba katmak durumunda kalacaktır. Fakat her ikisinin eğrisi insani tarafa doğru olacaktır.⁹¹

88 Aliya, *Tarihe Tanıklığım*, s. 31.; Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 167.

89 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 244.

90 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 34.

91 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 335.

Böylelikle insan hakkında birbirine zıt iki hakikat iç içe geçmiş durumdadır. Düalizmin dünyayı algılamamızın zorunlu bir yolu olduğunu belirten⁹² Aliya, insanın çift kutupluluk (bipolarity) yapısının da, insan doğasının esas yapısı olduğunu düşünmektedir. Aliya'ya göre insan diğer hayvanlardan daha mükemmel bir hayvan olsaydı o zaman hayatının da basit ve muammasız olması gerekirdi ama durum böyle değildir. İnsan "hem arzın kurdu hem de semanın çocuğu" olduğundan ahenksiz bir varlıktır.⁹³

Aliya: " ...Hristiyanlar, insanları meleklerle dönüştüreceklerdi. Maddeciler ise bizim hayvan olduğumuzu ve hayvan olarak kalacağımızı söylerler. Peki insan ne olacak? İnsan sadece hayvanlardan değil meleklerden de üstündür.(Kur'an 2/34)"⁹⁴

Aliya'ya göre " İnsan üçüncüsüdür, yani çelişkili sentezdir. Bu çelişkili "yaratık", idrakimizin ötesindedir. Sadece Tanrı böyle bir şeyi yaratabilir."⁹⁵ Aliya, insanın günah işleme potansiyelinin insanın büyüklüğüne imkan açtığını belirtmektedir. Günahla insanı bir araya getirmek insanı metafizik bir boyuta taşımak anlamına gelecektir. Darwinci modelin insan anlayışında günah kavramı yoktur. Bu modelde insan iyi ve kötünün ötesindedir.⁹⁶ İnsan tabiatının özünün potansiyel olarak iyilikten daha çok kötülüğe eğilimli olduğunu belirten⁹⁷ Aliya'ya göre insan mefhumu birbirine zıt iki anlamı ihtiva eder. Bunlardan birisi "biz insanız" şeklinde ifade edilebilen insanın beşeri zaaflarına işaret eden bir anlam; diğeri ise "insan olalım" şeklinde ifade edilen insanın ilgisini daha yüce sorumluluklara çeviren anlam. Böylesi anlamlar, insan tabiatında var olan biri dünyevi diğeri uhrevi olan boyutlardan kaynaklanmaktadır. İnsan ise bütün bu tek taraflı yaklaşımların daha ötesinde bir varlıktır.⁹⁸ Aliya, iki tabiatlı insan fikrinin bir sembolle ifade edilmesi durumunda buna en uygun sembolün sfenks veya buna çok benzer bir şey olabileceğini belirtmektedir.⁹⁹

92 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 244.

93 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 73.

94 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 258.

95 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 244.

96 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 225.

97 Aliya, *Konuşmalar*, s. 49.

98 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 36.

99 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 171.

Aliya, Geothe'nin Faust'un beşer tabiatının ikiliğini şu cümlelerle anlattığını aktarır: “ Ben ilahın yüzüyüm.”- “Toz toprak içinde sürünen bir solucanım”.¹⁰⁰ Bu çerçevede yine *homo sapiens* ile *homo ludens* arasındaki tezada dikkat çeken Aliya, insanın bunların birinden ibaret olmayıp her ikisiyle birlikte insan olduğuna dikkat çeker.¹⁰¹ Böylelikle o, hem arzî hem de kozmik dünyaya ait olduğunu belirttiği insanın bu iki dünya arasında parçalandığına işaret etmekte¹⁰² ve insana ilişkin üçüncü bir yolun imkanından söz etmektedir. Ona göre Yahudiliğin aşırı dünyacılık ve Hristiyanlığın aşırı ruhçuluk tavırlarını daha sonra İslam dengeye kavuşturacaktır.¹⁰³ Hem ifade edilmelidir ki Aliya, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ı özel anlamlarından ziyade genel anlamlara sahip metaforlar olarak kullandığını özellikle belirtmektedir. Bu çerçevede örneğin İslam, bütün üçüncü yollar, beşeri şahsiyetin tatminini içeren formüllere sahip bütün hayat tarzları için kullanılan başlıca bir metafordur.¹⁰⁴

