

## İNSAN DOĞASINI YENİDEN DÜŞÜNMEK

Mehmet EVKURAN\*

### SORUN

*B*u makalede, bir kitabın öne sürdüğü argümanlar ekseninde<sup>1</sup> din ve fitrat konuları üzerinde bir tartışma gerçekleştirmeyi amaçlıyoruz. Böylece hem anılan temel konularda farklı ve eleştirel yaklaşımlara işaret etmeyi ve hem de olumlu bir beklentinin<sup>2</sup> gereğini yerine getirmeyi düşünüyoruz.

İslambilim ve İnsanbilim alanlarındaki tartışmaların pek çok problemleri temayı içerdiklerinde kuşku yoktur. Öncelikle incelenen konunun içeriğinin, yorumsal bir nitelik taşıdığını ve bu yüzden de farklı ya da alternatif okuma biçimlerine açık olduğu bilinmektedir. Üstelik her okuma biçiminin, kendince bir haklılık ve doğruluk payı taşıdığı ve hiçbir okuma biçiminin diğerlerini dışlayacak ya da geçersiz kılacak düzeyde sahici, esaslı ve imtiyazlı bir konuma sahip olmadığı açıktır. Bu anekdot, sosyal bilimlerde görülen farklı yaklaşımların aynı anda kullanılmalarının ve çoğul okuma biçimlerinin zorunluluğunun altını çizmektedir.

Sorun, İslambilim çalışmaları söz konusu edildiğinde daha da bir önem kazanmaktadır. Bugün artık biliyoruz ki, yöntem sorunundan daha fazla ve daha stratejik bir konu olması bakımından metodoloji<sup>3</sup> sorunu, en az incelenen konunun kendisi kadar belirleyici olmaktadır. Araştırmacının konuyu incelerken hangi araçları nasıl ve nerede kullandığı/kullanacağı sorunu, sonuca ulaştıracak olan yolu nasıl yürüyeceği yöntem sorununu teşkil etmektedir. Ancak, bundan daha da köklü bir tartışma düzeyi vardır ki o da, araştırmacının konusuna nereden *baktığı*, onu nasıl *gördüğü*, konusuyla kurduğu algısal ve bilinçaltısal ilişkinin niteliği, konuyu düşünürken ve hatta onu düşünmeye

\* Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi, mehmetevkuran@hotmail.com.

<sup>1</sup> Muhiddin Okumuşlar, *Fitratın Dine- Din Fitrat Eğitim ilişkisi*, Yediveren Yayınları, Konya 2002. Bu çalışmamızda bundan sonraki atıflarda 'FD ve sayfa numarası' şeklinde bir kullanımda bulunulacaktır.

<sup>2</sup> Yazar, çalışmasındaki yorumların kendisine ait olduğundan bahisle hatalarının düzeltilmesini ümit ettiğini belirtmektedir. Bkz. FD. s.10.

<sup>3</sup> İslamî bilimlerde metodoloji sorunu üzerine bir tartışma ve yaklaşım denemesi için bkz. Osman Bakar, *İslamî Bilimde Metodoloji Sorunu*, çev. Mehmet Paçacı, aynı adı taşıyan eser içinde s. 85-106. Metodoloji sorununun bütünüyle ele alınıp çözümlenmesi gereken merkezî problemlerden biri olduğunu belirten Bakar. Tevhid üzerine kurulu olan İslamî bilimin Epistemolojik modelinin, metodolojik çoğulculuğa ilişkin tutarlı ve bütüncül bir görüş sunduğunu düşünmektedir. Bkz. *age.*, s. 89.

niyetlenme sürecine girdiği andan itibaren *gerçekte neyi yapmak istediği*, kültürel ve bireysel bir benlik yapısı olarak hangi zeminde durduğu/konumlandığı soruları, araştırma söylemini üstü örtük bir şekilde yönlendiren ve belirleyen oldukça karmaşık etkenlerdir. Bunların tümü de metodoloji konusunun kapsamına girmekte olup, öncelikle bir metodoloji tartışmasının yapılmasını gerektirmektedir. Metodolojik bir perspektifin şu ya da bu biçimde netleştirilmesi, yapılan/yapılacak olan çalışmaların bilimsel bir düzlemde yeniden tanımlanabilmeleri ve sağlıklı yaklaşımlarla kavranabilmeleri bakımından oldukça önemlidir.

Herhangi bir konuyu düşündüğümüzde, aynı zamanda bize neler olup-bittiğini de anlamaya çalışan bir üst perspektifin işletilebilmesi, o konu hakkında üretilen bilginin ve söylemin bir kontrol noktası olabilecektir. Bu boyut göz ardı edildiğinde, yürütülen çalışmaların, dar kapsamlı bir kimlik söyleminin ve mantığının manipülasyonundan kurtulması mümkün olamayacaktır, kanaatindeyiz.

