

## İNSAN HAKKINDAKİ BAZI FELSEFİ GÖRÜŞLER ÜZERİNE

Necati DEMİR\*

### Giriş

Bu incelememizde, binlerce yıllık bir geçmişe sahip olan araştırmalar sonucunda ortaya çıkan bunca veri bolluğu içinde insan muammasının çözüldüğünü söylemenin oldukça iddialı bir yaklaşım olduğu görülecektir. Son yıllarda felsefi düşünce için bu tehlikenin ilk kez farkında olup işaret edenin Max Scheler (1874-1928) olduğunu söyleyen Cassirer, onun, şu ifadelerini aktarıyor: “İnsan bilgi periyodunun hiçbir döneminde, bizim dönemimizde olduğundan daha problemlili olmamıştır. Biz, birbirleri hakkında hiçbir şey bilmeyen bilimsel, felsefi ve teolojik antropolojilere sahibiz. Bu yüzden biz, açık ve ahenkli insan düşüncesine sahip değiliz. İnsan incelemesiyle ilgilenen parçalı bilimlerin büyüyerek çoğalması, insan anlayışımızı açıklamaktan çok karıştırmış ve anlaşılması güç hale getirmiştir.”<sup>1</sup> Özellikle Cassirer’in de değindiği gibi son onyıllarda Rönesans araştırmalarına karşı duyulan ilginin giderek artması gerçekten de yirminci yüzyılın insanı olarak, şaşırtıcı ölçüde zengin malzeme ile siyasal tarihçiler, edebiyat, sanat, felsefe, bilim ve din tarihçileri tarafından toplanmış yeni olgularla teçhiz edilmiş bulunmaktayız.<sup>2</sup> İnsanın niçin ve nasıl yaratıldığı, hangi nelik ve niteliklere sahip olduğu, onun mutlak değer hükümlerinin kaynağının ne olduğu, iki ayrı tözün (ruh-beden) birlik ve uyum içinde nasıl bütünleşebildiği sorularının -hiç değilse bu gün için- bilimsel bir açıklıkta ortaya konulması mümkün gözükmemektedir. Bu soruların cevapları, insan bilimleri, din bilimleri ve felsefe alanında araştırılmaya devam etmektedir.

Bu incelemeye başlarken, yöntemimiz, insan konusunda ileri sürülen incelemeleri kısaca ortaya koymak, bunların yönetsel yanlışlıklarını ve temele yönelik aşırılıklarını belirlemek ve insana bakışımızı bir başlık altında değil de incelememizin satır aralarında vermektir. Günümüzde, özellikle atomcu bilim çevrelerinden gelen etkilenmeyle her alanı, her konuyu, her olguyu laboratuvar konusu yapma anlayışı

\* Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi ve Mantık Öğr. Gör.

<sup>1</sup> Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, Yale University Press, 21. Baskı, London and New Haven, 1970, s. 22., Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Çev., Harun Tepe, Ayraç Yayınevi, Ank., 1998, s. 22., s. 35-36.

<sup>2</sup> Cassirer, *The Myth of State*, Doubleday INC., Garden City, New York, 1955, s. 161.

yerine, hiç olmazsa insanbilim konularını, mutlakçı değil ihtimaliyetçi, determinist değil convensiyonalist (uzlaşmacı), sınırlamacı değil holistik (bütüncü), mekanik değil organik, olmuş bitmiş, kesinleşmiş değil, sürekli değişken ve her an yenileşme ve değişmeye açık her türlü olasılığı hesap eden bir tutumla çözümlenmeye çalışmak daha tutarlı ve anlamlı gözüküyor. Bu bağlamda insanı ve onun kültürünü kavrama ve yorumlamada hem geniş açılı ılımlı bir bilimcilik anlayışı hem de naiv bir idealist yaklaşımı ideolojilerin katı yaklaşımlarından insanlığı uzak tutmak adına önemsiyorum. Öz'ü biçim'e kurban etmeye eğilimli maddeci modernitenin insanlığı bir sorunlar yumağının içinde bırakan yaklaşımından çok, insanın yakalamağa çalıştığı engin insanlık hoşgörüsüne ve insanların birbirlerini 'tanımlama' değil 'tanıma' ülküsünün daha insani bulunduğunu düşünüyorum.

#### **Maddeci ve Ruhçu İnsan Yaklaşımları**

İnsan nedir? İnsanın kaynağı ve neliği hakkında ilkin, ilahi ve beşeri olmak üzere birbirine indirgenemeyecek olan iki farklı görüşle karşılaşırız. Beşeri olan da kendi arasında insana bakış tarzı ve kullandığı yöntemin farklılığı ile birbirinden ayrılan akılcı felsefi ve tabiatçı pozitif görüş diye ikiye ayrılırlar. Max Scheler ise bunları "neredeyse hiç yan yana gelemeyecek olan üç ayrı düşünceye ayırıyor. Birincisi Adem ve Havva, yaradılış, cennet ve cennetten kovulma gibi Yahudi-Hıristiyan geleneğinin (insan) düşüncesi. İkincisi Antik Yunan'ın insanın 'akıl', *logos*, *phronesis*, *ratio*, *mens* -logos burada konuşma (söz) olduğu kadar her şeyin 'ne olduğunu' kavrayan yeti anlamına da gelmektedir- sahibi bir varlık olarak görülmekte; dünyada ilk kez insanın ben bilincine sahip olması ona kendine özgü bir yer kazandırmaktadır... Üçüncüsü ise, doğa bilimlerinin ve genetik psikolojinin çoktandır gelenekselleşmiş olan, insanın yeryüzündeki gelişiminin en son ürünü olduğu düşüncesidir.<sup>3</sup> Max Scheler Doğu-İslâm dünyasındaki insan yaklaşımlarını her nedense sınıflamasının dışında bırakıyor.

Grek felsefi düşüncesi içinde, 'özgül insan' anlayışını kendisine temel sorun olarak ele alan ilk düşünür Sokrates'tır denilse, bu, abartılı bir ifade olamaz. Çünkü o, insanın parça ve unsurlarına ayrılarak anlaşılacağı görüşüne katılmaz. Onun tek bildiği evren, tüm araştırmalarının yöneldiği evren olan insan olgusudur. Onun felsefesi- eğer o bir felsefeye sahipse- bir katı antropolojidir. Platonun diyaloglarından birinde Sokrates, öğrencisi Phaedrus ile şehrin dışında yürürken Phaedrus, sınırı hiç geçer misin? diye sorar. Sokrates, cevabına sembolik anlam yükleyerek "Çok haklısın değerli dostum, ama sebebini dinlediğin zaman ümit ederim ki, bana hak vereceksin. Ben bilgi dostuyum, öğretmenlerim ise, ağaçlar ya da kırlar değil, şehirde ikamet eden

---

<sup>3</sup> Scheler, *İnsanın Kozmozdaki Yeri*, s. 35

insanlardır,”<sup>4</sup> der. Sokrates’ın tabiat karşısında insanı öne çıkartmasını önemsemekle birlikte, insanı tabiattan soyutlayabileceğimiz bir mekân anlayışını ve tabiatsız bir insan yaklaşımını da pek kabul edilebilir bulmuyorum. Ontolojik değil de işlevsel öğeler itibarıyla, insanla tabiatı birbirinden ayırmak, neredeyse mümkün gözükmemektedir. İnsanın bulunduğu, onun kendini sergilediği, yaşamını sürdürdüğü mekândır tabiat. Ancak, bu demek değildir ki, insan tümüyle tabiatın aynısıdır.

