İNSAN HAKLARI ARAŞTIRMALARI

HUMAN RIGHTS REVIEW

ALTI AYDA BİR YAYIMLANIR • YIL/YEAR:2 • SAYI/ISSUE:2 • OCAK-MART 2004

ISSN 1304-5377

2

BİR AYDINLANMA PROJESİ OLARAK İNSAN

İNSAN HAKLARINI ANLAMADA ARAP, AVRUPA, AMERİKA VE AFRİKA PERSPEKTİFLERİ: 'EVRENSELLİK' VE 'KÜLTÜREL GÖRECELİLİK' YAKLAŞIMLARI ARASINDA BİR TARTIŞMA

ASYA DEĞERLERİ VE EVRENSELLİK

İNSAN HAKLARININ KÜRESELLEŞMESİ

ALMANYA ANAYASASINDA DİN ÖZGÜRLÜĞÜ VE BAŞÖRTÜSÜ SORUNU

IRAK SAVAŞINDA MEDYA GÖSTERİSİ VE MEDYATİK PROPAGANDA: ABD YAYIN KURULUŞLARININ ELEŞTİRİSİ

TÜRK AYDINI, İSLÂM VE İNSAN HAKLARI

İNSANLIK VİCDANININ İYİLİK, HAK VE ADALET ARAYAN DAMARI OLARAK İSLÂM

BİRİKİMLER
İNSAN HAKLARININ AÇMAZLARI

DEĞERLENDİME / TANITIM

İNSAN HAKLARI
ARAŞTIRMALARI
HUMAN RIGHTS REVIEW

ALTI AYDA BİR YAYIMLANIR
YIL 2 • SAYI 2 • OCAK-MART 2004

ISSN: 1304-5377

MAZLUMDER İstanbul Şubesi Adına
İmtiyaz Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni
Ahmet Mercan

Yazı İşleri Müdürü
Gülden Sönmez

Editör
Lütfi Sunar

Yayın Danışmanı
Alpaslan Durmuş

Yayın Kurulu
Doç. Dr. Yasin Aktay, Abdurrahman Aslan,
Ali Bulaç, Prof. Dr. Hüseyin Hatemi,
Prof. Dr. Mustafa Erdoğan, Prof. Dr. Şinasi Gündüz,
Korhan Gümüş, Ahmet Mercan, Yusuf Kaplan,
Gülden Sönmez, Lütfi Sunar

Redaksiyon
Hatice Işılak

Akademik İçerik Danışmanlığı
EDAM (Eğitim Danışmanlığı ve Araştırmaları Merkezi)
www.edam.com.tr

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık
EDAM & MAZLUMDER
(Hakan Çopur, Selehattin Güven, Kadir Yaman)

Masaüstü Yayın Hazırlık
Artus İletişim Sanatları

Baskı, Cilt
Erkam Matbaası

İletişim
INSAN HAKLARI ARAŞTIRMALARI
Koca Sinan Cad. No:28 Kat:5 Fatih-Istanbul
Tel: (+90 216) 481 30 23 Faks: (+90 216) 481 31 36
www.mazlumder.org/dergi
editor@mazlumder.org • dergi@mazlumder.org

İnsan Hakları Araştırmaları **MAZLUMDER (İnsan hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği) İstanbul Şubesi tarafından yayımlanmaktadır.** ***İnsan Hakları Araştırmaları*** **hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazılardan yazarları sorumludur. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.**

BİR AYDINLANMA PROJESİ OLARAK İNSAN

Doç. Dr. Yasin Aktay

Selçuk Üniversitesi
Fen Edebiyat Fak. Sosyoloji Bölümü

Atıf©: Aktay, Yasin. (2004). Bir aydınlanma projesi olarak insan. *İnsan Hakları Araştırmaları, Yıl 2,* (sayı 2), s.11-20

Özet

İnsan, modern anlamda bir Aydınlanma projesi ürünü olarak karşımızda. Bu "aydınlanmış" insan tipolojisinin merkezde olduğu ve diğer tüm unsurların bu merkezî insana göre konumlandırıldığı zaman ortaya "neden Müslümanlar geri kaldı?" ya da "Batı nasıl ilerledi?" türünden aslında teolojik / pratik çatlakların gölgesinde inşa edilmiş sorular konmaktadır. Bu soruların "doğru cevap"larının aranması aslında çok da anlamlı bir çaba değil: çünkü Aydınlanmacı aklın, Tanrı yerine "insan"ı merkeze koyduğu savına dikkatle bakıldığında görülecektir ki, devam eden "insanî" süreç, tam da teolojik temeldekine benzemektedir. Yani daha önce Tanrı'nın varlığı-doğası tartışılırken, şimdi insanın varlığı-doğası tartışılmakta ve daha da vahimi Aydınlanmacı filozoflar arasında bile bu noktada belli bir düşünce ortaklığına zor rastlanmaktadır. Böyle olunca "İslam, akla geçit vermez" yaklaşımlarıyla açıklanan müslümanların neden geri kaldığı sorusu, aslında anlamını büyük ölçüde kaybetmekte ve beli bir biçimde okutulmak istenen kocaman bir tarih gerçeği ortaya çıkmaktadır. Bu tarihî okuma biçiminde Batı'nın ilerleme mihengi "akıl" oluyorken, İslam dünyası tam da bu noktadaki eksiğinden dolayı geri kalıyordu. Asıl sorulması gereken soru şu: bugün varılan "pratik" gerçekliğin verdiği güce dayanarak tüm bir teolojik zeminin tarihî varlığını/yansımalarını yanlış anlamlarla bulandırmak kabul edilebilir bir tavır mıdır?