İslambilim araştırmalarında içine düşülen belirgin yanılgılardan birisi, konunun niteliğinin açık seçik bir temellendirme eşliğinde tanımlanamaması sorunudur. Özellikle Temel İslam Bilimlerinin kadim problemlerini çözümlenmeyi amaçlayan yaklaşımların yanı başında bekleyen bir kıskacıtan söz etmek istiyoruz: Bir yandan İslamî kimliğin kültürel, tarihsel ve politik geleneğini savunma gibi örtük bir niyet, gerekli olan sorgulama cesaretini ve heyecanını bastırabilmektedir. Diğer yandan da Sosyal Bilimler mantığını bir *araç* olarak değil de sanki mutlağa yakın bir bakış açısı ya da ayrıcalık sahibi bir hakem statüsü olarak algılama yanılgısı durmaktadır. Oysa, insan etkinliklerinin yer aldığı dünya aynı zamanda bir değerler alanıdır. Her bakış açısı aslında bir *değerlendirmedir* ve açıkça itiraf edilmese de bir değerler tablosu içermektedir. Dolayısıyla kendini bir Sosyal Bilim disiplinine indirgemiş ve tüm geleneksel teolojik iddialarından vazgeçmiş olan bir Kelam, Tefsir, Hadis vb. gibi İslam Bilimlerinin doğuracağı boşluğun, daha denetim dışı ezoterik ve eksterm akımlar tarafından doldurulacağını tahmin etmek zor olmasa gerektir. Dile getirmeye çalıştığımız bu çekinceler, İslam Bilimlerinin geleneksel çizgilerini ve kalıplarını oldukları gibi sürdürmeleri gerektiği tezine haklılık sunmamaktadır. Aksine, işlevlerini daha sahici bir şekilde yerine getirmeleri amacıyla kendilerini, yapılarını, söylemlerini ve mantıksal dokularını yeniden gözden geçirmeleri ve birer iç aydınlanma gerçekleştirmeleri gereğinin altını çizmektedir. Zira insanoğlu her zaman, kendine yüksek hakikatleri hatırlatacak olan bir sese kulak vermeye ihtiyaç duymaktadır. Yeni ve kuşkulu bir dil kurmaya çalışmaktansa, İslamî bilimlerin içerdiği normatif söylemi revize etmek daha sahici bir yol tutmak gibi görünmektedir.

Pür dinsel birer mesele olarak algılanagelmiş olan pek çok İslambilimsel sorun, gerçekte kültürel, tarihsel, politik vb. öğelerin içiçe geçtiği kompleks bir yapıya sahip olmuştur. Onların bu çok yönlü ve çok katmanlı yapısal özellikleri, yapılan teolojik eksenli salt normatif değerlendirmeleri geçersiz kılmaktadır. Daha doğru bir deyişle, dinsel görüşün tespit edilebilmesi için, öncelikle konunun, insan doğasından ve kültürel yapıdan kaynaklanan temellerinin kavranması zorunlu görünmektedir. Bu, dinsel bilincin, kendi içine kapanmasından kaynaklanan ve çözümsüzlük sorununu besleyen tikanıklığın aşılabilmesi açısından da zorunludur.

İslambilim alanındaki temel metodolojik problemlerden bir başkası da, dinsel söylemin kurgusu sorunudur. 'Kur'an'a göre...' şeklinde kurgulanan bir söylem biçiminin, kendince bir hakikat iddiası taşıdığı inkar edilemez. Oysa, ortada bir yorumsal süreç vardır ve bir sorunu ele alırken, salt nasların literal aktarımı dahi esasen bir

yorumlama eyleminden başka bir şey değildir. Zira, hangi ortamda, hangi nassın, hangi sorun bağlamında *okunduğu*, kesinlikle tercihlere ve yorumlara bağlı kültürel bir eylemdir. Geleneğin, selefin ve nassın otoritesini önceleyen bir söylem tarzının kurgulanmış olması, yaşanan sürecin yorumsal bir süreç olduğu gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Bu bakımdan, Kur'an eksenli herhangi bir çalışmanın, neticede o çalışmayı gerçekleştiren araştırmacı öznenin, Kur'an'ı bir şekilde konuşturduğu özel bir anlama ve anlamlandırma eylemi olduğu gerçeğinden hareket edilmesi ve 'Kur'an'a göre' ifadesinin kullanılmasından kaçınılması, elbette doğru bir yaklaşım olmaktadır.<sup>4</sup>

Geleneksel Müslüman paradigması, doğası gereği belli oranda bir hakikat, sahicilik ve merkezilik iddiası taşımaktadır. Bu yüzden geleneksel Müslüman paradigması çerçevesinde düşünen bir araştırmacının, araştırmasını hakikatin ışığı altında yaptığı izlenimini taşıdığını ve hakikate hizmet etme duygusundan kaynaklanan bir savunma tutumu içinde bulunduğunu düşünmek mümkündür. Bu bağlamda ve bu mantık yapıyla yürütülen çalışmalara egemen olan otoriter ve ötekileştirici havanın nedeni de bu olsa gerek. Bu aşamada geleneksel dinsel söylemin ötekileştirici gücünün, eşit oranda İslam-İçi ekollere karşı da çalışabildiğini hatırlamalıyız. Ötekileştirme tekniği şu ya da bu düzeyde modern-öncesi ve modern tüm değer paradigmasında yer almaktadır. Ancak Müslüman geleneğindeki ötekileştirme stratejilerini keşfetmek ve sorgulamak, Müslüman düşünür ve araştırmacıların hafife alamayacakları bir sorumluluktur. Ancak bunun, bir tür kimlik refleksiyle ve savunma amacıyla yerini getirilmesinin sahici olamayacağı açıktır. Geleneksel teolojik paradigma içinde kalmaya ısrar ederek, yine onun sorunlarının gerçekçi bir şekilde çözümlenmesi, her şeyden önce paradigmatik anlamda imkansızdır. Zira, düşünce sorunları, o sorunların içinde olduğu düşünsel bağlamda ve çerçevede çözüme kavuşturulamaz ve yine bir paradigma, ancak onu bir sorun olarak kavrayan başka bir paradigma tarafından kavranabilir.