Cassirer’e göre, “İnsanın neliğini fiziksel nesnelere aramada kullandığımız yöntemle bulamayız. Fiziksel nesnelere, nesnel özelliklerinin şartlarında tanımlanabilirler, fakat insan, ancak bilinçlilik halinde betimlenebilir ve tanımlanabilir. Bu olgu, tümüyle yeni bir sorun olup bizim genelde yaptığımız araştırma tarzıyla çözümlenemez. Pre-sokratik filozofların dönemlerinde kullandıkları anlamdaki deneysel inceleme ve mantıksal çözümlenmenin burada, etkisiz ve yetersiz kaldığını ispat eder. Çünkü, insan varlığı ile hemen bağlantı kurarak insan karakterine nüfuz edebiliriz. Biz, insanı anlamak için gerçek olarak insanla (dört dörtlük) yüz yüze gelmeliyiz. Bu yüzden Sokrates felsefesinin belirgin özelliği, yeni bir içerik değil, fakat düşüncenin yeni bir etkinliği ve işlevidir.”<sup>5</sup>

Platon’a göre, insan, bireysellik değil siyasal ve toplumsal bağlamda araştırılır. “Platon’a göre, insanın doğası, anlamının şifresi, felsefeyle çözülmesi gereken zor bir metin gibidir. Fakat bu metin, bizim kişisel deneyimimizde okunaksız olan küçük harflerle yazılır. Felsefenin ilk işi, bu harfleri büyütme olmalıdır. Felsefe, bir devlet kuramı geliştirinceye kadar, bize insanın tatmin edici bir kuramını veremez. Devletin neliğinde, insanın neliği büyük harflerle yazılır. Metnin gizli anlamı, devlette birden bire ortaya çıkar ve bulanık ve karışık görünen, açık ve okunaklı hale gelir.”<sup>6</sup> Platon, insanın neliğini devlet kavramı içinde bulacağı kanısından hareketle insan muammasının devlet hayatı içinde çözüleceği düşüncesindedir. Ancak siyasal hayatın, toplumsal insan varlığının tümünü kapsamadığını savunan Cassirer ise şöyle der: “İnsanlık tarihinde devlet, mevcut formunda uygarlaşma sürecinin geç kalan bir ürünüdür. İnsan, bu toplumsal düzen formunu keşfetmezden önce, duygularını, isteklerini ve düşüncelerini anlamağa girişti. Böyle düzenlemeler ve sistemleştirmeler, dilde, efsanede, dinde ve sanatta gerçekleştirildi. Eğer biz bir insan kuramı geliştirmek istiyorsak; siyasal yapıdan daha geniş olan bu temeli kabul etmeliyiz. Çünkü, ne kadar önemli olursa olsun devlet, her şey değildir. O, insanın diğer faaliyetlerinin tümünü

<sup>4</sup> Cassirer, *Essay on Man*, s. 4-5.

<sup>5</sup> Cassirer, A.g.e., s. 5.

<sup>6</sup> Cassirer, A.g.e., s. 63, Cassirer, *The Myth of State*, s. 72.

ifade edip içine alamaz,”<sup>7</sup>. Cassirer’in de ifade ettiği gibi devlet, insanın toplumsal yaşamının tümünü kuşatamaz. Platon, olgunluk dönemi diyaloglarında insanı, ideler evreninden maddesel evrene inerek bir bedene giren ve tekrar geldiği yere devirler izleyerek dönecek olan ezeli bir ruh çerçevesinde düşünüyor ve ayrıca insanı içinde yaşadığı toplum ve devlet yapısı bağlamında ele alıyordu.<sup>8</sup>

Buna karşın materyalist yaklaşımlar insanın tümüyle maddesel bir dizge oluşturduğu görüşündeydiler. Lamettrie (1709-1751), Descartes (1596-1650)’ın ruh-beden ikiciliğini reddederek, insanın tümüyle maddeden ibaret olduğunu, üstelik öyle bir madde ki, kurulmuş bir makineden başka bir şey olmadığını ileri sürerek maddeci determinizmin taraftarlarını oldukça yüreklendirdi.<sup>9</sup> “... Hayır yanılmıyorum; insan bedeni, bir saattir, ama (o) kocamandır ve öylesine ustalık ve dehayla yapılmıştır ki, görevi saniyeleri göstermek olan zemberek dursa dakikaları gösteren (zemberek) dönmeye devam eder.”<sup>10</sup> Bu muazzam ve yetkin saatin nasıl ve kim tarafından dizayn edildiği, oluşturulduğu Lamettrie’nin dikkatinden kaçırıyor. 18. yüzyıl Fransız materyalizmini bir sistem haline getiren Paul-Henri Baron d’Holbach (1723-1789) da *System de la Nature* adlı eserinde düşüncelerini şu şekilde ortaya koyar: “Hareket maddenin temel niteliğidir. ‘Manevî nedenleri’ işe karıştırmak, olsa olsa, bilgisizliğimizin bir belirtisidir. Nerede doğal nedenleri bulamıyorsak, orada işin içine hep ‘Tanrı’ ile ‘ruh’u karıştırırız; bu ise, ilkel insanın doğa olaylarını, cinleri-perileri işe karıştırarak açıklamasından arta kalmış bir şeydir. Ruhun beynin bir niteliği olduğundan başka bir şey bilmiyoruz. Beyin bu niteliği nasıl edinmiş? Holbach’a göre bu nitelik, canlı varlıklara özgü bir düzenlemenin (conbinaison) ürünüdür; bu düzenleme sayesinde canlı varlığa alınan bir cansız, duygusuz madde, cansız olmaktan çıkar, duyma yeteneği kazanır; insan organizmasına alınıp özümlenen süt, ekmek, şarapta da hep böyle olur. Düşünme bir molekül hareketidir, tıpkı beslenmeye, büyümeye temel olan hareketler çeşidindedir. Tüm bu hareketler elbette bilmecelidir ama ‘manevî töz’ kabul etmekle de bu bilmeciyi çözmüş olmayız. Onun için ruhun kendisini etkileyen ‘maddî nedenler’ yüzünden hareket edip değiştiğini bilmekle yetinelim; bu bize ruhun etkinlik ve yetilerinin *maddî* olduğu sonucunu çıkarmak hakkını verir. Tüm bilim *fiziktir*, ahlâk bile.”<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 63.

<sup>8</sup> İsmail Yakıt, “Türk-İslâm Düşünürü Mevlâna’ya Göre, İdeal İnsan Tasavvuru”, *Felsefe Arkivi Dergisi*, İst. E.F. Basımevi, İst., 1987. s. 167-168.

<sup>9</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Bilgi Yayınevi, İst., 1974, s. 364.

<sup>10</sup> Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinin Dönüm Noktası*, Çev. Mustafa Armağan, İstanbul 1992, s. 116.

<sup>11</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 365-366.

Materyalist ve spiritualist görüşleri eleştirel bağlamda çözümlemeğe çalışan Kant'ın insan anlayışını, Heistermann (1912-1998) 'ın yaklaşımından hareketle belirlemeğe çalışalım. Ona göre "Kant, zamanının biyoloji bilimlerine karşı çıkarak, insanların tek kaynaktan geldiğini ileri sürmüş, bunu elindeki imkânlarla inandırıcı bir şekilde göstermeğe çalışmıştır. Modern biyoloji, insanın çeşitli kaynaklardan geldiği düşüncesinin reddederek, Kant'ın düşüncesini doğruladı."<sup>12</sup> Kant, felsefi bir antropoloji yapma imkânını, birbirinden ayrılan iki görüşte görür. 'insan hakkındaki fizyolojik bilgi, onun doğal bir varlık olarak ne olduğunu, pragmatik olansa, onun hür hareket eden bir varlık olarak ne olduğu, ne olabileceği ve ne olması gerektiğini araştırır."<sup>13</sup> Heistermann'a göre, fizyolojiye dayanan antropoloji, insan varlığının tabiat bilimlerinin ele aldığı yanı ile ilgilenir; bu, bilimlerin kausal-mekanik metotlara dayanarak yaptığı araştırmalara bağlıdır. İnsanı, pragmatik bakımdan ele alan insan bilgisi, bizi –Kant'ın ifadesiyle- insanın bu dünyadaki özel yeri ile ilgili problemlere götürür.

