



SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

ALİ ŞERİATİ'DE VAROLUŞÇULUK DÜŞÜNCEİ

Yüksek Lisans Tezi

Rümeysa ASLAN

Sivas
Temmuz 2019

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

ALİ ŞERİATİ'DE VAROLUŞÇULUK DÜŞÜNCESİ

Yüksek Lisans Tezi

Rümeysa ASLAN

Tez Danışmanı
Dr. Öğr. Üyesi Rıza BAKIŞ

Sivas
Temmuz 2019

KABUL VE ONAY

Üniversite: : Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Tezin Başlığı : Ali Şeriatî'de Varoluşçuluk Düşüncesi
Savunma Tarihi : 13/06/2019
Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Rıza BAKIŞ

Unvanı - Adı Soyadı

İmza

Jüri Başkanı : Doç. Dr. Hasan ÖZALP



Üye : Doç. Dr. Cenan KUVANCI



Üye : Dr. Öğr. Üyesi Rıza BAKIŞ



Oy Birliği

Oy Çokluğu

Rümeysa ASLAN tarafından hazırlanan Ali Şeriatî'de Varoluşçuluk Düşüncesi başlıklı tez, kabul edilmiştir./....../.....

Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL
Enstitü Müdürü

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

23.07.2019

Rümeysa ASLAN

ÖNSÖZ

Varoluşçuluk; insan yaşamını bütüncül şekilde kapsayan “varoluş” teması üzerine teşekkül etmiş bir felsefi eğilimdir. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda büyük ilgiyle karşılanan varoluşçu felsefe temellerini, düşünce tarihi boyunca insanı doğrudan ilgilendiren özgürlük, ölüm, seçim ve bunların sebep olduğu ruh durumlarını konu edinen felsefeler ve kadim öğretilerden almaktadır. Bu araştırmada, çok yönlü çalışmaları ve etkileyici yanlarıyla düşünce dünyamıza tesir eden Ali Şeriatî'nin, varoluşçuluk konusundaki fikirleri ortaya konulmaya ve bunlar felsefi ve mantıki olarak tahlil ve tenkide çalışıldı.

Çalışma süresince teşvik ve yönlendirmeleriyle katkısını esirgemeyen değerli hocam ve tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Rıza Bakış'a, anlayışlı ve destekleyici tutumundan dolayı teşekkürü borç bilirim.

Ayrıca, cesaretimi artıran hocam Dr. Öğr. Üyesi Asiye Aykıt'a, tezimi okuyup değerlendiren ablam Fatıma Aslan Şimşek'e, tüm hayatım boyunca sevgilerini ve emeklerini esirgemeyen kıymetli aileme ve bu süreçte ilgilerini eksik etmeyen kardeşlerime ve arkadaşlarıma minnettarım.

Rümeysa ASLAN

2019 Sivas

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR	iii
ÖZET	v
ABSTRACT	vii
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM	7
ALİ ŞERİATİ’NİN HAYATI VE DÜŞÜNÇESİ	7
1.1. Hayatı, Eserleri ve Edebi Üslubu	7
1.2. Yetiştığı Muhit ve Düşünce Dünyası.....	13
1.3. Düşünsel Değişim Süreci.....	20
II. BÖLÜM	25
VAROLUŞÇULUK	25
2.1. Varoluşçu Felsefelerin Ortak Yaklaşımları.....	28
2.2. Varlık ve Varoluş Sorununa Dair	33
2.3. Varoluşçuluğun Kaynağı ve Kökeni Meselesi	48
III. BÖLÜM	55
ALİ ŞERİATİ’NİN İNSAN TASAVVURU	55
3.1. Yaratılış Felsefesi	56
3.2. İnsanın Tarihsel Serüveni	62
3.3. İnsan Tanımları.....	68
3.4. Ahlaki ve Dini Açıdan İnsanın Eylemleri.....	70
3.5. Tanrı, İnsan ve Tabiat İlişkisi.....	74
IV. BÖLÜM	79
ALİ ŞERİATİ VE VAROLUŞÇULUK	79
4.1. Ali Şeriatî’nin Varoluşçu Felsefelere Bakışı	79
4.2. Varoluşçu Felsefesi.....	83
4.2.1. Varoluşsal Tecrübeleri	84
4.2.2. Siyasallaştırılmış Varoluşçu Görüşleri.....	97
SONUÇ	111
KAYNAKÇA	115

ÖZ GEÇMİŞ.....123



KISALTMALAR

Bkz	: Bakınız
C	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
S	: Sayı
s.	: Sayfa
vb.	: ve benzer(ler)i
vs.	: ve saire



ÖZET

Çalışmamızda, bireyin deneyimleri ile kendini gerçekleştirme serüvenini konu edinen varoluşçuluğun, yirminci yüzyılın Müslüman düşünürlerinden Ali Şeriatî'nin düşünce dizgesinde nasıl şekillendiği değerlendirilmektedir. Konunun ele alınışı, incelenen kaynaklar ve takip edilen yöntem ile ilgili bilgilendirme tezin giriş bölümünde yer almaktadır. Ali Şeriatî'nin düşünce dizgesini anlaşılır kılmayı amaçlayan birinci bölümde; düşünürün hayatı, eserleri ve düşünsel değişim süreci ele alınmaktadır. Onu takip eden ikinci bölüm; varoluşçuluğun bir felsefi akım ya da eğilim olarak hangi sorunlar üzerine teşekkül ettiği, tarihsel ve düşünsel arka planı ve düşünürlerinin varoluşla ilgili görüşlerini kapsamaktadır. Şeriatî'nin varlık ve varoluş sorununu yaratılış kıssası ve mitolojik anlatılar üzerinden ele alışı ve düşünürün “tevhid” ekseninde geliştirdiği “insanbilim” öğretisi üçüncü bölümde incelenmektedir. Tezin son bölümünde, Şeriatî'nin varoluşsal tecrübe ile mistik tecrübeyi aynılaştıran fikirleri ve bireye sirayet eden ataleti ve kendine yabancılaşmayı bertaraf etmek için varoluşçu felsefeyi özgürlükle ilişkilendirerek nasıl temellendirdiğine değinilmektedir. Bu çalışmada Şeriatî'nin eklektik düşünce sisteminde varoluşçuluk öğretisinin mahiyeti incelenirken, Batılı düşünürlerle benzerlik arz eden görüşleri ve özgün yanı ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Varoluş, ideal insan, ıstırap, yalnızlık, yabancılaşma, özgürlük, isyan.

ABSTRACT

In this study, it has been evaluated that how existentialism -discusses the self- actualisation process of individuals through their experiences took shape in the thought system of Ali Shariati who is one of the Muslim intellectual of the 20th century. The approach to the issue, the sources that were reviewed and the information about the method of procedure are take part in the introductory chapter of the thesis. The philosopher's biography, writings and the process of intellectual change of him are issued in the first chapter that aims to make the thought system of Ali Shariati's understandable. The following chapter contains the issue that existentialism based on which problems as a philosophical movement or tendency, its historical and intellectual background and the thoughts of its philosophers about existence. The discussion of the matter of being and existence by Shariati through creation story and mythological narratives and the discipline of "anthropology" that the thinker developed within the frame of "tawhid" (oneness) are reviewed in the third chapter. It has been mentioned that the thoughts of Shariati which differentiates existential and mystical discipline, how he founded the existential philosophy by associating it to independence to remove the stagnancy which spreads to individuals and self-alienation. In this study, as the essence of existential knowledge in the eclectic thought system of Shariati has been reviewed, his views which bear a resemblance to western philosophers and his distinctness has been tried to revealed.

Key Words: Existence, ideal human, anguish, solitude, alienation, freedom, revolt.



GİRİŞ

Konunun Ele Alınışı ve Kaynakları

Yirminci yüzyılda yaşayan dünya nüfusunun çoğunluğu, emperyalist güçlerin insanlığı sürüklediği yıkıcı savaflara, ölümlere ve ruhsal bunalımlara tanık olmuştur. Bu durum dünya genelinde dengelerin değişmesi ve yeni düzenlerin kurulmasını beraberinde getirmiştir. Siyasal sistemlerin belirlemiş olduğu, dünyayı ikiye bölen Batı ve Doğu ayrımı üzerinden bir değerlendirme yapacak olursak, bu süreçte Avrupa'nın geçirdiği değişim ve dönüşümlerle, Doğu Müslüman halklarının yaşadığı değişimlerin birbirine denk düşmediğini açıkça görürüz. Batı, kendi varoluş koşulları içinde geçirdiği sancılı sürece çare olacak yeni paradigmlar üretmektedir. Ancak Müslüman topluluklar yenedünya düzeninde, kendine özgü değerler sistemini ne bütünüyle yeniden kurabilmiş ne de var olanı onarabilmiştir. Dile getirdiğimiz sonuçlar, daraltılmış bir genel çıkarımdan ibarettir. Yaşanılan sorunların, sebeplerini ve sonuçlarını çağın tanıdığı olan düşünürümüz Ali Şeriatî'nin fikirlerinde ve Batı dünyasının konjonktürüne bir isyan olarak ortaya çıkan varoluşçu felsefelerde görmemiz mümkün olacaktır.

İranlı Dr. Ali Şeriatî yirminci yüzyılda yaşamış bir mütefekkindir. Yaşadığı dönemin güncel sorunları üzerine düşünmüş ve kendi geliştirdiği yöntemlerle çözüm önerileri sunmuştur. Eserleri ve düşünceleriyle İslam düşünce dünyasında yankı uyandıran Şeriatî'nin kısa hayatı hareketli ve yoğun geçmiştir. Çalışma alanlarının genişliği sebebiyle, onun belli sınırlar içerisinde veya tek bir kategoride değerlendirilmesi hayli zordur. Bu sebeple, Şeriatî'nin düşünce dünyasını tek kalemde izah edilebilmenin mümkün olmadığını söylemek gerekir.

Şeriatî'nin fikir dünyasının önemli kısmını oluşturan temel öğretiler, İran'ın kadim kültürü ile bu kültürle İslam'ı yeniden yorumlayan Şia mezhebidir. Onun düşünce sisteminin bir ayağını gelenek ve din, diğer ayağını ise modern felsefi akımlar oluşturmaktadır. Hayatı anlamlandırmayı ve toplumda var olan ataletle mücadele etmeyi amaç edinen Şeriatî, hedefine yakınlaştıracığını düşündüğü öğretileri kendi düşünce sistemi içinde işlevsel hale getirmektedir. Şii İslam düşüncesi ile Batılı disiplinleri sentezlemesi bu eğiliminin bir sonucudur. Çeşitli

alanlarda çok yönlü çalışmalar yapan Şeriatî'nin, kendine özgü eklektik bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir.

Ülkemizde özellikle İslami uyanış hareketleri ile reformist din yorumlarının müdavimi, devrim ideologu ve İslam sosyologu olarak ünlenen Şeriatî, güçlü retorığı ve edebî üslubuyla okuyucularına dinamizm kazandırmaktadır. İslam kültür mirasına varis olduğu halde, İslam-dışı medeniyetler tarafından sömürülerek acze duçar olan Müslüman topluluklarının, Allah'ın vaadiyle çelişen vaziyetleri Şeriatî'nin önemle üzerinde durduğu bir konu olmaktadır.

Şeriatî, çağdaş Batı düşüncesiyle İslam dini arasında köprü inşa ederek dine yeni bir görünüm kazandırmakta ve özgün bir dünya görüşü tesis etmektedir. Düşünürümüzün, bilgiyi doğrulama yöntemleri ve kaynakları birbirinden farklı iki paradigmayı uzlaştırma teşebbüsü tenkit edilmektedir. Daryush Shayegan'a göre, birbirine indirgenemez olan dini gelenek ile modernliğin sentezlenmesi, her iki paradigmayı da biçimsizleştirmektedir. Ona göre, bu girişimiyle Şeriatî, doğru bir bakış açısı sunmaktan uzak olan yeni bir epistemolojik evrenin doğmasına sebep olmaktadır.¹

Şeriatî, İslam dünyasının içerisinde bulunduğu krizi aşma ve Batı'nın kültürel tahakkümüne karşı dini düşünceyi savunmayı misyon edindiği için eleştirilen bu tutuma yönelmektedir. Onun gerçekte temel hedefi, İslam dini ekseninde şekillenen bir toplumsal yapı geliştirmektir. Şeriatî amacını gerçekleştirebilmenin yolunu, ilk önce Batılı entelektüeller tarafından gericiliğin sebebi olarak görülen geleneksel din anlayışını revize etmekte görmektedir. Genellemeci bir tutumla dine yapılan ithamları önlemek adına, Şeriatî hakiki din ile dindarların muhayyilesinde biçimlenen din yorumları arasında ayrım olduğunu ifade eder.

Bu şekilde ideal bir din anlayışına işaret eden Şeriatî için, din adına gerekçelendirilmesi gereken en önemli meselelerden biri, rasyonalist ve bilimsel ilerleme karşısında bir bilinmeze dönüşen insan sorunudur. Onun, mezkûr meseleye dair yaklaşımları ve çözüm önerileri tezimizin konusunu oluşturmaktadır.

Şeriatî, aydın veya mütefekkirin eleştirel yaklaşımı benimsemesinin önemine değinir. Bir aydın olarak onun eleştiri ölçütü “dünya görüşü”ne temel aldığı “tevhid”

¹Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, Çev: Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul 2010, s. 198.

anlayışıdır. O, Şii-İslam geleneği, tasavvufi öğretiler ve Batı menşeli ekolleri araştırıp faydalanmakla birlikte, İslam'ın özüne ve insanın tabiatına uygun olmadığı gerekçesiyle bazı hususlarda bu öğretileri eleştirmektedir. Bu açıdan Şeriati'nin yöntemi, ele aldığı meseleyi önce eleştiri süzgecinden geçirmek, daha sonra İslam düşüncesiyle sentezleyip yeniden muhtevalandırmaktır.

Şeriati, Müslüman halkların geri kalması ve sömürgeleştirilmesiyle mücadele etme konusunda, toplumun bilinçlendirilmesinin önemine işaret eder. Bu bilincin temelini; insanın özgür, irade sahibi, yaratıcı ve amellerinin sorumlusu bir varlık olması oluşturur. Ona göre, insanlığın bilinç durumuna geçememiş olması ve sömürülmeye açık halde bulunmasının sebebi taklittir. Dile getirdiği bu taklit sorunu, toplumun hem din hem de modernizm algısında kendini göstermektedir. Bu bağlamda, Şeriati dinî veya dünyevî herhangi bir olguyu ihata etmeden eleştirenler kadar onu tahlil etmeden taklit edenlere de sert tenkitlerde bulunmaktadır.

Muhafazakâr bir toplumda, din yorumlarına veya dindarlara yapılan eleştiriler, genelde yön değiştirip dine karşı bir tehdit olarak algılanır. Şeriati'nin tenkitleri de, toplumun bir kısmı tarafından bu şekilde yorumlandığı için, tekfir edilerek, düşünceleri bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Şeriati, özellikle bazı aşırı uygulamaları olan Şii geleneği ve müntesiplerini eleştirirken, niyetinin dini değerleri tahkir etmek yerine hurafelerden arındırmak suretiyle yüceltmek olduğunu belirtir. Onun iyi niyetli görünen bu çabaları, yaşadığı dönemde doğru anlaşılmasına engel olmuş ve o hak etmediği şekilde amacının ötesinde art niyet taşımakla suçlanmıştır.

Bu çalışmada, İkbâl'in 'yeniden kurma' fikrine dayanarak, Batılı öğretilerle İslam düşüncesini sentezleyen Şeriati'nin İslam ideolojisinde, varoluşçu felsefenin rolü ve onun düşünce sisteminde nasıl biçimlendirildiği incelenmektedir. Çalışmanın amacı, aydınlanma ve modernizm eleştirisi merkezinde birleşen kıta Avrupa felsefelerinden varoluşçuluğun, Şeriati tarafından dünya görüşünü tamamlayıcı üç unsurdan biri kabul edilerek, nasıl yorumlandığının değerlendirilmesidir.

Düşünce tarihi boyunca, filozoflar ve düşünürler insan varlığını doğrudan ilgilendiren gerçekliklere temas etmişlerdir. Bu açıdan varoluşçu felsefenin belirli bir tarihsel döneme hasredilemeyeceği söylenebilir. Ancak tematik olarak ortaya çıkışı ve popülerlik kazanması yakın çağda mümkün olmuştur.

Birçok entelektüelin insanlık tarihinin en bunalımlı dönemi olarak tanımladığı on dokuzun yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıla ait bir felsefe olan varoluşçuluk, varoluş gerçekliğinden hareketle somut insan varlığını konu edinmektedir. Seküler yaşamın motive ettiği yabancılaşma, benlik parçalanması ve kitleleşmenin sebep olduğu karmaşa ortamında, insanın deneyimlerine ve ruhsal durumlarına yönelen varoluşçu felsefeler, Batı'nın çok yönlü sömürgeci politikalarına bir başkaldırıyı da ifade etmektedirler. Çünkü insan aklına karşı aşırı güven geliştirip, her şeye muktedir bir insan ülküsünü bayraklaştıran aydınlanma politikaları, insanın aleyhine sonuçlanmıştır. Böyle bir tarihsel zeminde gelişen varoluşçuluk; insanın gerçeğiyle yüzleşmesini sağlarken bir bakıma karanlıktan çıkması için ona yön göstermektedir.

Şeriati'ye göre varoluşçuluğun önemi, hem bütünselliğinden koparılan bireyin manevi ihtiyaçlarına cevap bulması, hem de sanayileşme ve aydınlanmanın yabancılaştırıcı yönüne başkaldırmasıdır. Yetkin bir insanı; irfan, özgürlük ve eşitlik ile tanımlayan Şeriati'ye göre, insan varlığının yapısı olan manevi tecrübe ve özgürlük, varoluşçu düşünürler tarafından ön plana çıkarılmaktadır. Bu anlamda varoluşçuluk, insan gerçekliğini gündeme taşıyan değerli bir öğretilerdir.

İnsan, eylemleri ve sonrasında ortaya çıkan duygu durumlarıyla varoluşunu açılar. Anlaşılması ve üstesinden gelinmesi kolay olmayan duygu durumları aracılığıyla bireyin yaşamını konu edinen varoluşçuluk, her insanın yaşamına bu yönüyle nüfuz etmektedir. Bu sebeple araştırmamızda, Şeriati'nin varoluşçu düşüncesi kapsamında kendisinin varoluşsal tecrübelerine de değinilmektedir.

Şeriati'nin fikirlerinin ana teması; din, insan ve toplum ilişkileridir. Bu sebeple zaman zaman mütefekkirimizin, insan varlığı ve varoluşu ile ilgili görüşlerine değinen düşünürler olmakla birlikte, onun varoluşçu düşünceleri üzerinde çalışılmış müstakil bir esere ya da metne rastlamamış bulunmaktayız. Tezimizde, Şeriati'nin fikir dünyasının anlaşılmasına katkı sağlayacağı temenni edilen varoluşçu düşünceleri, kendi eserleri üzerinden incelenmektedir.

Şeriati'nin çok yönlü çalışmalar yapması ve farklı disiplinleri bir araya getirme çabası çalışmamızın konusu olan, varoluşçu düşüncesine de yansımaktadır. Kendine özgü yöntemiyle incelediği kutsal metinler, tasavvufi kaynaklar ve mitolojik anlatılarla detaylandığı yorumlarının, varoluşçulukla ilgili farklı bir yaklaşım oluşturduğu düşünülebilir. Şeriati'nin varoluşçuluk düşüncesi araştırılırken, ideolojik

dini görüşleriyle uyuşmayan ve az bilinen başka çehreleriyle karşılaştığı söylenebilir. Bu açıdan kendisinin mistik tecrübe ile ilgili eleştirel yaklaşımları yaygın şekilde bilinirken, düşünce sisteminin arka yüzü olan tasavvufî kaynakları ve varoluşçu felsefelerin etkileri üzerinde pek durulmamaktadır.

Şeriatî'nin varoluşçu düşüncesinin incelendiği tezimiz dört bölümden oluşmaktadır. “Ali Şeriatî'nin Hayatı ve Düşünce Dünyası” başlıklı birinci bölümde; onun dünya görüşünün geliştiği zemini anlayabilmek adına, hayatı, eserleri, fikirleri, yetiştiği muhit ile düşünsel değişimlerine değinilmektedir. Ali Şeriatî'nin yaşamı boyunca süre giden merak duygusu ve öğrenme arzusu, ailesi ve etkilendiği düşünürler, yaşadığı coğrafya ve kültürel ortam onun kimliği üzerinde derin etkiler bırakmıştır.

İkinci bölümde “Varoluşçuluk” başlığı altında; varoluşçuluğun tarihsel gelişim süreci ve varoluşçu felsefelerin ortak yaklaşımlarına temas edilmektedir. Ayrıca bazı varoluşçu filozofların varlık ve varoluş sorununu nasıl tanımladıklarına ve varoluşçulukla ilişkilendirilen düşünürlerin görüşlerine değinilmektedir.

“Ali Şeriatî'de İnsan Tasavvuru” başlıklı üçüncü bölümde; Şeriatî'nin tevhidi dünya görüşü ekseninde anlam kazanan “insanbilim” tezini yaratılış kıssası, mitolojiler, tarih felsefesi ve toplumbilim anlayışı üzerinden nasıl yorumladığına bakılmaktadır. Bazı kavramları terim anlamlarından soyutlayarak yeniden anlamlandıran Şeriatî, bu bölümde incelenen görüşlerinde tevhid kavramı ekseninde insanın ve evrenin yaratılışını açıklar.

Tezimizin dördüncü bölümü; “Ali Şeriatî ve Varoluşçuluk” başlığını taşımaktadır. Şeriatî'nin varlık ve varoluşa yaklaşımı, insan tasavvuruyla ilgili bölümde açıklanmaktadır. Bu son bölümde ise, kendisinin varoluşçuluk hakkındaki kanaatleri ile varoluşçuluğun çağdaş insan için ehemmiyeti ve kendisinin varoluşçu düşünce geleneği içerisinde görülen fikirleri incelenmiştir. Varoluşçu düşünürler ve diğer başka öğretilerle fikirlerini zenginleştiren Şeriatî, istifa ettiği filozoflar ve akımların bazı temel kavramlarına yeni bir anlam çerçevesi kazandırmaktadır.

Çalışmamızın kaynaklarını seçerken doğru bir neticeye ulaşabilmek için merhum Şeriatî'nin eserlerinin ekseninden ayrılmamaya gayret ettik. Tezimiz bağlamında yardımcı olacağını düşünerek incelediğimiz ve istifa ettiğimiz eserler şunlardır: *İslambilim I-II-III, Dinler Tarihi I-II, Medeniyet Tarihi I-II, İslam Nedir-*

Muhammed Kimdir, İnsanın Dört Zindanı, İnsan, Kendisi Olmayan İnsan, Yalnızlık Sözleri I-II, Çöle İniş, Ali, Kendini Devrimci Yetiştirmek, Âdem'in Varisi Hüseyin, Muhtelif Eserler-I, Dünyagörüşü ve İdeoloji, Marksizm ve Diğer Batılı Düşünceler, Biz ve İktidar, Aşına Yüzlerle, Mektuplar, İslam Sosyolojisi Üzerine, Bilinç ve Eşkleştirme, Sanat, Medeniyet ve Modernizm.

Kendi eserleri haricinde, Şeriatî'nin hayatına ve düşüncelerine temas eden bazı eserlerden de kaynak olarak yararlandık. En çok istifade ettiğimiz eserlerin başında, Şeriatî'nin merhum eşi Puran Razavi Şeriatî'nin kaleme aldığı *Gözetim Altında Özgürlük: Eşim Ali Şeriatî* adlı eseri ile Ali Rahnama'nın; Şeriatî'nin yaşam serüveni ve düşüncelerinin kontekstini incelediği eseri *Müslüman Ütopya* gelmektedir. Şeriatî'nin İslami düşünceyi yeniden kurma ameliyesini tahkik eden Abdülkerim Suruş'un *Dini Düşüncenin Yeniden Kurulması ve Dr. Ali Şeriatî* adlı eseri ile editörlüğünü Mustafa Yılmaz'ın yaptığı *Ali Şeriatî Yıllığı: Sizi Rahatsız Etmeye Geldim* isimli eserden istifade etmiş bulunmaktayız.

Editörlüğünü Murat Demirkol'un üstlendiği, 2012 yılında düzenlenen "Ali Şeriatî Sempozyumu" tebliğlerini ihtiva eden; *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî* adlı eser faydalandığımız en önemli çalışmalardan biridir. Ayrıca, Mansur Hashemi'nin eleştirel eseri *İslami Entelektüalizm: Ali Şeriatî'den Mustafa Melikyan'a* ile Ertuğrul Cesur'un *Dr. Ali Şeriatî ve Bir İdeoloji Olarak İslamcılık* isimli eseri de Şeriatî'nin düşünce dünyasını tanımamıza yardımcı olmuştur.

Çok yönlü çalışmaları ve eleştirel kimliği ile tanınan Ali Şeriatî'nin görüşleri akademik çalışmaların konusu olagelmektedir. Düşünürümüzün dinler tarihi, İslam sosyolojisi, İslambilim projesi, Kur'an tasavvuru, Şiiliğe bakışı ve tevhid kavramı ile ilgili görüşlerini konu edinen yüksek lisans tezleri bulunmaktadır.

Şeriatî'nin düşünce dizgesini anlamayı kolaylaştıracağını düşündüğümüz bir çalışma, Rabiye Çakmakçı'nın "*Ali Şeriatî'nin Düşünce Sisteminde Merkezî Bir Kavram Olan Tevhidin Rolü*" başlıklı yüksek lisans tezidir.

I. BÖLÜM

ALİ ŞERİATİ’NİN HAYATI VE DÜŞÜNCESİ

1.1. Hayatı, Eserleri ve Edebi Üslubu

Ali Şeriatî'nin eşi Puran Razavi Şeriatî, onun hayatını “*Eşim Ali Şeriatî*” kitabında kronolojik olarak altı döneme ayırır. Bunlar sırasıyla; “çocukluğu ve gençliği (1933-1953), öğrenim süreci ve mücadelesi (1953-1959), Avrupa yılları (1359-1964), İran’a dönüşü ve öğretim görevliliği (1964-1969), Hüseyiniye-i İrşad ve zindan (1969-1975), hicret ve vefatı (1975-1977)”dır.² Onun hayatının ve düşüncesinin belirli dönüm noktaları olan bu kronolojik sıralamaya mümkün olduğu ölçüde riayet edeceğiz.

1933’te Horasan’ın Kahek köyünde doğan Şeriatî, kendini çocukluğunu geçirdiği ve hayatına derin etkileri olan çölüyle ünlü Mezinan’a nisbet eder.³ İlk öğretmeni, aksiyoner kimliği ile tanınan, Kur’an tahlillerinde farklı yaklaşımları ve gençlere İslami bir kimlik kazandırma çalışmaları olan babası Muhammed Taki Şeriatî’dir.⁴ Ali, okul hayatı boyunca kendi yönelimleri dışında öğretmenlerinin istediği derslere ve ödevlere ehemmiyet göstermek yerine babasının kitaplarına ilgi duyan bir çocuktur.⁵

Lise dokuzuncu sınıftan sonra Öğretmen Yetiştirme Koleji’nde eğitimine devam ederken, siyasi düşüncesi oluşmaya başlamıştır. Şeriatî’nin lise hayatı iki dönemi kapsar; felsefe ve irfana daldığı mistik-manevi dönem ve çalkantılı siyasi dönem.⁶ Yaşamı genelde bir medcezir misali hayatının iki kutbu olan siyasi-dini görüşleriyle içe dönük manevi hayatı arasında tezahür eder.