İslam Bilimleri alanında görülen ya da yaşanan metodolojik sorunların kökeninde de aslında bu paradigma sorunu yatmaktadır. Dahası, iki farklı paradigma arasında farklı düzeylerde yaşanan bir çatışma söz konusudur. Çatışma bu iki paradigmanın, yani burada geleneksel Müslüman paradigması ile Modern Sosyal Bilimlerin üzerine oturduğu paradigma arasında gerçekleşmekte ve ara konumlarda yer alan diğer yaklaşımlar da temelde bu iki paradigmanın çeşitlemelerini oluşturmaktadırlar. Araştırmacının farkında olması gereken en önemli ayırım noktası da işte bu burasıdır. Çünkü konu, yanlış, yanlış anlama ve çarpıtmalarla dolu bir zemin üzerine kurulmuştur. Ortada, rasyonel olan ile rasyonel-olmayan, bilimsel anlayışla mitsel ve arkaik anlayışlar arasında bir çatışma olduğuna dair genel bir izlenim vardır. Oysa çatışma, hiç de resmedildiği gibi anılan varlıklar arasında sürmemektedir. Çatışma, iki farklı rasyonalite yani iki farklı *akletme biçimi* arasında gerçekleşmektedir. Bu bakımdan iki farklı hakikat iddiasıyla karşı karşıya olduğumuzu bilmek durumundayız. İlki dinsel hakikati diğeri ise bilimsel hakikati temsil etme savı taşımaktadır. Bu ikisi arasında bir tercih yapma zorunluluğu hissetmek ve birini diğerine göre kategorize etmek yanlışya düşmek olacaktır.

Bu iki farklı paradigma arasında kalmış olan ve onları uzlaştırmaya çalışan eklektik bir yaklaşımın sergilediği yanlışların başında *İslamileştirme*<sup>5</sup> çabaları gelmektedir.

<sup>4</sup> FD. s.11.

<sup>5</sup> İslamileştirme konusunda bir değerlendirme için bkz. Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, 247-255.

İslamî bilince hoş ve çekici gelebilecek olan bu terim, gerçekte ters bir işlev görmekte ve sosyal bilimlerin özüne ve temel referanslarına dokunmaksızın onlara İslamî olduğu sanılan bir kiske giydirmektedir. Bunun bilimsel bir amaç olarak koyutlanması, akademik aklın yanlış yönlendirilmesine ve baskı altına alınmasına yol açmaktadır. Doğrusu, 'Batı kaynaklı bilimlerin İslamîleştirilmesi gibi zorlama yaklaşımlardan kaçınılması'dır.<sup>6</sup> Ancak bu bilimlerin 'tecrübeye dayalı olduklarını' ve bu nedenle de 'Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasında yardımcı olabildiklerini'<sup>7</sup> düşünmek onların paradigmatik niteliklerini gözden kaçırmak demek olacaktır. Zira söz konusu bilimlerin, insana, topluma, dünyaya ve tarihe yönelik birer tasarımları bulunmaktadır. Hiçbir tasarım da, özü gereği bir değerler sistematiğinden uzak değildir.

### İNSANIN DOĞASI SORUNU

İnsan hakkında konuşmak, en karmaşık ve en zorlu işlerden biri olsa gerek. Felsefi ekollerin, dinsel sistemlerin, ideolojilerin, sanatların kendilerince birer insan algıları bulunmaktadır. Doğal olarak bu algılar arasında birbirine ters düşen yaklaşımlara da rastlamak mümkündür. Bu yaklaşımlar arasında, insanın kötücüllüğü üzerinde duranlar olduğu gibi, onun yalnızlığı, zavallılığı üzerinde duranlar da olmaktadır. Yine kimileri insanı tanımlarken, onun yıkıcılığı ve sahip olma tutkusunu öncelerken kimileri de onu, sürekli olarak kendini aşan ve gittikçe özgürleşen bir potansiyel olarak görmektedirler.

İnsanın nasıl bir varlık olduğu, bir bütün olarak insan olmanın taşıdığı anlam, insanın diğer varlıklar arasında ve kozmostaki yerinin neresi olduğu türünden sorgulamalar, Ontolojinin alanına girmektedir.<sup>8</sup> Ontolojik temel, varlıklar hiyerarşisi içinde insanın yer aldığı konumun yanı sıra onun doğasının nasıl bir niteliğe sahip olduğuyla da ilgilidir. Ontolojik zemin, insan, onu tüm etkinlikleri (tarihsel, kültürel, politik vb.) ve değerleri üzerinde gittikçe somutlaşan bir kavrayışa da kaynaklık etmektedir. Bu nedenle her toplumsal, kültürel ve politik söylemin kendine özgü bir ontolojik görüş içerdiğini söylemek hiç de zorlama olmayacaktır. Yanı sıra, her yeniden yapılanma girişiminin, beraberinde bir insan ve varlık kavrayışı getirmektedir ki bunun özel bir ontoloji teorisi olduğunda, sosyal ve politik tezlerin ondan beslendiğinden kuşku yoktur. İşte bu temel, bir sosyal teorinin, ifşâ ettiği ve açıkça savunduğu tezlerinin gerisinde, ne demek istediği ve reel olarak ne yapmaya niyetlendiği konularını da sorgulamayı bir görev olarak ortaya koymaktadır.

Konu bir açıdan kültürel varlık yapısına psikanaliz yapmak ve onun varsayılan bilinçaltının ya da bilinç ötesinin incelenmesi anlamına gelmektedir. Bilindiği gibi Psikanalitik yöntem, bireyin sözleri, itirafları ve eylemlerini güdüleyen asıl öğeleri ortaya çıkarmak adına, kişinin bastırılmış itkilerinin yer aldığı bir tür *benlik mahzeni* olan o karanlık bölgeye uzanmayı amaçlamaktaydı. Böylece o kişinin, belki kendisinin bile bilincinde olmadığı, gerçek değerlerini ortaya koymak mümkün olacaktır. Keza benzer şekilde, kültürel yapılar için de benzer bir irdeleme yöntemi uygulanabilir. Bir kültürün

<sup>6</sup> FD. s.11.