İnsanı belirlemede bir ipucu olması bakımından insanın, gelişmiş hayvanlarla karşılaştırılması çabalarında da, bu konuda ortak bir görüş ve eğilimi göremiyoruz. İşaretler ve semboller arasında dikkatli ayırım yapma gereği duyan Yeni-Kant'çı Cassirer, "biz hayvan davranışlarında araştırma yoluyla tespit edilmiş olgular olduğu görülen işaret ve sinyallerin oldukça karmaşık sistemlerini bulduk. Hatta, biz bazı hayvanların, özellikle de ehilleşmiş hayvanların aşırı şekilde işaretlere kapıldıklarını da söyleyebiliriz,"<sup>14</sup> der. Bir köpek sahibinin davranışındaki en küçük bir değişikliğe tepki gösterecek, hatta o, bir insanın yüz ifadelerini ya da bir insan sesinin perdelerini ayıracaktır,<sup>15</sup> diyor. Fakat, bu fenomenler, sembolik ve insan konuşmasının

<sup>12</sup> Walter Heistermann, "Kant'ın Felsefesinde İnsanın Yeri", çev.: Tomris Mengüşoğlu, *Felsefe Arkivi*, İ.Ü.E.F. Yay., Sayı: 20, İstanbul, 1968, s. 50.

<sup>13</sup> Heistermann, a.g.m. s. 51.

<sup>14</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 31, Örneğin bu hassasiyet, birkaç on yıl önce psikobiyologlar arasında büyük heyecan uyandıran ünlü "becerikli Hans" davasında ispat edildi. Becerikli Hans, şaşırtan bir zekaya sahip gibi görünen bir attı. Hatta, oldukça karmaşık aritmetik problemleri çözüyor, küpkök almak ve benzeri gibi işler görüyordu. Bütün bunları yaparken de, ayağını problemin çözümünün gerektirdiği kadar yere vuruyordu. Psikologlardan ve başka bilim adamlarından teşekkül eden belli bir kurul, durumu incelemek üzere görevlendirildi. Kısa bir süre sonra hayvanın, sahibinin belli bazı irade dışı hareketlerine karşı tepkide bulunduğu anlaşıldı. Atın sahibi orada bulunmadığı veya soruyu anlayamadığı zaman, at da soruyu cevaplandıramıyordu.

<sup>15</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 31, Bu noktayı tasvir etmek için, bunu açığa vuran diğer bir şeyden söz etmeliyim, diyor Cassirer, hayvan davranışları incelemesi için, bazı yeni ve ilginç metotlar geliştirmiş olan psikobiyolog Doktor Pfungst bana, bir kez bir binbaşından çok tuhaf bir problem hakkında bir mektup aldığımı söyledi. Binbaşının yürüyüşlerinde kendisine refakât eden bir köpeği vardı. Efendisi ne zaman dışarıya çıkmak üzere hazırlansa, hayvan büyük bir sevinç ve heyecan işaretleri gösterirdi. Binbaşı, bir gün küçük bir deneme yapmaya karar verdi. Dışarıya çıkıyormuş gibi yapıp şapkasını giydi. Bastonunu aldı. Her zamanki hazırlıklarını yaptı. Oysa, yürüyüşe çıkmak gibi bir niyeti yoktu. Köpeğin hiç aldanmaması ve köşesinde uzanmasını sürdürmesi onu çok şaşırttı... Kısa bir müşahade döneminden sonra, Doktor Pfungst, binbaşının

anlaşılmasını gerektirmekten çok uzaktır. Pavlov (1849-1936)'un ünlü deneyleri, hayvanların sadece, direkt uyarıcılara değil, aynı zamanda dolaylı ya da örnek uyarıcının, her türüne de tepki göstermek için kolaylıkla eğitilebildiklerini kanıtlar. Örneğin bir zil sesi, 'akşam yemeği için bir işaret' olabilir, ve bir hayvan, bu işaretin olmadığı zamanda, yemeğine dokunmaması için eğitilebilir. Fakat, bu durumda biz, sadece deney yapanın, hayvanın beslenme durumundaki davranışını değiştirmede başarılı olduğunu öğreniriz. O, iradeli olarak yeni bir öğenin içine girerek, bu durumu zorlaştırmaktadır. Genellikle şartlı-refleks olarak betimlenen tüm bu fenomenler, insanın sembolik düşüncesinin esas karakterine sadece uzakta değil hatta zıttır da. Çünkü, sembol yaratma faaliyeti, zihinsel salt formlar üretmesi safhasına yükselme eğrisi göstermesi göz önünde tutulursa, insanın dış dünyadaki salt duyumları alması, zihinsel kalıplara döküp biçimlendirmesi ve zihnen yorumlamasının ötesinde, hayvanların şartlı-refleks yoluyla bazı davranış biçimlerini taklit etmesi, elbette sembol ve kavram üretme işinin çok uzaklarında kalacağına ve sembol ve kavram üretme işine zıt da düşeceğine kanıt gösterilebilir. Cassirer'in de belirttiği gibi semboller, -bu terimin gerçek anlamında- salt işaretlere indirgenemezler. İşaretler ve semboller, nutkun iki farklı evrenine aittirler; bir işaret, var olan fiziksel dünyanın parçasıdır, bir sembol ise, insanın anlam dünyasının bir parçasıdır. İşaretler, teknisyen (iş gören), semboller (anlamlandırıcı) tasarımcıdır.<sup>16</sup> Hatta, işaretler böyle anlaşılıp kullanıldıklarında bile, yine de fiziksel ya da oldukça zengin bir varlık türüne sahiptirler; sembollerin ise sadece işlevsel değerleri vardır. Scheler, insanı hayvandan ayıran şeyin, akıl kavramını da kapsayan ama bunun yanında '*ideleri düşünme*'yi, 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 duyuşal edimleri de içine alan bir sözcüğü, 'tin' (Geist) sözcüğünü kullanmak istiyoruz,<sup>17</sup> demektedir.

İnsanın a priori, donmuş bir tabiatının, dolayısıyla bu tür değerlerin de olmadığını savunan Sartre, kendisini de değerleri de insanın kendi eylemlerinin ortaya koyacağını, insanın her hareketinin -ister âdi isterse alî- insana yakışacağını ve onun âdi

köpeğinin esrarını çözebildi. Binbaşının odasında, bazı değerli ve önemli belgeleri içinde tuttuğu bir yazı masası vardı. Binbaşı, evden ayrılmadan önce güvenli bir şekilde kilitlenip kilitlenmediğini anlamak üzere çekmeceyi gürültüyle yoklamak alışkanlığını edinmişti. Dışarıya çıkmaya niyetli olmadığı gün, bu yoklama işini yapmamıştı. Oysa, köpek için bu gürültü, yürüme durumunun zorunlu bir unsuru olan bir işaret olmuştu. Köpek bu işareti almadan tepki göstermiyordu.

<sup>16</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 32.