Millî ve dinî değerleri benimsemekle birlikte dönemin revaçta akımı sosyalizmden etkilenen Şeriatî, çeşitli cemiyetlere üye olur ve aktif şekilde rol alır. Öğretmenlik yaparken okullarda okutulması için “*Dinî Ahlakî Eğitim*” başlıklı bir

² Puran Razavi Şeriatî, *Gözetim Altında Özgürlük: Eşim Ali Şeriatî*, Çev: Melih Ahıskalı, Ekin Yayınları, İstanbul 2005, İçindekiler. (Bu esere sonraki alıntılarda “*Eşim Ali Şeriatî*” şeklinde atıfta bulunulacaktır.)

³ Razavi Şeriatî, *Eşim Ali Şeriatî*, s. 9.

⁴ Necdet Subaşı, “Şeriatî Ali” *DİA*, İstanbul2010, C: XXXVIII, s. 578.

⁵ Ali Şeriatî, *Yalnızlık Sözleri-I*, Çev: Okan Sevinç, Fecr Yayınları, Ankara 2010, s. 14.

⁶ Şeriatî, *Yalnızlık Sözleri-I*, s. 17.

kitap neşreder. 1955’de Meşhed Edebiyat Fakültesi’nde üniversite öğrenimine başlar.⁷ Aynı yıllarda, günlük Horasan Gazetesi’nde kendisinin geliştirdiği “İslam Orta Okulu” fikrini makaleler halinde yayımlar. Dizinin ana fikrini, İslam ülkelerinin Doğu-Batı blokları arasında bağımsız bir üçüncü yol olması oluşturur. Şeriati bu yazı dizisinden sonra, diyalektik materyalizm, materyalizmin tarihi gibi Batılı düşüncelerle birlikte muhtelif fikirlerinden etkilendiği Muhammed İkbâl, Sigmund Freud, Alexis Carrel, Maurice Maeterlinck gibi simalara dair makaleler yayımlar.⁸

Gazetede siyasi yazılar kaleme alan Şeriati, İran’ın tarihsel sürecine ve yaşadığı çağda hızla gerileyen bu medeniyetin gerileme sebeplerine değinir. Ona göre bilimsel ve maddi hayatın reddedilip, salt sufice bir yaşamın toplumda hâkim olması ve Batılı paradigmalardan kendini dikte ederek İran halkını kültürel mirasına ve dini değerlerine yabancılaştırması gerilemenin nedenidir.⁹ Bu bağlamda Şeriati toplumun sömürülmeye açık olması ve mücadele yolunu araştırma gereği hissetmemesini de gerilemenin nedeni olarak zikreder.

Şeriati’nin toplumsal durumlardan kaynaklanan hoşnutsuzluğu yanında okul ve iş hayatı arasında geçen zamansal yoğunluk entelektüel düşüncesine farklı bir yön vermiştir. Bu süreçte şiire ve zihni-ruhi dünyasına yoğunlaşırken, siyasi ve dini konular hakkında konuşmaktan da sakınır olmuştur. Rahnema’ya göre, Şeriati sosyal çevreden uzaklaşarak uzlete meyletmiş ve kendini tanımaya çalışmıştır. Onu manevi olarak yoran, gerçekte iç dünyasındaki krizin aksine sosyal hayatta ruh halinin tersi bir tutum içinde olmasıdır. Öyle ki, bu olduğundan farklı görünme ve gerçekte kim olduğunu bilmeme ruhsal durumunu ifade etmek için “Ben kimim?” başlıklı bir yazı kaleme almıştır.¹⁰

Dini konularda septik bir tutuma yöneldiği bu dönemde varoluş, yaratılış felsefesi ve edebiyat üzerine okumalara ve sohbetlere ağırlık vermiştir. Onun şüpheli ve sorgulayıcı yaklaşımının arkasında, siyasi çalışmalara yüklediği varoluşsal

⁷ Razavi Şeriati, *Eşim Ali Şeriati*, s. 24-25.

⁸ Ali Rahnema, *Müslüman Ütopyası*, Çev: İhsan Toker, Hece Yayınları, Ankara 2005, s. 116-117, 120.

⁹ Rahnema, *Müslüman Ütopyası*, s. 125.

¹⁰ Rahnema, *Müslüman Ütopyası*, s. 137, 141.

anlamın yıkılması sebep gösterilmiştir.¹¹ Ancak ileri yıllarda da devam eden bu durum onun varoluşsal arayışı ve yaşam felsefesi olarak değerlendirilmiştir.

Hayata bakış açısını köklü şekilde değiştirecek süreçlerden geçen Şeriati, 1957’de daha önceki siyasi çalışmalarından dolayı bir ay Kızılıkale zindanlarında hapsedilmiştir. 1958’de üniversiteden mezun olup sınıf arkadaşı Puran Razavi ile evlenmiş ve Fransa’da doktora için burs kazanmıştır.¹²

Şeriati, Paris’e gittiği ilk yıllarda oraya uyum sağlamakta zorlanmıştır. Fransa’nın 1959 yılında hala Cezayir’i sömürgeleştirmeye devam etmesi ona, Avrupa medeniyetinin diğer yüzünü göstermiştir. Düşünce özgürlüğüyle birlikte kültürel gelişmeye verilen önemin, insani değerlere verilmediğini gören Şeriati hayal kırıklığına uğramış¹³ ve sosyal ortamlardan uzaklaşarak münzevi hayatına devam etmiştir. Bu süreçte, Fransızcasını geliştirmek için Alexis Carrel’in “La Priere” (Dua) isimli kitabını tercüme etmeye başlamıştır.¹⁴

Genel olarak sosyoloji alanında doktora yaptığı düşünülen Şeriati, aslında İran’da denklik alamayacak olmasından dolayı Sorbonne Üniversitesi’nde Orta Çağ ve İslam Tarihi bölümünde doktora yapmıştır.¹⁵ Ancak sosyoloji alanında yapılan çalışmaları yakından ve büyük ilgiyle takip etmiştir.

1960’da kısa süreli İran seyahatinin ardından Şeriati, ülkesinde değişen ve güçlenen siyasi mücadele imkânından etkilenmiş ve yeniden aktif şekilde siyasal hayata dönmüştür. O bu dönemde insani sorunları ve sömürüyü kendisi gibi dert edinenlerle birlikte, Cezayir’in kurtuluş hareketi ile Asya ve Afrika milli hareketlerine destek vermiştir.¹⁶

Şeriati, Şahlık rejiminin despotik yönetimine karşı eleştirel yazılarından dolayı, İran’a dönüşü sırasında tutuklanmış ve altı ay hapisanede kalmıştır. Hapisaneden sonra çeşitli engelleri aşmış 1966’da Meşhed Üniversitesi’nde ders vermeye başlamıştır. Devam eden muhalif tutumundan dolayı 1971’de görevine son

¹¹ Rahnema, *Müslüman Ütopyası*, s. 148, 153.

¹² Rahnema, *Müslüman Ütopyası*, s. 149.

¹³ Razavi Şeriati, *Eşim Ali Şeriati*, s. 37, 39.

¹⁴ Şeriati, *Yalnızlık Sözleri-I*, s. 56-57.

¹⁵ Razavi Şeriati, *Eşim Ali Şeriati*, s. 42.

¹⁶ Rahnema, *Müslüman Ütopyası*, s. 172-173.

verilene kadar¹⁷ İslam, Marksizm ve Dinler Tarihi alanlarında sonradan kitaplaştırılacak dersler vermiştir.

Rahnema'ya göre Şeriatî'nin 1964'den sonra mistisizme ve yalnızlığa yeniden yönelmesinin sebebi, "bir yaşam felsefesi" yani "hayatın amacına ilişkin bir cevap" arayışıdır. Onun siyasal hareketliliğe ara vermesi, tercüme ve nesir yazımı gibi daha entelektüel uğraşlar edinmesi de bu durumu açıklar. Yine arkadaşlarının radikal eylemi savunan görüşlerine karşı çıkıp, toplumda sosyal değişimin gerçekleşmesinden yana olduğunu ifade etmesi¹⁸ de toplumsal sorunları dışarıdan bir gözle değerlendirdiğini gösterir.

Şeriatî'nin yeniden hareketli sosyal hayata geçişi, 1968'de *Hüseyniye-i İrşad Kurumu*¹⁹nda ders vermeye başlamasıyla olmuştur. Onun, *İrşad*'daki derslerinin amacı; var olan kültürel dini anlayışa ideolojik bir vizyon kazandırarak yeniden kurmaktır. Bu projeleri ve girişimleri, geleneksel dini ulemanın ve rejim yanlısı kesimin muhalefetini üzerine çekmiştir.²⁰

Söylemlerinin giderek radikalleşmesi ve aleyhinde yapılan Marksist ve mürtet suçlamaları üzerine Şeriatî 1973'te on sekiz ay süreyle tek bir hücrede hapsedilmiş ve psikolojik işkenceler görmüştür. Yazmaması ve konuşma yapmaması şartıyla 1975'te serbest bırakıldıktan sonra yurtdışına iltica edene kadar ev hapsinde tutulmuştur. O, nedeni hakkında öne sürülen iki ihtimalle; suikast veyahut kalp krizi sonucu 1977'de İngiltere'de vefat etmiştir. Cenazesi, İran siyasetine alet edilip rejim yanlısı olarak anılmaması için ailesinin kararıyla Suriye'ye defnedilmiştir.²¹

Şeriatî'nin kaleme aldığı bir kaç kitabı ve mektupları hariç eserlerinin büyük kısmı şifahidir. Vefatından sonra çeşitli konferansları, Meşhed Üniversitesi ve *Hüseyniye-i İrşad*'da verdiği ders kayıtlarının kitaplaştırılması ve tercümelerinden 35 ciltlik bir külliyat oluşturulmuştur. Eserleri 1980'den sonra Türkiye dâhil birçok

¹⁷ Razavi Şeriatî, *Eşim Ali Şeriatî*, s. 50, 53, 66.

¹⁸ Rahnema, *Müslüman Ütopyası*, s. 236, 239.

¹⁹ Hüseyniye-i İrşad Kurumu, dini temel kaynaklarından koparmadan geliştirilen yenilikçi bir İslam anlayışını topluma kazandırmak için kurulmuştur. (Rahnema, *Müslüman Ütopyası*, s. 409.)

²⁰ Rahnema, *Müslüman Ütopyası*, s. 409, 418, 469.

²¹ Ertuğrul Cesur, *Dr. Ali Şeriatî ve Bir İdeoloji Olarak İslamcılık*, Fecr Yayınları, Ankara 2012, s. 22-23, 25-27, 31.

ülkede tercüme edilmiştir. 2008 yılından sonra tüm külliyatı Fecr Yayınları tarafından tercüme edilip yayımlanmıştır.²²

Ali Şeriatî *Kevir (Çöl)* isimli kitabında yazılarının; “Toplumsal yazılar, İslami yazılar ve Çöl yazıları” şeklinde üç tür olduğundan bahseder. Buna göre; toplumsal yazıları sosyalist, çöl yazıları insan, benlik ve varoluşçuluk düşünceleri üzerine, İslami yazıları ise yirminci yüzyılın ideolojilerini ve akımlarını İslami imgelerle yeniden sentezleyerek oluşturduğu İslam düşüncesini içermektedir.²³

Çöl yazıları, Şeriatî’nin diğer yazı türlerinden farklı olarak kendine has bir isimlendirmeye varoluş serüvenini tanımlamasıdır. Bunlar, kendi tabiriyle ona “yaşadığını hissettiren” ve “varlığının bir parçası” olan yazılardır.²⁴ Şeriatî’nin iç dünyasını ve ruhsal değişimlerini yansıttığı *Çöle İniş (Hubut-Kevir)* ve *Yalnızlık Sözleri 1-2* eserlerinin yanı sıra bazı mektupları, nesirleri ve şiirleri de bu kategoride değerlendirilir.²⁵

Şeriatî’nin tasnifine sadık kalarak, eserlerini birbirinden ayrı türler olarak değerlendirmek zordur. Onun konuşmaları ve yazılarının içeriği, toplumun dini anlaması ve bilinçlenmesi doğrultusunda gelişmiştir. Bu sebeple içtimai, dini ve siyasi konuları birlikte ele almıştır.²⁶ O din, siyaset ve kültürün despotizmine maruz kalan insanın, özgürleşmesi gerektiğini savunduğu için konuşmalarında insana tahakküm eden unsurları eleştirir. Üniversitede verdiği derslerden derlenen eserleri Batının kültürel emperyalizmini, *Hüseyniye-i İrşad* derslerinden oluşan eserleri ise geleneksel, durağan ve kurumsallaşmış din anlayışı ve baskıcı din adamı sınıfını hedef alır.²⁷ Şeriatî’nin Batılı düşünceleri ve çağdaş İslam düşüncesini detaylı şekilde ele aldığı üç ciltlik *İslambilim*, düşünce sisteminin tümü olarak değerlendirilmiştir.

Edebi tür olarak değerlendirilebilecek *Sanat* adlı eseri din, irfan ve sanata dair görüşlerinin yanı sıra şiirlerini de içerir.²⁸ Şeriatî’ye göre “var olan”ın insanda

²² Cesur, *Dr. Ali Şeriatî ve Bir İdeoloji Olarak İslamcılık*, s. 31.

²³ Ali Şeriatî, *Çöle İniş (Hubut-Kevir)*, Çev: Hicabi Kırlangıç - Derya Örs, Ankara 2012, s. 203.

²⁴ Şeriatî, *Çöle İniş*, s. 203.

²⁵ Hicabi Kırlangıç, “Ali Şeriatî’de Edebi Üslup ve Dil”, *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî (Ali Şeriatî Sempozyumu)*, Editör: Murat Demirkol, Ankara 2013, s. 74.

²⁶ Kırlangıç, “Ali Şeriatî’de Edebi Üslup ve Dil”, s. 74.

²⁷ Şamil Öçal, “Ali Şeriatî’de Gelenek ve Modernizm”, *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî (Ali Şeriatî Sempozyumu)*, Editör: Murat Demirkol, Ankara 2013, s. 205-207.

²⁸ Kırlangıç, “Ali Şeriatî’de Edebi Üslup ve Dil”, s. 75.

yarattığı gurbet duygusu, onu hep “olması gereken” bir dünya arayışına sevk etmiştir. Bu sebeple sanat, insanın var olan dünyada “olması gereken dünyaya” açtığı bir penceredir.²⁹ Mezkûr konular ve eserleri dışında, Şeriatî çocuk kitapları da kaleme almıştır. Türkçeye “*Çocuklar ve Gençler*” ismiyle tercüme edilen eserde kendi çizimleri de bulunmaktadır.³⁰

Onun şairane üslubu ve sembolik dili eserlerinin etkisini artırmıştır. Ayrıca teşbih, kinaye, paradoksal ifadeler ve mecazlar gibi edebi unsurları yerinde kullanımı ve Hayyam, Mevlana, Sa’dî, Hafız gibi büyük şairlerden beyitler alıntılanması edebiyat türlerine olan vukufiyetini gösterir. İnsanlığın kültür mirası sayılan mitolojik kahramanlar ve anlatılara yer vermesi de eserlerini merak uyandırıcı hale getirir. Bunların yanı sıra Şeriatî’nin eserlerinin anlaşılmasının önüne geçen olumsuzluklar da vardır. Örneğin; gereğinden fazla uzun cümleler kurması, alıntılarıyla kendi cümlelerinin ayırt edilemeyecek şekilde zikredilmesi gibi. Diğer bir olumsuzluk da, ana konuyla ilgisi olmadığı halde gündeme getirdiği, Hz. Ali’ye olan büyük hayranlığı, sınıflar arası çatışma, yabancılaşma ve varoluş felsefesi gibi konulardır.³¹

Şeriatî, tasavvufî kaynaklardan aldığı imgeleri, kendi düşünce dünyasında veya dini literatürde karşılığı olabilecek öğelerle sentezlemiştir. Böylece imgeleri tarihsel bir done olmaktan çıkarıp yaşayan bir gerçekliğe dönüştürmüştür. Diğer bir deyişle, bazı tarihsel şahsiyetleri ve olayları yaşadığı dönemdeki şahıs ve olaylarla bağdaştırmış, olguların kavramsal içeriğini dönüştürerek yeni mahiyetler kazandırmıştır. Eserlerinde yer verdiği İslam tarihinin önemli isimleri; Hz. Ali, Ebu Zerr, Selman-ı Farisi, Fatıma, Zeynep ve Hüseyin üzerinden bahsedilen şekilde bir okuma gerçekleştirmiştir.³² *Ebu Zerr: Allah’a Tapan Sosyalist* (bu ekleme Şeriatî’ye aittir), *Âdem’in Varisi Hüseyin, Fatıma Fatımadır, Ali*; isimli eserleri İslami şahsiyetleri gündeme taşıyan ve ideal insan örnekleri sunan eserleridir.

Şeriatî’nin sosyalist fikirlerle bezeyerek İslami bir şahıs olan Ebu Zerr’i ideal bir Müslüman modeline dönüştürmesini Ali Rahnama; “Şeriatî’nin insanlığın tüm sosyo-politik erdemlerini ve başarılarını bahsetmek istediği ideal bir İslam lehine

²⁹ Ali Şeriatî, *Sanat*, Çev: E. Okumuş, Ş.Öçal, S. Okumuş, Anka Yayınları, İstanbul 2004, s. 86.

³⁰ Ali Şeriatî, *Çocuklar ve Gençler*, Çev: Kenan Çamurcu, Fecr Yayınları, Ankara 2013.

³¹ Kırılancı, “Ali Şeriatî’de Edebi Üslup ve Dil”, s. 76-78, 81, 83, 85-88.

³² Subaşı, “Şeriatî Ali”, s. 579.

birçok tarih dışı ve kavramsal el koymalar ve dönüştürmelerinin ilkidir” diyerek eleştirir.³³

Şeriati'nin gerçek ve kurgusal olanı birleştiren zihin dünyasının ürettiği, yarı gerçek kişiler ve olaylar eserlerinde yer alır. Atıfta bulunduğu hayali kişiler, genelde kendisini gösteren isimlerle veya işaretlerle bir imge olarak okuyucuya açık edilmiştir. Yazılarında kullandığı müstear isim Farsça mum anlamına gelen “Şem”; Ali Mezinani Şeriati olan uzun isminin ilk harflerinin yerini değiştirerek oluşturduğu bir kısaltmadır. Ayrıca o, metinlerinde Prof. Chandel adında, çok yönlü kişiliği olan bir düşünürden bahseder ve ondan alıntılar yapar. Görüşlerinin gücünü artırmak ve dinleyicilerin dikkatini çekmek için işaret ettiği Prof. Chandel³⁴ aslında Şeriati'nin kendisidir. Metinlerinde dikkat çeken bir diğer düşündürücü unsur, onun gerçekdışı kabul edilen mitolojilerin hakikatle ilişkisinin kurulup kurulamayacağı yönündeki görüşleridir. Şeriati'ye göre, mitolojilerin efsanevi bir anlatıma sahip olmalarından dolayı mesajlarının önemi kaybolmuştur. Ayrıca sıradan insanlar gerçekdışı şeyleri yalan olarak kabul etmeye meyilli olduğu için mitolojilerin anlamları üzerinde durmamışlardır. Oysa gerçekte vuku bulmadığı halde doğru olan şeyler vardır. Bazen ütöpik ideal örnekler ve tasvirler gerçek değildir, ama doğrudur.³⁵ Şeriati bu görüşüyle, mitolojik anlatılardaki mesajların ve içeriklerin geliştirilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır.

1.2. Yetiştirdiği Muhit ve Düşünce Dünyası

“Düşünme sanatı ve insan olma marifetini” öğrendiği ilk öğretmenin babası³⁶ olduğundan bahseden Şeriati, felsefi düşünme, edebiyat, İslami ilimler ve öğretmenlik mesleğinin ailesinden miras olduğundan bahseder.³⁷ Dertli, hüzünlü ve uzlete meyleden mizacının da büyük dedelerinden kendisine tevarüs eden bir özellik olarak değerlendirir.³⁸ Anlaşılan onun ailesi, geleneksel Şii-İslami eğitimin yanında felsefe bilen, araştıran ve İslami düşüncenin rasyonelleştirilip reformize edilmiş yorumlarını tanıyan entelektüel bir ailedir.

³³ Rahnema, *Müslüman Ütopyası*, s. 110.

³⁴ Fransızca mum anlamına gelen “chandelle” kelimesinden Chandel ismini Şeriati türetmiştir.

³⁵ Rahnema, *Müslüman Ütopyası*, s. 285-288.

³⁶ Şeriati, *Çöle İniş*, s. 297.

³⁷ Şeriati, *Yalnızlık Sözleri-I*, s. 13.

³⁸ Şeriati, *Çöle İniş*, s. 227, 231.

İran'ın siyasi ve sosyal yapısı Birinci Dünya Savaşı sonrasında dünyanın geçirdiği büyük değişimlerden etkilenmiştir. İktidarın hızlı şekilde laikleşmesi ve modernleşme siyaseti, dini muhaliflere uygulanan sert muamele, dinin zayıflatılmasına yönelik katı yaptırımlar dönemin bir resmini verir. İran'da 1941 yılında Şah'ın ülkeden gitmesiyle doğan özgürlük ortamında, sosyal, siyasi ve dini çalışmalara ağırlık verilmiştir. Bu süreçte geleneksel dini yaklaşım dışında dikkat çeken iki düşünsel-siyasi eğilim, Marksist özgürlükçü siyasi kanadı temsil eden Tudeh Partisi ve rasyonel bir din anlayışına sahip olan Ahmed Kesrevî'dir. Kesrevî'nin, dini günlük yaşamın bir parçası kabul etmesi, Peygamber dönemi İslam'ı ile sonradan çeşitli mezhepler aracılığıyla gelişen İslam anlayışlarını birbirinden ayırması, Şia'nın aşırılıklarını ve ritüellerini eleştirdiği görüşlerinden Ali Şeriati ve babası etkilenmişlerdir.³⁹ Kesrevî'nin etkileri, Şeriati'nin eserlerine kurumsallaşan din anlayışı ve ulema sınıfının eleştirilmesi şeklinde yansımıştır.

Şeriati'nin siyasallaşması 1950'lere dayanır. Babası ve arkadaşlarının kurdukları "İslami Hareketleri Yayma Merkezi"nde, Şeriati dini ve siyasi bilinç kazanmıştır. Arkadaşlarının muhafazakâr başbakan Musaddık'ı desteklemek için "İran Halkının Özgürlüğü Birliği"ni kurması üzerine Şeriati burada sosyoloji dersleri vermeye başlamıştır. Ayrıca küçük gruplarla yapılan yürüyüşler ve gösterilere de katılmıştır. Ancak 1953'de darbe sonrası serbestliğin ortadan kalktığı siyasi ortam, açık faaliyetleri engellemiştir. Gizli propagandalar şeklinde çalışmalara devam ederken içlerinde Ali Şeriati'nin de bulunduğu bir grup tutuklanmıştır.⁴⁰ Şeriati içe dönük manevi düşüncelere yeniden ağırlık verdiği 1969'lu yıllarda on yedi sene önce yaşadığı bu olaya değinirken, siyasete ne kadar yakın olmuş olsa da kalbinin bu hayatla barışık olmadığını ve kendisinin "Hikmet ehli"nden olduğunu dile getirmiştir.⁴¹

Ona göre din, yaşandığı toplumun gelenekleri içinde somutlaştığı için zamanla bazı değişimler geçirir. Reformize edilmesi gereken şeyler bu biçimsel değişikliklerdir.⁴² Bu anlayış çerçevesinde Şeriati'nin radikal-sol İslamî söyleminin

³⁹ Rahnama, *Müslüman Ütopyası*, s. 13, 17, 21, 24, 25, 27.

⁴⁰ Rahnama, *Müslüman Ütopyası*, s. 96-97.

⁴¹ Şeriati, *Yalnızlık Sözleri-I*, s. 17-18.

⁴² M. Mansur Hashemi, *İslami Entelektüalizm Ali Şeriati'den Mustafa Melikyan'a*, Çev: Abuzer Dişkaya, Mana Yayınları, İstanbul 2016, s. 67. (Bu esere sonraki alıntılar "İslami Entelektüalizm" şeklinde olacaktır.)

gelişmesine, Sosyalist bir İslam temeli üzerine kurulan *Tanrı'ya Tapan Sosyalistler Hareketi* ve petrolün millileştirilmesi üzerine yaptığı siyasi okumalar katkı sağlamıştır.⁴³ Onun “İslam Orta Okulu” adıyla sunduğu sol-İslam düşüncesi felsefi olarak materyalizmle idealizm, sosyal olarak kapitalizmle komünizm, siyasi açıdan da Doğulu ve Batılı blokların arasında olan ideal üçüncü yolu temsil eder.⁴⁴ O, İslam’ın mutedilliğini vurgularken, yaşadığı dönemde dini meselelerin ifrat ya da tefrit yönlerinden ve tek boyutlu şekilde ele alınması sebebiyle neticeye ulaşmadığına dikkat çekmiştir.⁴⁵

Onun düşünce sisteminin Şii-İslamî gelenek, egzistansiyalist felsefe, Marksist düşünce ve İslam tasavvufunun sentezinden oluştuğu söylenebilir.⁴⁶ Paris’te yaşayarak tecrübe ettiği Avrupa’nın çoğulcu ve özgürlükçü yapısı, Şeriatî’nin insan ve millet hakkındaki düşüncelerinin netleşmesini sağlamıştır. Arkadaşına yazdığı bir mektupta ülkeler ve insanlar arasındaki sınırlara inanmadığından bahsederken; milleti, ortak kaygısı olanlar ve kaygısızlar, insanı ise ahlaki, irfani duyguların sınırları içinde olanlar ve bu sınırların dışında kalanlar şeklinde tasnif eder. Bu çerçevede, Ebu Zerr’e olan hayranlığı, sanatını icra eden insanlığın dert ortağı Charlie Chaplin’e hayranlığıyla aynılaşır.⁴⁷ Onun düşüncelerine yeni bir rota kazandırma uğraşısında olduğu aşağıdaki ifadelerinden çıkarılabilir:

*“Uzun zamandır beni sınırlayan, kalın duvarlarımı, ön yargılarımı ve taassuplarımı yıkıp geçerliliğini yitirmiş, eskimiş fikirler arasında sürünmekten kurtularak; yüksek bir damın üzerinde dünyayı seyretmeyi doğal bir özelliğim haline dönüştürmek için çabaıyorum.”*⁴⁸

Şeriatî, insani olanı değerlendirmede düşüncesine gem vuran, hem dini hem de etnik sınırları kaldırmıştır. Aynı mektupta İran’da kitaplarda okuduğu özgürlüğü Paris’te yaşama imkânı bulduğunu da yazmıştır.⁴⁹

“Gençliğim tümüyle ahir zamanda geçti. Başım kitapların arasında, gönlüm gökyüzünde, bedenimse zindandaydı”⁵⁰ diyerek gençlik yıllarını özetleyen Şeriatî,

⁴³ İhsan Toker, “Çağdaş İslam Düşüncesinde Ali Şeriatî”, *Düşünce ve Eylem Adamı (Ali Şeriatî Sempozyumu)*, Editör: Murat Demirkol, Ankara 2013, s. 127.

⁴⁴ Rahnama, *Müslüman Ütopyası*, s. 116, 118.

⁴⁵ Ali Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, Çev: Doğan Özlük, Fecr Yayınları, Ankara 2017, s. 31.

⁴⁶ Öçal, “Ali Şeriatî’de Gelenek ve Modernizm”, s. 205.

⁴⁷ Rahnama, *Müslüman Ütopyası*, s. 171-172.

⁴⁸ Ali Şeriatî, *Mektuplar*, Çev: Esra Özlük, Fecr Yayınları, Ankara 2012, s. 59-60.