<sup>7</sup> FD. s.11,12.

<sup>8</sup> İnsanın varlık özellikleri ve taşıdığı olanaklar bakımından değeri ve ayrıcalığı ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev. Tomris Mengüşoğlu, Yaprak Yay., Ankara 1988. Scheler, insanın özel yerini görebilmek için, biyopsişik varlık-alanının yapısının göz önüne bulundurulması gerektiğini savunmaktadır. Bkz. *age.*, s. 15.

içinde şekillenen bireylerin, kendi kültürel, tarihsel ve sosyal değerleri hakkında söyledikleri sözler, belirli oranda bir anlam taşımaktadır. Ki o da, anılan kültürün gerçek tasvirini değil, ondan beklenen ve ona yüklenenleri ele verir. Ne ki gerçekte önemli olan, bireyin kültürel yapısı ya da yaşam biçimi hakkında *neler söylediği* ve ne gibi kanaatler taşıdığı değil, o kültürün ya da yaşam biçiminin reel olarak o kişiye neler yaptığıdır, onu nasıl biçimlendirdiğidir, onu ne tür ilişkiler mantığı içinde yapılandırdığıdır. İnsan son kertede kültürel, tarihsel, sosyal ve politik bir varlık ve oluşumdur. Hiçbiri-miz tarihsel, kültürel ve sosyal anlamda *sıfır noktasında* yaşamayız. Aksine kitabın ortalarında bir yerlerdeyiz ve bir kültürel mirasın belirleyici etkisi altında kalarak nesnelere algılarız. Bu bakımdan hem birey ve hem de ondan elde edilen bilgi, bir yapılanmanın, bir inşânın ürünüdürler.

İnsanın ve onun sahip olduğu bilginin doğasının neliği üzerine yapılan bu açıklamalar ışığında, İslam düşüncesi bağlamında bir konuyu ele almanın, metodolojik anlamını ve içeriğini düşünelim. Kur'an'a göndermede bulunarak kendisini yapılandıran bir zihin de, kültürel görecelik yasasından/gerçeğinden muaf değildir. Sonuçta Kur'an'ın bir algısından ya da bazı naslardan hareketle bir şeyler yapılmak ve bazı hedeflere ulaşılacak istenmektedir. Hemen belirtmek gerekir ki, ulaşılan sonuçların mutlak doğruyu ifade etmediklerinin bilinmesi ve onların bilimsel anlamda hesaplarının verilebilmesi koşuluyla, düşünen her Müslümanın, Kur'an'la diyalog kurmaya, onu yorumlamaya ve ondan fikirler ve öneriler üretmeye hakkı bulunmaktadır. Buna engel olabilecek hiçbir otorite de yoktur. Buraya kadar her hangi bir sorun görmüyoruz. Sorun yapılan işin meşruiyetiyle ilgili değil, içeriğiyle ilgilidir.

İslam düşüncesiyle ve özellikle Kur'an'la ilgili olarak yapılan araştırmalarda görülen en temel sorun, gizli ön-teolojik varsayımlar ya da ön-kabuller sorunudur. Aslında her araştırmaya, açıklanmayan bir ön-teoloji kılavuzluk yapmaktadır. Araştırmacı, bu ön-teolojiyi sanki *unutmuş gibi* yapar, fakat sonuçta onu doğrular. Ön-teoloji, örtük biçimde araştırmacının düşünsel tekniklerini manipüle eder ve onu belirli bir kanaate doğru yönlendirir. Bir araştırmacıdan ön kavrayışsız, salt deskriptif bir bakışın talep edilmesi, elbette sahici olmayacaktır. Ancak her türlü ön yargıdan uzak durulduğu izlenimi vererek, öznel bir kararın objektif olduğunu iddia etmek hiç de bilimsel bir yaklaşım olmayacaktır. Yine buna bağlı olarak, 'dinî esaslara dayalı açıklama metodu'-nu, 'fıkri bir metod' şeklinde nitelenmek, kanaatimizce oldukça kapalı ve problemlerli bir görüşe dayanmaktadır. Konunun metodolojik yönünün daha derinlikli bir düzeyde tartışılmasına ve netliğe kavuşturulmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Fenomenoloji, insana ve onun kültürel başarılarına bakışta çığır açıcı bir gelişmeyi ifade etmektedir. Kısaca, '*görünüşlerin bilimi*' ya da '*görüngü bilimi*' olarak tanımlanan Fenomenoloji, Edmund Husserl tarafından temelleri atılan ve geliştirilen bir akımdır. Felsefenin olgusal bir bilim olmadığını, Mantığın ve Matematiğin formal sistemleriyle, doğa bilimlerinin farklı yöntem ve bulgulara sahip bulunduğunu, empirik bilimlerin ön kabullerinden bağımsız olduğunu savunan Husserl, görüldüğü şekliyle dünyayı anlamının felsefi faaliyetin çok önemli bir parçası olduğunu düşünmekteydi. Zira yaşamda değer taşıyan 'bir çok şey, örneğin iyilik, güzellik ve aşk, fenomenlere dayanmaktadır. Fakat görünüşler, kendilerini gözlemleyen bir özneye bağlı oldukları için, Felsefenin ilk ve esas konusunu görünüşler değil, bilincin kendisi oluşturmakta-

dir. Şu halde Felsefenin temel amacı, bilincin, öznenin bakış açısından görülen, içeriklerine ilişkin bir araştırmayı hayata geçirmektir.<sup>9</sup>