İnsanın belli bir tarihsel döneme denk düşen bir zihniyet dünyasının tasarlamış olduğu bir proje olduğu, hatta bu projeden ibaret olduğu fikri ilk anda çok aykırı gelir bize. Öyle ya, Aydınlanma'dan çok önce de insan vardı. Bütün mücadeleleri, iddiaları, başarıları, olumlu ve olumsuz taraflarıyla, yeryüzünü bir savaş ortamına sürükleyen ihtiraslarıyla veya yeryüzünü imar etmeye çalışan yönüyle insan, tabiî ki Aydınlanma Çağı'ndan önce de vardı. Hatta her dönemde her türlü dinin, düşüncenin veya felsefenin insanla ilgili bir tasarımı olmuştur. O hâlde insanın Aydınlanma'nın bir projesi olarak ele alınmasında ilk anda tasrih edilmesi gereken bir şeyler vardır.

Her şeyden önce Aydınlanma dönemi insanın proje edilerek oluşturulduğu yegâne dönem değildir. Bununla birlikte bugün yaşamakta olduğumuz modern dünyada insan denildiğinde artık herkesin kafasında oluşan portrenin Aydınlanma tarafından çizilmiş olduğu söylenebilir. Yani bugün insanın davranışlarını belirleyen, kendi varlığına bu dünyada bir yer ve anlam kazandıran referans ve çerçevelerin hepsi bir Aydınlanma projesinin uygulamaları olarak işlemektedir. İnsanın özgürlüğüyle ilgili sorunlar, eşitliğiyle ilgili sorunlar, bir tüketim ve haz makinesi hâline gelmesiyle ilgili sorunlar; bunların hepsi bu projeye mâl edilebilir. Ve bugün insanla ilgili bütün felsefeler bir Aydınlanma projesi olarak bu insan tipiyle hesaplaşarak yapılmaktadır. Hatta yaşadığımız dünyada *tarihin sonu* ilân edildiğinde, bunun aynı zamanda insanın sonuna da işaret ettiği vurgulanmaktadır. Michel Foucault, örneğin, insanı, on altıncı yüzyıldan itibaren işlenmeye başlanan bir dönemin icadı olarak alıyor: "Düşüncemizin arkeolojisinin kolayca gösterdiği gibi, insan yakın geçmişimizin bir icadıdır. Ve belki de kendi sonuna doğru yaklaşmaktadır" (Foucault, 1970: 387).

Kuşkusuz "kendi sonuna doğru yaklaşmakta olan" bu insan, Aydınlanma ile birlikte iyice projelendirilen insandır. Kendi sonu, onun aynı zamanda yaşadığımız dünyada kendini büyük ölçüde gerçekleştirmiş olması anlamına da geliyor. Bugün Aydınlanma bitmemiş bir proje olarak düşünülemez, Habermas ve birçok neo-modernist, Aydınlanma'ya yönelik eleştirilere karşı böyle bir kredi yenilemesi talep etmektedir. Oysa Aydınlanma, karşımızda bütün istediklerini fazlasıyla gerçekleştirmiş bir proje olarak durmaktadır. İnsanın evrensel boyutlarına yapılan vurgunun aşırı realizasyonu, tarihin sonu mefhumuyla eş zamanlı olarak, insanın gerçekleştirebileceği imkânları tüketmeye yüz tutmuştur. Zira eğer insan, Aydınlanma'da –Hegelci bir mantığı uyarlayacak olursak– bir *kabul görme arzusu* ve *doğaya egemen olma çabası* ile tanımlanıyorsa ve tarihin sonunda insanlığının kabul görmesine ve maddî bolluğa ulaşmışsa, o zaman artık gerçek anlamda insan olmayacaktır; çünkü artık, ne çalışacak, ne de arzulayacaktır. İnsanlar amaçlar konusunda görüş birliği içinde olacakları için, mücadele etmek için bir neden kalmayacak, gereksinimlerini ekonomik etkinlikle karşılayacak, mücadelede yaşamlarını riske atmak zorunda kalmayacaklar... "Tarihi harekete geçirmiş olan kanlı kavga öncesindeki gibi, gene hayvan olacaklar" (Fukuyama, 1992: 374-5).

Aydınlanma ideallerinin Hegelci bir mantıkla realizasyonunu en iyi yorumlayan düşünürlerden Alexandre Kojeve, olumlu bir ideal olarak bunun sonuçta insanın