⁴⁹ Şeriatî, *Mektuplar*, s. 60.

kendisinin etkilendiği düşünürleri “Mabutlarım” olarak nitelendirir. Lise yıllarında, zihnî düşünme süreci ve şüpheli yaklaşımı, Maurice Maeterlinck’e ait olan “Mumu söndürdüğümüzde ışığı nereye gider” cümlesiyle kazandığını ifade etmiştir.⁵¹ O, Maeterlinck’in ruhun üstünlüğü, manevi aşk ve ölüm gibi konulara dair görüşlerinden etkilenmiştir. Bu vesileyle, Şeriatî senelerce devam edecek bir anlam arayışına girmiştir.⁵²

Fransa’ya gittikten sonra insanlıkla ve dinle ilgili görüşlerinin değişmesinde etkili olan Louis Massignon’dur. Şeriatî zihnini sürekli yoran sorulara onda cevap bulmuştur.⁵³ Hristiyan olan Massignon, Şeriatî’nin manevi lideri ve aydınlatıcısıdır. Massignon’un İbrahimî dinlerin birliği görüşünü benimseyen⁵⁴ Şeriatî İran’a döndükten sonra, İslam’ın Hz. Muhammed’le başlayan süreçle sınırlı olmadığını, Hz. İbrahim’in öğretisinin, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’ın üçünü de kapsadığını ifade edecektir. Şeriatî, Massignon’un Hz. Fatıma’yı siyasi, ahlaki ve ruhi yönleriyle ele alan çalışmasında ona yardımcı olmuştur. Ayrıca hocasının “*Hallâc’ın Siyasi Hayat Eğrisi*” ve “*Selman-ı Pak*” adlı eserlerini Farsçaya tercüme etmiştir.⁵⁵ Tasavvuf konusundaki tek kaynağının Massignon olduğu söylenemez, o aynı zamanda Mevlana Celaleddin Rumî ve Aynu’l Kudat el-Hemedanî gibi mutasavvıflardan da etkilenmiştir.

Şeriatî, Paris’te yaşadığı mistik tecrübeler ve öz arayışını; “sufî diyalektik” olarak adlandırdığı “transandantal dönüşüm süreciyle” tanımlamıştır.⁵⁶ Aynu’l Kudat’ın “renksiz tasavvuf yolunun Allah’a giden sahîh yol olduğu” düşüncesinden hareketle, iman ile din arasında ayırım yapmıştır. İmanı; özünü irfanın oluşturduğu insana yaratılıştan verilen bir kuvvet olarak değerlendirirken⁵⁷, sadece dış dindarlık ve ibadetlerin Allah’a götürdüğü inancını, eleştirmiştir.

Dinî hassasiyet veya ödül-ceza kaygısı olmadan yüksek erdem ve edimlere sahip insanların, koşulsuz ahlak anlayışından etkilenen Şeriatî, Paris’te tanıştığı

⁵⁰ Şeriatî, *Çöle İniş*, s. 233.

⁵¹ Şeriatî, *Yalnızlık Sözleri-I*, s. 15.

⁵² Rahnema, *Müslüman Ütopyası*, s. 89.

⁵³ Şeriatî, *Çöle İniş*, s. 306-307.

⁵⁴ Rahnema, *Müslüman Ütopyası*, s. 218.

⁵⁵ Ali Şeriatî, *İslambilim-I*, Çev: Hicabi Kırılancıç, Fecr Yayınları, Ankara 2016, s. 288, 344.

⁵⁶ Rahnema, *Müslüman Ütopyası*, s. 264.

⁵⁷ Toker, “Çağdaş İslam Düşüncesinde Ali Şeriatî”, s. 132-133.

kitapçı Claude Bernard'ı şu sözlerle tanıtır: “Dindar değildi, kâfir bir beyne sahip olmasına rağmen mümin bir gönlü vardı! ... Güzellik, iyilik, fedakârlık, hatta başkasını kendine tercih etme onun özünde vardı.”⁵⁸

Şeriati sosyoloji bilgisini George Gurvitch'den almıştır. Gurvitch alanında yetkin bir profesör ve zulümle mücadele eden bir eylemci. Hocasının Stalin ve Sovyet karşıtlığından etkilenerek sosyalizm ve sosyalist düşünce tarihi hakkında önceden aşına olduğu fikirleri derinleştirmiştir. Onun İslam Sosyolojisi alanında ders veren hocası Jacques Berque'dan öğrendiği, “kelimelerin gerçek anlamı” ya da “önem dereceleri” görüşü; yani kelimelerin köken anlamlarının zaman içerisinde kastettiği anlamdan çıkıp farklı dönemlerde değişmelere uğramasını ifade eder. Şeriati bu yöntemle hicret, hac, taassup gibi Şii-İslami kavramları pasif içeriklerinden kurtarıp dinamik hale getirmiştir. “Yeryüzünün Lanetlileri” eseriyle ünlenen Frantz Fanon bağımsızlık için verdiği mücadele ve tarihi-kültürel kodlarına dönüp buradan hareketle yeni fikirler yaratma düşünceleriyle Şeriati'yi etkilemiştir. Ayrıca düşünce dizgesinin üçüncü ayağını oluşturacak; olan Jean Paul Sartre ve fikirleriyle tanışan Şeriati, onun hümanizm, Marksizm ve varoluşçu öğretiler arasında köprüler inşa etme eğiliminden hareketle farklı öğretileri sentezleme düşüncesini geliştirmiştir.⁵⁹

Meşhed Üniversitesi'nde ders vermeye başladığında muhatabı olan genç kitleyi ve ihtiyaçlarını daha yakından tanıma imkânı bulan Şeriati'nin öğrencileri; Batılı yaşama özenenler, geleneksel bir din anlayışına sahip ama güçlü siyasal görüşü olmayanlar ve solcu-devrimci öğrencilerden oluşuyordu. Devrimci öğrencilerin dini, siyasi eylemciliğe engel olarak görmesi Şeriati'nin radikal-sol İslam görüşünü dillendirmesinde hareket ettirici olmuştur. Bu vesileyle Marksist kavramları ve argümanları İslam literatürü dâhilinde şerh etmeye yönelmiştir.⁶⁰

Şeriati'ye göre, düşünce sisteminin temelini yerleştirdiği tevhid; Allah'ın birliğinin varlık âlemine yansımaları olarak, beşeri birliğin ve sınıfsal birliğin altyapısını oluşturur.⁶¹ Sosyal ve siyasal içerikli tevhid anlayışı üzerine kurduğu

⁵⁸ Şeriati, *Çöle İniş*, s. 335.

⁵⁹ Rahnama, *Müslüman Ütopyası*, s. 222, 224-225.

⁶⁰ Rahnama, *Müslüman Ütopyası*, s. 344-345.

⁶¹ Ali Şeriati, *Kavramlar Sözlüğü*, Derleyen: Hüseyin Nazlıaydın, Fecr Yayınları, Ankara 2017, s. 301.

ideolojik dünya görüşüne Şeriatî'yi yönelten problemler, genel olarak toplumdaki sınıfsal çatışma ya da eşitsizlik, ideoloji yoksunluğu ve siyasi uzlaşımın olmamasıdır.⁶² Yaşadığı toplumu kuşatan sorunlar ve zorlukları Şeriatî şöyle dile getirir:

“Ben iki çelişkili dönemin arasında hem Doğu hem de Batının açığa çıkardığı dertleri yüklenmekteyim! Şöyle ki, hem geri kalmış insan olarak geri kalmışlıktan, maddi zayıflıktan, kültür yoksunluğundan, okuma yazma bilmemekten ve ‘ekmeksizlik’ten acı duyuyorum, hem de teknolojiye, tekniğe ve bunların getirdiği ilme ulaşmadan, bunların sonucu olan fikri perişanlık, ruhsal hastalıklar, felsefi ümitsizlik, yalnızlık, yirminci asrın ve uygarlığın getirdiği tüm sapmalar ve fesatlardan acı çekiyorum.”⁶³

Şeriatî, İslam ideolojisini ya da dünyagörüşünü, dünya için din ve dindarlık telakkisine dayandırır. Ona göre din, dünya hayatını tanzim etmek içindir. Bu sebeple siyaset, ekonomi ve sosyal düzene sahip bir dünya kurmak dindar kişinin sorumluluğu olmalıdır. Ancak vakıa, din aracılığıyla kendine yabancılaşmış dindarlık, inanç ve amel arasındaki amaçlılığın ortadan kaldırılıp şekle indirgenmesinden ibarettir.⁶⁴ Çünkü bu aşamada insanlık için din, dinin rükünleri ve dini kişilikler doğruya götüren birer araç olmaktan çıkarılıp amaca dönüştürülmüştür. Oysa ona göre din, dünya hayatında insanı yüceltecek hareketlere sevk eden bir yoldur.⁶⁵

Şeriatî'nin içtimaî değişim hedefinin önemli kısmını “Öze Dönüş” fikri oluşturur. O, İslam dışı kaynakların verdiği tahribat ve hakikatin üzerine yeni kalıplar derç eden kurumsal din anlayışının etkilerinden hakiki dini kurtarmak gerektiğini düşünür. İran-İslam dünyasına yabancı olan düşünürlerin çözüm yolları -burada Frantz Fanon ve Aime Cesaire’i kast ediyor- ve emperyalist mücadele metodlarının Müslüman toplumlara fayda sağlamada yetersiz kalacağını vurgular. Ona göre, şekilsel dindarlığı telkin eden ruhaniler ve kendi kültürünü tanımayan, çözümü batılılaşmakta bulan entelektüeller; Şii-İslam dünyasına sahîh çözümler sunamaz. Bu yüzden İslami ideolojinin kurulması için en önemli adım dini-kültürel öze dönüş

⁶² Hashemi, *İslami Entelektüalizm*, s. 32.

⁶³ Ali Şerati, *Biz ve İktidar*, Çev: Ergin Kılıçtutan, Bir Yayıncılık, İstanbul 1985, s. 17.

⁶⁴ Şeriatî, *İslambilim-I*, s. 317.

⁶⁵ Şeriatî, *İslambilim-I*, s. 60.

olmalıdır.⁶⁶ Şeriatî'nin yapmaya çalıştığı şey, toplumsal bir uyanışın sağlanmasına engel olan unsurları belirlemek ve alternatif bir görüş ortaya koymaktır.

O, İslam'ın parçalanmışlığından ve zayıflatılmış olmasından bahsederken, İslam dininin tevhidi temeline atıfta bulunur. Ona göre, tevhidi din, maddi ve manevi olanı içinde barındıran, insanı ve dünyanın gereklerini kapsayan bir bütünlüktür. Düşünce ve ruhun birlikte teşekkül etmesidir.⁶⁷ Şeriatî'nin İslam'ı aktüelleştirme çabalarında, yenilikçi düşünürlerden Seyyid Cemaleddin Afganî ve Muhammed Abduh'un ıslah düşüncesinin izlerini görmek mümkündür. Ancak o, İktbal'in yaptığı yeniden inşa düşüncesini kendine daha yakın bulmuştur.

Abulkerim Suruş, Şeriatî'nin İktbal'den etkilenmiş olmasını, ihya hareketleri arasındaki farklardan yola çıkarak açıklar. Meseleyi Gazzâlî, Abduh ve İktbal üzerinden Şeriatî'ye kadar getirir. Ona göre, Gazzâlî'nin ihyası, dinin terk edilen yönlerinin yeniden canlandırılmazsa yok olacağı kaygısından beslenir. Gazzâlî'nin yapmaya çalıştığı şey, dini içten donatma ameliyesidir. Abduh'un ihyası, ıslah etme temeli üzerine kurulur. O İslam'a karışmış olan yabancı unsurları ayırmaya çalışır ki amacı Asrı Saadet İslam'ına dönmektir. İktbal'in amacı dini düşüncüyü “yeniden kurmak”tır. Bu; İslam binasına dışarıdan bakmayı gerektiren bir girişimdir ki, Avrupa'da kalmış ve İslam'ın dışındaki öğretileri inceleme fırsatı bulmuş İktbal için çok zor olmamıştır. İçerden bakınca binanın diğer binalar arasındaki yeri ve farkları görülemeyeceği gibi binanın geometrik yapısı da gerçek anlamıyla kavranılamaz. Bu sebeple İktbal'in farkını ortaya çıkaran; dış bakış, binanın içine dair bilgileri tamamlamış ve yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Şeriatî, İktbal'in batılı düşünceler ve irfanî düşünceden uzaklaşmadan oluşturduğu “yeniden kurma” fikrini örnek almıştır.⁶⁸ Doğu'nun içerisinde bulunduğu geri kalmışlık derdini, dini düşüncüyü yeniden kurma fikriyle ortadan kaldıracığına inanan Şeriatî'nin düşünce dizgesini kuran irfanî İslam anlayışı bu şekilde gelişmiştir.

Şeriatî'nin “yeniden kurma” düşüncesinden beslenen ve gelişen öğretisi, “tevhidi dünya görüşü”dür. Dünya görüşü: “Bireyin kendi inanç öğretisi temelinde

⁶⁶ Yusuf Yavuzylmaz, *Ali Şeriatî Düşüncesine Giriş*, Sude Yayınları, İstanbul 2017, s. 29-34.

⁶⁷ Şeriatî, *Biz ve İktbal*, s. 18, 22.

⁶⁸ Abdulkerim Suruş, *Dini Düşüncenin Yeniden Kurulması ve Dr. Ali Şeriatî*, Çev: Sabah Kara, Kıyam Yayıncılık, Ankara 1989, s. 43-45.

varlık dünyası hakkında sahip olduğu algının keyfiyeti” şeklinde özetlenebilir.⁶⁹ Dünya görüşünün ana unsuru olan tevhid, dinin itikadi bir rüknü olarak anlaşmaz. Ona göre, bilimsel bir yaklaşım içeren “Tevhid-i vücud” varlık içinde birliği tanımlar⁷⁰ ve felsefi açıdan; tabiat-tabiat ötesi, insan-tabiat ve Tanrı-tabiat arasında kurulu birliği açıklar. Şeriati’yi materyalist dünya anlayışından ayıran temel budur. Onun düşüncelerine asıl kaynaklık eden tevhidin ikinci boyutu ise; toplumsal yani bir anlamda insani ve ahlaki boyuttur.⁷¹

Felsefi ve sosyal boyutu birleştiren Şeriati, tevhid düşüncesini; “Tevhidi esas alan beşeri bir toplum zorunlu olarak eşit ve homojen bir toplumdur. Neden? Çünkü tek bir kişi tarafından meydana getirilmiştir... Yani tek bir yaratıcısı bulunmaktadır” şeklinde formüle eder. Ona göre böyle bir tevhid inancı, bireyi ve toplumu sarsan, cehalet, korku, menfaat ve kendine yabancılaştırıcı her şeyi ortadan kaldırır.⁷² O, tevhidi dünya görüşünü temellendirirken, sembolik ifadeler olduğu kabulünden hareketle Kur’an’da yer alan kıssaları yorumlayarak ulaştığı yaratılış felsefesi ve tarih felsefesine yer verir.⁷³ Böylece Şeriati’nin tevhidi dünya görüşü; toplumbilim, insanbilim ve tarih felsefesi üzerine kurulmuştur.

1.3. Düşünsel Değişim Süreci

Bir düşüncenin gelişmesinde etkili olan pek çok unsurdan birkaçı; düşüncenin olgunlaştığı coğrafyanın ve çağın kültürel, sosyal ve siyasal özellikleridir. Şeriati’nin yaşadığı dönemin istikrarlı bir sosyal ve siyasi zemini yoktu. O, zamanın hızla değişen koşulları içinde düşüncelerini olgunlaştırmaya çalışmıştır. Kendisini toplumsal ve fikri sorumluluğa sahip bir öğretmen olarak değerlendiren Şeriati, aynı zamanda bireysel yaşamında, irfanî yönüyle varoluş gayesini arayan bir münzevidir. Onun iniş çıkışlı düşünceleri, Paris’e gitmeden önceki fikri kararsızlık ve şüphecilik durumuyla kısmen açıklanabilir. Ancak düşünce sistemini kurmaya başladığı 1964 yılından sonraki süreçte, düşünsel değişimlerine sebep olan başka unsurlar olmuştur. Bunlar; siyasi erkin baskıları, hapisane hayatı, İran’da sürekli değişen sosyal ve siyasi şartlar, radikal ve geleneksel dini grupların psikolojik baskılarıdır. Bir diğer

⁶⁹ Ali Şeriati, *Medeniyet Tarihi-I*, Çev: Ejder Okumuş, Fecr Yayınları, Ankara 2016, s. 148.

⁷⁰ Şeriati, *Medeniyet Tarihi-I*, s. 52.

⁷¹ Şeriati, *Medeniyet Tarihi-I*, s. 150.

⁷² Şeriati, *İslambilim-I*, s. 325.

⁷³ Hashemi, *İslami Entelektüalizm*, s. 36-37.

unsur da Şeriatî'nin Avrupa'dan döndüğü memleketinde toplumsal hayata uyum sorunu yaşamasıdır. Bazı hadiselerin duygusal etkisiyle verdiği acele kararların istenmeyen sonuçlara sebep olmasının yarattığı pişmanlık, Şeriatî'nin düşüncelerinin değişmesine neden olmuştur. Kendisi, *Hüseyiniye-i İrşad Kurumu*'nda yaptığı bir konuşmada içerisinde bulunduğu durumu şöyle anlatır:

Avrupa'dan döndüğümde, düşüncelerin, sosyal ortamın, şartların, neslin ve imkânların değiştiğini gördüm. Ben tek yol olarak, gizli, sessiz ve derinliği olan bir çalışma yapmak istiyordum. Önümde iki yol vardı; ya suskun, sessiz, kendi işiyle meşgul, fakültede modern bir araştırmacı, cennetmekân bir üstad, rahat, başı ağrımayan, herkes tarafından saygı görenek yaşayan biri olmak veya elden bir şey gelmese de, en azından kendi derdimi unutmamak için feryat etmek. ... İkinci yolu seçmemin nedeni, uzun zamandır ayrı kaldığım halkımın ve özellikle genç neslin ne halde olduğunu gözleyip, tecrübe edinmem içindi ki, bu hedefime ulaştım.⁷⁴

“Ben, bütün peygamberlerin ve put kırıcıların risaletini kendi güçsüz omuzlarımda hissediyorum”⁷⁵ diyerek ıslah görevini yüklenen Şeriatî, kendi hayatını ve maslahatını düşünmeden Allah yolunda insanları doğru yola ulaştırmak için çalışmak gerektiği kanaatindedir. Şeriatî'nin toplumsal sorumlulukla ilgili misyonu, onun aydın kimliğidir. Ona göre aydın; “mesaj” ileten anlamında, toplumun ve zamanın peygamberidir.⁷⁶ *İrşad*'da verdiği derslerden birinde düşüncenin doğruluk ölçütünü, çağ ve insanlara yararıyla ilişkilendiren Şeriatî, toplumsal sorumluluk gereği irfanî konular ve soyut düşüncelerini gündeme getirmekten sakındığını ifade etmiştir. Ayrıca zihinsel, felsefi meseleler ve inançla ilgili görüşlerini topluma açık şekilde değil kendi başına değerlendirmeye özen gösterdiğinin altını çizmiştir.⁷⁷

Siyasi aktivist yönü zayıfladığında, sufi yönünü açığa çıkaran Şeriatî'nin genelde siyasi açıdan umut ettiği sonuçlara ulaşamamasıyla sufiliğe dönüşü eş zamanlı olmuştur.⁷⁸ Eylemci veya münzevi yanlarından hangisine yönelmişse fikirleri o yönde kısmi bir değişime uğramıştır. Ona göre bir meseledeki ümitsizlik kesinliğe dönüştüğünde yerini emin olmaya bırakır. Bu durum sonlanan bir şeyin ardından yeniden ümit etmeyi başlatır.⁷⁹ Şeriatî'nin başarısızlıkla sonuçlanan siyasal

⁷⁴ Razavi Şeriatî, *Eşim Ali Şeriatî*, s. 75.

⁷⁵ Şeriatî, *Çöle İniş*, s. 420.

⁷⁶ Ali Şeriatî, *Aşına Yüzlerle*, Çev: Davut Duman, Fecr Yayınları, Ankara 2014, s. 66.

⁷⁷ Ali Şeriatî, *İslambilim-II*, Çev: Hicabi Kırılgaç, Fecr Yayınları, Ankara 2017, s. 146, 149.

⁷⁸ Rahnema, *Müslüman Ütopya*, s. 260.

⁷⁹ Şeriatî, *Çöle İniş*, s. 198.

girişimleri akabinde, eylemci devrimciliğin faydasızlığını dile getirmesi ve fikri donanımına yönelmesi bu kapsamda değerlendirilebilir.

Kevir ve Yalnızlık Sözleri (1964-1968 yılları arası) gibi zihni ve ruhsal ikilemlerini kaleme aldığı eserlerinden dolayı gençliği pasifize etmekle suçlanan Şeriati, bu süreçte doğru sonuçlara götürecek siyasi faaliyet konusunda kararsızdır. Ona göre, mücadele için gerekli olan siyasi olgunluk henüz bu nesilde oluşmamıştır. O, daha önceki yıllarda olumsuzlukla sonuçlanan siyasi girişimlerinden edindiği tecrübelerden hareketle gençleri “güvenilir bir çıkış kapısının olmadığını bildiği siyasi bir girdaba çekmenin doğru olmadığına inanıyordu.”⁸⁰ Şeriati’nin bu siyasi ümitsizliğinde İran istihbarat servisi (SAVAK)’nin sürekli baskısı altında olması ve bir dönem halka açık ders vermesinin yasaklanmasının da etkisi olmuştur.

Toplumun düşünsel esareten kurtulması için yaptığı girişimlerinde başarıya ulaşamadığını düşünmesi Şeriati’yi çıkmaza sürüklemiştir. Muhataplarını, ümit verip yola devam etmeleri için ikna etmek, ya da bu yolun veya azmin bir sonu olmadığını söyleyip geri döndürmekte, kararsız kalmıştır. Bu ikilemi ve gerginliği bireysel yaşamında irfanla dindiren Şeriati, irfanın toplum için tehlikeli olduğu kanaatine varmıştır. Bu görüşünün arkasında toplumun reel koşullarının buna müsait olmaması fikri bulunur. Özgürlük ve insanın temel yaşam ihtiyaçları haricindeki hayali duyguları uyandırması ve İran halkının kendi gerçekliğinin bunları yaşamaya engel olmasından dolayı, Avrupa’dan yapılan tercüme eserlerin Doğu’da zehirli bir etkisi olduğuna dikkat çeker.⁸¹

Kevir isimli kitabında, insanı dar kalıplar içine alan resmi din anlayışına karşı, irfanı özgürlükçü bir yaşam tarzı olarak sunar. Dünya görüşünde ise içtimai görev ve sorumluluk duygusuyla irfaniliği uzlaştırmaya çalışır. Ona göre sufilik tarih içinde birbirine zıt iki görünüm arz eder. Toplum için kabul edilemez gördüğü sufilik; bireysel bir dindarlık ve sosyal-siyasi sorunlara karşı duyarsızlık üreten bir yapıdadır. Olumlu gördüğü sufilik ise, tüm diktatör sınıflara karşı mücadele eden, özgürlük öğretisi olan, eylemsel yöne sahiptir. Şeriati’nin birbirine yaklaştırdığı iki

⁸⁰ Rahnama, *Müslüman Ütopyası*, s. 392-393.

⁸¹ Şeriati, *Yalnızlık Sözleri-I*, s. 90, 95, 97.

zıt kutbun bileşiminde; tasavvuftaki Tanrı'da yok olma düşüncesinin yerini, halk arasında halk için yok olma fikri alır.⁸²

Şeriati, 1970'lerde yeniden tasavvufi düşüncenin kitleleri durağanlaştıran yönüne dikkat çeker.⁸³ Aynu'l Kudat ve Mevlana gibi ariflerle, Buda ve Upanişad gibi şahısları överken, onların öğretilerinin insan ruhunu arındıran ahlaki eğitimlerini önemsemektedir. Ancak toplumun mistik eğilimlere sahip olmasından korktuğunu da yeniden dile getirir.⁸⁴ Bu yıllarda Şeriati irfanı, bireysel bir öğreti olarak kabul ederken, toplum için tehlikeli görür. Daha sonra o irfan konusundaki kararsızlığını gidermek için fikirlerinde bazı değişiklikler yapar. 1974'te hapis cezasını bitirdikten sonra irfanı söyleminin siyasi yönünü yumuşatmak için, İslami ideolojinin vazgeçilmez bir unsuru olarak düşünce sisteminin merkezine yerleştirir.⁸⁵ İslam ideolojisi, insan varlığının da temel unsurları olan irfan, özgürlük ve eşitlikten teşekkül etmiş bir ideolojidir artık.⁸⁶

Şeriati'nin *İslam Nedir* adlı eserinde yer alan İslambilim düşüncesi siyasi açıdan daha ılımlı ve hoşgörülüdür. O, bu süreçte silahlı mücadeleye karşıdır. Tevhidi dünya görüşünün ideolojik dini söylemi arttıkça onun hoşgörülü yaklaşımı da zayıflamıştır. Düşüncelerindeki ani keskinleşmenin sebebi, *İrşad*'da derslerine devam ettiği 1971 yılında 13 kişinin idamıyla sonuçlanan ayaklanmanın akabinde, devrimci gençliğin silahlı mücadele taleplerini artırmasıdır. Onların ısrarlı taleplerine rağmen Şeriati, devrim için gerekli sosyal şartların oluşmadığı kanaatindedir. Rahnema'ya göre, 1972'de İran'da gelişen bazı olaylardan sonra Şeriati bu konuda fikir değiştirir. Artan devrimci söylemleri nedeniyle tutuklanan Şeriati'nin, 18 ay sonra serbest bırakıldığında, radikal fikirlerinde değişiklikler olduğu görülür. Kültürel emperyalizm eleştirisi yanı sıra milî dayanışma ve hoşgörü çağrılarını yapmaya başlayan Şeriati, aynı zamanda Marksizm karşıtı düşünceler yayımlar. Öğretileri sentezleme düşüncesinin hilafına, Marksizm ve İslam gibi iki farklı ideolojinin kendi içlerinde mükemmel olduğu kanaatine varan Şeriati'nin, Marksizm'i İslamî öğretilerden uzaklaştırması silahlı mücadele örgütlerine karşıt bir

⁸² Rahnema, *Müslüman Ütopyası*, s. 278-281.

⁸³ Rahnema *Müslüman Ütopyası*, s. 282.

⁸⁴ Şeriati, *İslambilim-I*, s. 311.

⁸⁵ Rahnema, *Müslüman Ütopyası*, s. 283.

⁸⁶ Şeriati, *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, Çev: Ejder Okumuş, Fecr Yayınları, Ankara 2017, s. 39.

tutum olarak anlaşılabilir. Gazetede kaleme aldığı “Öze Dönüş” başlıklı yazılarda daha önce sert şekilde eleştirdiği milliyetçiliği, kurtarıcı bir unsur olarak yeniden değerlendiren Şeriati’nin, silahlı mücadeleye karşı oluşu rejimle uzlaşmacı bir tavır olarak görülmüştür.⁸⁷ Ancak onun, düşüncesinin oluşma evresinde yaşadığı kararsızlıklar ve hızlı değişen koşullar içinde en iyi sonucu verecek ideal eylemi belirlemeye dair kaygıları göz önünü alınırsa bu son değerlendirmenin çok isabetli olmadığı söylenebilir.

Şeriati’nin denetimli serbestlik dönemi yazılarında, önceki fikirleriyle hem uyumlu ve hem de çelişkili olanları vardır. Yeni düşüncesinde, radikal-sol söyleminin yerini revizyonist bir tutum almıştır. Propagandacılığı ideolojinin oluşturduğunu düşünen Şeriati, bu süreçte ideolojik düşüncesini yeniden tasarlamıştır. Ona göre artık aydının sorumluluğu, İslam ideolojisinin teorik ve kuramsal yönden geliştirilmesidir.⁸⁸

Gençliğini kendini yetiştirme ve mücadele içinde geçiren Şeriati, hiçbir zaman hayattan zevk almak için yaşamadığından bahseder. O toplumsal rolü gereği kitleleri harekete geçirme ve bilinçlendirme işini yerine getirmiştir. Ancak kendi hayatını hep bir yenilgi olarak hatırlamaktadır.⁸⁹ Vefatından bir sene önce 1976 yılında, oğlu İhsan’a yazdığı mektupta birden çok kere yaşadığı yenilgilerden bahseder. Ancak onun için önemli olan yenilmek veya kazanmak değil, “Allah yolunda insani sorumluluğu yerine getirmektir”.⁹⁰

⁸⁷ Rahnama, *Müslüman Ütopyası*, s. 352-353, 460-461, 505, 523, 539, 566, 577, 593, 596-9, 605, 610.