<sup>17</sup> Scheler, *İnsanın Kozmozdaki Yeri*, s. 67-68.

davranışında ve düşünüşünde gayriinsanîliğin olmadığını belirtir. “Savaşın en acımasız durumu, en ağır işkence gayriinsani bir şey yaratmaz, gayriinsani bir durum yoktur.”<sup>18</sup>

İnsanın ne olduğu problemi, Karl Jaspers’in de en önde gelen sorunudur. Jaspers’e göre insan, “vücut olarak fizyoloji, ruh olarak psikoloji, toplumun bir unsuru olarak, sosyoloji tarafından tetkik edildi.”<sup>19</sup> Jaspers, insanın bu zamana kadar; dili olan ve düşünen bir ‘*zoon logon echon*’, davranışlarıyla, toplumsallığını şehir biçiminde yasalar altında kuran bir ‘*zoon politikon*’, alet yapan bir ‘*homo faber*’, yaptığı aletleri kullanan bir ‘*homo laborans*’, Dasein’in ihtiyaçlarını ortak bir ekonomi ile sağlayan bir ‘*homo economicus*’ biçiminde kavranıldığını ifade eder.”<sup>20</sup> Jaspers’i meşgul eden soru şuydu: “Acaba insan, bilinebilecek kadarıyla, her yönüyle anlaşılabilir mi? Yoksa o, bunun dışında bir şey mi, yani konulu düşünceden uzak, yine de vazgeçilmez imkân olarak bilgi için karşımıza dikilip duruyor mu? Gerçekte insan, iki şekilde kendisini bilebilir: Araştırma konusu olarak ve her araştırmaya kapalı hürriyetin kendisi olarak. Bunlardan ilkinde konu olarak, diğerinde kendisinin şuuru vardı. İnsanlığın da farkına varan insandan söz açıyoruz... Aslında insan, kendisi hakkında bilebileceğinden daha fazla bir şeydir.”<sup>21</sup> Karl Jaspers, “insanın ‘dünya içinde’, araştırmanın bir nesnesi olarak bir ‘Dasein’ biçiminde bulunmasının, onun varlığının sadece bir bölümünü ortaya koyduğu görüşündedir.

İnsanın ruh-beden ilişkisi üzerinde duran Klages (1872-1956)’e göre, ruhun beden anlamı, beden de ruhun dışlaşması olduğuna vurgu yapar. Kavram, nasıl dilbilime özgü ise, ruh da bedene özgüdür. Birincisi, kelimenin, ikincisi ise beden anlamıdır. Kelime, düşüncenin silueti, beden ise, ruhun dışlaşmasıdır. Kelimesiz kavramlar olamayacağı gibi, dışlaşmayan ruhlar da var olamaz.<sup>22</sup> Bu anlamlı formülasyonu almamız gerektiğini belirten Cassirer, burada, başlangıçta, ne içte ne dışta, ne önce ne sonra ve ne bir fail ne de bir fiil vardır, burada biz birbirinden farklı öğelerden oluşmak zorunda olmayan, fakat kendi kendini açıklayan bütüncül bir anlama sahip ve kendini açıklayabilmek için ikili etkenlere ayrılabilen bir bağdaşmaya (kombination) sahibiz. Beden-ruh problemine gerçek bir şekilde ulaşma, sadece eğer,

<sup>18</sup> Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, K.T.B.Yayımları, Ank., 1987, s. 39, Bkz, J. P. Sartre, *L’être et le Néant*, s. 639.

<sup>19</sup> Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın, Dergâh Yay., İstanbul, İkinci Baskı, 1981, s. 75; H. Haluk Erdem, “Karl Jaspers’in Felsefesinde İnsanın Varoluşunu Gerçekleştirilmesi Olarak İletişim”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 35, 2001, s. 153.

<sup>20</sup> Erdem, a.g.m, s. 153.

<sup>21</sup> Jaspers, *Felsefeye Giriş*, s. 75.

<sup>22</sup> Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms III*, New Haven and London, Yale University Press. Secondary Prints, 1985, s. 100.

nihaî olarak tüm özlü ve kozal ilişkilerin, böyle anlam bağıntısı üzerine temellendiğini belirten bir genel ilkeyi kavrarsak mümkündür,<sup>23</sup> der.

Mengüşoğlu, insanı, değerleri duyan bir varlık olarak betimleyerek, insanın yapıp eden bir varlık olmasının temelinde onun değerleri duyan bir varlık olması yatar,<sup>24</sup> der. Metafizik olmayan, yani varlık, evren, hayat, ölüm, varoluş hakkında bir değer hükmü, yargısı olmayan insan, doğal ve sosyal çevrenin meydan okumalarına karşı güçsüz ve dirençsiz kalır. Hayatta, yakın çevremizde, metafizik değer hükümleri olmayan insanlar için hayatın bir anlamsızlıktan öteye gitmediği kendilerinin bir hamam böceği gibi bir varlık oldukları düşüncesine kadar götürmektedir. Gayesiz, gayretsiz, anlamsız, bir hayatın sferinde beslenmek, üremek ve ölümlerini beklemekten başka yapabilecekleri bir şey yoktur. Bazı varoluşçu düşünürlerin savdukları gibi, insandan istenen, *hayatın anlamsızlığına katlanmak değildir, akıl yoluyla onu kavramanın imkânsızlığına katlanmaktır*. Çünkü anlam, mantıktan daha derindir. Mantık salt zihnî bir işlem olmasına karşın, anlam zihnî olduğu kadar hissîdir de.<sup>25</sup>

Doğu-İslâm düşünürlerinin ortalama düşüncesi İbn Arabî ve Mevlânâ tarafından temsil edildiği belirtilir. İnsanı derin ve gizemli bir metafizik yaklaşımla ele alan İbn Ârabî, Tanrı, yaratıklarına insan ile nazar kıldı ve onlara rahmet eyledi. Şu halde insan biçimiyle hâdis (sonradan olma) kaynağı ve ortaya çıkışı yönüyle de ebedi ve daimidir. O iki yönü - hâdis ve ebedi- birleştiren ayırıcı bir varlıktır. Evren onun vücuduyla tamam oldu. Bu yüzden O, evrene göre, yüzüğün taşı gibidir. O, padişahın hazineleri üzerine vurduğu mührün nakşına mahal oldu. Bundan dolayı da ona halife adı verildi. Mühür hazineleri koruduğu gibi Tanrı yaratıklarını da o Halife korur... Şu halde Tanrı, evreni korumak hususunda Adem'i kendisine halife kıldı. Bu yüzden, içinde insan-ı kâmil var oldukça, daimi korunmuş olacaktır,<sup>26</sup> der. İnsan-ı kâmil, tasavvuf dizgesi içinde Allah'a ideal bir şekliyle yaklaşan insandır, bu mertebeye ulaşanlar da; Peygamber'ler ve Tanrı dostlarıdır.<sup>27</sup> Mevlânâ, aynı 'yetkin insan' ya da 'ideal insan'ı aşk ve sevgi yönü ağır basan bir düşünce sistemi içinde ruh ve beden bütünlüğü açısından ele alarak, "Toprağa mensup insan, Hakk'tan ilim öğrendi ve o bilgi ile yedinci kat göğe kadar tüm evreni aydınlattı..."<sup>28</sup> der. Yine o, yaratıklar üç sınıftır. Kimisi meleklerdir, salt akıldır hepsi; ibadet, kulluk, Tanrı'ya anış, onlara tabiattır, hani balığın suda yaşadığı gibi; balığın canı da sudur; yatağı-yastığı da. Meleğe teklif yoktur;

<sup>23</sup> Cassirer, *A.g.e.*, 100.

<sup>24</sup> Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988, s. 97.

<sup>25</sup> Kavadarlı, "Anlam Arayışı", [http://historicalsense.com/Archive/Fener16\\_1.htm](http://historicalsense.com/Archive/Fener16_1.htm); 12.10.2001

<sup>26</sup> İbn Arâbî, *Füsüsü'l Hikem*, Çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul 2003, s. 29.

<sup>27</sup> Nihat Keklik, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah- Kâinat ve İnsan*, İstanbul 1967, s. 138.

<sup>28</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, Çev. Veled İzbudak, İstanbul 1988, C: I, s. 82..