bütün amaçlarının gerçekleştirilmiş olduğu bir çeşit yeryüzü cenneti olduğunu söylemekten çekinmiyor. Bu dünyada insanın gerçekleştirebileceği bir amaç kalmamış olacağı için, tarihin sonu aynı zamanda insanın da, sanat ve felsefenin de, dolayısıyla insanın yaratıcı etkinliğinin de sonu anlamına gelecektir. Ne var ki bu son kesinlikle kozmik bir felâket olarak algılanmamalıdır. Bu sonla birlikte doğal dünya ezelden beri olduğu gibi kalmaya devam eder; çünkü zaten onu insanın bu yaratıcı yetenekleri, çatışmacı doğası insanlık tarihini oluşturan kavgalara sürüklemişti. Tinin veya mutlak aklın tarih içerisindeki turu tamamlanmış, tabiî ki biraz daha evrilmiş olarak tekrar başladığı yere gelmiş oluyor: "İnsan, hayvan olarak doğayla ya da varlıkla uyum içinde yaşamaya devam eder. Yok olan, gerçek anlamda insandır." Tarihin sonunun mantıksal olarak aynı zamanda insanın sonunu gerektirmesi, tarihin sonunda resmedilen liberal düzenin siyaseti bitiren teknokrat söylemiyle tutarlıdır. Resmedilen dünya aslında bir cennet, yani insanın hiçbir sorumluluk taşımadığı ve isyan etme melekesinin bulunmadığı başlangıç noktası. Batılı tarih felsefelerinin hepsinin bu dünyada cenneti kurma yönündeki bu şiddetli arzusu, Batılı diktatörlüklerin de tek sebebi değil midir? Kojeve'nin biraz da edebî tasviriyle "eğer insan yeniden bir hayvan olursa, o zaman sanatı, aşkları, oyunu da gene tamamen doğal olmak zorundadır. Kabul etmek gerekir ki, tarihin sonundan sonra insan, kuşların yuvalarını yaptığı ve örümceklerin ağlarını ördüğü gibi evlerini ve sanat eserlerini yapacak, kurbağa ve ağustos böcekleri gibi konserler verecek, hayvan yavruları gibi oynayacak ve yetişkin hayvanlar gibi şaka yapacaktır" (Kojeve'den aktaran, Fukuyama, 1992: 469).

Yeryüzünde belli bir grup insanın tasavvur ettiği cenneti gerçekleştirme arzusu, insanın yeryüzündeki misyonuyla ne kadar örtüşür? Kuşkusuz bir arzu olarak diyecek bir şey yok; ama bunun siyasal dile tercümesi, her türlü muhalefeti düşmanca karşılayan despotik bir söylem olmaya mahkumdur. Dünyanın bir cennet olarak tasarlanmasını ifade eden ütopyalar, bu dünyada insanların tamamının mutlu ve memnun olabilecekleri şartları varsayarken, muhtemel bütün toplumsal talepleri önceden görmüş olduklarını iddia ederek ilk yanlışı yapmış oluyorlar. İnsanlar için neyin ihtiyaç, neyin haklı talep olduğu konusunda bilime tanıdıkları hakemliğin bütün sorunları çözeceğini zannediyorlar. Oysa bilimin kendisinin de ideolojik bir yüke sahip olduğunu görmüyorlar. Geriye bilim gibi tartışması kolay yapılamayan ve evrensel geçerlilik iddiasına sahip bir hakemin verdiği kararların kastığı bir siyasal ortam kalır. Batı tarihi bunun örnekleriyle yeterince dolu değil midir?

Aydınlanma'nın insan tanımı etrafında dolaşmanın birçok açıdan önemli olduğunu düşünüyorum. Her şeyden önce, Kur'an ne tür bir insan tasarlıyorsa, bunun ifade edilmesinin günümüzde geçerli olan ve Aydınlanma'yla proje edilmiş, insan tanımıyla bir muhasebe çerçevesinde olduğu veya olacağı açıktır. Burada değişik düzeylerde girişilmiş olan bu muhasebelerin, özellikle Allah ve insan ilişkisi bağlamında çağdaş İslâm düşüncesinin önüne koyduğu bazı sorunlara değinmek istiyorum.

İnsanın Aydınlanma'ya kadar çok ihmal edildiği, Orta Çağ'daki teolojiler içerisinde insanın Tanrı karşısında etkisiz ve önemsiz bir varlığa indirgendiği söyleniyor. Özellikle İslâm dünyasında, İslâm ilâhiyatında Tanrı ve insan ilişkisinin sürekli insan aleyhine kurulduğu, bu ilişkide insanın yok sayıldığı, insan iradesinin Tanrı'nın iradesi karşısında mutlak sayıldığı sıklıkla söyleniyor. İslâm dünyasının geri kalmışlığının muhasebeleri yapılırken bir insan felsefesinden yoksunluğa referans veriliyor. Genellikle İslâm ilâhiyatı veya kelâmı, Allah'ı merkeze alan ve dünyanın gidişatına bütün bakışın Allah'ın amaçları açısından anlam kazanabildiği bir bakış olarak görülür. Bu da İslâm felsefesi veya ilâhiyatının bir insan felsefesi geliştirememesinin en önemli sebebi olarak görülür. Bugün İslâm dünyasında çok sık karşılaşılan insan hakları ihlâlleri, düşük refah devleti standartları, hatta düşük ekonomik gelir, siyaset ve ahlâk arasındaki yozlaşmış ilişkilerin hepsinin kökeninde yeterince işlenmiş bir insan felsefesinin veya vurgusunun olmayışının yattığı söylenebilir. İnsanın değerini yükselten bir felsefenin yokluğunda insanla ilgili iç açıcı pratiklerle karşılaşmamak doğaldır. Fakat genellikle İslâm dünyasına atfedilen bu felsefenin yokluğunun bir Allah felsefesi tarafından doldurulmuş olduğu doğru mudur? Bugün İslâm dünyasında gerçekten de bir insan felsefesinin olmadığı büyük oranda doğrudur; ancak bunun sebebi bir tanrı felsefesinin onun boşluğunu doldurmuş olması değildir. Belki de genel olarak hayata, insana, Allah'a ve diğer insanlara ihtimamla bakmayı sağlayacak genel bir felsefenin yokluğundan söz edilebilir; ama birinin yerini diğerinin ikame etmiş olduğu kolaylıkla söylenemez. Belki de bir insan felsefesi olsa onun içinde Allah'a, bir Allah felsefesi olsa onun içinde insana mutlaka bir yer olur.