⁸⁸ Rahnama, *Müslüman Ütopyası*, s. 622-623.

⁸⁹ Cihan Aktaş, “Ali Şeriati: Yalnızlığa Sığmayan Yazar”, *Sizi Rahatsız Etmeye Geldim Ali Şeriati Yıllığı*, Editör: Mustafa Yılmaz, Kocaeli, 2009, s. 36.

⁹⁰ Razavi Şeriati, *Eşim Ali Şeriati*, s.139.

II. BÖLÜM

VAROLUŞÇULUK

İlkçağ Felsefe Tarihi adlı eserinde Ahmet Arslan, düşünce tarihinde entelektüel anlamda bir evrim ya da sürekli ilerleme anlayışını tartışır. Zamansal olarak sonra gelen düşüncenin kendinden öncekilerin sonucu olduğu varsayımının aksine Arslan, önce gelen düşüncelerin sonrakileri zorunlu olarak gerektirmediği kanaatindedir. Bununla birlikte, felsefi düşünceleri birbirinden bağımsız ve kopuk düşünceler biçiminde değerlendirmenin bir takım olumsuzluklara sebep olabileceğinin de altını çizer. Ona göre, bir düşünce diğer öğretilerle olan ilişkisi ve ortaya çıktığı çağın sosyal, siyasi ve kültürel değişimleri bilinmeden tam anlamıyla açıklanamaz.⁹¹ Bu yaklaşımdan hareketle, varoluş felsefesini ortaya çıkaran modern dönemin ve yirminci yüzyılın genel durumuna bakmak faydalı olacaktır.

Aydınlanma ve modern dönemin izlerini taşıyan yirminci yüzyıl, diğer yüzyıllardan daha karmaşık bir çağ olarak değerlendirilir. Bu yüzyılda, iki büyük dünya savaşı ve çok sayıda yerel savaşın sonucunda gelişen sömürgecilik, ulus devletler ve soykırımlarla birlikte bilimsel ilerleme ve teknolojik gelişmelerin ortaya çıkışı eş zamanlıdır.⁹²

Modern dönemin, teknolojik ve bilimsel gelişmelerle toplumsal refahı artırma vaadinin gerçekleşmediği, aksine bireyin dünyasında ve toplumsal alanda büyük sorunlar meydana getirdiği görülür. Sınıfsal ayrımlar, ırkçılık sorunu, suç ve şiddete eğilimin yaygınlaşması, insan hakları ihlalleri, yeryüzü kaynaklarının hızlı tüketimi ve doğal dengenin bozulması karşısında insanın durumu giderek daha dramatik bir hal almıştır.⁹³

Dönemin entelektüel ve sanatçı kesimi tarafından Avrupa'nın çöküşü olarak değerlendirilen süreçte, insanlara gelecek hakkında karamsar bir ruh halinin hâkim olduğu söylenebilir. Avrupa'nın geçirdiği bu kriz dönemini Paul Valery şöyle anlatır:

⁹¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-1*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2016, s. 6, 12-13.

⁹² Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, İstanbul 2014, s. 963.

⁹³ Nejat Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, Sarman Yayınevi, İstanbul 1995, s. 9-10.

“...Avrupa kültürü yanılsaması yitirildi ve bilginin herhangi bir şeyi kurtarmakta ne kadar aciz kaldığı ispatlandı. Bilim ahlaki emelleri açısından ölü, uygulamalarındaki zalimlik yüzünden haysiyetini yitirmiş durumda...”⁹⁴ Bir bakıma Avrupa medeniyeti algısını sarsan, savaşların sebep olduğu büyük yıkımların toplumlar üzerinde yarattığı hayal kırıklığı ve güvensizlik duygusudur. Ayrıca savaş sonrası toplumsal alandaki manevi kriz ve değerlerin yitimi, insanlarda yalnızlık ve terk edilmişlik duygusunun açığa çıkmasının sebebidir.

20. yüzyılda insan hayatının tasviri; kaygı, karabasan ve yabancılaşma olarak özetlenebilir. Varoluşçu düşünürlerin ele aldığı boyutuyla modern kültürün yarattığı kriz, insanı: “İstirap ve ölüm, yalnızlık ve ürperti, suçluluk duygusu, çatışma, manevi boşluk ve ontolojik güvensizlik duygusu, mutlak değerler ya da evrensel bağlamlar boşluğu, kozmik saçmalık duygusu, insan aklının kırılabilirliği, insanlık durumunun trajik çıkmazın eşiğine dayanması” gibi duygu durumlarıyla kuşatmıştır.⁹⁵

Öte yandan yüzyılın geçirdiği siyasal, sosyal ve kültürel değişimler felsefe alanında yapılan yeniliklerin ve gelişmelerin zeminini oluşturmuştur. Dil felsefeleri, matematiksel mantık, psikoloji felsefesi, toplumsal cinsiyet felsefesi gibi yeni felsefi akımlar ve teknik terminolojiler gelişmiştir. Bu felsefelerde, klasik felsefenin rasyonel-soyut yaklaşımlarının aksine, realist amaçlarla nesnelliğe yönelim ön plandadır.⁹⁶

Bergson ve Whitehead’ın bilimsel anlayışa farklı yaklaşımların olabileceği varsayımıyla geliştirdikleri, bilimi metafizikle genişleten felsefeleri ile aynı dönemde ortaya çıkan pragmatizm felsefeleri yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde yer alırlar. Bununla birlikte yüzyıla damgasını vuran diğer iki ana akım, analitik felsefe ve kıta Avrupa felsefesidir.⁹⁷

Kıta Avrupa felsefesi, Almanya ve Fransa’da gelişen varoluşçuluk, hermeneutik, fenomenoloji, postyapısalcılık, postmodernizm gibi felsefi öğretileri içerir. Modernizm ve aydınlanmanın eleştirileri üzerine kurulan kıta felsefeleri,

⁹⁴ Christian Delacampagen, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, Çev: Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018, s. 72-73.

⁹⁵ Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi Cilt: 2*, Çev: Yusuf Kaplan, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2012, s. 238.

⁹⁶ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 964-966.

⁹⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 966.

aydınlanma düşüncesine kısmen sadık kalan analitik felsefenin karşısında konumlanır.⁹⁸

Kıta felsefeleri, aydınlanma döneminde ortaya çıkan; insanı rasyonellikle sınırlandıran ve bilginin merkezi haline getiren hümanizm felsefesi ve tarihsel oluşumun getirdiği farklılığı ortadan kaldırıp varlığı, hakikati ve insanı tek boyutlu evrensel bir forma indirgeyen düalist yaklaşımı eleştirmişlerdir. Ayrıca sanayileşme ve teknolojik ilerlemenin insanı doğal yaşamına yabancılaştırdığı ve uygarlaşmanın değerden yoksun şekilde araçlara indirgediği düşüncesinden hareketle ilerlemeci tarih görüşünü, bilginin, hakikatin ve insanın sürekli bir tarihsel oluşuma tabi olduğu gerçeğini bertaraf ederek, nesnel ve evrensel bilgi anlayışını kuran pozitivizmi de şiddetli şekilde eleştirmişlerdir.⁹⁹ Genel olarak varoluş felsefeleri bu eleştiriler üzerine kurulmuştur.

Modern dönem, fonksiyonel bulduğu için insan aklına değer verirken, bireyin somut varlığı ve duygularını çoğu zaman değersizleştirmiştir. Varoluş felsefeleri, bireyin tek boyutlu şekilde ele alınarak diğer yönlerinin ve değerinin gözardı edildiği dönemde, ona tahakküm eden her türlü güce isyanla ve bu durumun yarattığı sorunlarla gündeme gelmiştir. Varoluşçular insanı, kendi eylemlerine dair sorumluluğu almaya ve hayatını gözden geçirmeye davet etmiştir. Varoluş filozoflarına göre insanın yeniden maneviyatını ve kişiliğini yaratabilmesi için, önce çağın insana dair biçimsizleştirici yanlarıyla, sonra da kendisiyle yüzleşmesi gerekmektedir. Ancak bunlardan sonra insan özgür bir tasavvurla kendini ve yaşamını yeniden inşa edebilir.

William Barrett'e göre, "...bu girişim, insanın varoluşundaki tüm o karanlık ve sorgulanabilir alanı bilince getirmeyi gerektir"miştir.¹⁰⁰ Yukarıda bahsedilen çabalarıyla varoluşçuluğun "bütünsel insan"ı felsefenin gündemine taşıdığı görülmektedir. Modern felsefenin rasyonel ve epistemolojik öznesinden farklı olarak, bütünsel insan zıtların bileşimidir; olumlu yanlarıyla birlikte güçsüzlüğe yani "ölüm, endişe, suçluluk duygusu, korku, titreme ve umutsuzluk gibi olumsuz/nahoş şeylere"

⁹⁸ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 15.

⁹⁹ Kasım Küçükcalp - Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temelleri*, İsam Yayınları, İstanbul 2014, s. 186, 193, 199, 210.

¹⁰⁰ William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, Çev: Salih Özer, Hece Yayınları, Ankara 2016, s. 27.

de sahiptir. Bu görüşlerinden dolayı varoluşçular, karamsar ve bunalıma meyyal bir ruh hali taşımakla suçlanırlar.¹⁰¹ Düşüncenin bütünlüğüne dayanarak modern filozofların, felsefede tutarsızlıkları azaltma girişimlerine karşı, varoluşçular tutarsızlıkları yaşamak zorunda kabul ederler. Onlar için tutarsızlık, felsefenin bir sorunu değildir.¹⁰²

2.1. Varoluşçu Felsefelerin Ortak Yaklaşımları

Geleneksel felsefeden ayrılarak yeni bir felsefe tarzı geliştiren varoluşçu düşünürler; Soren Kierkegaard (1813-1855) , Karl Jaspers (1883-1976), Martin Heidegger (1889-1976), Gabriel Marcel (1889-1973), Jean Paul Sartre (1905-1980), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)'dir.¹⁰³ Varoluşçu düşünürlerin listesi çok fazla değişkenlik göstermektedir. Bu meseleye ilerde; varoluşçuluğun kökeni başlığı altında değinilecektir.

Düşünürleri arasında, bir ekol ya da öğretiyi gerekli kılan sistemli bütünlükten bahsetmek mümkün olmadığı için, varoluşçuluk bir akım veya doktrin olmaktan öte felsefi eğilim olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁴ Varoluşçuluğun tanımlanmasını zorlaştıran bu durum “ne kadar varoluşçu düşünür varsa o kadar varoluşçu felsefenin”¹⁰⁵ olmasıyla ilişkilendirilir. Varoluş felsefeleri ortak temaları üzerinden ele almak gerekmektedir.

Varoluşçular klasik felsefeyi, dünyayı genel geçer bilgi sağlayan usla, varlığı da değişmez kabul edilen soyut bir özle temellendirmelerinden dolayı eleştirirler. Özellikle Hegel'de zirveye ulaşan, var olan her şeyin anlamlı bir bütünün parçası kabul edildiği sistemli rasyonalist felsefe anlayışına bir başkaldırıyı ifade ederler.¹⁰⁶

Varoluşu ilk kez ele alan Kierkegaard ve Nietzsche, Alman idealistlerin tutumlarını eleştirirler. Bireyin determinist bir sistemin parçası olarak kurulmasına

¹⁰¹ Barrett, *İrrasyonel İnsan*, s. 276-277.

¹⁰² Harold John Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, Çev: Ekin Uşşaklı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2012, s. 162.

¹⁰³ Hakan Gündoğdu, “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 1, İzmir 2007, s. 97.

¹⁰⁴ Kenan Gürsoy, *Varoluş ve Felsefe*, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara 2014, s. 108.

¹⁰⁵ Paul Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, Çev: Yakup Şaban, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul 1995, s. 45.

¹⁰⁶ Jean Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, Çev: Bertan Onaran, Payel Yayınevi, İstanbul 1999, s. 11.

karşı çıkan Kierkegaard,¹⁰⁷ Hegel'in aydınlanmanın din ve ahlaka karşı tutumunu bertaraf için inancı akılla uzlaştırma girişimini, dini hakikatlerin tahrif edilmesi olarak değerlendirir. İnancın insan aklından daha üstün olduğunu savunan Kierkegaard, dinin öznel varoluş alanına girdiğini, dolayısıyla teorik olarak kavranamayacağını ifade eder.¹⁰⁸ Tanrıtanımaz varoluşçu filozoflar da dâhil, genel olarak varoluş filozoflarının bu konudaki eleştirisi, dinin bireyin tecrübe alanından çıkarılıp evrensel bir yasaya dönüştürülmesine yöneliktir. Başka bir deyişle varoluşçu filozofların tepkileri, dinin insan üzerinde hegemonik bir güç olarak konumlanmasındadır.

Felsefeyi “insanın düşünerek kendi varoluşunun bilincine varması”¹⁰⁹ biçiminde tanımlayan Karl Jaspers'a göre, kesin bilgilerle bütünü ihata ettiği kanısındaki otoriter felsefe geleneği, sadece mantık ve bilimsel diyalektik yöntemle dayandığı için var olanın gerçekliğini yadsımıştır. Bu yüzden de, onların düşüncelerinin sıhhati daima şüphelidir.¹¹⁰

Varoluş felsefesine göre varoluşun sistemleştirilemez oluşu, onun özgür, hareketli ve olanaklı olmasıyla ilgilidir. Varoluşun zaman içindeki değişimlerle mündemiç oluşu, başı ve sonunun bir bütün olarak görülemezliği sistemle açıklanamaz olmasının nedenidir. Bu görüşten hareketle, gerçeklik alanının sabit olmadığı söylenebilir. Bireyin yaşam boyu sürececek olan kaygı, korku gibi ruhsal durumlarla yüzleşmesinde açığa çıkan varoluş anları, soyut düşünce ve sistemci bakış açısı tarafından yadsınmıştır.¹¹¹

Geleneksel felsefi düşüncemün hareket ettiricisi olan ve öze dair araştırmanın izlerini süren “ne” veya “nedir” sorusu varlığın kendisinde bir anlamın, özün olduğunu peşinen kabullenir. Kierkegaard'ın ileri sürdüğü ve felsefenin yönünü değiştirecek olan “nasıl” sorusu ise, öznenin var olanlara kattığı anlamı içerir. Nesnel bir ölçütü olmayan “anlama” faaliyetiyle, felsefe geleneğinde nesnellikten öznelliğe geçiş sağlanır. Felsefi düşünceye yeni bir yön kazandıran bu girişim, hermeneutiğe

¹⁰⁷ Roger Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çev: Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1994, s. 2.

¹⁰⁸ West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 193-194, 197.

¹⁰⁹ Karl Jaspers, *Felsefe Nedir*, Çev: İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları, İstanbul 1997, s. 161.

¹¹⁰ Jaspers, *Felsefe Nedir*, s. 163.

¹¹¹ Vefa Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara 2017, s. 151-152.

yönelim olarak değerlendirilir.¹¹² Bu doğrultudan hareketle, varoluş filozoflarının varlığa yaklaşırken “nasıl” sorusunu başat kabul etmesiyle, klasik varlık felsefesi ve metafizikten ayrıldıkları görülür.

İnsanın somut varlığına odaklanan varoluşçular, genel olarak felsefeyi teoriden ziyade pratik sorunlar üzerinden değerlendirirler.¹¹³ Temeline, insan ve onun deneyimleriyle beliren varoluşunu almasından dolayı, varoluş felsefeleri insanın duygu durumunu etkileyen, umutsuzluk, yabancılaşma, güvensizlik, iç sıkıntısı, kaygı, hiçlik gibi yaşam tecrübeleri ve sorunlarını konu edinmektedirler.¹¹⁴

Varoluşçular doğanın, tarihin veya toplumun bir ürünü olmayan insanın, bilimsel nesne gibi kabul edilip araştırılmasına karşıdırlar. Onlar için özne, Descartes’in önce düşüncede var olup sonra dış dünyaya dâhil olan soyut öznesi değildir. Varoluşçuların somut öznesi ya da bireyi; “orada olan” olarak, dünya içinde, zamansal ve olumsal olandır.¹¹⁵ Bu anlamda, insanın dünya içinde var olan olması onun varoluşunun belli yasalara bağlı olduğu anlamına gelmez. İnsanın ne tabiatıyla ne de evrenin yasalarıyla özdeşleştirilemeyen varoluşu, onun ve eyleminin genel-geçer kanunlarla doğrulanamaz olmasındandır.¹¹⁶

Düşünürleri arasında farklılıklar olmasına rağmen, Sartre’a göre varoluşçu felsefeleri birleştiren, “varoluş özden önce gelir” önermesidir. Buna göre, insan kendi özgür seçimleriyle kendisini tasarlar ve nasıl var olacağını sorumluluğunu yüklenir. Varoluş filozoflarına göre, duygular eylem gerçekleştikten sonra açığa çıktığı için, kendi edimlerinden müteşekkil bir varlık olan insana, varoluş serüveninde herhangi bir yol gösterici duygu veya şahıs eşlik etmez.¹¹⁷

“Varoluş özden önce gelir” kaziyesini Sartre’ın ateizme dayandırması dikkate alınırsa, diğer varoluşçu filozofların bu görüşü benimserken aynı kanaati taşıdıklarını söylemek doğru olmaz. Mesela teist varoluşçu filozoflardan Marcel’e göre, Tanrı’nın olmaması insan varlığını anlamsızlaştırır. Fakat Sartre’ın Tanrı’nın var olmadığını temel kabul ederek ispatlamaya çalıştığı mutlak özgürlük fikrini onaylamayan

¹¹² Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, s. 60-61.

¹¹³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 1141.

¹¹⁴ A. Kadir Çüçen, *Varoluş Filozofları*, Sentez Yayınları, İstanbul 2015, s. 20.

¹¹⁵ Gündoğdu, “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler”, s. 101-102.

¹¹⁶ Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, s. 161.

¹¹⁷ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, Çev: Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul 2015, s. 37, 40, 51, 55.

Merleau Ponty ve diğer varoluşçu filozoflara göre, önermenin yorumu; bireyin varoluşunun olumsuzluğu, tarihselliği ve öznelliğine dayanarak açıkladıkları; varoluş serüveninin sürekliliğidir. Yani varoluş, ölüme kadar bitimsiz formlarda durmadan yenilenmesini ifade eden ilerleme ve gerileme arasındaki ikilemedir. Yine Marcel'e göre, varoluşun özden önce gelmesi öz ve ide kavramlarının varlığını ortadan kaldırmayı zorunlu hale getirmez, sadece felsefe yapmaya başlarken öncelik sırasının öznelliğe ya da varoluşa verilmesi gerekliliğine işaret eder. Özgürlüğü Tanrı'nın varlığıyla ilişkilendiren Kierkegaard için ise, varoluşun özden önce gelmesi; apriori verilerin yerine deneyimle var olmayı öne çıkarma anlamına gelir. Diğer bir deyişle, "Hıristiyan değiliz, Hıristiyan oluruz" demek gibi bir içeriği haizdir.¹¹⁸

Varoluşçu felsefelerde insanın varoluşu; mekânsallığı, sonluluğu, ölümlülüğü, tarihselliği ve zamansallığı içinde ele alınır.¹¹⁹ Varoluşçu filozoflara göre, varoluşun açılmasında insan-evren ilişkisi gözardı edilemez. Husserl'in, "Bilincin temelinde dünyada varolmak bulunur" görüşüne katılan filozoflara göre, varolmak hep bir yerde bulunmaktır.¹²⁰ Heidegger, *Daisen*'in biçimsel varoluşunu "şurada ya da burada" olmak, yerleşke edinmekleveya "kendini kendi kaderi içinde bağlanmış bir dünya-içinde-varolma olarak" yorumlar. *Dasein*; Heidegger'in insanî varlık alanına atıfta bulunmak için kullandığı terimdir.¹²¹ Jaspers'a göre varoluşun olgusallığı ve tarihselliği; insani varoluşun aydınlatılması; ebeveynlerini, cinsiyetini, geçmişini, dünyadaki olgusallığını yani değiştiremeyeceği bir "kader"i kabullenmesi ve kendine ait kılabilmesiyle sağlanır.¹²²

Bireyin varoluşunu açığa çıkaran bir diğer unsur, *başkalarıdır*. Fenomonolojik yöntemle konuyu ele alan Heidegger'e göre, *Daisen*'in varlığı dünyada olmakla belirlendiğinden, dünya içinde başka var olanlarla deneyim halinde olmak, paradoksal şekilde ona kendi olma imkânı açar. Kierkegaard'a göre, varoluşun zamansallığı; insanın ölümlülüğü veya sonluluğuna işaret eder. Ayrıca, *Daisen*'in dünya içinde diğer var olanlarla kurduğu varoluşsal ilişki zamansallık

¹¹⁸ Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler", s. 106-109, 126.

¹¹⁹ Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, s. 100.

¹²⁰ Foulquie, *Varoluşunun Varoluşu*, s. 57.

¹²¹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev: Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı 2011, s. 56-58.

¹²² Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, s. 57.

içinde belirir.¹²³ Zamansallık, zamanın nesnel bir ölçümünden ziyade, insanın dünyadaki olanaklarının sınırını ifade eder.¹²⁴ Benzer şekilde zamanı birim veya ölçü olarak değil, varoluşun açığa çıktığı anlar olarak kabul eden Kierkegaard'a göre, "İnsan yaşamının değeri yaşadığı yılların sayısına göre değil, ancak 'varoluş an'larının sayısına göre ölçülür."¹²⁵

Klasik felsefeler hakikati, genel olarak insanın gereksinimlerinden bağımsız olarak nesnellik kriteriyle sınırlandırırken, varoluşçu felsefeler öznel hakikat önermesiyle hakikati izafileştirirler. Varoluşçu düşünürlerin öznel hakikat vurgusu ön plana çıkarılırken, onların nesnel hakikatlerin varlığını tamamen yadsımış olduklarını söyleyemez.¹²⁶

İlk kez Kierkegaard tarafından, iman ve din bağlamında kullanılan öznel hakikat; yaşam içerisinde var olma biçimini ve tecrübelerin şahsiliğini betimler.¹²⁷ Heidegger için ise hakikat, insanın varlık bileşenlerinden biri olan keşfedici varlığının bir görünümüdür.¹²⁸ Yani "hakikat ancak *Dasein* olduğu sürece ve olduğu derecede vardır." Hakikati görünür kılmanın bireyle ilişkisi; doğa yasalarının keşfedilmeden önce de var olması ama saklı olması gibidir.¹²⁹ Varoluşçular için hakikat; elde edilecek bir şey değil, sadece varoluşun açığa çıkmasına paralel beliren bir olgudur.

Varoluşun tarihselliği ve göreceli yapısıyla ilgili savlar, varoluşçu filozofların diğer konulara yaklaşımını şekillendirmiştir. Varoluşçu filozoflardan bazılarının, "değer" hakkındaki görüşlerini ele alan Doğan Özlem'in aktarımıyla, "Jaspers'a göre varoluş olarak insan bizatihi tarihseldir ve değerlerin tarihselliği ve rölatifliği, varoluşun tarihselliğiyle bağlantılıdır." Öznelci değer anlayışı, bu yoruma göre, zorunlu ve belirleyici bir yapıya sahip değildir. Buna göre değerler, tabiat veya

¹²³ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s. 150-153, 158.

¹²⁴ Faruk Manav, *Martin Heidegger ve Varoluşçu Hermeneutik*, Elis Yayınları, Ankara 2014, s. 37.

¹²⁵ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1987, s. 195. (Bu esere sonraki alıntılarda "Çağdaş Felsefe" şeklinde kısaltılarak atıfta bulunulacaktır.)

¹²⁶ Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler", s. 112, 126.

¹²⁷ Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2017, s. 1484.

¹²⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 232, 235.

¹²⁹ Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler", s. 118-119.

metafizik bir kaynaktan değil, sürekli değişim halinde olan varoluştan neşet ederler.¹³⁰

2.2. Varlık ve Varoluş Sorununa Dair

Kavramlar ve felsefi problemler insanlık tarihi içinde, hem ortaya çıktıkları kültürün oluşumuna etki eder ve hem de içerisinde geliştikleri kültürden etkilenirler. Bu sebeple, değişmeyen ve tarih üstü kavramlar ve felsefi düşünceler yoktur, denebilir.¹³¹ Zaman içinde sürekli değişime maruz kalan varlık ve varoluş kavramları, düşünce tarihi içinde farklı temellendirmelerle ele alınmaktadır. Bu bölümde, varoluşçuluk felsefesinin geliştiği tarihsel bağlamdan hareketle varlık ve varoluş sorununu ele almak istiyoruz.

Varoluşçu felsefelerde varlık sorunu, öz ve varoluş ayrımıyla belirginleşir. Öz, bir varlığın ne olduğunu gösteren evrensel nitelikler, belirlenmiş özelliklerdir. Bir nesneyi ne ise o yapan yani türe has vasıflardır. Bu anlamda nesnenin öznelliğinden önceki zorunlu yapısını ifade eder. Özcü felsefelerle göre, tüm var olanlar gibi insan varlığı da bu kapsamda değerlendirilmelidir. Özcü felsefelerle insan varlığı konusunda ayrılan varoluşçu felsefeler, öz ile ilgili tanımlamayı insan dışındaki fenomenler için geçerli sayarlar. Çünkü onlara göre, varoluşun özden önce gelmesi; insanı kendisinin istediği şekilde kurmasından önce belirleyen zorunlu bir özün olmaması anlamındadır.¹³²

Varoluş; gerçeğe dayanarak var olan, gerçek varlık veya özün karşıtıdır. Varlığın ne olduğundan çok nesnel varlığı, niteliklerle belirlenmemiş salt var olma olgusudur.¹³³ Özü ortaya çıkaran şey varoluştur. Varoluş; “Varlığın sonsuz ve sınırsız çeşitlilik içinde oluşmasını ifade eder. Varlık, varoluşun özüdür. Varoluş ve gerçeklik kavramları Yeni Çağla birlikte özdeş kavramlar olarak görülmüştür.”¹³⁴ Bu açıklamalara göre “ben bir insanım” dediğimde “ben-im” ifadesi varoluşumu, insan sıfatı ise ne tür bir varoluşla varolduğumu açıklar.¹³⁵

¹³⁰ Doğan Özlem, *Kavramlar ve Tarihleri*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul 2016, s. 98, 101-102.

¹³¹ Özlem, *Kavramlar ve Tarihleri*, s. 24-25.

¹³² Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, s. 8.

¹³³ Latif Tokat, *Teist Varoluşçularda Hürriyet Problemi*, (Yayımlanmamış-Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1996), s. 9.

¹³⁴ Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis Yayınları, Ankara 2012, s. 128.

¹³⁵ Barrett, *İrrasyonel İnsan*, s. 107.

Özcü anlayış, Doğa filozoflarının varlığın ilkesi olan“*arkhe*” araştırmalarına kadar götürülebilir. Ancak asıl özcülük tartışması, klasik felsefe’de Platon’un duyular ve idealar dünyası şeklindeki ayrımına dayanmaktadır. İdealar; değişmez, zorunlu ve mükemmel kabul edildiği için Platon’a göre, sadece akıl ile kavranabilirler. Var olanların veya duyular dünyasının çokluk görüntülerinin arkasındaki gerçek varlık, idea yani özdür. Duyulur nesnelere ise gerçek biçimde varlık yüklenemez. Bunlar geçici olmaları ve kendi başlarına var olamamaları sebebiyle hiç bir zaman mükemmel bir varlık biçimine ulaşamazlar. Varlıklarını aldıkları özleri gerçek manada gerçekleştiremez.¹³⁶ Felsefede her zaman önde olan Platon’un özcü yaklaşımına göre, varoluş, özün bir kopyasından başka bir şey değildir.¹³⁷

Geçmişten beri klasik felsefede öz ile varoluşa dair bir ayrım hep yapılmaktadır. Düşünürler varoluş-öz ayrımını genelde epistemolojik, bilimsel ve ahlaki açıdan genel geçer yargılara ulaşmak için kullanmaktadırlar. Onlara göre, felsefenin görevi; tikel olan varoluşu değil evrensel ilkeler çıkaracak olan özü araştırmaktır.¹³⁸ Klasik felsefenin bu yaklaşımını eleştiren varoluşçu filozoflar, varoluş üzerinden tanımlanan bireyin somut varlığını ele alarak yeni bir ontolojik tutum ortaya çıkarmışlardır.