çünkü şehvetten arınmıştır, ter-temizdir... O, hiç savaşmaz nefsiyle... Yaratıklardan kimisi de hayvanlardır. Onlar salt şehvettir, kötülük yapma diyen akıl yoktur onlarda... Yoksul insana gelince: O, akılla şehvetten meydana gelmiştir. Yarısı melektir, yarısı hayvan... Aklı şehvetini yenen (insan), meleklerden yücedir; şehveti aklını yenen ise, hayvanlardan aşağıdadır,<sup>29</sup> der. İnsanın fizik evrenle, metafizik evren, masiva ile maverâ arasında kalan bir varlık olduğu için Mevlânâ, 'Melek bilgiyle, hayvan bilgisizlikle kurtuldu. İnsan ise, ikisinin arasında çekişme-döğüşe kaldı gitti,<sup>30</sup> diyor.

Evren, bir cesed sayılırsa, bir mikro-kosmos, yani küçük evren olarak düşünülen insan da bu evrenin ruhu sayılır. Bu ikisi, bir bütün halinde evren dediğimiz şeyi meydana getirir, ve böyle bir evrene de büyük insan adı verilir.<sup>31</sup> İbn Arabî'ye göre insan, büyük evrenin özetidir. İnsanın kütlesi evrenin kütlesinden küçük olsa da insan büyük evrenin tüm hakikatlerini kendinde toplamaktadır. İşte bu yüzden bilginler evrene *Büyük İnsan* adını verirler. Yine İbn'ül Ârabî'ye göre insan, 'bir *Küçük Evren*, evren ise bir büyük insandır. Tanrı, insanı, tüm evrenin hakikatlerini kendinde toplayan bir varlık olarak yaratmıştır. İnsan çeşitli zıtlardan bir araya getirilmiş varlıktır.<sup>32</sup> Mevlânâ, bu durumu şu sözleriyle betimler; Bu adam inanmıştır, fakat inanç nedir, onu bilmez. Çocuk da ekmeğe inanmıştır amma inandığı nedir, onu bilmez ya, tıpkı onun gibi işte. Bitkiler de böyledir. Ağaç, susuzluktan sararır-solar, kurur; fakat susuzluk nedir, bilmez. İnsanın varlığı bir bayrağa benzer. Önce bayrağı dikerler; sonra akıl, anlayış, kıızış, öfke, yumuşaklık, lütfediş, korku, umut gibi sayısını ancak Tanrı'nın bildiği sonsuz huylardan meydana gelmiş orduları, her yandan o bayrağın altına gönderirler. Uzaktan bakan, yalnız bayrağı görür; fakat yakından bakan, bayrağın altındaki topluluğu da görür. Yani gaflette olan, ancak şu bedeni görür; fakat bilen ise, bakınca onda ne inciler-mücevherler var, ne anlamlar var, anlayıverir.<sup>33</sup>

### İnsana Bütüncü (Holistik) Yaklaşım

İnsanın neliği konusunda yukarıda kısaca sözkonusu edilen insan öğretileri yanında çeşitli dinler, efsaneler, felsefi düşünceler, bilimsel yaklaşımlar ve sanat kuramları içinde pek çok görüş ve düşüncelerle karşılaşırız. Bunların neredeyse tümünün iki temel öge etrafında kümelendikleri görülüyor. Bunlardan biri; insanı, doğanın belirli bir uzantısı sayarak salt maddesel bir varlık olduğu düşüncesinden hareketle, onun

<sup>29</sup> Mevlana, *Fihri Ma-Fih*, s. 66.

<sup>30</sup> Mevlânâ, A.g.e., s. 66.

<sup>31</sup> Keklik, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah- Kâinat ve İnsan*, s. 138.

<sup>32</sup> Keklik, a.g.e. s. 138.

<sup>33</sup> Mevlana, *Fihri Ma-Fih*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1959, s. 25.

maddesel olmayan öge ve yönlerini pre-sokratik bir indirgemecilik yöntemiyle salt doğabilim yasalarıyla incelemeğe çalışan tabiatçı (naturalist) görüştür. Diğeri de insanın maddesel yanını küçümseyen, bedenın ölümlü bir öge olması yüzünden ruhsal ögenin sadece bir yedek ögesi olarak gören ruhçu öğretidir. Her iki yaklaşımın da insanı tam olarak ifade edemeyeceği açıktır. Çünkü, bunlardan her ikisinin de, insanı ortaya koymada ve anlamada ideolojik ve metodolojik tutarlılık kaygısıyla hareket ettiklerinden, ilkelerini, insanın bütünsel olgusu doğrultusunda gözden geçirmek yetkinliğine ulaşamadıkları görülür. Bir incelemede asıl olması gereken, olgunun ortaya konulması için onun özüne ve neliğine uygun ilke ve yöntemler uygulanmasıdır. Bir nesne ya da olgunun, kuramsal olarak ortaya konulmuş ilke ve yöntemlerin perspektifine takılan öğelerini ve niteliklerini öne çıkarmak, nesnel ve tarafsız bir bakış açısı olamaz. Böyle bir bakışla insan ne açıklanabilir ne de anlaşılabilir. İnsanın zihinsel ve duygusal etkinlikleri ve eylemlerinden oluşan insanî kültürü, tek yanlı olarak onun maddesel boyutuna indirgenerek açıklanmağa çalışılması sonucunda ortaya konulan yanlış yorumlar insanı, psiko-sosyal açmazlara sürüklemektedir. Bu sorunun temellerine inerek, insan, düştüğü ya da düşürüldüğü ve kendine yabancılaştırıldığı bir kuşkucu çözümsüzlükler ortamından uzaklaştırarak, onun kendi neliği ve işlevini bulabileceği ve insani yaratılarını ortaya koyabileceği bir değerler alanına çekilmelidir.

Maddeci-olgucu bilim paradigması, *'nesnel olan hiçbir şeyin açıklanamaz olmadığı'* düşüncesinden hareketle, insanın da bilimsel olarak açıklanacağı savında dirense de insanın ne olduğu sorunu bir sır olmaktan kurtarılmış değildir. *Doğadaki tüm bu hareketler elbette bilmecelidir ama 'manevî töz' kabul etmekle de bu bilmeciyi çözmüş olmayız* diyen Holbach'ın amacı, doğal olayların bilmecesini çözmekten çok manevî töz'ü çözmeye! çalışmağa daha yakın görünüyor. Holbach'tan sonra, doğal bilimciler onun çözümleyemediği ve bilmece olarak gördüğü çoğu olayı ya da nesneyi kısmen bilmece olmaktan kurtardıklarını görmemize karşın günümüzde bile doğa bilimcilerinin çözümleyemediği bir çok sorunun varlığı ortada duruyor. Özellikle 'insan' bir sır olmağa devam ediyor. Günümüz bilim dalları insanı ne kadar parçalayarak açıklamağa çalışsalar da, o sır olmağa devam etmektedir. İnsan, düşünen, konuşan, araç-gereç yapan, sosyal olan, gülen hayvan diye nitelendirildi. Bunların her biri tek başına tam insanı vermekten uzak olduğu gibi tam insanın ne olduğu ve nasıl ortaya konulabileceği de tartışmalı bir sorun olarak kalmağa devam etmektedir. Cassirer'e göre bu, bir anlamıyla insanın yaratılış serüveninin bir sonucudur. İnsanı yaratan nasıl bir sır ise, onun neliğinin ipuçları da bir esrarın içinde saklıdır. Tanrı, nasıl ki, duyu dünyamız için bir sır olarak kalıyorsa, insan da nesnel ögesine rağmen bir sır olarak kalmağa devam edecektir. "İnsanı belirlemede en avantajlı konuma sahip olan