Buna rağmen Aydınlanma'nın insan projesinin, Tanrı merkezli bir dünyanın yerine insan merkezli bir dünyanın ikame edilmesi projesi olduğu konusunda yaygın bir kanaat vardır ve doğrusu bizzat Aydınlanmacı metinlerde bu açıkça zikredilir. Gerçekten de Aydınlanma'yı tanımlayan en önemli vasıflardan birisi bu bilinç kaymasıdır. Bu bilinç kaymasının ondan sonra yaşanan bütün bir modern çağa damgasını vurduğunda şüphe yok. Batı dünyasının gelişme ve kalkınmasında Tanrı'dan insana doğru yaşanan bu eksen kaymasının etkili ve belirleyici olduğu söylenebilir. Bu durum bilinince Aydınlanma'da vurgulanan her şeyin, yani Aydınlanma'yı tanımlayan bütün özelliklerin İslâm dünyasının eksiği olduğu fikrine ulaşmak çok kolay oluyor. Formül basit ve o ölçüde de yayılgandır: Batı kalkınmasının projesi olan Aydınlanma'da akıl varsa, bu tarihsel gelişmede geri kalmış olanın eksiği akıldı. Aydınlanma'yı insana olan ilgi ne ölçüde vurguluyorsa, İslâm'da da bu vurgu o ölçüde eksiktir. Esasen oldukça yaygın olan bu okumada İslâm dünyasının Aydınlanma veya Batı modernliğinin bir ayna imajı yani bir *öteki* olarak kurulduğunu görmek mümkün.

Oysa Aydınlanma'nın insan vurgusunun da, akıl vurgusunun da, hatta Aydınlanma'yı karakterize ettiği söylenen bütün özelliklerinin de Aydınlanma'yla ilişkileri sorunludur. Yani Aydınlanma'nın akıl üzerinde vurgusu olmakla beraber, yine Aydınlanma çağında ve Aydınlanmacı sayılan önemli filozoflar akla yönelik en önem-

li eleştirileri de yapmışlardır. Hatta Aydınlanmanın rasyonalizme karşı bir başkaldırı olduğu bile söylenmiştir. Aydınlanmacılığın hümanizmi hakkında da yine aynı dönemde güçlü eleştiriler olmuştur. Hatta aslında Aydınlanma'ya atfedilen bütün özellikler tek tek irdelendiğinde, Aydınlanma'nın bunların hiç biriyle özdeşleştirilemeyeceği fark edilmiş olur. Örneğin, aklın en büyük savunmaları da, akla en şiddetli eleştiriler de yine Aydınlanmacı sayılan filozoflar tarafından dile getirilmiştir. İnsanın özgür olduğunu veya özgürlüğün mümkün olduğunu söyleyenler de Aydınlanmacı sayılmıştır, aksini savunanlar da. Aydınlanma'nın modernizmi inşa ettiği söylenen bütün unsurlarının karşıtları da yine Aydınlanma'nın ileri gelenleri tarafından temsil edilmiştir. Bu durumda Aydınlanma aslında diğer birçok çağ gibi insanlığın bütün düşünce koleksiyonunu uhdesinde barındıran bir dönem olarak nötr sayılabilecek bir arşivdir. Belki de duruma göre istenilen her çeşit proje için zengin malzemeler barındıran bir düşünce ve felsefe stoğudur. Bugünün insan profilinin kökenlerini izlemek üzere gerçekten Aydınlanma'ya gitme gereği de nereden çıkıyor? Aydınlanma diye bir çağın gerçekten yaşanıp yaşanmamış olduğunu sormak anlamlı olmaz mı?[1] Buna olumlu cevap verilecekse buradaki bütün söylemin spekülatif olduğunu söylemek; hatta bu söylemi teolojik bir iradeyle bir *köken arayışı* veya icadıyla açıklamak daha doğru görünür. Ama tabiî buradaki konumuz bu değil. Konumuz, bu aşamada, Aydınlanma'nın insan hakkındaki tanımı dolayısıyla Tanrı merkezli bir dünyadan insan merkezli bir dünyaya nasıl bir geçiş sağlamış olduğu ve gerçekten de bunun ne ölçüde insana gerçek değerini iade ettiğidir.

Heidegger bir ilk felsefe olarak metafiziğin, varlıkları "haddi zatında bütün varlıklar için ortak olan zemin açısından" düşündüğü zaman, bu yaptığının ontoloji olduğunu; buna mukabil varlıkları bir bütün olarak, "her şeyin sebebini izah eden en yüce varlık" açısından düşündüğü zaman da bu yaptığının teoloji olduğunu söylemişti (Heidegger, 2002: 65). Ancak buradaki sorun insanın hem "bütün varlıklar için ortak olan zemin" açısından hem de "yüce varlık" açısından düşünmesinin ne ölçüde mümkün olduğudur. Yani insan "bütün varlıklar için ortak olan zemin" bakış açısından düşünemeyeceği gibi, kendini Tanrı yerine koyarak da, yani Tanrı açısından da düşünemez. İnsan ancak kendinden yola çıkarak veya kendi açısından bakabilir. Dolayısıyla Tanrı merkezli olduğu düşünülen veya söylenen dünya görüşü de yine insan tarafından ve insan bakış açısından düşünülmüş bir görüştür. Varoluşsal olarak insanın kendinden başka bir varlığın bakış açısıyla düşünmesi mümkün olmadığı gibi, kendini Tanrı yerine koyarak, yani Tanrı bakış açısından düşünmesi de mümkün değildir. İnsan, ancak kendinden yola çıkarak düşünebilir. İnsanın bu ontolojik konumundan Tanrı'ya ve insana bakışı veya her birini kendi söyleminin odağına koyma tercihi söz konusu olabilir ki, doğrusu bir düşünceye Tanrı merkezli veya insan merkezli dememizi sağlayan şey de bundan ibarettir. Kendi düşüncesine göre Tanrı'ya bakışıyla insana bakışı, zannedildiği gi-