Klasik felsefelerin varlığı doğrudan ilgilendiren olgusal koşullara yaklaşımıyla varoluşçu düşünürlerin yaklaşımında temelde bir fark vardır. Açıklamak için en mümeyyiz insani gerçeklik olan ölümü ele alalım. “Bütün insanlar ölümlüdür” yargısı bugüne kadar istisnası olmadığı için kabul ettiğimiz bir insan gerçeğidir. Bu evrensel ve objektif yargı; tüm insanlarla birlikte “ben”i de ilgilendirir. Klasik felsefelere ait bu yargıyı “Bugün öleceksin” formunda dile getirdiğimizde zamansal olarak o anda gerçekleşeceğine inanmasak bile, zaten bir gün karşılaştığımız gerçekliğin bizi kuşatmasıyla aniden yüzleşiriz. Bu durumda, “Ölüm artık varlığımızı ilgilendiren bir kaygıdır.” Varoluşu sarsan üçüncü yargı; “Ey gafil, bu akşam ruhunu teslim edeceksin” formundaki tanrısal bir buyruktur. Böyle bir yargının konuşanı Tanrı olduğu için, hem biyolojik varlığa hem de kişisel varlığa dair dolaysız bir uyarıdır. İkinci ve üçüncü yargılardaki, insanı doğrudan ilgilendiren

¹³⁶ Foulquie, *Varoluşunun Varoluşu*, s. 15-17.

¹³⁷ Barrett, *İrrasyonel İnsan*, s. 108.

¹³⁸ Tokat, *Teist Varoluşçularda Hürriyet Problemi*, s. 10.

olguların açığa çıkardığı ruh durumlarının öznel karakteri, filozofların niçin varoluşu öncelediğini açıklamaktır. Varoluş felsefeleri bu yaklaşımlarıyla, benliği doğrudan ilgilendiren olguların karşısında insanı seyirci olmaktan çıkarmaktadırlar.¹³⁹

İlk yargıdan diğerlerine geçişte, objektiflikten öznelliğe, soyut durumdan somuta geçildiği görülmektedir. Buna göre, somut gerçeklikler, ancak karşılarında onları kaygıyla karşılayan bir benlik olduğunda anlamlıdır. Nesnellik uğruna kaygıların yok sayılması ise, gerçeği tahrif eder ve anlaşılma imkânını ortadan kaldırır.¹⁴⁰

Varoluşçu filozoflar, felsefeyi kendi öz kaynağından ele alarak temellendirirler. Buna göre, bireyin kendi varlığının farkına varmasıyla yaşanan hayret duygusu varoluş serüvenini başlatır.¹⁴¹ İnsanı kuşatan şaşma duygusundan sonra, soru ve bilgi aşamasına geçiş yer alır. Jaspers'a göre; "...varlık karşısında şaşıp kalmanın, düşünce bakımından doyumunu, var olmakta olanın bilgisinde buluruz."¹⁴²

Varoluşçu felsefelerde, "varlığın anlamı nedir" sorusuna düşünürler, kendi deneyimlerinden yola çıkarak yanıt vermektedirler. Bu sebeple her düşünürün, konu hakkında kendine özgü yöntemleri ve açıklamaları bulunmaktadır.¹⁴³ Varoluşçular temele insan varlığını aldıkları için, nesnelere onları ortaya çıkaran insan bilinci ve varoluşu üzerinden değerlendirirler. Marcel'e göre, sadece bilinçle dolaysız olarak ilişkisi olan nesnelere varoluşu vardır.¹⁴⁴

Varoluşçu düşünürlerde varoluşun incelemesinin ardında, insanın kendini yitirmesi ve yabancılaşmasına sebep olan yığın ahlakının ve kültürünün etkisi görülür.¹⁴⁵ Soren Kierkegaard 19. yüzyılı ve bireyin durumunu şöyle anlatmaktadır:

Her çağın kendine özgü ahlaksızlığı vardır. Bizimki de ...bireye duyulan ahlaksız bir panteist nefrettir. Çağın tüm başarılarına rağmen ve on dokuzuncu yüzyıla duyduğumuz sevincin orta yerinde, sanki bireye yönelik kötü bir şekilde tasarlanmış bir aşağılama vardır; çağdaş neslin kendine atfettiği önemde insanoğluna dair dışa vurulan bir umutsuzluk yatar. Her şey kendini, bir akımın parçası olacak şekilde, bir şeye bağlamalıdır; insanlar

¹³⁹ Roger L. Shinn, *Egzistansiyalizmin Durumu*, Çev: Şehnaz Tiner, Amerikan Bord Neşriyat Dairesi, İstanbul 1963, s. 11-13.

¹⁴⁰ Shinn, *Egzistansiyalizmin Durumu*, s. 13-14.

¹⁴¹ Nurettin Topçu, *Varoluşu Felsefesi Hareket Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, s. 36.

¹⁴² Jaspers, *Felsefe Nedir*, s. 51.

¹⁴³ Bozkurt, *20. Yüzyılda Düşünce Akımları*, s. 102.

¹⁴⁴ Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, s. 51.

¹⁴⁵ Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul 2015, s. 117-119.

*kendilerini olayların, dünya tarihinin bütünlüğünde kaybetmeye karardır;
hiç kimse birey olmak istemez.*¹⁴⁶

Ona göre, kitleselleşmeye yönelik talebi artıran, insanların keşfedilememe korkusudur. Oysa onların varsayımlarının aksine, “herkesin herkese benzediği” bir hayatta bireyin varlığı kaybolur.¹⁴⁷ Kierkegaard’a göre, her insan ilk önce kendini bilmelidir. Yani bir anlamda kendi varoluşunun somutluğunu anlamaya çalışmalıdır. Varoluş sorunu; varlığın neliği üzerinden değil varoluşun anlamından hareketle incelenir.¹⁴⁸ Bu açıdan, sadece bireysel insan varlığı hakkında varoluştan söz edilebilir. Öznenin varlığında ahlaki bir teslimiyete yönelim olduğunu ifade eden Kierkegaard, varoluşun anlamı hakkında ipucu vermektedir.¹⁴⁹

İnsan varlığıyla ilgili belirlenmişliği veya verili bir özün olduğunu reddeden Kierkegaard’a göre, varoluş zorunluluk ile karşıtlık içindedir. Çünkü varoluş, tarih içinde ve özgürlükle kurulur. Eğer zorunluluk olursa özgürlük, “kendisine ait olmayan şeyin sorumluluğunu taşır.”¹⁵⁰

Varoluş kavram olarak gösterilemez ve onu düşünmekle kesin neticeler ortaya çıkaramayız, görüşünü paylaşan Kant’ın, varoluşu anlamsız görmesine¹⁵¹ karşılık, Kierkegaard kavramsal olarak akli bir dayanağı olmasa bile, varoluşla karşılaşmayı hayatın içindeki olanakların tercihinde bulur. Ona göre “...tercihte bulunmak zorunda kalan herkes, varoluşu düşünce aynasının ötesinde/dışında bir şey olarak tecrübe eder.” İnsanın sınırsız olanaklar içinde “şimdi” seçim yapacak tek varlık olması, onda varoluşsal bir hal olan *kaygıyı* açığa çıkarır.¹⁵² Diğer bir deyişle çeşitli olanaklardan birinin seçiminden doğacak belirsizliğin sorumluluğunu tek başına yüklenen insanın ruh durumu kaygıdır.

Kierkegaard’a göre, varoluş ikili zıtlıkların; sonlunun ve sonsuzun, tinselliğin ve bedeninin, özgürlüğün ve zorunluluğun sentezidir. Bu sentezin gereği olarak her

¹⁴⁶ Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, s. 21.

¹⁴⁷ Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 120.

¹⁴⁸ Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, s. 64, 134.

¹⁴⁹ Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, s. 36.

¹⁵⁰ Soren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*, Çev: Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2017, s. 79.

¹⁵¹ Barrett, *İrrasyonel İnsan*, s. 165.

¹⁵² Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s. 91.

birey tarihsel bir bağlamda bulunur. Çünkü var olmaya başlayan her şey tarihseldir ya da tarihsel koşullara bağlı olarak insan varoluşunu elde eder, de denebilir.¹⁵³

Varoluş üç alanda gerçekleşir; estetik, etik ve dini. Estetik alan; bireyin varoluşu açığa çıkartma telaşı yaşamaksızın gündelik hayatta sorumluluk ve özgürlüğünün ayırdına varmadığı bir varoluş durumudur. Estetik alandaki insan gerçekte umutsuzluk içindedir, ancak bu durumu fark etmesi için sahte mutluluk içinden doğan endişe ve korku ile eğlencenin dağılması gerekir. Bundan sonra ortaya çıkan etik alan; kişinin özgürce seçtiği benliğinin oluşum alanıdır. Bireyin sorumluluğunu doğuran eyleme karar verdiği bu aşamada evrensel kanunların içselleştirilmesi söz konusudur. Etik alan Kierkegaard için evrensel bir yasa uğruna hayatından vazgeçen Sokrates’le tanımlanır. Ona göre, insanın yüksek özveri gerektiren bu yasaları gerçekleştirme konusunda kendi gücünün zayıflığıyla karşılaşması suçluluk ve günahkârlık duygusuna sebep olur. Bundan kurtulmak için birey “iman sıçramasıyla” dini alana geçer.¹⁵⁴

Dini alan Kierkegaard’a göre, insan olmanın üst noktasını temsil eder. Buna göre birey dini alanda imanıyla günahın ve aradaki diğer engellerin kalktığı Tanrı huzurundadır.¹⁵⁵ Kierkegaard’ın dini sahada insan için seçtiği kahramanlığın sembolü; oğlu İshak’ı kurban etmeyi göze alan İbrahim’dir. Bu hadise “etiğin teleolojik askıya alınması” olarak tanımlanır. İbrahim’in eylemi ahlaki olandan daha üstün bir amaca dönük olduğu için etik alanı aşmıştır.¹⁵⁶ Birey olmanın anlamını sürekli bir gerilim içinden çıkaran Kierkegaard için birey; dini alanda kazanılan “Tanrı sevgisi”nde hakiki varoluşsal dinginliğe ulaşmıştır.

Kierkegaard’a göre, insandaki ruh ve sonsuzlukla ilgili öğeler; Tanrı ile olan bireysel ilişki olanağıdır. Benliğin gelişmesi bireydeki Tanrı düşüncesi ve inancının gelişmesiyle sağlanır. “Somut ve bireysel ‘ben’inimizin sonsuz bir ‘ben’e dönüşebilmesi ancak Tanrı huzurunda olma bilinciyle mümkündür.”¹⁵⁷ Ona göre, ölüm ve sonsuzluk karşısındaki korku ve titreme, varoluşun ve inancın temelini

¹⁵³ Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, s. 141-142.

¹⁵⁴ Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Cilt: IV - Modern Dünyada Felsefe*, Çev: Burcu Doğan, Küre Yayınları, İstanbul 2017, s. 239-241.

¹⁵⁵ Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 19.

¹⁵⁶ Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Cilt: IV - Modern Dünyada Felsefe*, s. 298.

¹⁵⁷ Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, s. 128.

oluşturur. Bu durum aynı zamanda iç bunalımı, günah ve insan bilincindeki özgürlüğün de imkânıdır.¹⁵⁸

Kierkegaard gibi teist varoluşçu filozof olan Jaspers'ın felsefesi, bütün var olanların içinde gerçek Varlığı arar ve insanı aşan bir Varlığa yani aşkınlık fikrine dayanır.¹⁵⁹ Ona göre gerçek Varlık, ne özne ne nesne olan “Kuşatıcı Varlık”tır. Kuşatıcı Varlık'ın kapsamı; insan varlığı, aşkın varlık ve dünya, bunların var olma tarzlarını birbirine bağlayan ise akıldır. İnsanın var olma tarzları; *Dasein* (burada olma), bilinç, ruh ve varoluştur. Jaspers'a göre, insan varlığı fizyolojik, psikolojik ve sosyolojik açıdan bir nesne gibi incelenmiştir. Bunların hepsi insanın sadece bir yönünü ifade eder.¹⁶⁰ Oysa insan için var olmak sadece yaşamakla bilinen tecrübi haldir.¹⁶¹ Nesnel var olma; burada olma-olmama (*Daisen*) veya antropolojik gerçeklik bilimler aracılığıyla bilinir. Öznel olan varoluş ise, insanda bir olanak olarak vardır ve özgürlükten neşet eden çeşitli yollarla açığa çıkar.¹⁶²

Jaspers, pozitivist felsefeyi bilime indirmediği, idealizmi de dini dogmalara dayandığı için eleştirmektedir. Ona göre, felsefenin asıl konusu; bilimin ve dinin otoritesi altında kendine yabancılaşan insanî varoluştur. Bu sebeple varoluş, sadece felsefi açıdan ele alınıp temellendirilmelidir.¹⁶³

Jaspers'ın felsefesinde varoluş; özgürlük, varoluşsal iletişim ve sınır durumları (ruh durumları) aracılığıyla aydınlanır. “Varoluşsal iletişim” kendi olma ve başka kendi olanlarla iletişim haline işaret eder. “Ben ancak başkasıyla var olurum” derken Jaspers, bireyin başkalarına kendi öz varoluşlarını fark ettirme ile kendi varoluşunu sağlama arasında bir ilişki kurduğunu belirtir. Onun, iletişimi bilgi değil inançla ilişkilendirmesi bu durumu izah eder.¹⁶⁴ İletişimin olumsuz karakterine işaret eden Jaspers'a göre, başkalarıyla olan iletişim “sevgi dolu kavga”dır. Çünkü başkaları beni hem kimliğe kavuşturan hem de kendilerine benzetmek suretiyle

¹⁵⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2016, s. 23.

¹⁵⁹ Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, Çev: Vahap Mutal, Hareket Yayınları, İstanbul 1971, s. 79.

¹⁶⁰ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s. 174-176.

¹⁶¹ Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, s. 139.

¹⁶² Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s. 175-177.

¹⁶³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 1143.

¹⁶⁴ Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, s. 138-139.

varoluşuma yabancılaştıran konumda olabilir.¹⁶⁵ Benzer bir çatışma Sartre'ın başkaları için varlık anlayışında da görülür.

Jaspers, bahsedilen paradoksal durumu aşabilmek için, bireyin bir “sevgi inzivasına” ihtiyacı olduğundan bahseder. Burada-olan varlığımızın herkesleşmesi varoluş üzerinde zamanla “kabuk” oluşturmuştur. Varoluşun ortaya çıkabilmesi bu kabuğu kırmayı gerektirir. Buna göre; inzivaya yani yalnızlığa çekilen insan başkalarına özlem duyana kadar uzaklaşmaya cesaret eder¹⁶⁶ ve varoluşunun ilk adımını böylece gerçekleştirir.

Varoluşsal iletişimin ereğine ulaşması veya tam gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu başarısızlığın fark edilmesi, “sınır durumlar” olarak tanımlanır.¹⁶⁷ Jaspers'a göre, “Sınır durumları kendisine çarptığımız duvar gibidir. Onlar insanın kişisel varlığını askıda olan bir belirsizliğin içinde tutar...”¹⁶⁸ Sınır durumlar karşısında varoluşa çıkmaya çalışan yani kabuğun altından çıkma cesareti gösteren insanın, savaşması gereken üç duygu vardır. Bunlar; kendimizi gerçekleştirme yolunun olmadığını gördüğümüzde beliren *varoluşsal ölüm*, hayata karar verici olarak katılmanın yani sorumluluğu almanın verdiği *acı çekme* ve başkalarının varoluşu için bir şey yapmamanın verdiği *suç* duygusudur.¹⁶⁹

Tüm bu duygular içinde verdiği mücadelede başarısızlıklarla karşılaşan insan son çare olarak aşkınlığa yönelir. Tamamlayıcı varoluş aşaması olan aşkınlık, insanın sonluluğunun, sınırlarının ayırdına varmasıyla açılanır. Jaspers'a göre, aşkınlık insanın var olmasının sebebi olan bir kudrete işaret eder.¹⁷⁰ Karşılaştığı sınır durumlara kendi gücüyle direnemeyeceğini fark eden insana, bu gücü aşkın varlık sağlar.

Bu bağlamda Jaspers'a göre, varoluşun hakikati felsefi imandır. Felsefi iman, gerçek Varlıkla karşılaşmada ortaya çıkan özgürlük alanıdır.¹⁷¹ Tanrı ile ilgili fikirlerini Kierkegaard'da olduğu gibi dini açıklıkta vermeyen Jaspers, vahye dayalı

¹⁶⁵ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 1150.

¹⁶⁶ Özlem, *Etik ve Ahlak Felsefesi*, s. 129.

¹⁶⁷ Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, s. 140.

¹⁶⁸ Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, Çev: Sedat Umran, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 368.

¹⁶⁹ Özlem, *Etik ve Ahlak Felsefesi*, s. 129.

¹⁷⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 1153.

¹⁷¹ Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, s.78-79.

dinlerdeki zorunlu itaatten ve kurumsal yapıdan kaçınmıştır. Ona göre, vahiy inancı olmadan da aşkın olanla ilişki kurulabilir.¹⁷²

Teist varoluşçu filozofların varlık ve varoluş sorununu kurgulama biçimlerini gözlemleyebilmek için, varoluşu inanç düzleminde inceleyen Gabriel Marcel'in görüşlerine de değinmek gerekir.

Marcel, kendine özgü sezgi metoduyla, varlıkla ilgili görüşlerini “ben kimim” sorusuna cevap aradığı somut felsefesinde açmaktadır. O, kendinden önceki varoluş filozofları gibi insanın varlığını tehdit eden, bürokrasi, toplum ve teknoloji tarafından, insanın salt fonksiyonelliğiyle ilişkilendirilerek şahsiyetsizleştirilmesine tepki gösterir. Marcel bireyin varlığını; hem bedene sahip olması hem de metafizik yönelimi olan bir “sır” varlığı olmasıyla konu edinir.¹⁷³ Bireyin aşkın varlığa olan yakınlığını ve ihtiyacını modern bilimin/teknolojinin kaldırmış olması, Marcel'in inanca dayalı felsefesinin arka planına işaret etmektedir.

Marcel'in somut felsefesi; “varoluştan Varlığa ulaşan özneler arası bir metafiziği olumlamak ya da metafizik düşünceyi ‘yaşayan deneyim’ ile ilişkilendirmek” anlamındadır. Somut felsefe, aşkın varlığın var olanlar ile aralıksız iletişimini temel alır.¹⁷⁴ Marcel'in felsefesinde aşkın Varlıkla insan ilişkisi “bağlanma” üzerinden incelenir:

“Varlık, bizim kendisine bir şekilde kayıtlı olduğumuz bir gerçekliktir. Hür bir varoluş içinde gerçekleştirip, gerçekleştirilmeme durumunda olduğumuz bir akt yoluyla erişilen ve bizim tecrübemizi aşan için bir realitedir. ... Varlık'ı bilinen realitesinin ötekine doğru kendi kendisini aştığı gözlenen bir sübjektivitenin derinliklerinde buluruz. Ve var oluşumuzu da, (bu sübjektiviteyi) bizi çağıran ötekine doğru gerçekleştirdiğimiz hür bir “bağlanma” yoluyla buluruz.”¹⁷⁵

Marcel'e göre birey tecrübeleriyle anlaşılır. Bu noktadan hareketle o, insanın varoluşu ile sahip oluşu arasında sır ve problem bağlamında ayrım yapar. Sahip oluş; insanın bedensel nitelikleriyle özdeşleşmesi olduğu için onu metafizik yönünden yoksun bırakır. Bir egemenlik sistemine benzetilen bu hal, insanı araç konumuna indirger ve nesne olarak problemleştirir. Ama Varlık problem değil sır olarak

¹⁷² Aysel Sarp, *Karl Jaspers Felsefesinde İnsan Problemi*, (Yayımlanmamış-Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2010), s. 43.

¹⁷³ Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, s. 106-107.

¹⁷⁴ Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, s. 1271.

¹⁷⁵ Fulya Bayraktar, *Gabriel Marcel'de Bağlanma*. (Yayımlanmış-Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), s. 34, 42.

görülmelidir. Sır; problem, teknik ve sistem ötesi olduğu için, özgürlük içinde gelişen imana benzer ve ancak somut bir sezgi ile bilinir.¹⁷⁶ “...sır öyle bir bilme hali oluşturmaktadır ki ona bir varlık olarak ben de angaje olmuş ya da bağlanmış oluyorum.” Bu doğrultuda varlığın sırrı, insanın varoluşsal tecrübeleriyle ilişkili bir bütünlükte kavranacaktır, denebilir. Varoluşsal tecrübelerin kaynağındaki, “sır” durumları; ruh beden ilişkisi, ıstırap, aşk, özgürlük ve varlık sırrıdır. Bireyin kendi içinde yaşayacağı varlık durumları ise, “aşkın varlık” a doğrudur.¹⁷⁷

Bireyin varoluşu, varlığa katılacağı aşkınlıkla tamamlanacak üç aşamadan geçer. Bedensel ve duyuşsal yanını tecrübe etmesi yani ruh-beden birliğine sahip olması ilk aşamadır. Varlığın “ben sırrı” olarak özgürlük; hem kaybolma hem de kendini açma olanağıdır. Buna göre, birey ya özgürlüğün sebep olduğu sorumluluktan kaçır ya da deneyimlemeye cesaret eder. Varoluş, insanın ölümün gerçekliği karşısında duyduğu ümit veya ümitsizlik arasındaki seçimiyle açığa çıkar. Ben sırrının diğer özelliği ise hissetme olanağını taşımasıdır.¹⁷⁸ Marcel’in bilgi kaynağı olarak deneyim ve sezgiye dayandığı görülmektedir.

Varlığa katılımın ikinci aşaması olan “komünyon”; başka var olanların fark edilmesidir. Bireyin bu varlığa katılımı insan-insan arasındaki sadakate dayalı iletişimle mümkündür.¹⁷⁹ “Sen sırrı”nda bireyin kendini aşarak var olması hakkında şöyle der Marcel: “Ben kendimi ego-centricism zindanından daha çok kurtarıyorum. ... Ben ancak realitesinin hakkında ön fikre sahip olduğum, beni başka varlıklara bağlayan temel birliğinden az çok ayrılıncaya kadar varlığa iştirak ediyorum.”¹⁸⁰

Üçüncü aşama “kişinin dua, yaratıcılık ve mutlak umutla kendini Varlığa açtığı aşkınlık”tır. Varlığa katılımın son aşamasında; Varlık “biz” şeklinde tanımlanan bir bütünlüktür. İnsan bu evrede ümit, sadakat ve imanla yani bütün benliğiyle varlığa bağlanmaktadır.¹⁸¹ Marcel varoluşu, bir kesinlik veya hariçten bir

¹⁷⁶ Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 80-81.

¹⁷⁷ Gürsoy, *Varoluş ve Felsefe*, s. 115-116.

¹⁷⁸ Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 87-88.

¹⁷⁹ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s. 214.

¹⁸⁰ Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, s. 111.

¹⁸¹ Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 90-91.

yaratış olarak değerlendirmeyiz. Ona göre varoluş; “ne kavranabilir, ne bilinebilir; o ancak keşfe çıkılan bir bölgede yeniden tanınabilir.”¹⁸²

Kierkegaard, Jaspers ve Marcel’in inanç düzeyinde ele aldıkları varlık ve varoluş sorunu, insanın olumsuzluğu, varoluş olanakları ve alanları yani başka benlerin varlığı ve aşkın varlığa erişimi ile bir bütünlük içinde incelenmektedir. İnsanın nesnel varlığının, salt kendi başına aşkın varlığa erişmek için yeterli olmadığı, filozofların görüşlerinde açıktır. Bu anlamda, inançlı varoluş filozoflarının insan varlığını hep bir başkasında bulduğu söylenebilir. Ancak bu başka ya da öteki gerçek anlamda varoluşu açığa çıkaracak olan bir tanrıdır. Teist filozoflar için varoluş serüveni tanrıya ulaşmakla tamamlanır.

Martin Heidegger’e göre, yaşadığı çağda varlık unutulmuş veya metafizik kavramlarla üzeri örtülmüştür; bu sebeple varlığın yeniden düşünülmesi gerekir.¹⁸³ Ona göre, varlığı tümel bir kavram ve bilgi nesnesi olarak değerlendiren doğa bilimleri, matematik, teoloji veya insan bilimleri “varlık”ın anlamını açıklamada yetersiz kalmaktadır.¹⁸⁴

Husserl’in fenomenoloji yöntemini kendi çıkarımlarıyla yeniden yorumlayan Heidegger’ göre, “*Varlığın anlamı nedir?*”sualini bilimsel ya da nesnel değil varoluşsal bir soruna işaret eder.¹⁸⁵ Var olanların varlığını anlama girişiminde olan Heidegger’e göre, kendi varlığının anlamını soran *Dasein* (orada olan insan varlığı), bir Tanrı tarafından yaratılmamış, belirli özü olmayan, kendisi nasıl isterse öyle olan olduğu için; “hakikati, varlığının kendisinden başka bir şey” değildir. Özünü varoluş olanakları ile belirleyen¹⁸⁶ *Dasein*, Descartes’in düşünen öznesi gibi soyut formüllerle varlığını düşündükten sonra, nesnel dünyaya katılan bilgi öznesi değildir. Özne-nesne dikotomisini ortadan kaldıran Heidegger’e göre, varlıktan bağımsız var olanlar yoktur.¹⁸⁷

Heidegger, Yunanca; “açığa çıkarma, ışık ve dil” anlamına gelen fenomenolojiye dayanarak varlığı yorumlar. Buna göre varlık, fenomenleriyle

¹⁸² Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, s. 136.

¹⁸³ Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, Elis Yayınları, Ankara 2004, s. 56.

¹⁸⁴ Kadir Çüçen, *Varlık Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, Bursa 2014, s. 376-377.

¹⁸⁵ Manav, *Martin Heidegger ve Varoluşçu Hermeneutik*, s. 37.

¹⁸⁶ Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 43.

¹⁸⁷ Magill, *Egzistansiyalizmin Beş Klasiği*, s. 49.

kendini nasıl izhar ederse, sadece o şekilde anlaşılır.¹⁸⁸ Heidegger için insan, yeryüzüne ve zaman bağlı sonlu bir varlıktır. İnsanın somut varlığının ilk belirlenimi dünya-içinde-olmaktır. Dünyada olmak bilme ile değil, ilgi ve kaygının doğurduğu eylemle ilişkide anlaşılır.¹⁸⁹ Bir diğer belirlenim olan zamansallık ise, insan varlığının anlamını bulup kendini açıklamasıdır.¹⁹⁰

Varoluşsal bir belirlenim olan zamansallık ile dünyada olan *Dasein*'in üç varoluş biçimi vardır. Birinci varoluş biçimi, belirsiz bir geçmişten gelerek dünya içinde bulunma yani fırlatılmışlık; anlamı bilinmeyen ve tercih etmeye bağlı olmayan bu durumu ifade eden olgusalıktır. Bu aşamada *Dasein*, gayrisahihliğinde dünyaya yabancı ve herkesin içindedir. Dünyayla olan sahih bağlantısı ise, öznel bir ilgi veya kaygıyla kurulur. İkincisi olan varoluşsal özelliği; tasarımı ve imkânla yani seçim, karar verme ve iradeyle benliğin geleceğe yönelerek somut bir anlama ulaşmasıdır. Üçüncü varoluş biçimi olan eksilme özelliği; insanın gündelik hayatın aşağı ilgilerine yönelmesi ile geçmiş ve gelecekte kopuk bir şimdiki zamanda olmasıdır.¹⁹¹

Son varoluş biçiminde yer alan *başkalarıyla birlikte olmak*, ya da “onlar alanı”, insanı kendine, varoluşuna ve zamansallığına yabancılaştıran herkesleşmeyi içerir; insanın kendi gerçekliğinden kaçıp onlar alanında yaşamasıdır.¹⁹² Bu noktada insan özgürlüğünü, olanaklarını ve varoluşuna ilişkin seçimleri *herkes benliğine* teslim etmiş durumdadır.¹⁹³ *Dasein*'in ontolojik biçimleri birbirlerini takip eden bir düzene sahip değildir. Mesela varoluşa, olgusallığın değiştirilemez ve varlığa özsel verili bir durum olduğunu anlamayla, ya da gündelik hayatta ve herkes içinde kaybolmuşken yaşanan ruh durumlarının uyandırdığı vicdanla ulaşılabilir.