İslambilimleri alanında yapılan çalışmalarda, daha bilimsel bir perspektifin yalanabilmesi açısından Fenomenoloji'nin sunduğu katkılardan da yararlanmak gerekir. İnsan hakkında, parçacı yaklaşımların sığılından kendisini kurtarabilmiş, daha kapsayıcı ve *tam* bir kavrayışa ulaşmak, bizi Felsefenin ve Teolojinin söylemine yaklaştırmaktadır. Çünkü insanın varlığı ve varlık özellikleri üzerine genel ve total bir dille konuşmak bir anlamda Ontolojik-Teoloji yapmaktır. Soyutlamalar, genellemeler ve küllî yaklaşımlarla elde edilen bir insan tanımı, evrensellik ihtiyacını ve total arzuları karşılayabilir. Ancak bu evrensel insan tanımı, yaşayan tarihsel insanla uyumadığı bir yana kendi içinde bir dayatma ve otoriterlik havası taşıdığı da bir gerçektir. Zira her soyutlama, aynı zamanda güdülen amaçlara hizmet eden bir idealizasyon uygulamasıdır. Oysa biz, evrensel insanla değil, şu karşımızda duran, yaşayan, konuşan, kültürel anlamda belirlenmiş bireylerle birlikte yaşarız. Dolayısıyla insanla ilgili temel varsayımlarımız gerçek insanlarla kurmuş bulunduğumuz ilişkilere ve deneyimlere dayanmaktadır. Her bireyin kendi kültürel aidiyetine uygun bir bilinç yapısı ve bunun belirlediği bir bakış açısı, algısı ve görüşü bulunmaktadır. Fenomenolojinin bu aşamada yapacağı şey, aslında insanla ilgili her türlü soyutlama ve idealizasyon girişimine bir son vermek adına, bilincin özel ve öznel referanslarına inmek ve nesne ile onun algılama arasındaki o ilişkiyi çözümlenektir. Ve hiçbir algılama biçimi de doğası gereği evrensel olamaz. Eğer bir algılama biçiminin evrenselliğinden söz ediliyorsa bilinmelidir ki, ortada o algılama biçimini üreten ve taşıyan kültürel gücün Sosyo-Politik etkinliği ve yaygınlığı vardır. İnsan ve toplumla ilgili her türden sorun, çözüm ve çözümlenme konjonktürel, bağlamsal ve yapısalıdır. Şu halde sorunlara, evrensel bir fenomen olduğu varsayılan, insanlık/beşeriyet kavramı üzerinden bakmaya çalışmak<sup>10</sup>, bizzat Fenomenoloji'nin yenmeye çalıştığı sorunsalı yani idealizasyon ve soyutlama mantığını üretmek anlamına gelmektedir. Ki bu da tasarımın, nesnesie tam tekabül ettiği yanılığısından kaynaklanan *Fenomenolojik yanılışı*<sup>11</sup> doğuracaktır.

İnsanı tanımanın ve tanımlamanın çeşitli gerekçeleri, amaçları ve biçimleri bulunmaktadır. Tanıma ve tanımlama işlemleri, her ne kadar birbirleriyle iç içe geçmiş iseler de, iki farklı bakış açısını yansıtmaktadırlar. Tanımlamada bir sınır koymak<sup>12</sup> ve tahakküm sergilemek söz konusudur. Buna karşın tanımda, nesneyi kavramada daha çoğulcu ve nesnenin bulunduğu bağlamı gözeten bir yaklaşım kullanılmaktadır.<sup>13</sup> İnsanı tanıma sürecinde, tanımlamadan tanımaya geçiş yapmak önemli bir aşamadır. Ancak tanımda, tanımlamayla ilgili tüm sorunların aşıldığını sanmak doğru olmaz. Diğer yandan yapılan araştırmalarda, daha derinlerde yer alan bir sorun daha vardır. İnsanı tanımaya yönelik çalışmaların alt niyetlerinin, tanıma eylemini belirlediği bir gerçektir. İnsanı tanımda farklı niyetler kullanılabilir. Araştırmayı güdüleyen, onu üstten kılavuzlayan ve onun boşluklarına nüfuz eden bir etkendir. Ya da o, çalışmayı

<sup>9</sup> Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1992, s. 276,277.

<sup>10</sup> FD., s. 19.

<sup>11</sup> Cevizci, *age.*, s.277.

<sup>12</sup> Bu noktada geleneksel İslam mantık eserlerinde tanıma *hadd* denildiğini ve *hadd* kelimesinin temel anlamının da sınır olduğunu hatırlamalıyız.(M. Evkuran).

<sup>13</sup> FD., s. 19.

kuşatan bir çatıdır. İnsana yönelik çalışmalara egemen olması muhtemel birbirinden farklı iki güçlü kültürel, tarihsel ve ideolojik niyet söz konusu edilebilir;

1. İnsanı olduğu şey olarak, neyse o olarak görmeye çalışan niyet,
2. İnsanı olması gereken bir varlık olarak, bir amaç doğrultusunda yapılanması gereken bir imkanlar dokusu olarak algılayan niyet.