[1] Bu soruyu sorarak, aslında Aydınlanma diye bir dönemin veya olayın yaşanmamış olduğunu, Aydınlanma söyleminin kendi içindeki çeşitliliğine, tutarsızlığına ve her şeyi barındıran zenginliğine gönderme yapan bir çalışma için bkz. Baykan, 2000.

bi birbirinin yerine de ikame edilmez. Tanrı insanın mutlak *öteki*si olarak düşünüldükçe, Tanrı hakkındaki bilgi, insan hakkındaki bilgiye gönderme yapar, keza insan hakkındaki bilgi de Tanrı hakkındaki bilgiyi oluşturur. Dolayısıyla insanın tasarladığı dünyanın merkezine Tanrı'yı veya insanı koyması söz konusu olabilir; ama her iki durumda da söz konusu olan bir insan eylemidir. Burada tasarlanan dünyanın merkezine insanı koymak ile Tanrı'yı koymak arasında varsayılan fark ciddî bir fark mıdır? Sorulması gereken budur.

Heidegger'i izlemeye devam edersek, Aydınlanma düşüncesinin Tanrı'yı yerinden ederek insanı onun yerine koyması, kendisini metafizik bağlardan kurtarmaya yetmemiştir. Aksine, yapılan üstün insan tanım ve tasvirleri, âdeta bir tarihte veya bir toplumda yer almayan, katışıksız soy bir *insan* tipini varsaymıştır. Sabit ve dondurulabilir özellikleriyle hatları çizilen insan, orada öylece duran soyut bir varlıktır. Bir öz ve bir üstün varlık olarak resmedilen *özne insan* tipiyle aslında normal hayatta hiçbir yerde ve hiçbir şekilde karşılaşılmaz. İnsan hep bir tarihte ve hep bir toplumsal ilişkiler ağında, bütün karmaşık yapısıyla bir insan teki olarak, yani *Dasein* olarak var olur. İnsanın Aydınlanmacı söylemde resmedilme şekli, herhangi bir ilâhiyatta (teolojide) Tanrı'nın resmedilme biçiminden farklı olmaz. Tanrı'dan bahseden herhangi bir metni, Aydınlanma döneminin insandan bahseden ortalama herhangi bir metniyle karşılaştırdığımızda sadece Tanrı yerine insanın olduğunu; ama söylem olarak bir fark olmadığını görürüz. Tanrı hakkında ortaya konulan bilgide de Tanrı'nın bizim *bilen egemen özne* konumumuzla, sabit bir bilgi nesnesi kılınabilecek şekilde bilinebileceği varsayımı vardır. Hiçbir dinamiği olmayan, bir sabitlik ve durağanlık olarak resmedilen Tanrı ile insan hakkında ortaya konulan bilgi metafizik bir bilgidir. Tanrı'yı var olan bir nesne olarak görür ve onun sabit özelliklerini ortaya koymaya çalışır. Bu durumda dünyanın her yerinde aynı olan *insan* için, *Tanrı* da aynıdır.[2] Dikkat edilirse burada Tanrı ile insan kategorik olarak aynı dünyaya aittirler, bu da metafizik bir dünyadır. Başka bir deyişle, insan merkezli bir dünya tasarımı kurmuş olmak, konuyu ele alış biçimini insanî kılmıyor. İnsan bilimi bile burada teolojik bir kipte ve jargonda ele alınıyor. Aydınlanmacıların (aslında bazı Aydınlanmacıların demek daha doğru olur; zira, tekrarlamak gerekirse, bizzat Aydınlanma cemaati içerisinde bile bu konuda bir bütünlük söz konusu değildir) resmettikleri *insan*a bakmak bu konuda yeterince öğreticidir. Descartes'ın kendini özne olarak kanıtlayan *düşünen insan*ı, egemen, aşkın bir kategori olarak, yeryüzünde gezinen insan türünden alabildiğine kopuktur. Böylesi bir insan dünyanın hiçbir yerinde karşımıza çıkmaz. Çünkü insan karşımıza her zaman için tarihsel, toplumsal parametreleriyle müşahhas, ete kemiğe bürünmüş, içkin bir varlık olarak çıkar.

[2] Tanrı'ya ait alanı sabit, insana ve bu dünyaya ait konuları değişken gören, klâsik cevher-araz yaklaşımının temellendiği yaklaşımların, Islâm felsefesi içerisinde Tanrı'nın da değişken olabileceği sınırlara kadar tartışılabildiğini biliyoruz. Molla Sadra'nın meşhur cevherin hareketi (hareket-i cevherî) yaklaşımı, örneğin, hareketin sadece bazı arazlarda, insana veya maddeye isnat edilemeyeceğini, bir bütün olarak özün de değişken olduğunu ileri sürdüğünde klâsik metafizik felsefenin temellerine itiraz ediyordu (Süruş, 1984). Heidegger'in işaret ettiği Batılı metafizikte ise, görünüşte değişken olarak düşünülen *insan* bile metafizik bir hüviyete kavuşturuluyor.