Heidegger'e göre, varlığın anlamını anlayacak olan *Dasein*, bunu iki aşamada gerçekleştirir. İlk önce kendi ontik yani nesnel yapısını ve olgusallığını anlar ve varoluşsal-ontolojik yapısını bu varlığının üzerine kurarak açığa çıkarır.¹⁹⁴

¹⁸⁸ Barrett, *İrrasyonel İnsan*, s. 217.

¹⁸⁹ Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 123.

¹⁹⁰ H. Bülent Gözkan, “Kant'tan Heidegger'e Varlığın Anlamı Meselesi”, *Cogito Dergisi*, Sayı: 64, İstanbul 2010, s. 137.

¹⁹¹ Magill, *Egzistansiyalizmin Beş Klasiği*, s. 55-57.

¹⁹² Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 218-219.

¹⁹³ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s. 154.

¹⁹⁴ Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, s. 82.

Dünya içinden olma ve zamansallıkta açığa çıkan varoluşun diğer belirlenimi ya da karakteri de ruh durumlarıdır. Kaygı, tasa, iç daralması, iç sıkılması, bunaltı, korku vs. türevi kavramları Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da ruh durumlarını ifade etmek için kullanır.¹⁹⁵ Bunlar genelde nesnelere ve insani varlığın hakikatine dair bir karşılaşmanın, katıksız ve dolaysız şekilde karşımızda beliren gerçekliğin varoluşta ortaya çıkardığı duygu durumlarıdır. Ve diğer varoluşçu filozoflar da benzer şekilde bu kavramlara felsefelerinde yer vermektedirler.

Sözgelimi Kierkegaard'ın da varoluş sürecini açıklamada yer verdiği ruh durumları vardır. Onun, insani duygunun derinlerine ulaşmak için atıfta bulunduğu "kaygı" kavramı, Heidegger'in varlık felsefesinde kilit noktalarda yer alır. Heidegger'e göre, kaygıya sebep olan şey dünya içinde olmak, hiçlik ve müphemliktir. Kaygı, insanı gündelik meşguliyetleri ve kitleden uzaklaştırıp yalnızlığa çeker. Bu süreçte gerçeklerle yüzleşen *Dasein*, yeniden herkes varlığına mı dönecek yoksa özgün varoluşuna mı yönelecek karar verir.¹⁹⁶ Aslında bu "karar verme" özgürlüğü de, aynı şekilde kaygıya sebep olan başka bir durumdur.

Heidegger'e göre, varoluş kendini açıklama konusunda zorunlu bir seyirde devam etmez. *Dasein* bizatihi dünyada olmakla, sürekli bir var olma imkânıdır.¹⁹⁷ Varoluşu bütün olarak açığa çıkaracak olan ölümdür. Heidegger'e göre, başkasına devredilemeyecek en öznel imkân ve varoluşu tamamlayan ölüm, dünyada olmanın sonu olarak bir yok oluşturmaktadır.¹⁹⁸

Varlık ve Hiçlik adlı eserinde Jean Paul Sartre'ın varoluş felsefesi, dünya ve insan arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Bu ilişki varlık ve hiçlik ya da varlık ve bilinç zaviyesinden açıklanmaktadır.¹⁹⁹ Adı geçen eserde Sartre'ın amacı, nesnenin gerçekliği yerine fenomenin nesnelliğini tanımlamaktır.²⁰⁰

Sartre "Varlık her yerdedir" dedikten sonra, onu kendinde ve kendisi için varlık olarak ikiye ayırır. Nesnenin varlığını ifade eden "kendinde varlık"; Sartre'a

¹⁹⁵ Manav, *Martin Heidegger ve Varoluşçu Hermeneutik*, s. 116-120.

¹⁹⁶ Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, s. 99.

¹⁹⁷ West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 170.

¹⁹⁸ Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, Çev: Nami Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, s. 44-45.

¹⁹⁹ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s. 225.

²⁰⁰ Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, s. 87.

göre nesnelliğini yitirmemesi için yaratılmamış kabul edilir. Bilinç sahibi olmayan kendinde varlık için etkinlik ve edilginlikten söz edilemez.²⁰¹

Parmanides'in varlık anlayışına dayanan Sartre, varlığı özdeşlik ilkesiyle açıklamaktadır. Ona göre, kendinde varlık; kendisiyle özdeş, zorunlu olmayan, değişmez yani oluştan yoksundur. Nedeniz ve kendisi olmasından başka açıklaması olmayan ham varlığın tek açıklaması *fazladan ve saçma* olmasıdır.²⁰² *Bulantı* adlı romanında Sartre, fenomen-üstü varlıkla karşılaşmasını şöyle ifade eder: "...Bulantı bu: göz kamaştırıcı apaçıklık."tır.²⁰³ Ham varlığın sebep olduğu bulantıyı deneyimleyen romanın kahramanı Roquentin, bu tecrübeye kendi varlığının dünyadaki diğer nesnelere aynı derece saçma ve fazladan olduğunu fark eder.²⁰⁴ Marazi bir duygu olan bulantı; "niteliklerin, nesnelere ve insanların görünüşlerinin arkasında başka bir şeyin yattığı düşüncesinin verdiği hastalıklı bir histir."²⁰⁵ Varlığı nedensiz kabul etmesi ve onu açıklayamaması Sartre'ı saçma düşüncesine sevk etmiş görünmektedir.

Sartre'ın yaşadığı ham varlıkla karşılaşmadan doğan varoluşsal tecrübeyi, farklı şekilde yorumlayan düşünürler olmuştur. Toshihiko Izutsu, Sartre'ın görüşünü aralarındaki farkları yadsımadan, İranlı filozofların vahdet-i vücud öğretisiyle kıyaslamıştır. Izutsu'ya göre, varoluşçuların fenomenleri aşan ham varlıkla karşılaşma tecrübesi, manevi bir eğitimle ulaşılan "vücudun hakikat"ini aracısız şekilde tecrübe etmeye benzemektedir. İki öğretiyi birbirine yaklaştıran her ikisinin de ontolojik sezgiyle felsefe yapmaya başlamasıdır. Doğrudan varlığın metafiziksel tecrübesinde müşterek olmalarına rağmen, iki öğreti arasında tecrübenin neticesinde ortaya çıkan duygu durumları açısından büyük mesafe vardır. Ham varlıkla karşılaştığında bulantı duyan Sartre açısından, bahsedilen aydınlanma karanlık bir aydınlanmadır.²⁰⁶

²⁰¹ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomonolojik Ontoloji Denemesi*, Çev: Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul 2014, s. 39.

²⁰² Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, s. 61-66.

²⁰³ Jean Paul Sarte, *Bulantı*, Çev: Selahattin Hilav, Can Yayınları, İstanbul 2014, s. 183.

²⁰⁴ Kenan Gürsoy, *Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara 2015, s. 25.

²⁰⁵ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s. 251.

²⁰⁶ Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, Çev: İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 54-56, 186, 188.

Sartre'a göre, mükemmel olan kendinde varlıktan farklı olarak hiçliği içeren bilinç varlığı, kendisi için varlık; "ne ise o olmayan ve ne değilse o olan"dır ve sadece kendini aşarak var olur.²⁰⁷ İnsanla dünya arasındaki ilişkinin temelinde yer alan hiçlik ve olumsuzlama, insani bilincin ayırıcı doğasıdır. Dünyanın nesnel varoluşu ise, bilincin yönelimselliğinin sonucudur.²⁰⁸ Aslında kendisi için varlığı bilinçle ilişkilendiren Sartre, bilinç hakkında net bir açıklama vermez. Ona göre, olumsuzlama yoluyla bilinç varlıkta bir yarılmanın sonucunda doğmuştur.²⁰⁹ Heidegger gibi Sartre da olumsuzlamayı bir şeyin zıddını ifade etmek için kullanmaz. Olumsuzluk; o şeyin yokluğudur. Sartre'a göre yokluk, insan umudunun sebep olduğu bir şeydir.²¹⁰

Sartre'a göre hiçlik, dünyaya soru soran insan bilinciyle girmiştir. Bilincin hiçliği aynı zamanda özgürlüğün de temelidir. Sartre insanın yaratıcı gücünü hiçliğe bağlamıştır.²¹¹ Onun "varoluş özden önce gelir" önermesine göre, insan kaderini kendi yapan, kendinin yaratıcısıdır. Ancak varoluşun yapısı, insan varlığının olumsuzluğunun sebep olduğu özgürlüktür.

Sartre, bireyi edimleri aracılığıyla özgürlüğünü öğrenen ve varoluşu özgürlük olarak zamansallaşan bir var olan şeklinde tanımlar. Bu durumyla insan zorunlu olarak özgürlüğünün bilincindedir. Özgürlük insanın doğasına sonradan dâhil olan bir nitelik değil, "varlığının dokusu"dur. Sartre özgürlüğü insanın sürekli olduğu ve olacağı şeyden hiçlikle ayrılmasıyla temellendirir.²¹²

Özgürlüğün anlamı, insanın kendisini gerçekleştirmek için kendini aşma eylemlerinin tek sorumlusu olmasıdır. Sartre'a göre insan, özgürlüğün bilincine sıkıntı ile varır.²¹³ Buna rağmen insan sorumluluktan kaçma eğilimindedir. Özcü yaklaşımı eleştiren Sartre, insanın verili bir öz veya ilahi irade tarafından sınırlandırılmayı kabul etmesini yani özgürlüğü yadsımasını; gayrisahihlik içinde

²⁰⁷ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s. 227.

²⁰⁸ West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 230, 233.

²⁰⁹ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi Sartre (Cilt 9 Bölüm 2b)*, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2010, s. 21.

²¹⁰ Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, s. 86.

²¹¹ Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, s. 78.

²¹² Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 529, 531.

²¹³ Magill, *Egzistansiyalizmin Beş Klasiği*, s. 89.

veya “kötü niyet”le yaşaması olarak değerlendirir. Çünkü ona göre özgürlük durumunu reddetme, hakikati kendinden gizleme ya da kendini aldatmadır.²¹⁴

Sartre kendi için varlığı ideallerini tasarlayan ve ona ulaşmaya çalışan bir yapıda değerlendirir. İdeallere giden yolda insanın bazı engellerle karşılaşması kaçınılmazdır. Şeylere anlam veren insan olduğu için, yapmak istediği şeyler karşısında önüne çıkan engelleri aşabilmesi onun gerçekten ideallere ulaşmayı istemesine bağlıdır. Bu durumu Sartre’ın “*Gizli Oturum*” adlı tiyatro eserinin kahramanlarından Inez; “kişinin ne olduğunu ne olmayı seçtiğini yaptıkları ortaya koyar” sözleri özetlemektedir. Varoluşun zamansallığı dikkate alındığında, insanın geçmiş edimlerini değiştiremeyeceği görülmektedir. “Ama ‘kendi’nin geçmişine ne anlam vereceği kendi seçimine bağlıdır. Ve bundan şu çıkar ki, geçmiş tarafından yaratılan herhangi bir etki kişi onun olmasını seçtiği için yaratılır.”²¹⁵

Sartre’a göre, insan, gerçekleştirmek istediği hedeflere yönelme konusundaki mutlak özgürlüğünü fark ettiğinde endişeye kapılır. Bu durumu kendisine karşı bir tehdit olarak duyumsayan bilinç, var olabilmek için dünyayı reddederek aşmaya çalışır. Çünkü ulaştığı her amaç, onun için değerini yitiren boş bir çabadır.²¹⁶ Bu eksikliği gidermek isteyen insan bilinci ideal bir varlık olan, “kendisinde kendisi için varlık”ı tasarlar yani insanı saçmalıktan kurtaracak olan tanrıyı. Sınırlı oluşuyla karşılaşan insan Sartre’a göre, bu durumdan çıkışı tanrı²¹⁷ olmakta bulur. Sartre, bu şekilde tanrının varlığını, insanın saçma bir tutkusuna ya da tahayyülüne bağlayarak yadsımaktadır.

Sartre’ın bir diğer varlık anlayışı, öteki ile ilişkinin konu edildiği “başkası için varlık”tır. Bu varlık, insanın bedene sahip olmasıyla bağlantılı olarak öznel arası ilişkinin doğurduğu çatışmayı içerir. Sartre’a göre, başkasının “bakış”ı nesneleştiricidir; kişi, kendini bir başkasının “ben”i olarak görmeye başlar. Başkasının bakışında kendini gören insanda “utanma” duygusu açığa çıkar. Sartre’a göre, başkalarıyla ilişki insanın özgürlüğünün sınırınıdır. İnsan, kendini başkasının gözünden gördüğü için hayatını o bakışa göre tasarlar. Bu koşullar altında, olmak

²¹⁴ West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 236-237.

²¹⁵ Copleston, *Felsefe Tarihi Sartre (Cilt 9 Bölüm 2b)*, s. 23-25.

²¹⁶ West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 238-239.

²¹⁷ Gürsoy, *J. P. Sarte Ateizminin Doğurduğu Problemler*, s. 35-37.

istediği ya da hedeflediği kişi olamaz.²¹⁸ Haliyle insan bakışın nesneleştiriciliğinden kurtulmak ister ama çıkış bulamaz. Sartre bu durumu, “*Gizli Oturum*” adlı tiyatro eserinde şöyle dile getirir: “Demek cehennem böyle bir yer. Buna asla inanmazdım ben... Hatırlarsınız ya: kükürt odun yığını, fırın ızgarası... Ah ne acı şakaydı. Izgaraya lüzum yok ki; cehennem bizim etrafımızdaki insanlar.”²¹⁹

2.3. Varoluşçuluğun Kaynağı ve Kökeni Meselesi

Dolaysız şekilde insanı konu edinen varoluş felsefelerinin, insanlık tarihi kadar eski bir kökene sahip olduğu düşünülmektedir. Böyle bir yaklaşımın arkasındaki saik, modern dönemde ortaya çıkan varoluşçu felsefelerin üzerinde durduğu ölüm, yaşamın anlamı, özgürlük, irade gibi temalara zaman zaman çeşitli filozofların ve düşünürlerin de yer vermiş olmasıdır. Varoluşçuluk, modern dönemle sınırlandırılabilir, filozoflarının kadim düşüncelerden etkilenmiş olma ihtimalleri kuvvetlidir. Çeşitli tarihsel dönemlerde, doğrudan insanı ilgilendiren meselelere yönelen düşünürler, varoluşçuluğun öncüleri ya da habercileri olarak kabul edilir. Bu açıdan, çok sayıda birbirine benzer nitelikte varoluşçu fikirler olduğu fark edilir. Ancak, varoluşla alakalı meselelerin tematik şekilde ele alındığı varoluşçuluğun, modern dönemde asli hüviyetine kavuştuğu düşünülmektedir.²²⁰

Varoluşçuluğu “laikleştirilmiş bir dini” düşünce olarak değerlendiren Reneaux, ateist varoluşçuların bile, kutsal kitapları kaynak olarak değerlendirdiği görüşündedir.²²¹ Reneaux’a yakın kanaatlere sahip olan Barrett, varoluşçular içerisinde değerlendirdiği çeşitli filozofların, Yahudi, Katolik, Protestan ve ateist olmasından yola çıkarak, ortak noktalarının; din ve imanın anlamını, bireyle ilişkisi açısından yeniden değerlendirmek olduğunu vurgular.²²²

“Din, toplumsal yapılar, bilim ve sanat insanın varolduğu modlardır.”²²³ Bu modlar bazen, varoluşun kaybolmasının ya da yabancılaşmasının sebebi olmuştur. İnsan gerçekliğinden uzakta muhteva kazandıklarında yabancılaştırıcı bir unsura dönüştükleri görülmüştür.

²¹⁸ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s. 229.

²¹⁹ Jean Paul Sartre, *Gizli Oturum*, Çev: Oktay Akbal, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1950, s. 57.

²²⁰ Gündoğdu, “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler”, s. 96.

²²¹ Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 3.

²²² Barrett, *İrrasyonel İnsan*, s. 22-23.

²²³ Barrett, *İrrasyonel İnsan*, s. 43.

Dinin, toplumların öncelikli varoluş modu olduğu zamanlar, henüz onun akıl ile karşıtlık içinde konumlanmadığı zamanlardır. İbrani iman üzerinden bu durumu açıklayan Barrett, Kitab-ı Mukaddes'te geçen Eyyub ile Tanrı'nın karşılaşmasını rasyonelliğin yer edinemeyeceği, -Martin Buber'in ifadeleriyle- "Ben" ve "Sen" türünde varoluşsal bir ilişki olarak değerlendirmektedir. Herhangi bir önermeye dayanmayan varoluşsal iman, insanın Tanrı'sına doğru açılımını ifade etmektedir. Bunun karşıtı olarak, imanın akılla ilişkisini gerektiren durum, onun bir inanç sistemi içerisinde yer almasıyla açıklanabilir. Oysa varoluşsal iman, akla dayanan bir önermenin kabulünden önceki yalın aşamadır.²²⁴ Barrett'in bu yaklaşım açısına göre varoluş, İbrani imanın henüz Yunan akli ortaya çıkmadan önce geliştiği yalın haliyle açıklanır. Varoluşçu düşüncenin teist kanadında özellikle Marcel'de benzer görüşlerin izlerini sürmek mümkündür. Bu yaklaşımlar varoluşun irrasyonel olarak anılmasına sebep olmaktadır.

"Varlığı rasyonelleştirme ve düşünme girişimini reddeden" varoluş felsefelerine göre, varlık sadece tecrübe edilebilir. Eylemin ruh durumlarıyla ilişkisini, us-dışı gerçeklikle ilişkilendiren varoluşçu felsefe, "irrasyonel" olarak değerlendirilmektedir. Akli tamamen yadsıdıkları söylenemeyen varoluşçu filozoflar, insan varoluşunu idealist, realist ya da rasyonalist bir tutumla ele almanın sonuçsuzluğundan bahsederler. Bu tutumları sebebiyle, varoluşçuluğu irrasyonel olarak nitelendiren düşünürleri tenkit eden ve varoluşçuluğun irrasyonel olmadığını ileri süren MacIntyre, Aydınlanma düşüncesiyle varoluşçuluk arasında bağlantı kurarak ona rasyonel bir karakter kazandırmaya çalışır. Tartışmayı kritik eden Rıza Bakış'a göre bu meselede önemli olan, varoluşun irrasyonel veya rasyonel olarak tanımlanmasından ziyade, salt akli verilerin ışığında sağlıklı bir varoluş okumasının kabul edilebilir olmadığıdır.²²⁵

Kavramlar olumlu veya olumsuz anlamlarını işlevselliği ve ifade edildiği bağlamdan alırlar. Nesnel gerçeklik ve bilimselliğe işaret eden "rasyonel" kavramı, zannedildiği kadar masum değildir. Rasyonelliğin karanlık yönüne işaret eden Barrett'e göre, bir şeyin rasyonel hale dönüştürülmesi o şeyin bütünüyle makul olduğunu göstermez. Rasyonellikle maskelenen "niceliksel ölçüler, meseleyi o kadar

²²⁴ Barrett, *İrrasyonel İnsan*, s. 78-80.

²²⁵ Bakış, "Varoluş İrrasyonel Midir?", s. 317-319.

bilimsel ve rasyonel gösteriyor ki, toplum artık onun insan açısından anlamını kendisine sorma zahmetine bile girmiyor.” Böylece akıl yürütmeyi denetleyecek bir ölçütün yitirilmiş olmasından dolayı “günümüzün kamu ve siyasi yaşamında insani olarak en akıldışı davranışları bile kabul ediyoruz; yeter ki bunlar, aslında rasyonalitenin retoriği olan rasyonel maskeyi giysin ve resmi bir dille ifade edilsin.”²²⁶

Varoluşçu filozofların aydınlanma düşüncesi ve klasik felsefelerde gördüğü rasyonalite sorunu, Barrett’in işaret ettiği maskeleye ameliyesiyle açıklanabilir. Kierkegaard’ın Hıristiyan doktrinlerine ve kiliseye karşı çıkarken onlarda eleştirdiği tutumlar da buna benzemektedir. Onun, Hıristiyanlığın değiştirilen formuna “Tanrı’yı aptal yerine koymak”²²⁷ şeklindeki eleştirisi, dini gayri insani ve ahlaki birtakım şeylerin aracı olarak kullananlardır. Modern bilimin, insanlığın aleyhine olacak birçok şeyi rasyonellikle masum bir görünüme kavuşturduğunu fark etmeleri, varoluşçu düşünürleri us-dışı bir yönelime sevk etmiş görünmektedir.

Varoluşçu düşünce, merkeze insan problemini ele alması açısından Antik Çağ’da Sokrates’e kadar götürülür. Sokrates’in bireyin yaşamına dair başat kabul ettiği iki ilke konumuz açısından önemlidir. Ona göre; “sorgulanmamış, yaşam yaşamaya değmez.” Bu söz aslında felsefeye duyulan ihtiyacın cevabı sayılır. İkinci ilkesi; “Kendini bil” atasözüdür. Sokrates’i takip eden Kierkegaard’a göre bu söz, bireyin toplumdaki uzaklaşıp ilk önce kendi benliğine yönelmesi anlamına gelmektedir.²²⁸

Varoluş felsefesinin öncüsü kabul edilen bir diğer düşünür, Ortaçağ’da yaşamış olan Aziz Augustinus’tur. Hem filozof hem de teolog olan Augustinus’un, “Tanrı’ya inanıncaya kadar kalbimiz endişelidir” sözü, insanın en asli varoluşsal durumu olan iç sıkılması ve endişenin sadece Tanrı varsa bir anlama kavuşabileceği şeklinde anlaşılmıştır.²²⁹ Augustinus’un bu görüşü, Marcel’in Tanrı olmazsa varoluşun anlamı olmayacağı yönündeki açıklamalarıyla benzerlik arz eder. Jaspers’in varoluşsal başarısızlıktan kurtulmak için aşkın varlığa yönelmesi de aynı minvalde değerlendirilebilir.

²²⁶ Barrett, *İrrasyonel İnsan*, s. 270.

²²⁷ Shinn, *Egzistansiyalizmin Durumu*, s. 40-41.

²²⁸ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s. 17, 56.

²²⁹ Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 4.

Modern Çağ'da, varoluş felsefesinin öncülerinden sayılan on yedinci yüzyılın meşhur Fransız düşünürü Blaise Pascal'dır. Ona göre, ruhun mahiyetini kavramak insan yaşamına etik değerler kazandırırken, evren hakkındaki bilimsel keşifler varoluşu doğrudan ilgilendirmez.²³⁰ On yedinci yüzyılda Descartes, Leibniz gibi filozofların insanı akıl varlığı olarak tanımlamasına karşın Pascal, aklın insana dair her şeyi tam bir kesinlikle kavrayamayacağını düşünür. Ona göre, inanç gibi insani durumlar için gönül gözüne yani sezgiye ihtiyaç vardır. Varoluşçu felsefenin, varlığı absürt veya us-dışı kavramına dayandırması, Pascal'ın sezgi kavramını imlemektedir.²³¹

İnsan üzerine düşünen Pascal'ın, insani varoluş durumlarını açığa çıkaran kaygı, değişme gibi durumlara işaret ettiği görülmektedir. Onun ifadeleriyle: "İnsanlık durumu. Değişkenlik, usanç, kaygı"dır.²³² Pascal, sonsuzluk ve hiçlik, ölüm ve yaşam, anlam ve anlamsızlık gibi insanı doğrudan ilgilendiren varoluşçu konulara temas eder. O, insanın bilme yetilerini, hem akıl ve düşünme hem de us dışı sezgisel güçle açıklar.²³³ Pascal ile birlikte Maruice Blondel'i varoluşçuluğun habercilerinden sayan Reneaux'a göre her iki düşünür de, insanın muammasını ve varoluşun gizemini açıklamaya çalışmaktadırlar.²³⁴

Varoluşçuluğu insan tecrübeleri kadar eski gören, her insanın bir zaman diliminde varoluşçu kavramlarla düşündüğü kanaatini paylaşan Roger Shinn, akım olarak varoluşçuluğun neden on dokuz ve yirminci yüzyıllarda tebarüz ettiğini tartışır. Ona göre, modern dünyanın insana sunduğu özgürlük vaadinin aslında yeni bir esaret modelini örtülü şekilde içermesi, zihinsel ve ruhsal kaosa sebep olur. Bu durum belli bir noktadan sonra insanı, benliğinin anlamını sorgulamaya ve isyana sevk eder.²³⁵

Varoluşçuluğa öncülük eden en önemli düşünürlerden birinin, Batı düşüncesi ve metafiziğini yıkıcı şekilde eleştiren Friedrich Nietzsche olduğu söylenebilir. On dokuzuncu yüzyılda insan probleminin çözümünü, insanı Hıristiyanlık ve bilimin

²³⁰ Blaise Pascal, *Düşünceler*, Çev: Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018, s. 104.

²³¹ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s. 64-65.

²³² Pascal, *Düşünceler*, s. 61.

²³³ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s. 67.

²³⁴ Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 5.

²³⁵ Shinn, *Egzistansiyalizmin Durumu*, s. 20-21, 25.

yıkıcılığından kurtarmakta bulan²³⁶ Nietzsche, radikal görüşleriyle daha çok varoluşçuluğun ateist kanadı olan Heidegger ve Sartre'ı etkiler. Batı düşüncesinin anlamsızlaştırdığı felsefenin amacı Nietzsche'ye göre, “insanın dünyadaki varoluşunu haklı çıkarmak; ona yaşamak için yeterli sebepler kurgulamaktır.”Ona göre, öte dünyacı metafizik ve özcü anlayışlar, Sokrates'ten aydınlanmaya kadar hep insanın somut gerçekliğini yadsımıştır. Bu durum zaman içinde hayatı tümüyle anlamsızlaştırmıştır. Böyle gelişen bir düşünsel evrede, insanın maruz kaldığı varoluşsal kriz Nietzsche'ye göre, “Tanrı'nın ölümü”nü yani nihilizmi ortaya çıkarmıştır.²³⁷

Nietzsche'nin trajik yaşam görüşü, yaşama “her haliyle evet diyebilme”yi gerektirir. Ona göre, Tanrı'nın ölümünden sonra hayata anlam verme görevi; yaşama evet diyen “üst insan”a kalmaktadır. Üst insan; dünyayı olduğu gibi kabul eder. Yaşanan olaylardan duyulan hoşnutsuzluğu, gelecekte beklenen umutla bertaraf eden²³⁸ ve kendi değerler sistemini kurup varoluşun sorumluluğunu yüklenen de yine üst insandır. Nietzsche insanın varoluşunu kendisinin kurması gerektiğine dair bu görüşleriyle varoluşçu filozoflar arasında sayılmaktadır.