Aliya, İslam'ın tabiatı, dünyevi gerçekliği ihmal etmeyen çift kutuplu bir din olmasının insan anlayışındaki özel gerçekçiliğinde de ortaya çıktığını belirtmektedir. Öyle ki Kur'an dünyayı red tavrı içerisine giren mistik dini yapıların aksine zevk, cinsi sevgi, mücadele gibi unsurları gündeme getirmektedir. Burada din adına dünyanın red edilmesi yoktur. “ Bilim veya din değil, bilim ve din; işte İslam bu.”¹⁰⁵ İfadelerini kullanan Aliya, İslam'ın insan anlayışının ne ilim adına dini; ne de din adına daha iyi bir hayat mücadelesinden vazgeçmeyi esas almadığını, bir denge kurduğunu belirtmektedir: “İnsan tarihinin muhtevasını teşkil eden ilk acıyı ve acıya karşı mücadeleyi İslam asla görmezlikten gelmemiştir.”¹⁰⁶ İslam'ın gerçekçi insan anlayışına dikkat çeken Aliya'ya göre İslam insana tabiatını aşan meleklik veya azizlik gibi hedefler koymamaktadır. Aliya'ya göre İslam, insanı olduğu şekilde kabul etmektedir. İslam ahlaki sistemiyle, insanın ahlaki davranışlarıyla zevke olan meyli arasında bir denge kurmaktadır.

100 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 219.

101 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 204.

102 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 228.

103 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 269.

104 Aliya, *Tarihe Tanıklığım*, s. 32.

105 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 247.

106 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 301.

Öyle ki Aliya'ya göre İslam'ın tabiatı bu şekilde gözetmesinin ona yönelik şehvaniyeti ön plana aldığı şeklindeki eleştirilere maruz kalmasına sebep olduğunu hatırlatmaktadır. Aliya'ya göre İslam keşişliğin aleyhinde ve tabii hayatın lehinde bir tutuma sahiptir. Öyle ki İslam, fakirliğin karşısında zenginliği teşvik edip, insanın tabiata hükmetmesini salık verir. Aliya, burada İslam'ın tabiat, zenginlik, siyaset, aşk, bilgi gibi kavramlarının asla Batı uygarlığının anladığı anlamda anlaşılması gerektiğini özellikle vurgulamaktadır.¹⁰⁷

Aliya, İslam'ın dışındaki sistemlerin insan tabiatının ancak bir yönüne yoğunlaştıklarını, dolayısıyla insanı çatışma içerisinde bıraktıklarını; İslam'ın ise insan tabiatındaki düalizme hitap ettiğini belirtir. Kur'an'ın arzın hakiki çocuğunu muhatap aldığını belirten Aliya, fizik ve metafizik arasındaki ahengi sağlamış her bir bireyin bilinçli veya bilinçsiz olarak Müslüman olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁸ Aliya'ya göre İslam'ın teklif ettiği hayat iki koordinat üzerine yükselmektedir. Bunlardan birisi tabiatı esas alarak güce ve mutluluğa meyil; diğeri ise ruhen ahlaken yükselmektir. Aliya'ya göre bu iki koordinat ancak mantıken bir çelişki gibi görünebilir. Ama hayatın kendisi açısından baktığımızda hayatın zaten bu zıtların dinamiği üzerinde yükseldiğini göreceğizdir. Böylesi farklı imkanlar ancak tezat dolu mahluk olan insana verilmiştir.¹⁰⁹