Yeri gelmişken, Heideger'in *dasein* dediği bu dünyalık insanla ilgili bir iki noktaya değinmek gerekiyor. İlk olarak, *sosyal bir varlık olarak insan* denildiği zaman insana ait bir bilgi verilmiş olmuyor. İnsan zaten sosyal bir varlıktır. Hatta insanın, özellikle dilimizde de kullandığımız kelime anlamı itibariyle, ancak başka insanların varlığıyla tamamlanabilen bir anlamı vardır. İnsan kelimesi, ünsiyet melekesine sahip olarak tanımlanır. Ünsiyet ise her zaman için başka insanlarla karşılıklı bir eylemi gerektirir. İnsanla ilgili genellikle başvurulan temalardan biri olarak *doğal insan* tiplemesi, bu anlamda insanlık durumunun en temel özelliğini çok azımsamış oluyor. Başka insanlarla bir ünsiyet kazanmamış hâliyle bir insan muhtemelen henüz kaydedilmiş olmadığı için, bu hâldeki, yani doğal, *kendinde insan*la ilgili her türlü bilgi de spekülatif olmak durumundadır. İnsan gözlem sahnesine her durumda başka insanlarla beraber çıkmıştır. Kur'an'da *insanın halifeliği* konusundaki ifadelere bu insan gerçeğine bakılarak ışık tutulabilir mi acaba? İnsan yeryüzünde kimin halifesidir? İnsanın Allah'ın halifesi olma iddiasının her zaman Hristiyan dünya efendiliğini çağrıştıran bir yorum olduğu doğrudur. Modern zamanlarda bu, Aydınlanma'nın egemen öznesiyle bir miktar devam etmiştir ve doğrusu modern zamanlarda insan hakkındaki ilâhiyat kavramlarından uyarlanmış bilginin izinin sürülmesini kolaylaştırıyor. İnsanın Peygamber'in halifesi olduğu yaygın bir kabul olsa bile bizzat Hz. Ömer'in tefsirinin buna karşı olduğunu biliyoruz. Ayet ise *yeryüzünün halifeleri* olarak insanı muhatap alır (6 / En'am, 165). Ayetin anlamı ve yorumundaki teknik ve bağlayıcı başka unsurları işin ehline bırakarak, buradaki halife sözcüğünün insanın yeryüzündeki varlığının hep kendinden öncekilerden bir şeyler devralma esasına oturduğuna dair bir işaret görebiliriz. Diğer anlamları dışlamasa da insanın halifelik özelliği onun insanlığına gönderme yapar. İnsanın başka insanlardan devraldığı ve içinde yoğrulduğu kültürden, toplumsal ilişkiler ağından bağımsız bir *soyu* ve aşkın bir varlığı yoktur.[3]

Diğer bir konu da şudur: İnsan hakkındaki bilginin, yani antropolojinin de bir çeşit teoloji olduğunu söylemekle, Feuerbach'ın düşündüğü sürecin tam aksini tasavvur etmiş oluyoruz. Feuerbach'a göre insan kendi suretinde, kendi suretinin mükemmelleşmiş biçimi olarak, kendi ihtiyaçlarına uygun olarak Tanrı'yı bizzat kendisi yaratır. Feuerbach, Tanrı hakkındaki bilgiyi ifade eden teolojiye bakarak tarihsel olarak insanın ne tür ihtiyaçlar duyduğunu ve bu ihtiyaçların sonucunda ne tür bir Tanrı yarattığını ortaya çıkarabiliriz, der. Bu durumda teoloji bir çeşit antropoloji olarak okunmalıdır (Feuerbach, 1991). Şimdi aynı mantığı biz Aydınlanma'nın insan bilimlerini ifade eden antropolojisi üzerinden yürütebiliriz. Aslında insan, özellikle Aydınlanma Çağı'nda Tanrı'nın merkezîliğini giderebilmek üzere geliştirilen insan imajı, Tanrı'yla rekabet edebilmek iddiasıyla, tam da tanrısal kavramlarla kurulmuştur. İlginin insan üzerinde yoğunlaşmış olması, insanın hakkının yeterince verilmiş olduğu anlamına gelmemekte, aksine teolojinin insan üzerinden yeniden kurulması anlamına gelmektedir.

[3] Insanın var oluşunun bu boyutları üzerine derinlikli düşünceler için bkz. Özel, 1992.