Bizi daha çok ilgilendiren ikincisidir. Buna göre insan, bir bitmemişliktir, bir potansiyeldir, olması gereken, olgunlaşması gereken bir şeydir. Dolayısıyla onun tamamlanması gerekmektedir. Olması gereken şey oluncaya kadar, öngörülen amaç doğrultusunda dönüştürülmesi ve inşâ edilmesi gerekmektedir. Hemen tüm ideolojiler, dinsel söylemler insanı bir imkan ve bitmemişlik olarak görmeleri açısından ortak bir tutuma sahip görünmektedirler. İnsanı kendi tanımlarının öngördüğü maca ulaştıracak birer programa, tekniğe ve söylem sahiptirler. Başta iyilik kavramı olmak üzere içerdikleri Etik ilkelerin, aynı zamanda dogmatik birer dayatmaya dönüşebilmeleri de bundandır. Çünkü gerçek iyilik, bireylerin kişisel taleplerinden yola çıkarak değil, öngörülen total amaçlar uygunluk ilkesinden hareketle saptanabilmektedir. İşte, bireyleri, cemaatları ve toplumu kısıtlama, zorlama, belirleme uygulamaları, gerçek anlamda iyilik ilkesine hizmet eden, Etik teknikler olup çıkmaktadır. Yani kabaca söylersek, bireye, kendi iyiliği için baskı uygulanmakta, yine toplum da yine kendi yararı için kısıtlamalara tabi tutulmaktadır. Bu yaklaşım elbette, kendince bir paradigmadır ve Ontolojiye göndermelerde bulunan bir Epistemoloji sayesinde ayakta durmaktadır.

## KUR'AN SÖYLEMİ

Kur'anî söylemin kurgusunda ele alındığı biçimiyle insan sorununun bazı merkezi kavramlar ekseninde döndüğü görülmektedir. Öncelikle insan, bir varlık-sal/varoluşsal ilişki içine yerleştirilmiştir. İnsan, Allah tarafından, özel olarak seçkin yaratılmış bir varlıktır. Evrendeki ve dünyadaki imkanlar ona sunulmuştur. İnsan, çevresindeki varlıklarda bulunmayan üstün yapısal özelliklere sahiptir. Kur'an'ın bu önermesi, insan dışındaki tüm varlıkların, insan önündeki edilgenliklerini ve kullanıma açık oluşlarının altını çizmektedir. Tüm bunlar, insana bir görev ve varoluşsal bir sorumluluk yüklemektedir. Kur'an açısından bu sorumluluk, Allah'la kurulacak olan Etik ilişki sayesinde yerine getirilmektedir. İşte tüm ilahî öğretiler, bu ilişkinin tarihsel ve yatay düzlemlerde önce gerçekleştirilmesini, ardından da sağlama alınmasını garanti etmek adına şekillenmişlerdir. Allah'la ilişkisini ve iletişimini koparan bir insanın ya da toplumun, sahici ve kalıcı işler yapabilmesi ve değerler üretebilmesi mümkün görünmemektedir. İnsanla ilgili Kur'anî perspektifin, her bağlamda yaratılış temasını anımsatması ve yaratıcının insandan olan varoluşsal ve ahlakî beklentilerine gönderme yapması, en temel vurgu gibi durmaktadır. Bunu bir başka açıdan, insan, kutsal ve evren arasındaki ilişkinin gündemde tutulması şeklinde yorumlamak da mümkün olabilir.<sup>14</sup>

Kur'an'ın, insanın doğasıyla ilgili olarak kullandığı kavramlarından bir başkası da *nefs* kavramıdır. İslam düşünce geleneğinde ve İslam Felsefe'sinde, buradan hareketle birbirinden farklı *nefs* teorileri geliştirilmiştir. Ancak Tasavvuf Felsefesi'nde nefsin daha problematik bir kurgusu göze çarpmaktadır. Şöyle ki; nefis sözcüğünden yola çıkılarak *ruh* kavramı elde edilmiş ve *beden-ruh* düalizmine ulaşılmıştır. Gerçekte Yeni-

<sup>14</sup> FD., s. 24.

Platonculuk akımının bir öğretisi olan ruh-beden düalizmine, Kur'an'da rastlanmaz.<sup>15</sup> Ancak bazı Kur'an ayetlerinin aşırı yorumu sonucunda bu düalist anlayış elde edilmiştir. Oysa Kur'an'ın temel öğretisi olan Tevhid perspektifinden bakıldığında, insan bir bütündür. Onu parçalara ayırarak birisini diğerinden daha öncelikli kılmak doğru olmamaktadır.

Nefsle ilgili olan Kur'an ayetlerine genel bir bakış<sup>16</sup>, fitrat olarak nitelenen insan doğasına yönelik belirli bir tanımlamayı getirmektedir. Gerçekten de nefis kelimesinin Kur'an'daki görünümü oldukça zengin ve renklidir. Burada sorulması gereken soru şudur: Acaba nefsin niteliklerini, Tasavvuf düşünürlerinin yaptığı gibi, kategorik bir ayırım olarak kabul etmek ve kendi aralarında bir basamaklandırmaya tâbi tutmak uygun olur mu? Buna göre, *nefs-i levvâme* aşamasını geçerek bir üst nefis aşamasına örneğin *nefs-i mülhime*'ye ulaşan bir *sâlik*, önceki nefis aşamalarını nihâî olarak geride bırakmış gibi olmaktadır sanki. Nefs hakkında kullanılan nitelemelerden hareketle, hiyerarşik bir arınma temelinde anlamını bulan bir nefis teorisi geliştirmek, insanın Psiko-Etik yapısına ve gelişimine ne derece tekabül ettiği tartışmaya açık bir konudur. Bizce nefisle ilgili dağınık Kur'an betimlemelerinden, çıkan sonuç, nefsin çok yönlü bir varoluş durumunu anlattığı tezidir. Bir insan, yaşamının ve deneyimlerinin kendine sunduğu pozisyonlarda, bazen kendini kınayıp küçümseyebilirken (*nefs-i levvâme*), bazen da kötülük odaklı düşüncelere kapılabilmektedir (*nefs-i emmâre*). Yine benliğini kötücül duygulardan arıtmaya çalışarak, duyarlı bir bilinç durumuna da yükselebilir. Ancak burada insanın, bu nefis durumları arasında gidip-gelebilen kırılgan bir Etik ve düşünsel yapıya sahip olduğunu, ve buna karşılık korunmuşluk (ismet, mahfûz olma durumu) garantisinin söz konusu olmadığını bilmek gerekmektedir. Korunmuşluk teması, ancak insanın Etik ve bilinçli eylemleri ve yönelimleri ile elde edilebilecek bir bilinç durumu olmalıdır ki, yine de onun Ontolojik bir garantisinden söz etmek mümkün ve doğru olmayacaktır.