Varoluş felsefelerinin en önemli özelliği, insanı bütünlüğü içinde değerlendirmesidir. Düşüncelerinin bu yönüyle varoluş filozoflarının, ağırlıklı olarak teorik anlatım tarzı yerine edebiyatın yaygın türlerini tercih ettikleri görülür. İnsan eylemlerinin ifade alanı, bazı varoluşçular için edebiyat ve sanattır. Varoluşçuların daha çok edebi türde eser vermesinin nedeni, bir anlamda varoluşsal durumların bu şekilde daha rahat ifade edilebileceği içindir. Bunun en iyi örneğini veren Sartre'dır. Kierkegaard ve Marcel'in de edebi türde eserleri bulunur. Varoluş felsefeleri henüz tam anlamıyla ortaya çıkmadan önce, varoluşsal durumları romanlarında ilk kez konu edinen Dostoyevski'dir.²³⁹

Konu edindikleri felsefi argümanlardan hareketle, varoluşçu olarak değerlendirilen diğer yazarlar; başkaldırı ve absürd felsefesiyle Albert Camus, varoluşçu feminizm görüşleriyle Simone de Beauvoir, insanın karşılaştığı hiyerarşik

²³⁶ Barrett, *İrrasyonel İnsan*, s. 181.

²³⁷ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s. 116-117, 119, 126.

²³⁸ Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, Çev: Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s. 77, 137, 140.

²³⁹ Vefa Taşdelen, *Varoluşçuluk ve Edebiyat Etkileşimi*, (Yayımlanmamış-Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1992), s.117-119.

güçler ve engelleri konu edinen Franz Kafka ve varoluş felsefesinin uyarlaması olan *Godot'yu Beklerken* adlı eseriyle Samuel Beckett'dir.²⁴⁰



²⁴⁰ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s. 335, 346, 350.



III. BÖLÜM

ALİ ŞERİATİ’NİN İNSAN TASAVVURU

Felsefe tarihi boyunca tüm felsefi uğraş, insanın kendini tanıma, evrendeki konumunu öğrenme ve yaşama anlam verme uğraşdır. Bunun haricindeki diğer tüm meseleler bu çabadan doğmuş yan sorunlardır.²⁴¹ Evren, insan ve tanrının, neliği ve birbiriyle ilişkiselliği temel bir mesele olarak her dönemde çok sayıda düşünür tarafından incelenmiştir. Düşünce tarihinde insan hakkında farklı görüşlerin ileri sürülmesi insanın çok yönlü bir varlık olmasından kaynaklanmıştır.²⁴²

İnsanı eylemleri ile tanımlayan Şeriatî’ye göre, insanlık tarihinde ortaya çıkan din, medeniyet, sanat vb. bütün meselelerin anlaşılması insanın tanınmasına bağlıdır. Mezkûr meselelerin anlaşılama ve ihtilaflara sebep olması, düşünce tarihinde yer alan insan tariflerinin eksikliğiyle ilişkilidir. Şeriatî, yirminci yüzyılın başlarında, insana yaklaşım açılarındaki parçalanmışlığı gidermek amacıyla ortaya çıkan ve insanı; doğal bir varlık, evrim sürecinin ürünü, kültürü yaratan ve sosyo-kültürel bir varlık olarak ele alan felsefi antropolojinin yöntemini benimsemiştir.²⁴³ Şeriatî’ye göre, tarih boyunca düşünürler insanı sadece bir “varlık” olarak incelemişlerdir. Salt canlı bir varlığa dönüştürülen insan anlayışına karşı çıkan Şeriatî, kendi insan tasavvurunu tanımlarken insanı temelde iki boyuta ayırır; var olan beşeri boyut ve varoluşun açığa çıkardığı insani boyut.

İnsan ve varoluşuyla ilgili düşüncelerinin merkezinde özgürlük ve irfani duyarlılık yer alan Şeriatî, insanın varlık düzeyindeki farklılığını anlatmak için, hayvan ve insana dair yalın bir ayrıma değinir. Ona göre hayvan, olması gerektiği gibi olan bir varlıktır. İnsan ise gerektiği gibi olamayacak tek varlıktır, hatta o olması gerektiğine inandığı yere vardığında bile aslında olması gerektiği gibi değildir. Şeriatî bu ifadeleriyle, insanın nihayetsiz varoluşuna dikkat çekmektedir.²⁴⁴

²⁴¹ Mutlalip Özcan, *İnsan Felsefesi İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2016, s. 11.

²⁴² Ceyhun Akın Cengiz, *Bergson’a Göre Varoluşsal Konumu Bakımından İnsanın Durumu*, (Yayımlanmamış-Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2012), s. 124.

²⁴³ Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, s. 782-783.

²⁴⁴ Şeriatî, *Medeniyet Tarihi-I*, s. 145.

Dinler ve efsaneler ekseriyetle yaratılış öyküleri ile başlar. Dünya ve insanın yaratılışına dair öyküler aslında o dinlerin ve milletlerin evren ve insan hakkındaki görüşlerinden beslenir.²⁴⁵ Şeriatî, insanın yaratılışı konusunda dini argümanlar ve mitolojiden istifade eder. O, insana dair görüşlerini tevhidi dünya görüşünün ana unsuru ve insanı tanıma biçimini ifade eden “insanbilim” bütününde değerlendirir.²⁴⁶

3.1. Yaratılış Felsefesi

Dini ve felsefî bir dünya görüşünde temel problem genelde insanın varoluşu ve hayatıdır. “İnsan nereden gelir?”, “insanın varoluşunun kökeni nereye dayanır?”, “varlığın kaynağı nedir?” gibi sorular insan zihnini sürekli meşgul eder. Kur’ani anlayışta bu soruların cevabı yaratıcı-yaratılan ilişkisi üzerinden verilmiştir. Buna göre, insan ve yaratıcı ilişkisinde varlığın kaynağı Tanrı’dır.²⁴⁷

İnsanı anlayabilmek için dinlerin yaratılış felsefesine bakmanın en iyi yol olduğunu dile getiren Şeriatî, insan tasavvurunu, Kur’an’ın inmesiyle tamamlanmış İbrahimî dinlerin yaratılış felsefesinin yorumuna dayandırır. Bunu yaparken dini argümanlara dayalı yorumlarını temellendirmek adına, din diliyle ilgili bazı hususlara değinmeyi gerekli görür. Ona göre, dinler özellikle de Sami dinler, insanlık tarihi boyunca birbirini takip eden kuşakları ve her sınıftan insanı muhatap kabul ettikleri için dilleri semboliktir. Şeriatî’ye göre, sembolik dil, kutsal metne evrensel bir nitelik kazandırır. İnsanın yaratılışını konu edinen Âdem kıssası, tüm zamanlardaki tarihsel ve bilimsel ilerlemelerden sonra bile mesajının kavranabilir olması için sembolik dille anlatılmaktadır.²⁴⁸ Şeriatî’nin, din dilinin sembolikliğine dair genellemeci varsayımı, dini ve kutsal metinleri salt bir iman nesnesi değil, epistemolojik bir kaynak olarak değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır.

İnsanın bilinçli, iradeli, özgür, yaratıcı, karar verici ve bunların sorumluluğunu taşıyan bir donanıma sahip oluşunu Şeriatî, yaratılış kıssasında geçen çeşitli sembolik ifadeleri yorumlayarak açıklamaktadır. Yaratılış kıssası, Allah ile

²⁴⁵ Ali Şeriatî, *Muhtelif Eserler-I*, Çev: Kenan Çamurcu, Fecr Yayınları, Ankara 2012, s. 139-140.

²⁴⁶ Şeriatî, hümanizm ya da insanbilimi bilinen terim anlamında kullanmadığını, bu terimlere insanın anlam ve gerçeğine atıfta bulunmak için kendisinin içerik kazandırdığını ifade eder. Şeriatî, *İslambilim-I*, s. 32.

²⁴⁷ Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan: Kur’ani Dünyagörüşünün Semantiği*, Çev: Kürşat Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul 2012, s. 185.

²⁴⁸ Ali Şeriatî, *İslam Sosyolojisi Üzerine*, Çev: Kamil Can, Düşünce Yayınları, İstanbul 1980, s. 83-84.

melekler arasında geçen bir diyalogla başlar. Diyalog şöyledir: Allah, meleklere “Ben yeryüzünde kendim için halife yaratacağım”²⁴⁹ der, melekler de “yeryüzünde bozgunculuk yaparak kan dökecek birini mi yaratacaksın” diyerek itiraz ederler. Şeriati, bu ifadelerden sadece insanın günah işleyebildiğini, aynı zamanda Tanrı’nın halifesi; yeryüzünü imar etmekle sorumlu kişi olduğu sonucunu çıkarır. Burada insanın dikotomik yönüne, yani hem yapıcı hem de tahrip ve ifsat edici olarak birbirine zıt iki yetisi olduğuna dikkat çekilmiştir.²⁵⁰

Şeriati’ye göre, insanın halife olarak tanımlanması İslam’ın en yüce hümanist öğretisi olduğunu gösterir. Halife olan insan tanrımsı bir varlıktır, öyleyse insan isterse tüm boyutlarıyla tanrıya benzeyebilir ve evreni kendi hizmetine uygun olacak şekilde yönetip tasarlayabilir.²⁵¹

“Âdem kıssası, bir felsefi antropolojidir, yani insanın tür olarak hakikatinin kıssasıdır.” Buna göre, Âdem’den bahsedildiğinde kast edilen, genel olarak insan cinsidir.²⁵² İslam’da yaratılışla ilgili dikkat çekilmesi gereken noktalardan biri, kadın ile erkeğin aynı yapıda kabul edildiği gerçeğidir. Şeriati, “erkeğin kaburga kemiğinden” kadının yaratıldığına dair geleneksel inancın Kur’an’da yer almadığını, Nisa suresinin ilk ayeti ile açıklar.²⁵³ Ayete göre, kadın ve erkek tek bir özden yaratıldığı için fitratta ve mizaçta aynıdırlar.²⁵⁴ Şeriati’nin atıfta bulunduğu bağlamda fitrat; insanın potansiyeli ve sınırlılıklarını gösteren ontik yapıdır.²⁵⁵ Ontolojik açılımın bir gereği olan fitrat, her insanın kendinden hareketle idrak edebileceği bir tabiattır.²⁵⁶

²⁴⁹ Bahsedilen diyalog 2/Bakara Suresi, 30-34. ayetlerde geçmektedir. 30. ayette, Allah; “yeryüzünde bir halife yaratacağım” demektedir. Ancak Şeriati’nin yorumlarında Allah, yeryüzünde “kendisi için” bir halife yaratmaktadır. (Diyanet Meali)

²⁵⁰ Ali Şeriati, *İslam’ı Tanıma Metodu*, Çev: Derya Örs, Hicabi Kırılgiç, Murat Demirkol, Fecr Yayınları, Ankara 2015, s. 530.

²⁵¹ Şeriati, *Medeniyet Tarihi-I*, s. 162.

²⁵² Şeriati, *Dünyagörüşü ve İdeoloji*, s. 197.

²⁵³ 4/Nisa Suresi, 1. ayet: “Ey insanlar! Sizi tek bir özden yaratan, aynı özden eşinizi de yaratan ve böylelikle sayısız erkek ve kadın meydana getiren Rabbinize itaatsizlikten sakının.” (Ayetin meali, Mustafa Öztürk’ün 2016 basımlı, *Anlam ve Yorum Merkezli Kur’an-ı Kerim Meali*’nden alınmıştır.)

²⁵⁴ Şeriati, *İslam Sosyolojisi Üzerine*, s. 87-88. (Şeriati, *Dinler Tarihi-I*, s. 324.)

²⁵⁵ Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih: Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*, Lotus Yayınevi, Ankara 2012, s. 131. (Bu esere sonraki alıntılarda “Allah, Tabiat ve Tarih” şeklinde kısaltılarak atıfta bulunulacaktır.)

²⁵⁶ Gürsoy, *Varoluş ve Felsefe*, s. 24.

Kur'an-ı Kerim'de yer alan kıssaya göre Âdem, Allah'ın ruhu ve toprak (balçığın)²⁵⁷ diyalektiğinin terkididir. Burada, toprak ve Allah'ın ruhu iki remizdir. İnsanda potansiyel olarak var olan olumlu ve olumsuz yönde ilerleme kuvveti ruh-balçık ya da Tanrı-şeytan kutupları şeklinde ifade edilmektedir. Şeriatî'ye göre, birbiriyle çelişik ikili yapının sembolik ifadelerinde insanın özsel hakikatine dair bir atıf vardır. Burada zahiri anlamda, insanın biyolojik olarak yaratılmasıyla ilgili bir gerçeklik ifade edilmemektedir. İnsanın dikotomik yapısıyla, hareket ve yaşamdaki sürekli savaşım tanımlanmaktadır.²⁵⁸

İnsanın düalist yapısındaki Allah-şeytan karşıtlığında Allah'ın ruhu, O'nun zatından bir unsur değil, O'na doğru bir yöne gitmek anlamındaki imkân ve yetenektir. Şeriatî'ye göre, bununla insanın evrim yönüne yani sonsuz kemale işaret edilir. İslam'da, Zerdüştilik'te olduğu gibi "Ahura-Ehrimen" yani Tanrı-şeytan düalizminden söz edilemez. İslam inancında Tanrı'nın antitezi ya da rakibi değil asi kulu olarak anılan şeytan, insanın tanrısal yanının antitezidir. Şeriatî'ye göre, bu çatışma hayır ve şer çatışması olarak görüldüğü için dünya ve tabiatta değil, insanların dünyasında vuku bulur. Kötülük ile iyilik arasında var olan bu mücadele sadece insan için geçerlidir.²⁵⁹ En nihayetinde, insanın antropolojik diyalektiği bir alegori olarak ondaki irade, özgürlük ve sorumluluğun örtülü ifadesidir.²⁶⁰ Bu şekilde, kötülüğü ve şerri tevhid ilkesi ile ilahi alandan uzaklaştırarak insanın diyalektik yapısına bağlaması, Şeriatî'nin teodise girişimi olarak değerlendirilebilir.

Şeriatî, insanın hakikatine dair bilgi veren yaratılış kıssasının sembolik ifadelerine değinir. Ona göre, insanın bilinç ve bilgi kazanması şeklinde yorumlanan remiz, Allah'ın Âdem'e "isimleri öğretme"sidir.²⁶¹ Bu hususta farklı yorumlar olduğunu dile getiren Şeriatî'ye göre, meleklerle karşı Âdem'in üstünlüğünü ön plana çıkaran isimlerin öğretilmesi; Allah'ın insanlara verdiği bilimsel gerçekleri kavrama yetisidir. Buna göre, melekleri Âdem'e boyun eğdiren üstünlüğün sebebi bilgidir.²⁶²

²⁵⁷ Bkz: 15/Hicr Suresi, 29, 33 ve 32/Secde Suresi, 8-9. ayetler.

²⁵⁸ Şeriatî, *İslambilim-I*, s. 54-56.

²⁵⁹ Şeriatî, *İslambilim-I*, s. 57-58.

²⁶⁰ Ali Şeriatî, *Âdem'in Varisi Hüseyin*, Çev: Murat Demirkol, Fecr Yayınları, Ankara 2015, s. 302.

²⁶¹ 2/Bakara Suresi, 31. ayet.

²⁶² Şeriatî, *İslam Sosyolojisi Üzerine*, s. 85-86.

Yaratılış kıssasında, insanın olumsuzluğuna işaret eden ikinci remiz “emanet”tir. Allah’ın bütün yaratılanlara “emanet”i²⁶³ sunması ve insan dışında hiç birinin onu kabul etmemesi, şeklinde özetlenen ayette “emanet”; insanı tekâmüle ulaştırabilecek fazilet ve imkânlar bütünüdür. Ali Şeriati, insanın tekâmül seyrini ve potansiyelini ifade eden emaneti şöyle açıklar: “O halde irade, seçme, bilgi, şuur, kudret, yaratıcılık, aşk, marifet, hikmet... bütün bunlar -ve bizim henüz tanımadığımız diğer pek çok şeyler; gelecekte insanda gerçekleşebilecek ve zuhur edecek şeyler- emanetin parçasıdır.”²⁶⁴Bu bağlamda emanet; insandaki sorumluluğu meydana getiren; seçim gücü ve özgürlüktür.²⁶⁵

Şeriati’nin yaratılış kıssasında yorumladığı üçüncü remiz, insanın (Âdem ve eşinin) cennette müreffeh bir hayat sürerken men edildiği “yasak ağaç” a yaklaşması ya da “yasak meyve”den yemesi ile cennetten çıkarılmasıdır.²⁶⁶ Âdem’e, Tanrı tarafından yüklenen ilk mükellefiyet yasak meyveyi yememesidir. İnsanı ebedi olma ve Yaratıcıya benzeme vaadinde bulunarak yasak ağaca yönlendiren şeytanın akıl yürütmesinde, Âdem’in zaaf ve ihtiyaçlarına dayandığını görülür. Genelde her insanda ölümsüzlük isteği ya da ölüm kaygısı vardır.²⁶⁷

Yasak ağaç Şeriati’ye göre, Tevrat’ta geçtiği gibi “görüş” anlamına gelir. Kıssada, Âdem’in ve eşinin yedikten sonra çıplaklığını (cehalet anlamında) fark edip utanmasına sebep olduğu için yasak meyve; bilinç ve basiret sahibi olmanın sembolik ifadesidir.²⁶⁸ Âdem’in hissettiği utanç, insanın kendi eksikliğini ve yoksulluğunu görebilmesi yani öz bilincin açığa çıkmasının ifadesidir.²⁶⁹Şeriati’ye göre, yasak meyve bilinçsiz ve sorumluluğu olmayan insanı, şuura ulaştırmakla endişe ve sorumluluk dünyasına düşürür.²⁷⁰ “Âdem’in düşüşü”, insanın müreffeh cennet yaşamından, yalnızlık ve ıstırap çektiği yeryüzüne yani çöle düşüşüdür.²⁷¹

²⁶³ 33/Ahzab Suresi, 32. ayet.

²⁶⁴ Şeriati, *Dinler Tarihi-I*, s. 320.

²⁶⁵ Şeriati, *İslam Nedir-Muhammed Kimdir*, s. 124.

²⁶⁶ 2/Bakara Suresi, 35-40. ayetler.

²⁶⁷ Şeriati, *İslambilim-III*, Çev: Hicabi Kırılancı, Fecr Yayınları, Ankara 2015, s. 271.

²⁶⁸ Şeriati, *Dinler Tarihi-I*, s. 323.

²⁶⁹ Şeriati, *İslambilim-III*, s. 272.

²⁷⁰ Şeriati, *Dinler Tarihi-I*, s. 326-327.

²⁷¹ Şeriati, *Çöle İniş*, s. 115.

Şeriatî'nin edebî şekilde ifade ettiği dünya içinde olma durumu, ya da insan durumu, Âdem'in yitirdiği cennete geri dönüş kaygısının bir ifadesidir.²⁷²

Şeriatî, insanın iki serüveninden bahseder. Birincisi; efsane ve mitolojilerde anlatılan hakikat dünyası, ikincisi; tarihle başlayan gerçeklik dünyasıdır. Yaratılış felsefesiyle ele aldığı ve mitolojik anlatılarla desteklediği insanın hakikat dünyasıyla ilgili Doğu ve Batı mitolojilerinde geçen ortak yönler atıfla bulunur. Buna göre, Hint felsefesinin Veda ilahilerinde, tasavvuf geleneğinde ve Yunan mitolojilerinde yaratılış öyküleri benzer niteliklerde yer alır. Özellikle Doğulu yaratılış öyküleri varlığın birliği düşüncesinde birleşirler. Adı geçen öğretilerde Tanrı'nın adı değişir ancak vasıfları çok fazla değişmez. Onlara göre, yaratılışı başlatan Tanrı'daki yalnızlık, güzellik ve aşktır.²⁷³

Yunan mitolojisinde Prometheus; “kile şekil vererek ilk insanları yaratan kahraman olarak anılır. Ancak bu efsane *Theogonia*'da bu şekilde yer almaz; burada Prometheus insanlığın yaratıcısı değil, sadece velinimetidir.”²⁷⁴ Şeriatî Prometheus'u hem insanın yaratıcısı hem de kurtarıcısı olarak değerlendiren yorumu esas alır. İnsan, “geleceği gören” anlamındaki Prometheus'un eseri olduğu için diğer varlıklardan farklı olarak geleceğe dönüktür. Efsaneye göre, Prometheus insanı yarattıktan sonra yeryüzüne bırakır. Âlemin tanrısı olan Zeus yeryüzünün ateşini insanlara yasaklayarak onları karanlığa mahkûm eder.²⁷⁵ Prometheus bilgi ve görüş anlamına gelen ateş tanrılardan çalıp insanlığa verir ve onları karanlıktan kurtarır.²⁷⁶

İnsanlara yasaklanan, “ateş” ve “yasak meyve” her ikisi de aydınlanmanın sembolüdür. Şeriatî'nin Prometheus ile yaratılış kıssası arasında benzerlik kurduğu bir konu daha vardır; insanın Tanrı tarafından yasaklanmış olan bir davranışı gerçekleştirebilmesi. Her iki anlatıda Tanrı'ya isyan söz konusudur. Şeriatî'ye göre; “İsyan, Allah'ın ‘irade’sine karşı bir ‘irade’ yani tabiatın cebrine karşılık özgürlük, seçim, sorumluluk, bilinç ve sonuçta tokluk ve dertsizlik bahçesinin, ihtiyaç, açlık, susuzluk, ıstırap ve dert dünyasına dönüşmesi demektir. Yani hubût/iniş

²⁷² Şeriatî, *İslambilim-III*, s. 273.

²⁷³ Şeriatî, *Dinler Tarihi-I*, s. 277-280.

²⁷⁴ Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma*, Çev: Sevgi Tamgüç, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012, s. 667.

²⁷⁵ Şeriatî, *Medeniyet Tarihi-I*, s. 155.

²⁷⁶ Şeriatî, *Dinler Tarihi-I*, s. 323.

demektir.²⁷⁷ Tüm bu sembollerle anlatılmak istenen isyan ile ulaşılan bilinç, irade, seçim ve özgürlüğün insanda tanrısal bir öz bilinç yaratmış olmasıdır.²⁷⁸

Şeriati, Prometheus'u hem Âdem'i yasak meyveye yönelten şeytana²⁷⁹ hem de toplumun kültür mühendisi olan ve kendini halkı aydınlatmaya adanmış aydına benzettir.²⁸⁰ Burada Prometheus ile aynılaşan aydın, toplumunu aydınlatmak için kendini feda ederek basiretin ve fedakârlığın sembolü olur.

İnsanın bilişsel bir konuda iş görebilmesini sağlayan üç unsur; verili duruma isyan (özgürlük), akıl ve aşktır. Zihni bir aydınlanmada tek boyutun olamayacağını düşünen Şeriati'ye göre, Âdem'i yasak ağaca yönelten şeytan aklın, yol arkadaşı olan Havva ise aşkın sembolüdür. Şeriati, Dante Alighieri'nin *İlahi Komedya* adlı eserinde, kendi görüşüne destekleyen çıkarımlar bulmaktadır. Cehennem, Araf ve Cennet uğraklarının anlatıldığı esere göre, Dante'yi Cehennem'den Araf'a ve oradan da Cennet'in sınırına kadar götüren yol arkadaşı Virgil; aklın sembolüdür. Cennetin kapısında Dante'yi karşılayan yeni yol arkadaşı Beatrice ise aşkın sembolüdür. Şeriati'ye göre, "Bu şunu gösteriyor, bir insanın Cehennem'den Cennet'e kadar dolaşması (hayatın aşağılık merhalesinden insani tekâmüle ulaşması) aşkın ve aklın el ele vermesiyle gerçekleşiyor."²⁸¹ Kısaca, şeytan ile Havva'nın anlamı, Şeriati'nin deyimiyile "gözünü kendine doğru açmak ve isyan"dır.²⁸²

"İlk cennet, Âdem'in oradan bu toprak yeryüzüne ve gurbet çölüne düşüşü, bir sonraki aşama, vaat edilen cennetin inşası". ... "...insanların çölde, sürgünde kurdukları cennet."²⁸³ Yaratılış kıssasının diğer kavramları gibi cennet ve cennetten düşüş de sembolik ifadelerdir. Şeriati'ye göre, dünyada bilinç durumuna ulaşamamış, varoluşunun farkına varamamış, gündelik hayat ve dünya nimetleri içinde kaygısızca yaşayan insanlar hala cennettedir. Âdem'in yaratıldığı cennet bu sebeple, dünyadan ayrı tabiat ötesi bir yer değildir. Cennetten düşen insanın cehennemi, içerisinde

²⁷⁷ Şeriati, *Kavramlar Sözlüğü*, s. 148.

²⁷⁸ Şeriati, *Medeniyet Tarihi-I*, s. 157.

²⁷⁹ Şeriati, *Çöle İniş*, s. 114.

²⁸⁰ Ali Şeriati, *Ne Yapmalı*, Çev: Hicabi Kırılancı, Murat Demirkol, Fecr Yayınları, Ankara 2016, s. 252.

²⁸¹ Şeriati, *Dinler Tarihi-I*, s. 324-325.

²⁸² Şeriati, *Çöle İniş*, s. 205.

²⁸³ Şeriati, *Çöle İniş*, s. 539.

bulunduğu olumsuz ruh halleridir. Şeriatî'ye göre, kendisi ve evren hakkındaki bilinç ve algı düzeyini artıran insan için yaşam ıstırap verici hale gelir.²⁸⁴

3.2. İnsanın Tarihsel Serüveni

İnsan varlığı ile ilgili olan tarih, varoluşsal dönüşüm sürecini tanımlar. Şeriatî'ye göre, insanın ortaya çıkışı ya da varoluşu tarihle başlamıştır. Tarihin başlangıcını, varlığın düşüşü ile ilişkilendiren Heidegger²⁸⁵ gibi Şeriatî'de tarihi Âdem'in düşüşü ile başlatır. Bu bağlamda tarih, insanların ve toplumların kültürel dönüşümlerini içeren insani varoluşun özsel belirlenimidir.²⁸⁶ “Allah insana varlık verir, tarih de mahiyetini inşa eder”²⁸⁷ diyen Şeriatî'ye göre, tarihi bilmek; insan ve toplumun oluşum, gelişim, değişim ve dönüşüm yasalarını ve bu yasaların neden olduğu sonuçları bilmektir. İnsanın her niteliği, toplumu ve zamanı ile değiştiğinden tarifi ve anlamı da sürekli değişir.²⁸⁸ Her şeyden önce tarihle tanınan insan, Şeriatî'ye göre tarihte yeşeren bir tohum gibidir.

İnsanların dünyası ile yerküre anlamındaki dünyayı aynı düzeyde değerlendirmeyen Şeriatî'ye göre, zorunlu yasalara bağlı ve çeşitli unsurlardan oluşan dünya ile tarih ve toplumdan oluşan insanların dünyası çok farklıdır. Bu sebeple insanın sadece matematik, fizik, tabii ve sosyal bilimlerin araçları ve metodları ile incelenmesi yanılgıya sebep olur. Tüm bunlar insanı tek bir etkenle veya yönle açıklar.²⁸⁹

İnsan, onu tanımak için ele alınan tüm boyutları içeren genel bir gerçekliktir. Gerçeklik ise onu oluşturan parçalardan bağımsız olarak bir bütünlüğe sahiptir. Şeriatî'ye göre, insanı hakiki anlamda tanıyabilmemiz için, onun gerçekliğine tarihte geçirdiği dönüşümler ve toplumsal varlığının da eklenmesi gerekir.²⁹⁰ “İnsan, Allah'ın yarattığı mıdır, yoksa ırkının, doğasının, tarihinin yahut toplumsal çevresinin, ekonomik sınıfının ya da kendisinin şekillendirdiği varlık mıdır? Kısacası insan mı çevreyi şekillendirir çevre mi insanı?” şeklinde sorgulama yapan Şeriatî,

²⁸⁴ Ali Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, Çev: Ahmet Yüksek, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 114, 117.

²⁸⁵ Barrett, *İrrasyonel İnsan*, s. 232.

²⁸⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 402.

²⁸⁷ Şeriatî, *Muhtelif Eserler-I*, s. 25.

²⁸⁸ Şeriatî, *Medeniyet Tarihi-I*, s. 89-90, 109.

²⁸⁹ Şeriatî, *Aşına Yüzlerle*, s. 72.