din, asla insanın esrarını aydınlatma iddiasında değildir. O, teyit ettiği bu esrara dayanır. Cassirer'e göre dinin bahsettiği Tanrı, bir *Deus absconditus*, gizlenmiş bir Tanrı'dır. İşte bu yüzden onun betimlemesi (teşbihi, imajı) olan insan, sırlardan başka bir şey olamaz. İnsan da bir *homo absconditus* (gizlenmiş insan) olarak varlığını sürdürür. Din, Tanrı ile insanın karşılıklı ilişkisinden oluşan bir kuram değildir. Dinden aldığımız tek cevap, Tanrı'nın kendini gizli tutan, O'nun kendi iradesidir. 'Böylece Tanrı'nın gizlenen bir Tanrı olduğunu belirtmeyen dinler, gerçek din değildir. Ve bunun için bir neden sunmayan bir din de öğretici değildir. Cassirer düşüncesini şöyle devam ettiriyor: Bizim dinimiz, bu ikisini de yerine getirir. *Vere tu es Deus absconditus*<sup>34</sup> ... Çünkü, o, her yerde hem insanda hem de insanın dışında gaybî\* bir Tanrı'yı gösterir.<sup>35</sup> Yine de, tüm sırların en kavranılamazı olan bu sır olmaksızın kendi kendimize kavranılamazlığımız (sürer gider). Durumumuzun güçlüğü, dipsiz gibi görünen bu uçurumun, bükümlerinde ve dönüşlerinde saklıdır, bu sırrın insan için anlaşılabilir oluşundan çok, insanın, bu sır olmadan daha güç anlaşılır olmasıdır.<sup>36</sup>

İnsanı, insan kavramının semantiğinden hareketle tanımanın da bir yol olduğu bilinmektedir. Şöyle ki, etimolojik bağlamda bir sözcük, adlandırdığı nesnenin bir kısım niteliklerini verebilir. Örneğin, 'kalem' kavramı Türkçe'de yazmak fiilini çağırır. Yani, kalemden yazmak, bıçaktan kesmek, ateşten yakmak beklenir. İnsandan beklenen nedir? insan teriminin etimolojik kökenine baktığımız zaman Arapça'da "insan sözcüğünün üç ayrı kökten türediğini belirten yaklaşımları görürüz. İnsan sözcüğü, alışmak, yadırgamak, sevinmek, cana yakın olmak, yalnızlığı gidermek ve kaynaşmak anlamındaki 'ens', unutmak, anlamına gelen 'nsy', salınmak, sallanmak, kararsız olmak, kıpırdamak, hareket etmek... bir mekânda ikamet etmek, yerleşmek ... gibi anlamlara gelen 'nvs' köklerinden türemiştir."<sup>37</sup> İnsan sözcüğünün köklerinden biri olduğu belirtilen 'ens' sosyalleşmeğe yönelik olan *enese*, ünsiyet, tanışma, uzlaşma, uyuşma anlamlarına gelir. İnsanın organik yapısına ilişkin olduğu belirtilen 'nvs' ise, *nevese*, *yani* hareket etme, beslenme, kıvıldaama, çalışma, uğraşma ve depresme gibi canlılık belirten anlamlara gelir. İnsanın psikolojik yapısıyla ilgili olduğu belirtilen 'nsy' ise, *nesiye*, yani unutmak, belleğe atma anlamlarına gelir. O halde insanı biz, bu üç yaklaşımın üçünü de dikkate alarak, canlı, hareketli, yiyen içen, faal, iş yapan, üreten

<sup>34</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 12, \*Gerçekten sen gaybî (gizlenmiş) bir Tanrısın.

\* Burada Hıristiyanlığın Tanrı'sı (İsa) için Cassirer'in belirtmeğe çalıştığı gaybî Tanrı (*Deus absconditus*) denemez, çünkü Hıristiyanlara göre Tanrı, İsa şeklinde tecessüm etmiştir. Bkz. Thomas Michel, *Tanrı Bilime Giriş*, OHAN Basımevi, İst., 1992, s. 56-57- vd.

<sup>35</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 12, Pascal, a.g.e. Böl. XIII, kıs. 3.

<sup>36</sup> Cassirer, A.g.e., s. 12.

<sup>37</sup> Ömer Aslan, *Kur'an ve Hoşgörü*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kayseri 2002, s. 97.

fiziksel ve sosyal çevresine uyum sağlamanın yanında yeni sosyal çevreler oluşturabilen, öğrendikleri bazı bilgileri yeni şeyler de öğrenebilmek için unutan, hafızasında tutan bir varlık olarak da tanımlayabiliriz.

İnsan, ölümlü bir varlık olduğunu bilir ama ölümsüzlük duygusunu ruhunda ve benliğinde taşır. Zamanın üç boyutunu da doldurmak ister. Geçmiş, ebeveynleriyle; hâli, kendisiyle ve geleceği de çocukları ve torunlarıyla yaşamak ister. Bu nedenle, her kuşak zamansal nesnellik açısından zamanın bir boyutunu temsil eder. Ama insan, zaman ve mekânsal boyutun nesnellliğini aşarak geçmiş ve geleceği de derunileştirir. İnsan, her üç kuşağın hayatını, kişisel beninde taşıyıp ebeveynleri, kendisi, çocuk ve torunlarında yaşamayı ister. Bu yüzden insan, ebeveynleriyle çocuk ve torunlarının ölmesini istemediği gibi onların kendi dünya ve hayat görüşünün dışındaki kişilikler olmasını da istemez. Çünkü, bir anlamıyla geçmiş, hal ve geleceği kapsayan kişilik bütünlüğünün parçalanmasını arzu etmez. İnsanın ebeveynlerinden, toplumun, atalarından intikal eden mevcut kültür ve değerleri gelecek kuşaklara aktarmak arzu ve iradesinin sebebi de, bu olsa gerekir. İnsan için, ölümden sonra yokluğa ve hiçliğe karışacağı düşüncesi kadar ona sıkıntı, acı ve korkunç gelebilen bir şey olamaz. Ancak, insanı ölümden korkutan temel ilca (zorlama) nın insanın kendi yanlış tanımı olduğu kavranılmalıdır. “İnsan, görüşten, bakıştan, nazardan ve yaklaşımdan ibarettir; ötesi ettir, kemiktir, deridir. Bir kimsenin, gözü, gönlü, aklı, fikri neyi görürse kendisi de odur. Gördüğün, bildiğin pis ise, sen de onun/Gördüğün, bildiği temizse, sen de onun. Sonum, toprak, biliyorsan, sen de topraksın/Sonum, aydınlık diyorsan sen de ışıksın..<sup>38</sup>

Cassirer’e göre, filozof, yapay bir insan oluşturmayı kabul etmez, o gerçek bir insanı betimlemelidir. Sözüm ona, tüm insan tanımları bizim insanla ilgili deneyimlerimizle teyit edilmedikleri ve onlara dayandırılmadıkça, özsüz spekülasyondan başka bir şey olamaz. İnsanı anlamak için, onun tüm yaşamını ve tarihsel geçmişini anlamağa çalışmak diğer yol ve yöntemlerden daha verimli olmaktadır. Fakat, burada bulduğumuz; her girişimi tek ve yalın bir formül içine dahil etmeye karşı çıkan bir şeydir. Çelişme, insan varlığının asıl unsurudur. İnsan yalın ve ahenkli bir neliğe sahip değildir. O, var olan ile var olmayanın acayip bir halitasıdır.<sup>39</sup>