Tabiî ki insana nasıl bakıldığı, insanın nasıl tanımlandığı, yani bir insan felsefesi aynı zamanda ortaya çıkan insan tipi üzerinde dolaysız bir etkide bulunur. Üstelik bu etki Tanrı hakkındaki bilgiden daha az ve çok daha farklı bir yolla kendini göstermez. Örneğin, insan kendi eylemlerinin yaratıcısı olarak görüldüğünde, insanın kendini daha özgür hissetmesi, eylemlerinden kendini daha fazla sorumlu saması kaçınılmazdır. Keza insana, kendisini çevreleyen toplumsal, coğrafî ve tarihsel şartların bir ürünü olarak bakan, insanın eylemlerinin bu şartlar tarafından belirlendiğini ve iradesinin bile bu şartlar tarafından şekillendirildiğini söyleyen bir felsefe, en basit ifadesiyle, kaderci bir felsefedir. Kendini kaderin kurbanı olarak gören bir insanın kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmeye karşı ayak diremesi kadar, yaşadığı şartları değiştirme yönünde güçlü bir motivasyon üretememesi de beklenen bir şeydir. Bu yüzden bütün felsefî bilgiler gibi insan hakkındaki bilginin de politik etkileri ve sonuçları vardır. İnsan hakkında bir bilim geliştirmeye çalışan hiç kimse, bu yaptığının sadece insan nasıl ise onun bütün vasıflarını öylece ortaya koyma çabası olduğunu iddia edemez. Doğrusu sosyoloji ve antropoloji hep bu arayış içerisinde olmuşlardır. Yani insan nasıl ise onun temel özelliklerini bilimsel bir nesnellikle ortaya koyma iddiası taşırlar. Ancak insan hakkındaki bütün sosyolojik ve antropolojik söylemlerin hepsinin insanın konumu ve eylemi hakkında bir teklif de içerdiği artık kuşku götürmez bir gerçektir.

İnsan hakkındaki bilginin veya tanımın teolojik niteliğinin yanı sıra böylesi bir normatif içerimi olduğu da muhakkaktır. Aydınlanma döneminde Tanrı'dan insana doğru bir ilgi kayması yaşandığının en açık göstergesi de tartışmaların giderek Tanrı'nın eylemleri ve mahiyeti yerine insanın mahiyeti (doğası) ve eylemleri üzerine çeşitlenmesi olmuştur. Ancak bu tartışmaların tek ortak yönü gerçekten de insan üzerine bir tartışma olmaları ve bu tartışmalar aracılığıyla bir insan tipinin proje edilme çabasıydı. Yoksa proje edilen insan tipi konusunda neredeyse mutabakat eden iki Aydınlanma filozofu bile yoktur. Aydınlanma'nın meşhur *toplumsal sözleşme* teorisyenlerinin *insan doğası* üzerine bitmek bilmeyen tartışmalarını biliyoruz. Burada insanın özünde iyi mi kötü mü olduğu noktasında bile bir uzlaşma yoktur. Her birinin insan hakkındaki tanımının doğrudan uzanımı bu tanıma istinat ettirdikleri siyasal ve ahlâkî modelleridir. Örneğin Jean Jacques Rousseau'ya göre insan özünde iyiydi; ama toplumsallık onun tabiatını bozuyordu. Onun tabiatını koruyarak ona hitap edecek siyasal model de cumhuriyetti. Thomas Hobbes'a göre ise insan özünde kötüydü ve bu kötülüğü özellikle toplumsal ilişkilerde onu başkasına karşı her zaman tehlikeli ve zararlı kılıyordu. Güçlü ve otoriter bir siyasal model, her şeyden önce diğer insanları insana karşı korumak üzere gerekliydi. John Locke ise, bilindiği gibi yine liberal modelini insanın doğasına atfettiği mutlak iyiliğe dayandırıyordu. Açıkçası insan özünde iyiydi ve özündeki cevherlerin açığa çıkarılabilmesi için bütün davranışlarında kendisine alabildiğine güvenen bir siyasal model geliştirilmeliydi. Bütün bu tanımlamalarda, bu antropolojilerde, insanın konumunun teolojik bir işlevi yeniden üreterek kurulduğu açıktır. Doğrusu insanın doğasına ilişkin geçmiş zaman analizleri ve bu analizlerin mantıksal sonuçları üzerine söylenenler teolojik söylemlerdeki *mebde* ve *mead* mefhumlarına denk düşü-

yor. Mebde ile ilgili spekülatif olmaktan öte bir bilgi ortaya konulması zaten mümkün değildir.[4]

Peki Aydınlanma'nın ortaya koyduğu bu bilginin insanı daha bir özgürleştirdiği ve bugün yaşanmakta olan modern dünyanın oğlu olan insanı doğuranın bu metinler olduğunu söyleyebilir miyiz? Başka bir deyişle, birçok sosyolojik metnin, ayrıca İslâm modernistlerinin de çokça düşündükleri gibi, Aydınlanmanın bu tür onto-teolojilerinde mevcut olup da, İslâm düşüncesinin çağdaş dünyada Müslümanlara bir kalkınma motivasyonu sağlamak bakımından eksiği olan herhangi bir şey mi vardır? Mevzunun hep varıp özgürlük sorununa veya hüsn-kubh sorununa geldiği bir noktada Aydınlanma düşünürleri arasında gerçekten bir yoğunlaşma, bir tutarlılık veya bir ısrar söz konusu mudur? Spinoza gibi, Aydınlanma'nın öncüsü olan büyük bir Batılı filozofun insanın özgürlüğü sorunu hakkında söyledikleri, Müslümanların modern dünyadaki geri kalmışlığının zihniyet plânındaki sorumlusu kabul edilen Eş'arîlikle karşılaştırılmış mıdır hiç? Hiç olmazsa insana bir cüz'î irade imkânı veren Eş'arîliğe karşı neredeyse hiçbir irade payı bırakmayan Spinoza, Batı'da insanın tanrısal dünyaya karşı özgürleşme akımına engel olmuyor da neden Eş'arîlik veya Gazzalî buna engel oluşturabiliyor. Kuşkusuz bugün tarihsel olarak elimizde hazır bulunan gerçekler bize böyle düşünmeyi telkin etmeyi kolaylaştırıcı nitelikte görünüyor (Aktay, 1999: 134 vd). Ancak bu kolaylığın her şeyden önce siyasî şartların belirleyici niteliğine gönderme yapmadan da anlaşılamayacağını ayrıca ifade etmek gerekiyor.