Değerlendirme

Aliya, mevcut varlığı okuma biçimlerinden materyalist ve idealist okumaların insana yönelik yaklaşımlarının insan hayatının bütününe ilişkin somut pratik durumları kapsamadığını, dolayısıyla antropolojik bir tutarığa sahip olmadıklarını belirtmektedir. Bu çerçevede Aliya, Darwin'in evrim teorisine yaslanan modern bilimin, dolayısıyla bu bakış açısının domine ettiği insana ilişkin açıklamalarıyla biyoloji, psikoloji ve sosyoloji bilimlerinin insana ilişkin tekdüze açıklamalar yaptıklarını ve insana ilişkin muammayı, sırrı görmezlikten geldiklerini vurgulamaktadır. Yine Hristiyanlığın karakterize ettiği ve şuuru, ruhu esas alan yaklaşımlar, insanın tabii boyutunu yok saymışlardır. Böylelikle o, evrimci antropolojik kuramın

107 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 302.

108 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 306.

109 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 303.

eleştirisinin yanı sıra; saf ruhçu kuramların da eleştirisini yapmaktadır. Aliya, bu çerçevede absurd felsefelerin insanın anlamına ilişkin arayışlarını dini bir tutum kategorisine dahil etmektedir. Evet absurd felsefeler, açık olarak dinden bahsetmemektedir. Fakat insan hayatının dünyevi gayesinin, fonksiyonunun reddini esas almakla absurd felsefelerin dinle yolları kesilmektedir. Şu kadar var ki absurd felsefelerin vardıkları sonuç dini değildir. Bu da normaldir. Zira her arayışın mutlaka bulmak anlamına gelmeyeceği açıktır. Bu çerçevede Aliya, absurd felsefelerin bir çıkmaz sokak olan saçması karşısında “teslimiyet”i alternatif olarak teklif etmektedir. Aliya’nın özgünlüğü, insanın düalist yapısını birlikte değerlendirmeyen ve insanın tek bir boyutu üzerinde yoğunlaşan Doğu ve Batı dünyasını, her iki düşünce sistemini yakından tanımada ve bu dünyaların birikimini sentezleme yeteneğinde ortaya çıkmaktadır. Böylelikle Aliya, üçüncü bir yolun imkanından söz etmektedir. Ona göre bu üçüncü yol, insanın fiziki boyutlarıyla metafizik boyutlarının zıtların tekamülü şeklinde bir araya getirilmesiyle gerçekleşecektir. Aliya, bu üçüncü yol kuramına İslam adını vermektedir. Ona göre burada İslam, elbette bir dinin adıdır. Fakat aynı zamanda bundan daha fazlasıdır. Öyle ki Aliya, bunun metaforik bir işlevselliği de içerdiğini belirtmektedir. Bu çerçevede çift kutupluluğu esas alan bütün sistemler bu kategoriye girmektedirler.

Aliya’nın antropolojik yaklaşımlarının özgünlüğü, aynı zamanda onun teoriyle pratik arasındaki gerilimin farkındalığında bir kuram geliştirmesinden kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede Aliya, klasik ezberci eleştirilerin ötesine geçerek sahici teklifler sunmaktadır. Ona göre İslam dünyasında sıkça tekrarlanan Batı’nın çöküşü söylemleri doğru değildir. Dolayısıyla İslam dünyası problemleriyle yüzleşme cesaretini göstermelidir. Bunun yolu da insanın kurucu özlerini yeniden keşfedip onu yeniden inşa etmekten geçmektedir. Aliya, İslam düşüncesinde daha çok sufi geleneğin domine ettiği bir insan anlayışına rezervler koymaktadır. İnsanın “hem arzın kurdu; hem de semanın çocuğu” olduğunu belirten Aliya, dolayısıyla insanın hem semaya hem de arza müteveccih boyutlarını hesaba katan, insanın mahiyetine ilişkin bir diğerini dışarıda bırakmayacak bir antropolojik yaklaşım teklif etmektedir. Aliya, böylesi bir üçüncü yol fikrini ortaya koyarken şu ana kadar İslam düşüncesinde ortaya konmuş antropolojik yaklaşımların yetersizliğini ima etmektedir.