Cassirer, insanı anlamak için; şu varsayımdan hareket eder: “İnsanın ‘*özî*’ ya da neliği ile ilgili herhangi bir tanım varsa bu, töze ait değil sadece ‘*işlevsel*’ bir şey olarak anlaşılabilir. İnsanı, ne metafizik özünü meydana getiren bir temel ilke ile, ne de tecrübî gözlem ile araştırılabilecek herhangi bir kalıtsal yeti veya içgüdü (instinct) aracılığı ile tanımlayabiliriz. İnsanın belirgin niteliği, onun ayırıcı işareti, metafizik ve fizik neliği

<sup>38</sup> Mevlana Celâleddin, *Macalis-i Sab’a*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Konya 1965, s. 32

<sup>39</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 11.

değil, onun işlevidir. Bu çaba, insanlık dairesini tanımlayan ve belirleyen insan faaliyetlerinin bir sistemidir. Dil, efsane, din, sanat, bilim ve tarih bu dairenin çeşitli bölümleridir... Dil, sanat, efsane, din, -insan hayatından- soyutlanmış, rastlantısal yaratılar değildir. Onlar ortak bir bağ sayesinde korunmaktadırlar. Fakat bu bağ, skolastik düşüncede tasarım ve betimlendiği gibi '*vinculum substantiale*', töze ait bir bağ değil, '*vinculum functionale*' işlevsel bir bağdır. Bizim araştırmamız gereken şey; dilin, efsanenin, dinin sayısız biçimleri ve ifadelerinin çok gerilerinde kalan temel işlevleridir ki, son çözümlemede ortak bir ilk kaynağa ulaşmak için çaba göstermeliyiz."<sup>40</sup> Cassirer, bu düşüncesiyle ne rasyonalist ne amprist ne de dinsel dünya görüşlerinin insan yaklaşımına katılır. Onun, insanı belirginleştiren ögenin, insanın gerçekleştirdiği işlevselliği olduğunu savunması tüm klasik ve modern yaklaşımların birbiriyle kaynaştırılıp yeni bir insan anlayışının oluşturulmasına katkı yapacağı kanısındayım.

İnsan her nasılsa yükseklerden düşürülmüş, geldiği evrenden de tümüyle bağlarını koparmamış, ara sıra anımsıyor, bir şeylerin açıklığını, eksikliğini ve hasretini duyuyor. Ancak, onun içinde yaşadığı fizik evren, ona iç dünyasını unutturmağa ve oyalamağa çalışıyor. Felsefi düşüncenin diyalektik farklılaşma süreci içerisinde, aslında temel bir yanlış zıt iki gruptan birine çekerek insanın hakikati bilme merakı tatmine çalışıldı, ancak insanın anlaşılması biraz daha zorlaştırıldı ve insan bilmecesinin kördüğüm olmuş ilmekleri biraz daha katılaştırıldı. Bunlardan biri; insanın kendi dışında ama kendisiyle iç içe ve doğrudan bir temasla etkilenip etkilediği doğa ve doğal olaylar diğeri de kendi iç dünyasında, onunla doğayı ve kendisini tanımladığı zihin faaliyetlerinin ne olup olmadığı ile bunların nasıl gerçekleşebildiği ve bu faaliyetleri yapanın ne olduğu sorularının cevabını arayan bilme merakının -zihnin- kendisidir. Bu iki zıt ve farklı yönlerde seyreden felsefi faaliyet, her iki faaliyeti de yapan varlığın kim olduğu düşüncesine yönelik merak duygusunu gölgede bırakınca, insanın kendisi devre dışı kaldı. Başlı başına bir insan felsefesi zihinsel faaliyetlerin çok uzaklarına düştü. Göz kendi içini göremediği gibi insan, kendisi için olanların arasında kendisini unuttu. Oysa ki, hem dış dünya hem insanın iç dünyası, insanın kendisi tarafından inceleniyordu. İnsanın yüceliği herhangi bir konuyu -felsefi, bilimsel sanatsal ve dinsel inceleme tutkusu ve kararlılığından değil bunları neden incelemesi gerektiğinin farkında olması gereken ahlâksal bilinç sahibi bir varlık olmasından gelmelidir. Araçların amaç yerine konulmasıyla insan anlayışları, insani dediğimiz çizgiyi tümenden kaybedebilir.

---

<sup>40</sup> Cassirer, A.g.e., s. 68.

Herakleitos'un 'herşey, *çelişkilerin ahenkli birliğinden doğar*<sup>41</sup> düşüncesi insan için tam anlamını bulur. Zıtların birliği, düşünce, davranış ve tutumlarındaki ahenk. İnsan, hem sevgi hem de nefret duygusu taşıyan bir canlıdır. Yine insan, hem madde hem anlam yönü olan bir varlıktır. İnsan hem geçmişe hem geleceğe ait olan bir varlıktır. İnsan, hem bireycilik hem de sosyallik yönü olan bir varlıktır. Hem savurganlık hem de cimrilik yanı olan bir varlıktır. İnsan hem cüretkar hem de korkak bir varlıktır. İnsanın neliğini kavramağa çalışan spiritüalistler onu maddesinden uzaklaştırıp göğe, materyalistler de manasından soyutlayarak yere çekerler ve insan birbirine zıt iki yaklaşım arasında çekiştirilip gerilerek neliğinden uzaklaştırılmış olur. İnsan, incelemenin başlangıcında, nesnel bir varlık olması, yani uzayda yer kaplaması nedeniyle, cansız madde evreniyle, doğması büyümesi ve ölmesi yönüyle bitki evreniyle, bunlara ek olarak hareket ederek, yer değiştirerek beslenip yaşaması, acı duyması ve etki edip tepki göstermesi nedeniyle de hayvan evreniyle ve zihinsel ve gönül işlevleri yönüyle de aşkın evrenle ortak paydaya sahip bir varlıktır. İnsan organik yönden ve fiziksel bakımdan kendisine benzeyen hayvanlara kendisini daha yakın hisseder. Bunlar insanın kendi dışındaki nesnel ve ruhsal varlık evreniyle kurduğu bağıntılara girer. Acaba insan tüm bunların dışında nedir? Ne değildir. Cansız nesnelere, bitkileri ve hayvanları **Ne**, insanları ise **Kim?** sorusuyla belirliyoruz. '*Kimse*', salt nesne olan '*Ne*'den bilinç sahibi olan bir şahıs olmasıyla ayrılmıştır. Bilinçlilik ve bilinçsizlik canlılar evreninde önemli bir ayrımdır.

Cassirer'in, insanın belirgin karakterinin, onun ayırıcı işaretinin, metafizik ve fizik tabiatı değil, onun işlevidir, ifadesiyle insanın eylemlerinin tek başına ne fizik ne de aşkın bir gücün eseri olmadığını bunların ikisinin ortak eseri olduğunu anlarsak, bir eylemin (aksiyon) yani işlevsel olmanın fizikselliği ve ruhsallık yönünün olduğu sonucuna varabiliriz. İnsan, devamlı olarak kendini araştıran, varoluşunun her anında varoluşunun şartlarını incelemesi ve denetlemesi gereken bir yaratıktır. İnsan hayatının gerçek değeri, kendisiyle bu dikkatli hesaplaşmada, insan hayatına yönelen bu eleştirel tavırda bulunur. Sokrates, *Savunma*'sında '*tecrübe edilmemiş bir hayat, yaşamağa değmez*'<sup>42</sup> diyor. Sokrates'in insan tanımını, kendisine akli bir soru sorulduğunda 'akli bir cevap verebilen varlıktır' diye yapabiliriz. İnsanın gerek bilgisi, gerekse ahlâklılığı bu dairede idrâk edilebilir. İnsan bu temel kâbiliyeti ile yani, kendine ve başkalarına cevap verebilme yetisi ile '*sorumlu*' bir varlık, '*ahlâki bir özne*' olur.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul 1964, s. 22.

<sup>42</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 6.

<sup>43</sup> Cassirer, *A.g.e.*, s. 5-6.