Yaklaşık iki yüz yıldır İslâm düşüncesinin bütün argümanları "Batı dünyası niçin gelişti? Müslümanlar niçin geri kaldı?" sorularının karşısındaki psikolojik baskıların altında ezilmektedir. Teoloji ile toplumsal pratik veya kalkınma(ma) arasında doğrudan ilişkiler kurulmaktadır. Klâsik Weberci soru, bu konudaki cevapları varıp İslâm düşüncesindeki özgürlük sorununa, bir eğilim olarak da Eş'arîliğe dayandırmıştır. Oysa Aydınlanma çağının veya olayının detaylarında gezinmek, bize belli düşünce yapıları ile tarihsel gelişme çizgileri arasındaki ilişkinin çok zorunlu bir ilişki olmadığı gerçeğini de çok iyi anlatır. Bu arada İslâm dünyasının bütün bir tarihini bir iki felsefeye bağlamamayı da öğretir. Doğrusu, Weberci bir yaklaşımda İslâm dünyasının kalkınmak için muhtaç olduğu motivasyonu sağlama acizliği içinde gösterilen Eş'arîlik bile Hristiyanlığın en rasyonel ve özgürlükçü mezhebinden çok daha rasyonel ve insan özgürlüğüne uyumlu bir yoruma açıktır. Buna mukabil, Hristiyanlığın irrasyonel ögeleri, mucizenin gündelik hayattaki muhtemelliğine olan aşırı inanç, rasyonel ve insan özgürlüğüne açık bir yoruma daha az imkân tanır gözükmektedir. Oysa sonuca bakıldığında geriye dönüp her iki din hakkında başka türlü bir hikâye okumaya âdeta zorlanırız. Bir sebebi, kuşkusuz tarihin mahiyetiyle ilgilidir: Geçmişin bilgisi, asla günümüzün taleplerinden bağımsız olarak bize gelmez. Her zaman biz ona gideriz ve talep ettiğimiz şeyleri alırız. Diğer bir

[4] Doğal durumda insanın gerçekten de nasıl olduğuna dair bir bilgi epistemolojik olarak mümkün değildir. Insan hep sosyal ortamlarda gözlemlenmiş olduğu için, onun doğal hâline ilişkin bilgi ancak farazî olabilir. Buna rağmen doğal durum söylemlerinin hiçbirinin kendi farazîlikleri üzerinde bir düşünüme sahip olmadıklarını biliyoruz.

sebebi tabiî ki geçmişin bilgisinden taleplerimizi de belirleyen siyasî konumumuzla ilgilidir. Tam bu noktada geçenlerde Nuray Mert'in benzer bir siyasî bağlamı anlamlandırmak üzere aktardığı çok güzel bir anekdotu anmakta fayda var: "Malta'da sürgünde olduğu sırada, içinde bulunduğu koşullardan şikâyet eden Esat Paşa, İngilizlere 'Civilization dediğiniz bu mu?' diye sormuş, 'Evet, bu!' cevabını almış, bunun üzerine, anılarını, 'Bizden sonrakilere söyleyeceğim tek şey şu: yenilmeyeceksiniz!' diye bitirmiş" (Şimşir, 1985: 308'den nakleden Mert, 2002). İslâm dünyası yenilmemiş olsaydı, bugün hiç şüphe yoktur ki İslâm düşünce tarihinde nelerin eksik bırakılmış olduğu sorusu karşısında Aydınlanma'nın proje ettiği insan kimsenin aklının ucundan geçmezdi.

Kaynakça

Aktay, Y. (1999). Aklın sosyolojik soykütüğü: Soy akıldan tarihsel ve toplumsal akla doğru. *Toplum ve Bilim*, sayı 82.

Baykan, F. (2000). *Aydınlanma üzerine bir derkenar.* İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Feuerbach, L. (1991). *Geleceğin felsefesinin ilkeleri* (çev. Oğuz Oğuzgil). İstanbul: Ara Yayınları.

Foucault, M. (1970). *The order of things: An archeology of the human sciences* (Translated from the French). London: Tavistock Publications.

Fukuyama, F. (1992). *The end of history and the last man.* London: Penguin Books (Türkçesi, *Tarihin Sonu ve Son İnsan* çev. Zülfü Dicleli. İstanbul: Simavi Yayınları, Tarihsiz).

Heidegger, M. (2002). Metafiziğin onto-teolojik inşâsı. *Heidegger ve teoloji* (derleyen ve Türkçeye çeviren: Ahmet Demirhan), İstanbul: İnsan Yayınları.

Mert, N. (2002). Yenilmeyeceksin! *Radikal*, 14 Kasım.

Özel, I. (1992). *Tahrir vazifeleri 1, 4,* İstanbul: Çıdam Yayınları.

Sûruş, A. (1984). *Evrenin yatışmaz yapısı* (çev. Hüseyin Hatemi). İstanbul: İnsan Yayınları.

Şimşir, B. N. (1985). *Malta sürgünleri.* İstanbul: Bilgi Yayınları.