Öz

Tabiat ve Şuurdan Daha Öte bir Varlık Olarak İnsan: Aliya İzzetbegoviç'te Felsefi Antropoloji

Felsefe varlığa ilişkin bütüncül bir sorgulamadır. İnsan da söz konusu sorgulamanın hem bir öznesi; hem de bir problem olarak nesnesidir. Bu çerçevede felsefi antropoloji insan doğasını inceleyen felsefenin bir alt disiplini. Bu makalede Aliya İzzetbegoviç'in insan doğasına ilişkin çözümlenmeleri ele alınmaktadır. Aliya, insanı tabiata ve şuura indirgeyen materyalist ve idealist bakış açılarının eleştirilerini yaptıktan sonra, insana ilişkin üçüncü bir yolun imkanından söz etmektedir. Aliya, zıtların birliği dediği bu üçüncü yolun insanın hem fiziki; hem de metafizik boyutlarını birlikte ele aldığını belirtmektedir. Aliya'ya göre bu üçüncü yol, İslam'ın insan doğasına ilişkin ortaya koyduğu sentezci sistemden ibarettir.

Anahtar Kelimeler: Aliya İzzetbegoviç, Felsefi Antropoloji, İnsan Doğası, Çağdaş İslam Düşüncesi, İslam Felsefesi

Abstract

The Anthro as being which has meaning beyond Nature and Consciousness: Philosophical Anthropology with Aliya Izzetbegovic

Philosophy is a holistic investigation about beings. Humans are both the subject and the object of this problem. In this respect, philosophical anthropology, which investigates human beings, is a sub-discipline of philosophy. In this study, we research about Aliya Izzetbegovic's analysis on human nature. After making a criticism of the materialistic and idealistic point of view that limit human nature to consciousness, refers to the possibility of a third way for humans. Aliya calls this third way as he oppositeness of unity, in which humans are regarded as both physically and metaphysically. According to Aliya, this third way consists of synthesis system which is also revealed concerning the human nature of Islam.

Keywords: Aliya Izzetbegoviç, Philosophical Anthropology, Human Nature, Contemporary Islamic Thought, Islamic Philosophy

Kaynakça

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1998.
- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1994.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi II*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Aydın, Mehmet S., *İkbal'in Felsefesinde İnsan*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1987, cilt: XXIX.
- Bloom, Paul, "Religion is Natural", *Developmental Science* 10:1 (2007), pp 147-151
- Cevizci, Ahmet, "Felsefi Antropoloji", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul: 2005.
- Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler, İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitapevi, Ankara, 2001.
- Gündoğan, Ali Osman, "Saçmadan Başkaldırı Ahlâkına", *Akademik Araştırmalar*, y.1, s.3, Kış 1996.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev.: Semih Lin, Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- İkbal, Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev.: Rahim Acar, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013.
- İzzetbeğoviç, Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, Türkçesi: Salih Şaban, Nehir Yayınları, İstanbul, 2008.
- İzzetbeğoviç, Aliya, *Konuşmalar*, trc. Fatmanur Altun, Rıfat Ahmetoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.
- İzzetbeğoviç, Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım: Zindan Notlar*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.
- İzzetbeğoviç, Aliya, *Tarihe Tanıklığım*, trc. Alev Erkilet, Ahmet Demirhan, Hanife Öz, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.
- Kuçuradı, İoanna, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1998.
- Takiyettin Mengüşoğlu, "Felsefi Antropoloji Bakımından Tecrübe Mefhumunun Tahlili", İstanbul Üniversitesi *Felsefe Arkivi Dergisi*, Cilt 3, Sayı 1, 1952.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1997
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1988.

Tabiat ve Şuurdan Daha Öte bir Varlık Olarak İnsan:
Aliya İzzetbegoviç'te Felsefi Antropoloji

- Mengüsođlu, Takiyettin, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara: 2014.
- Özcan, Muttalip, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2006.
- Scheler, Max, *İnsanın Kozmostaki Yeri*, çev.: Harun Tepe, Ayraç Yay., 1998.