Cassirer, ideal anlamda tözsel bir birlik bulma eğiliminin insan incelemelerinin önünü tıkadığından söz ederek dogmatik tutumdan, yani varlıkların tümünü ortak bir cevhere indirgemek yerine, varlıkların birliğini fonksiyonel bağlama eğilimine yönelmek gerektiğini belirtir. Cassirer'e göre, insan kültürünün değişik şekilleri, neliklerindeki bir özdeşlikten dolayı değil, asıl görevlerindeki uyum sayesinde birbirinden ayrılmazlar. Eğer, insan kültüründe bir denge varsa bu, statik bir denge değil ancak dinamik bir denge olarak betimlenebilir. O, zıt güçler arasındaki mücadelenin bir sonucudur. O halde, tözsel anlamda değil de işlevsel anlamda metafiziği yeniden, yeni bir ışık altında görüp insanı, tabiatı ve hayatı varoluşundan itibaren inşa etmek gerekiyor. İnsan niçin önemli, insana yapılan yatırım neden yaşamsal? Bir Çin atasözünün soruna anlamlı bir ışık göndereceği kanısındayım. *Bir yıl sonrasını düşünmek isteyen buğday eksin, on yıl sonrasını düşünen meyve ağacı diksin, yüz yıl sonrasını düşünen de insanı eğitsin.* İnsan yalnızca kendi deneyim ve görgülerinin birikimiyle kendini biçimlendiren ve kişiliğini oluşturan varlık değildir. Bunların yanında onun ebeveynlerinden genetik ve kültürel nitelikli etkiler aldığı biyolojik ve sosyolojik verilerle belirlenmiştir. Neliğini ve işlevselliğini kavrayan insanın, hür iradeli, güvenli ve esenlik içinde yaşaması için bir '*insanî iklim*' ve '*çevre*' oluşturacağı varsayılır. Kendi işlevselliğini anlayan, kavrayan ve keşfeden insan, kendini inşa edip büyük evren içinde konumlandırarak, '*yaşadığım bu evrende, bu dünyada, bu dönemde ben de varım ve ben bu dünyada yeri ve değeri olan bir bireyim*' diyebilecek bir yetkin birey aşamasını yakalayacaktır. Toplumsal ve bireysel durum alışımızı belirlememiz gerekir. Dünyayı elde etmek yerine dünyaya kendinden bir şey katmak, dünyayı tüketip bitirmek yerine, onu, kendi emeği, zihni ve gönlüyle imar ve inşa etmek erdemli ve yetkin insanın hedefi olmalıdır. Merhum Akif'in de dediği gibi, '*Yıkamak yapmak kadar insana hiç sürur mu verir/Onu en sunta adamlar bile becerir*'.

### Sonuç

Madde ile anlamın bütünleştiği bir varlık olma özelliğini neliğinde taşıyan insana, bütünsel bir yaklaşımla bakılmalıdır. İnsan, salt maddesel yaklaşımla maddeyi, salt ruhsal yaklaşımla hayatın maddesiz formunu yakalayabilir. Hayatı, tabiatla birlikte yakalayan yaklaşım, ancak evrensel bir bakışla gerçekleştirilebilir. İnsan, hayata salt maddesel yaklaşımla, tabiata da salt ruhsal yaklaşımla bakarak, varlığı ancak, resmin negatif tarzında algılayabilir. İnsanı iyi tanımak, doğru bilmek tam anlamağa çalışmak gerekir. İnsanın hem maddesel hem de ruhsal gereksinimleri, ilgileri, eğilimleri, kapasitesi, direnci ve zaafı ortaya konmalıdır. İnsanın bu ilgi ve eğilimlerinden her

biri, bir diğèrinin önüne çıkarılmamalı ya da yok sayılmamalıdır. Bunların her birine, gereğince eğilim ve ilgi gösterilmelidir. İnsanın zihinsel, duygusal ve ruhsal dinginlikle ilgili (kalbî) gereksinimlerini karşılayan çeşitli iş ve faaliyet alanları vardır. İnsan üzerine inceleme yapan ve onun üzerinde zihinsel spekülasyon yapan düşünürlerin çoğunun, bunlardan bazılarının ya da birinin, insanın tüm gereksinimlerini karşılayacağı görüşünden hareketle diğèr alanları ya göz ardı ettikleri ya da yok saymağa çalıştıkları görülmüştür.

İnsanı bilmek ve anlamak hatta yorumlamak için o, hem sureti hem de siretiyle irdelenmelidir. Fiziğimizi korumak ve kollamağa yani, kendimize ait olan şeyleri titiz ve dikkatlice incelememize karşın, siretimizi yani kendi iç dünyamızda olanları incelemeğe zaman ayırmıyoruz Oysaki siret, insana, suretinin verdiklerinden daha fazlasını verir. Siyret bizim insanın kendisinde olup da her zaman göremediğimiz, ara sıra onun düşüncesinde, davranışında ve tutumlarında kendini açan bir olgudur.

**Abstract: *On Some Philosophical Ideas on Man***

In this study, it is argued that it is still impossible to claim that the human mystery has been solved since the human kind was appeared on earth or was created despite the crucial findings obtained by anthropologists who have been working on the fields of physical and cultural anthropology.

The method used in this study is to introduce briefly the works done on human being, to determine the extremities in them and to present the view of this author not under a title but across the texts altogether.

**KAYNAKLAR**

- Aslan, Ömer, *Kur'an ve Hoşgörü*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Kayseri 2002.
- Capra, Fritjof, *Batı Düşüncesinin Dönüm Noktası*, Çev. Mustafa Armağan, İstanbul 1992.
- Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Pres, 21. Baskı, London and New Haven, 1970.
- *The Myth of State*, Doubleday INC., Garden City, New York 1955.
- *The Philosophy of Symbolic Forms III*, New Haven and London, Yale University Press. 1985.



- Erdem, H. Haluk, “Karl Jaspers’in Felsefesinde İnsanın Varoluşunu Gerçekleştirilmesi Olarak İletişim”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 35, 2001.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Ankara 1974.
- Heistermann, Walter “Kant’ın Felsefesinde İnsanın Yeri”, çev.: Tomris Mengüşoğlu, *Felsefe Arkivi*, Sayı 20, İstanbul 1968.
- İbn Arâbî, *Füsûsü’l Hikem*, Çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul 2003.
- Jaspers, Karl, *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın, İkinci Baskı, İstanbul 1981.
- Kavadarlı, Güngör, “Anlam Arayışı”, [http://historicalsense.com/Archive/Fener16\\_1.htm](http://historicalsense.com/Archive/Fener16_1.htm): 12.10.2001.
- Keklik, Nihat, *Sadreddin Konevi’nin Felsefesinde Allah- Kâinat ve İnsan*, İstanbul 1967.
- Laerce, Diogenes, *Vie, Doctrines et Sentences des Philosophes Illustres*, C. 2, Paris, 1965.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988.
- Celâleddin, Mevlânâ, *Mesnevî*, Çev. Veled İzbudak, Cilt I, İstanbul 1988.
- *Fihî Ma-Fih*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Remzi Kitabevi, İst, 1959.
- *Macalis-i Sab’a*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Konya Turizm Derneği Yayını, Konya, 1965.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1987.
- Scheler, Max, *İnsanın Kozmozdaki Yeri*, Çev. Harun Tepe, 3. Baskı, Ankara 1998.
- Ülken, H. Ziya, *İslâm Felsefesinin Kaynakları ve Tesirleri*, Ankara 1967.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul 1964.
- Yakıt, İsmail “Türk-İslâm Düşünürü Mevlâna’ya Göre, İdeal İnsan Tasavvuru”, *Felsefe Arkivi Dergisi*, İstanbul 1987.