Fitrat ile ilgili çalışmalara, belli bir ölçüde değer yüklü total bir bakışın eşlik etmesi kaçınılmazdır. İnsanın özünün ve doğasının ne olduğunun tespit edilmesi her ne kadar objektif verilerden yararlanılsa da normatif bir söyleme eklemlenmek durumunda kalmaktadır. Yani verileri bir ölçüde objektif ve tasvir edici/deskriptif bir akıl toplamakta ise de, tabloya son şeklini, değer yüklü normatif bir akıl vermekte ve son sözü de söylemektedir.

Kur'an'ın kullandığı anlamda fitrat, aslında insanî varoluşu tarih öncesi, dünya öncesi bir ontolojik zemine kadar götürmekte ve insan doğasına yaratılış eksenli bir bir noktadan bakmaktadır. Örneğin Bakara Suresi'nin 30-33. ayetlerinde, insanın varoluşuna ve doğasına yönelik bir ontolojik referans sunmaktadır. Klasik Kelam literatürünün terimleriyle söyleyecek olursak fitrat, *mebde'* ve *meâdi* içine alan, yaratılışın kökenini ve sonunu kapsayan, insanın ontolojisini, başlangıcını ve tekrar geldiği kaynağa dönüşü ilkelerini içeren bir anlam sunmaktadır. İnsan, Allah'tan gelmiş ve yine O'na dönecektir. Kur'anî söylem, başlangıç ve tekrar ona dönüş noktaları arasında kalan dünyevî yaşam konusunu açıkta bırakmaz. Ona bir *hilâfet* statüsü yükler ve Allah'la

<sup>15</sup> İnsanın varlığını, yaratılışını ve ruh-beden ilişkisi sorununu, Kur'an ve İslam Kelamı açısından tartışan bir yaklaşım için bkz. Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000. Yazar, Kur'an'da yer alan ruhla ilgili ayetleri analiz etmekte ve ruh-beden düalizmi tezinin Kur'an metninden çıkarılamayacağı sonucuna ulaşmaktadır. Bkz. *age.*, s. 52-55.

<sup>16</sup> Nefsle ilgili ayetlerin analizi için bkz. Erkan Yar, *age.*, s. 55-58.



kurulacak olan ilişkiden kaynaklanan bir sorumluluğun altını çizer.<sup>17</sup> Hilâfet bir yönden ilk yaratılış olgusuna yani fitrata göndermede bulunurken diğer yandan da din kavramına ontolojik nitelikte bir meşruiyet ve anlam kazandırmaktadır. Kısaca hilafet kavramının dokusu, hem Allah'a olan bağlılığı hem de insanın, sorumlu olduğundan kaynaklanan özerkliğine işaret etmektedir.

Fitratı yansız bir varoluş durumu<sup>18</sup> olarak nitelemek bizce de doğru bir yaklaşımdır. Bunun üzerinde fazlaca durmaya gerek duymuyoruz. Ancak bu temelden hareketle, ulaşılan sonuçlarda, din ile fitrat arasında zorlayıcı bir ilişkinin kurulmaya çalışıldığı görülmektedir. Örneğin, fitratın İslam'ı kabul etmeye uygunluğu iddiası bir haber ve analiz değeri taşımakta mıdır? Çünkü eğer fitrat, yansız bir durum ise, İslam kadar diğer inanç biçimlerini de benimsemeye elverişlidir, demektir. Ayrıca diğer bir sorunlu nokta da, İslam kelimesinden hangi anlamın kastedildiğidir. Anlam arayışının bir yanıtı ve bir varlık ilkesi olarak İslam'ın kuramsal temeli olan *Tevhid öğretisi* mi yoksa İslam'ın kuramsal, tarihsel ve kültürel yapısının mı öncelenmekte olduğunun açıklanması gerekmektedir. Bu husus, öyle sanıyoruz ki, benzeri çalışmaların hemen tamamında rastlanan ciddi bir eksiklik. Zira doğal ve varoluşsal bir yönelim olarak din duygusu ile bu yönelimlerin tarihsel ve sosyal birer yanıtı olan sistemleşmiş Fıkıh, Tefsir ve Akâid sistemlerinin kuramsal yapılarını birbirleriyle özdeşleştirmek çok önemli bir hatadır. Bu, bir duygunun ve ihtiyacın, onu bir dönem için karşılamış olan maddî bir yapılanmaya indirgemek anlamına gelecektir.

İlk yaratılış saflığını ve bozulmamışlığını (Hristiyan *aslı günah* tezinin imkansızlığını), bireysel sorumluluğu ve çevresel etkenlerin önemini vurgulamak niyetiyle söylendiğini düşündüğümüz bir hadisin, yanlış yorumlanmasından kaynaklanan bir durum söz konusudur. Fitrat, bir amaç değil hareket noktasıdır. Bir imkanlar yumağıdır, bir potansiyeldir. Olmuş değil, olacak olan şeydir. Onunla neler yapılacağı ise, toplumsal güçlerin ve kurumların alanına girmektedir. Din, ahlak ve hukuk gibi kurumlar, insanın fitratında yer alan yıkıcı ve olumsuz öğeleri yenip, onu yeniden şekillendirmek üzere varolurlar. Dinin de fitratı onaylayan değil, onu yüksek amaçlar doğrultusunda yapılandıran bir işlev taşıdığını düşünebiliriz. Kur'an'da insanın yıkıcılığına dair ifadeler o kadar açık seçiktirler ki<sup>19</sup>, parçacı bir okuma biçiminin, bu ifadelerin vurgularından hareketle, insan doğasının kötücüllüğü tezini üretmesi pekala mümkündür. Dinsel davranış, fitrata uygun davranış değildir. Belki fitratı aşan, ona ilave bir gayrettir. Fitratın bazı yönelimlerine karşı direnmektir. Bu bakımdan tövbeyi, fitrata dönüş eylemi olarak yorumlamak<sup>20</sup>, en azından fitrat ile dini birbirine bağlayan hilafet ilkesi eksenli bir bakış açısını gözden kaçırmak anlamına gelmektedir. Şu halde dinin belirli bir ölçüde fitrata karşı olduğu ve onunla mücadele ettiği açıktır. Varlığın kendisinde bir kötülük ilkesinin bulunmadığı bilinmektedir. Evrende bulunduğunu varsaydığımız,

<sup>17</sup> Bkz. Merrly Wyn Davies, *İslami Antropolojinin Oluşturulması- Kendini ve Başkalarını Tanımak*, çev. Tayfun Doğukargın, Endülüs Yay., İstanbul 1991, s. 125-132.

<sup>18</sup> FD., s. 33.

<sup>19</sup> Bu konuya örnek olarak seçilebilecek bazı Kur'an ifadeleri şöyledir; İnsan yeryüzünde bozgunculuk yapacak ve kan dökecek bir varlıktır (Bakara suresi, 30. ayet), insan; kadınlara, oğullara, altın ve gümüşe, gösterişli hayvan sahibi olmaya düşkündür (Âl-i İmrân suresi, 14. ayet), İnsan zayıf yaratılmıştır (Nisâ suresi, 28. ayet), İnsan, nankör bir varlıktır (Hacc suresi, 66. ayet; Zuhur suresi, 15. ayet), İnsan, iyiliği istercesine kötülüğü de ister (İsrâ suresi, 11. ayet), İnsan, kendine bir darlık geldiğinde Allah'a yönelir. Ancak darlık ortadan kalkınca yüz çevirir (Yunus suresi, 12. ayet). İnsan Dünyayı sever, buna karşın Ahireti önemsemez (Kiyâme suresi, 20. ayet).

<sup>20</sup> FD., s. 39.

varlık-yokluk, sıcak-soğuk, eril-dişil, aktif-pasif gibi karşıtlıklar aslında Etik ve dinsel nitelikli karşıtlıklar değildirler. Ahlakî ve dinsel düalizmin kaynağı insandır. İnsanın en temel düalizmi olan iyilik-kötülük düalizmi, Evrende yer alan bir zıtlık sayılmamalıdır. Doğada ve Evrende bizatihi iyi ya da bizatihi kötü olarak nitelenebilecek bir nesnenin bulunduğu inancı, daha çok, İslam Kelam ve Mezhepler Tarihi literatüründe *Seneviyye*<sup>21</sup> adıyla bilinen, Maniheizt öğretinin temel ilkesidir.

## SONUÇ

Bu satırların sahibi, din, fitrat ilişkisinin eğitim sorunuyla olan sıkı bağıını fark eden ve bunu bir çalışmaya dönüştüren yazarın çabasını takdir etmektedir. Konunun çok boyutlu olması nedeniyle (bir yönü İslam Bilimlerinin bir diğer yönü de İnsan Bilimlerinin çalışma alanına girmektedir) uzun soluklu, yoğun ve metodolojik yapısı iyi tartışılıp-temellendirilmiş yaklaşımlarla, daha kapsamlı ve güçlü sonuçlara ulaşılabileceğinden kuşku duymuyoruz. Özellikle etkili olabilecek olan iki paradigma konusunda duyarlı olunması oldukça önemlidir. Bunlardan biri, insanı biçimlendirmeye ve ona tahakküm etmeye dönük bir niyeti içermektedir. Diğer ise, insandan olan beklentilere dayanmakta ve bir ölçüde insan kavramını, idealize edilmiş bir algıyla çarpıtmaktadır. Müslümanlar arasında yaygın olan bir yanlış da, şu an *elimizde bulunan* kültürel ve kurumsal Müslümanlık formunun, insan doğasının tüm gerekliliklerine tam tekabül ettiği ve duyulan tüm ihtiyaçları karşılayacağı yönündeki genel kanaattir. Oysa ünlü fitrat ayetinde kastedilen dinin, tarihsel ve politik deneyimlerimizin bir ürünü olan *Müslümanlıktan* daha farklı bir oluşuma işaret ettiği çok açık bir konu olsa gerektir. ♦

<sup>21</sup> Bkz. Taftazânî, Şerhu'l-Akâid (Kelam İlmî ve İslam Akâidi), çev. Süleyman Uludağ, Dergah yay.,3. Baskı, İstanbul 1991, s. 267.