²⁹⁰ Şeriatî, *Medeniyet Tarihi-I*, s. 98.

insanın oluşumunda sayılan unsurların her birinin etkisi olduğunu kabul eder. Ona göre, bu etkenlerin payı insanın nasıl telakki edildiğine bağlı olarak değişkenlik gösterir.²⁹¹

İnsanın, dirimsel bir varlık olma yönünden diğer canlı türleri için gerekli olan temel ihtiyaçları vardır. Bu açıdan insan diğer canlılarla aynıdır. Ancak onun ayırıcı vasfı yani üstünlüğü insan olma yeteneğidir. Beşeri gereksinimleri içeren yaşamın maddi unsurları Marks tarafından altyapı, kültürel gereksinimler veya insan olmayı sağlayan unsurlar ise üstyapı şeklinde tanımlanmıştır.²⁹² Şeriati, bu konudaki görüşlerini Kur'an kaynaklı beşer ve insan kavramlarıyla ele aldığını ifade eder. Buna göre, insan türü için beşer isim, insan ise sıfattır.²⁹³ İki ayağı üzerinde duran ve fizyolojinin konu edindiği doğal varlık beşerdir. İnsan ise beşerin tarihsel gelişim boyunca bilinç, özgürlük ve yaratıcılık ile tekâmül bulmuş halidir. İnsanlık adı verilen varlıksal tekâmül süreci insanın tanrısal güçleriyle ulaştığı zaferin adıdır.²⁹⁴

Beşer ve insan ayrımını daha belirgin hale getirmek için bazı düşünürlerin var olmayı nasıl gerekçelendirdiklerine değinen Şeriati'ye göre, Descartes'in "Düşünüyorum, o halde varım" veya Andre Gide'in "Hissediyorum, o halde varım" önermesindeki insani durumlar beşer olmayı ifade eder. Oysa Camus'nün, "Başkaldırıyorum, öyleyse varım" önermesi bilinçdışı bir evrede insana yüklenen her sınırın, bilinçle ortadan kaldırılmasını ifade eden varoluşun anlamıdır.²⁹⁵ Buna göre, insan olmanın temel şartı isyan edebilen özgür bir iradeye sahip olmaktır.

Varlığın tekâmül seyri üç evreden oluşan diyalektik bir süreçle açıklanır. Şeriati'ye göre, ilk evre belirli bir doğası olmayan "kendinde varlık" ya da beşerdir. İkincisi insani gelişmenin maddi durumuyla ilgili olan diyalektik evredir. Üçüncüsü ise sosyolojik-tarihsel evredir.²⁹⁶ Şeriati, insanın yaşamını ve eylemini anlayabilmenin imkânını, tarihte gerçekleştirdiği düşünce ve teamülün incelenmesine

²⁹¹ Şeriati, *Aşına Yüzlerle*, s. 73.

²⁹² Teoman Duralı, *Sorun Nedir?*, Dergah Yayınları, İstanbul 2017, s. 52, 62.

²⁹³ Şeriati, *Kendisi Olmayan İnsan*, s. 56.

²⁹⁴ Ali Şeriati, *İnsanın Dört Zindanı*, Çev: Ejder Okumuş, Fecr Yayınları, Ankara 2017, s. 72.

²⁹⁵ Şeriati, *İnsanın Dört Zindanı*, s. 24.

²⁹⁶ Öçal, "Ali Şeriati'de Gelenek ve Modernizm", s. 218.

bağlamaktadır. Onun bu yöndeki araştırmalarına göre, insanın düşünce ve eylemlerini hareket ettiren üç temel etken irfan, eşitlik ve özgürlüktür.²⁹⁷

İnsanın gerçek serüveniyle ilgili mesele, Şeriatî tarafından ilk insanların yaşama adapte olma sürecinde ortaya çıkan ruh durumları ile açıklanmaktadır. Buna göre, tarih boyunca insanların meydana getirdiği eserler, temel ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra kalan vakitlerinde, kendi varoluşları ve hayatın anlamı üzerine düşündüklerini gösterir. Diğer var olanlardan farklı olduğunu idrak eden insanın ilgisi, görünenin ötesine yönelir.²⁹⁸ Bu anlamda insan bilişsel ve zihinsel olarak geliştiği ölçüde tabiata yabancılaşır. Yabancılık ve insanın kendini âleme uyumsuz görmesinden kaynaklanan yalnızlık hissi²⁹⁹ onu bu eksikliği gidermek için arayışa sevk eder. Aradığının somut bir karşılığı olmayan insan ihtiyaçlarına cevap vermeyen maddî hayatın kötümserliğine hükmeder. Daha yüce bir âlem veya “başka bir yer” inancı böyle gelişmektedir. Tüm bunlar ilk insanlarda kutsallık idesinin nasıl açığa çıktığını gösterir. Yalnızlık ıstırapı, maddî âlemin yetersizliği ve kaygı mutlak âleme yönelik ilgiyi artırmaktadır.³⁰⁰

Kutsal arayışı insan varlığının üç temel boyutundan biri olan irfan ile açıklanabilir. Şeriatî’ye göre insana ait bütün değer ve ahlaki sistem bu duygu üzerine kuruludur. İnsanların kutsala yönelmesi, irfan duygusunun fitri olduğunu gösterir. Şeriatî dinlerin, sanatın ve kültürün doğuşunu insanın anlam arayışıyla ilişkilendirmiştir. Ona göre insan, yönelimleri ile varoluşunu açıklar.

Bir imkân varlığı olan insanın varoluş bilincini açığa çıkaran, onun kutsallık atfettiği varlık karşısındaki duygularıdır.³⁰¹ Dini duyguyu apriori olarak değerlendiren Şeriatî, insanın gayba; görünenin ötesine yönelmesini, fitratında tecelli eden irfan duygusuyla ilişkilendirir. Tüm insanlarda müşterek olan bu his, gelişim ve hareketin kaynağıdır.³⁰² Dini biçimlendiren tarihsel aşama ve medeniyet seviyesi ne olursa

²⁹⁷ Şeriatî, *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, s. 53.

²⁹⁸ Ali Şeriatî, *Ali*, Çev: Alptekin Dursunoğlu, Fecr Yayınları, Ankara 2015, s. 28.

²⁹⁹ Şeriatî, *Sanat*, s. 94.

³⁰⁰ Şeriatî, *Ali*, s. 29-30, 34.

³⁰¹ Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, s. 104.

³⁰² Şeriatî, *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, s. 55.

olsun, insanın var oluşundan beri bu duygu daima vardır. Evden önce insanın tapınak inşa etmesi, Şeriati'ye göre bu durumu teyit eder.³⁰³

İnsan varlığının ikinci boyutu özgürlüktür. Şeriati, varoluş serüvenini ruh durumları ve eylemleri ile açıklamıştır. Ona göre, ancak olgusallığını ve sınırlandırılmış olduğunu fark eden insan özgür olduğunun bilincine erer. Dünyada kendini hükümlü gibi hisseden insanın bu durumdan kurtulmak için yöneldiği şeyler genelde var olmayanlardır. Ütopyaalar, hayali şehirler, cennet tasavvurları bunlara örnektir. Mitolojik kahramanlar, tanrılar, tanrıçalar biçimsel bazı farklılıklar gösterse bile birçok toplumda esaret duygularından kurtulmak için üretilmişlerdir.³⁰⁴

Tarih, toplum ve dünya insanın arzu ettiği şekilde bir harekete ve yöne sahip olmadığı için insan ütopyalara başvurmuştur.³⁰⁵ Şeriati'ye göre, mitolojiler tarihteki olayların ve kişilerin kusurlarını giderici bir role sahiptir. İnsanın yaşama tutunabilmesi için efsanevi örneklere ihtiyacı vardır. Şeriati'ye göre bunlar insan ruhuna güzellik katmak ve ilham kaynağı olmak için üretilmiştir.³⁰⁶

Sınır durumlarının farkına varan insanda soyut ihtiyaçların belirlediği görülmektedir. Şeriati'ye göre, bu ihtiyaçlardan biri kutsallık arayışını ifade eden din, diğeri ise yeryüzündeki mutlaklık arayışından doğan sanattır. Âlemde iştiyak duyduğu güzellik kendiliğinden olmadığı için, insan onu yaratmak için uğraşmıştır. Mesela bu anlamda şiir, gündelik konuşmaların yetersiz olmasından doğan özel bir dil türü olarak değerlendirilir.³⁰⁷

Tarih boyunca kutsallık, efsane ve sanatla insan iyilikler ve kötülüklerin birlikte tezahüründen kurtulmaya çalışmaktadır. İnsan tarihinin rastlantısal olmadığını düşünen Şeriati için tarih; antropolojik diyalektığe benzer şekilde insan ile insan arasındaki tarihsel çelişkiyle başlar. Toplum düzeninde geçerli olan ilahî kanunları diyalektik ile tanımlayan Şeriati, Kur'an'da bahsedilen Âdem'in iki

³⁰³ Şeriati, *İslambilim-II*, s. 119.

³⁰⁴ Şeriati, *Ali*, s. 40-42.

³⁰⁵ Şeriati, *Medeniyet Tarihi-I*, s. 112.

³⁰⁶ Şeriati, *Ali*, s. 56-60.

³⁰⁷ Şeriati, *Ali*, s. 36, 59.

oğlunun³⁰⁸ mücadelesini anlatan Habil-Kabil kıssasını yorumlayarak görüşünü temellendirmektedir.³⁰⁹

Âdem'in diyalektik mücadelesi öznel, Âdemoğullarının mücadelesi ise nesnelir. Şeriatî'ye göre, tarih felsefesi; Habil-Kabil çatışması veya tevhid-şirk çatışmasıdır. Tarih felsefesinde Habil; mülkiyetten önceki avcılık döneminin, Kabil; tarım düzeni ve bireysel mülkiyetin temsilcisidir. Kıssaya göre, Kabil'in Habil'i öldürmesi, kötülüğün açığa çıktığı tarihsel aşamanın sembolik ifadesidir. Medeniyetin başlangıcı olan bu tarihsel aşamada sosyal düzen, ekonomik yapı ve din insan eliyle tahrif edilmektedir. Şeriatî'nin idealist ve optimist tarih tezine göre, egemen sınıf ile halk arasındaki ekonomik temelli sınıfsal ve dini çatışma, şirk düzeninin ortadan kalkacağı zamana kadar sürecektir. İnsanlığın yaşama bu şekilde başlaması şunu gösterir; “yaşam, toplum ve tarih çelişki ve savaşım üzerine kuruludur.”³¹⁰

Amacını herkes için bir amaca dönüştürmek isteyen Şeriatî'nin ideolojik İslam düşüncesi, iyilik-doğruluk, sınıfsal eşitlik ve birliğin ifadesi olan Habilî düzenin/ideal toplumun kurulmasını amaçlar. İdealine doğru yönelen insanın karşı karşıya olduğu en büyük tehdit, otantik benliğine yabancılaşmadır. Çeşitli araçlarla ve yöntemlerle, insana tahakküm eden Kabilî düzen ya da “kültürel hegemonya” olarak ifade edilebilecek güçler, bireyi sürekli özüne yabancılaştırır.

Tarih felsefesi bağlamında değinilen insan-toplum ilişkisi, Şeriatî'nin tevhid görüşü ekseninde gelişmektedir. Ona göre, insan varlığının üçüncü boyutu zulmün zıttı olan adalet/eşitlik,³¹¹ irfan ve özgürlükle birlikte tahakkük ettiğinde ideal bir toplumsal düzen kurulacaktır. Şeriatî'nin tarih felsefesinde, ilerlemeci tarih felsefesine dayanan Hegel diyalektiğinin ve Marks'ın diyalektik tarih görüşlerinin izleri görülür.

Şeriatî, insan varlığındaki üç boyuttan birinin tek başına güçlenmesinin doğurduğu zararlı sonuçlara dikkat çekmiştir. Ona göre, tevhidi düzende insan varlığının üç boyutu olan irfan, eşitlik ve özgürlük tarihte din, sosyalizm ve

³⁰⁸ 5/Maide Suresi, 27-31. ayetler.

³⁰⁹ Şeriatî, *Medeniyet Tarihi-I*, s. 157.

³¹⁰ Şeriatî, *İslambilim-I*, s. 62-63, 69.

³¹¹ Şeriatî, *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, s. 41.

egzistansiyalizm adında üç akım olarak tebarüz eder. Din; insan varlık ilişkisini, sosyalizm; insan-toplum ilişkisini, egzistansiyalizm ise sadece insanın kendisini konu edinir. Şeriatî'ye göre, insanı ve varlığı anlamaya çalışan tevhidî dünya görüşünde bu üç akım bir arada bulunmalıdır.

Tarihi determinizme inanan Şeriatî'ye göre, gidişatın seyrini değiştiren bireysel iradelerin, kahramanların ve rastlantıların etkisi dışında, tarihte tek bir yöne doğru gidiş vardır. Tarihin zorunlu yasalara bağlı olmasıyla insanın özgür, irade ve sorumluk sahibi olmasını çelişkili olarak görmeyen Şeriatî,³¹² tarihi, “insanın oluş bilimi” sayar. Onun varsayımına göre insan, Allah'tan aldığı “kendi kendini yaratma” görevini tarih vasıtasıyla gerçekleştirir. Ferdin tür olarak evrimine değinen Şeriatî için, birey sadece yaşadığı ömür ile değil, insanlık tarihinde geçen yılların birikimiyle oluşur.³¹³ Bu serüvende tarihin ve doğanın nedenselliğinden tamamen azade kalamayan insan, bu belirlenimi yasaları tanıyarak aşabilir.

İnsanı tarih, toplumsal yapılar, sanat, kültür ve din gibi varoluş modları açısından değerlendiren Şeriatî'ye göre, insan varlığı tarih, kültür ve çevrede tecelli eder. Ona göre, her fert tarihle başlayan insanlık serüveninin rengini taşır. Birey, “zaman ülkesinde ve toplum ve kültürün suyunda toprağında filizlenip büyümüş ve şimdi beslenmiş, nefes alıp veren bir ağaçtır.” Bu bakımdan bir ağaç, varlık koşullarından bağımsız değerlendirilemeyeceği gibi, insan da varoluş imkânlarından bağımsız telakki edilemez.³¹⁴

Varoluşun açığa çıkmasına imkân sağlayan unsurlar aynı zamanda, varoluşsal ilerlemeye engel olan yani insanı yabancılaştıran öğelere dönüşebilir. Şeriatî'ye göre, Yaratıcısının koyduğu sınırlara isyan ederek bilincini açığa çıkaran insan, irade ve özgürlüğünü bu yolla keşfeder.³¹⁵ Yaratılış felsefesinde insanın isyan ettiği Tanrı iradesi;³¹⁶ yeryüzünde dört belirlenim; tabiat, tarih, toplum ve benlik olarak tecelli eder. Bilinç aşamasına varan insan bu güçlerin etkilerinden ve kendisini sınırlandırmasından kurtulur. Bilinç durumuna ulaşamayan insanlar ise mahkûm

³¹² Şeriatî, *İslambilim-I*, s. 73, 158.

³¹³ Ali Şeriatî, *İnsan*, Çev: Şamil Öçal, Fecr Yayınları, Ankara 2017, s. 237-238.

³¹⁴ Şeriatî, *İslam'ı Tanıma Metodu*, s. 434.

³¹⁵ Kadir Canatan, “Ali Şeriatî'de İnsanın Özgürlük Sorunu ve Yabancılaşma”, *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî (Ali Şeriatî Sempozyumu)*, Editör: Murat Demirkol, Ankara 2013, s. 316.

³¹⁶ İsyân, bizatihi Tanrı'nın varlığına değil, ilahi iradenin takdir ettiği zorunlu yasalaradır. (Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, s. 105.)

olarak kalır.³¹⁷ Diğer bir deyişle, “Varlık, tabiat ve tarihin yarattığı bu mahlûk, kendi yaratıcısı; tabiatın ve kendi tarihinin tanrısı olur.” Şeriatî için, insanın Allah’ın halifesi olmasının anlamı budur.³¹⁸

3.3. İnsan Tanımları

Yaratılış kıssası ve Kur’ani literatür içerisinde kalarak beşer, insan ve Âdem/halife şeklinde bir tasnif yapan Şeriatî’ye göre, insan ve topluluk üç türdür. Birincisi; sadece doğal güdüleriyle hareket edip biyolojik hayatını sürdüren hayvani insan (beşer), ikincisi; meseleleri sebebini araştıran, bilmek isteyen, ilerlemek ve durumunu değiştirme hedefinde olan akli ya da ilmi insandır. Akıl insandaki ilerleme iyi veya kötü yönde olabilir. Üçüncü tür insan ise; metafiziksel yönü ile ideal sahibi ve yüksek vicdandan ibaret olan Brahmani/ruhani insandır. Şeriatî’ye göre, tarihin tüm evrelerinde, bütün insanların ortak tezahürlerinden biri; ahlak ve maneviyattır.³¹⁹

İnsanı muhtelif yönlerinden biri veya birkaçıyla anarak sınırlandıran klasik tanımlardan farklı olarak Şeriatî, insanın karmaşıklığını anlatmak için bazı tarifler verir. Ona göre “İnsan; ütöplast, mutaassıp, siyasal, isyan eden, yaratan, meşguliyet arayan, çeşitlilik arayan ve bekleyen bir hayvandır.”³²⁰ Ayrıca o, tabiatın, toplumun, tarihin ve zatının tasallutundan kurtulan, kaderini kendi yazabilendir.³²¹ Çelişik yapılu insan, iyiye veya kötüye yönelmede özgür iradesi olan, mutlak olanı talep eden, var olandan kaçan, kendini bilen, geleceğe yönelen, seçen, aynı zamanda mavera arayışı içinde olan, belirsiz ve muzdarip bir varlıktır.³²² Şeriatî’nin insanı tarif ettiği bu sıfatlar, onun tarihsel yaşam serüveninde kazandığı ve koşullara göre açığa çıkan karakteridir. Bu özellikler göstermektedir ki, insan iyi veya kötü kendi niteliğini, tarih ve toplum içerisinde şartlara bağlı olarak kazanmaktadır.

Şeriatî’nin konu edindiği insan türleri; kendisine yabancılaşmış/dejenere olmuş insan ve tüm yetilerini fiile dönüştüren ruhani insan (Âdem) şeklinde ikiye

³¹⁷ Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, s. 118.

³¹⁸ Şeriatî, *Medeniyet Tarihi-I*, s. 90.

³¹⁹ Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, s. 46-47.

³²⁰ Şeriatî, *Kavramlar Sözlüğü*, s. 137.

³²¹ Ali Şeriatî, *Kendini Bilmek*, Çev: Selim Naci Karaarslan, Endişe Yayın Dağıtım, Ankara 1990, s. 58.

³²² Şeriatî, *Dinler Tarihi-I*, s. 314, 316.

ayrılabilir. İnsanı tanımadan kurulan medeniyetlerde birey zamanla dejenere olur. Çağdaş insanın içerisinde bulunduğu buhran ve bunalımın sebebi budur.³²³ Şeriatî'ye göre, dejenere olmuş insanın ruhsal durumu felsefî ıstıraptır. İnsan bu ruh durumuna ulaştığında kendini aramaya başlar.³²⁴

Her çağda ortaya çıkan ideoloji, akım ve dinler kendi ideal insanını aramaktadır. Örneğin, Marks “tam insan”ı, eski dinlerin bir kısmı ve mutasavvıflar “kâmil insan”ı, Nietzsche “üst insan”ı aramıştır.³²⁵ Özellikle konuyu modern dönem açısından ele alan Şeriatî, tüketim toplumunda insanın giderek tek boyutlu bir varlığa yani eksik insana dönüştüğünü ifade eder. Ona göre, tek boyutlu insanın karşısına “tamam insan”ı yani tüm boyutlarıyla gelişmiş insanı koymak gerekir.

Tamam insan/ideal insan, istikametli bir “oluş”a doğru hareket eden³²⁶ olması gereken insandır. Şeriatî için, ideal örneğin standart bir kalıbı yoktur. Ona göre, ideal insan kendi yönüne doğru giderken değişmez varsayılan kalıpları ortadan kaldırır. Çünkü varoluş hareket yönünü ifade eder. Oluşa yönelmenin anlamı bir yere varmak değil bir yöne gitmeyi seçmektir.³²⁷ Doğru biçimde tanımlanmış ahlak ve davranış, onun kişiliğinin ana boyutlarını belirler. Bu doğrultuda olması gereken üç özellik şunlardır: Ahlak açısından doğruluk, iyilik ve güzellik; eylem açısından bilgi, ahlak/irfan ve sanattır. Ayrıca insan tabiatta özgürlük, şuur ve yaratıcılığa sahip olan tek varlıktır. Şeriatî'ye göre ideal insan gerçek manasıyla Hz. Ali'de tezahür etmiştir.³²⁸

Doğu ve Batı paradigmaları açısından insanı değerlendiren Şeriatî'ye göre, insanların bazıları; bilimsel ve teknik açıdan güçlü ama maneviyattan uzakken, bazıları maneviyata sahip ancak sömürülmeye açık vaziyette bilinçsizleştirilmektedir. Ona göre, insan için salt akla yönelen Batı kadar sadece maneviyata meyleden Doğu da bireyi bütünlüğünden koparmaktadır. Şeriatî bu çıkmaza orta bir yol önerir: Akı ve kalbi birleştiren ideal insan onun deyimiyle, “Sokrates’in beyniyle düşünür ve

³²³ Şeriatî, *Ali*, s. 23-25.

³²⁴ Şeriatî, *İnsan*, s. 279.

³²⁵ Cesur, *Dr. Ali Şeriatî ve Bir İdeoloji Olarak İslamcılık*, s. 181-182.

³²⁶ Şeriatî, *Dünyagörüşü ve İdeoloji*, s. 196.

³²⁷ Şeriatî, *İslambilim-I*, s. 44, 46-47.

³²⁸ Kadir Canatan, “Ali Şeriatî’de İnsanın Özgürlük Sorunu ve Yabancılaşma”, s. 328.

Allah'ı Hallâc'ın kalbiyle sever."³²⁹ İnsanın bilişsel eylemine yön veren irfani yönü ve aklıdır.

Bireyin kendisine ve topluma karşı sorumlu olduğu dikkate alınırsa ideal insan, kendisini mükemmelleştirmek için bireysel belirlemelerinden kurtulmak için çabalar. Daha sonra tüm insanlığın kurtuluşu için kendini adayacağı toplumsal sorumluluğa erişir.³³⁰ Şeriatî'nin insan tasavvuru, dindar bireyi sosyo-politik eyleme yönelten tevhidi dünya görüşünde anlam kazanır. Buna göre, ideal insan irade ve sorumluluk emanetini alan, yeryüzünü imar etmekle yükümlü olan Allah'ın halifesidir.³³¹ Şeriatî'nin halifelikten kastı, insanın siyasal, sosyal ve ahlaki açıdan bütünlüklü yani tevhid esaslı bir yaşam modeli geliştirmesidir.

3.4. Ahlaki ve Dini Açıdan İnsanın Eylemleri

İnsanı eyleme sevk eden iki güç vardır. Bunlar; faydayı amaçlayan kişisel istek ve değere dayanan tapınma/bağlanmadır. Şeriatî'nin düşünce dünyasında faydayı amaç edinen akıl; Âdem'i yasak ağaca yönelten şeytan ile değere sahip çıkmayı salık veren aşk ise Havva ile sembolize edilmektedir. Ona göre, maddi boyuta işaret eden akıl ve bilgi insanı pragmatist tutuma yönlendirir. Bu insanın beşeri özüdür.³³²

İnsan; bilinçli/kendini bilen, seçici ve yaratıcı bir varlıktır. Mezkûr üç yeti onun bütün özelliklerinin kaynağıdır.³³³ İdeal insanın ahlaki edimlerinin kaynağını fitrî yönüyle açıklayan Şeriatî, vicdan duygusuyla benzerlik gösteren değer kavramına atıfta bulunmaktadır. Ona göre değer, sübjektif bir niteliktir. İnsana özgürlük tabiatını kazandıran öznel değer, en yüksek varoluş aşamasını temsil eder. Bilimsel ve aklı bir dayanağı olmayan değer³³⁴ Şeriatî'ye göre, değişkenlik gösteren toplumsal ahlaki özelliklerden farklı olarak sabittir. Değerin kaynağı Allah'tır. Mutlak değerlerin toplamı olan Allah'ın yarattığı insan, bu değerlere nisbî şekilde

³²⁹ Şeriatî, *İslam Sosyolojisi Üzerine*, s. 137-138.

³³⁰ Şeriatî, *İslam Sosyolojisi Üzerine*, s. 139.

³³¹ Kadir Canatan, "Ali Şeriatî'de İnsanın Özgürlük Sorunu ve Yabancılaşma", s. 328.

³³² Şeriatî, *İnsan*, s. 208-209.

³³³ Ali Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, Çev: Ejder Okumuş, Fecr Yayınları, Ankara 2017, s. 123.

³³⁴ Şeriatî, *İnsan*, s. 55-56, 58.

sahiptir. Bu sebeple insanın Allah'a itaatle yönelmesi; ilahî değerlere yakınlaşmasını ve aşkınlığını ifade etmektedir.³³⁵

Şeriati, insanı bireysel ve toplumsal yönleriyle bir bütün olarak değerlendirir. Bu bağlamda, değer kavramı insanın bireysel ahlaki yönünü; yetilerini olması gerekene doğru yönlendirmesini ifade eder. O, toplumsal bir varlık olan insanın ahlaki konumunu eylemi ve eserinin etkileri açısından konu edinir.

İnsan eserini var ederken eseriyle birlikte sürekli oluşur durumdadır.³³⁶ İnsanla eylemi ve eseri arasındaki ilişki “insan nasıl olmalıdır” ya da “insan nasıl yaşmalıdır” sorularıyla ahlak konusunu gündeme getirir.³³⁷ Varlıklar içinde tek iradeli olan insan olduğu için iyi ve kötünün seçimi de ona aittir. Bazen insanların arasındaki mesafelerin tasavvur edilemeyecek boyutlara ulaşmasının sebebi seçimleridir.³³⁸ Şeriati'ye göre belirli bir mahiyeti olmayan insanın ne olduğu eseriyle olan diyalektik ilişkisinden sonra belirli hale gelir.³³⁹

İnsanın serüveni daima bir oluş ve bozuluş çatışmasıyla sürmüştür. Antropolojik diyalektiğin toplumsal şekli olan tevhid-şirk çatışması; insandaki birbirine karşıt eğilimin temsili olan tarihsel güçler arasındaki mücadeledir. Bu mücadeledeki zıt güçler, Kabil'in karşısında Habil, ruhban sınıfının karşısında halk, kâfir insanın karşısında mümindir.³⁴⁰ Şeriati'nin tarih felsefesine göre, dini hareketler bir bakıma, ekonomik temelli sınıfsal çatışmaların ürünüdür. Sosyal düzene her isyan yeni bir dini hareketin sebebidir. Buna göre sınıfsal eşitsizliği meşrulaştıran sahte din şirk, eşitliği ve adaleti savunan halkın mücadelesinde yanında olan ise tevhid dinidir. Şeriati, “dine karşı din” şeklinde formüle ettiği bu savaşta insanın yerini sorgulamaktadır.³⁴¹ İnsanlık tarihinin birlik ve düzenle başladığını savunan Şeriati, şirk düzeninin arızı olduğunu ifade etmektedir. Ancak egemen güç (şirk) iktisadi, siyasi ve dini üç çehre altında gelişerek halkı köleleştirmiştir. Bu şekilde gelişen

³³⁵ Şeriati, *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, s. 81-82.

³³⁶ Şeriati, *İslambilim-II*, s. 192.

³³⁷ Şeriati, *İslambilim-I*, s. 233.

³³⁸ Şeriati, *İslam Nedir - Muhammed Kimdir*, s. 125.

³³⁹ Cesur, *Dr. Ali Şeriati ve Bir İdeoloji Olarak İslamcılık*, s. 56.

³⁴⁰ Mahmut Aydın, “Ali Şeriati'nin Dinler Tarihine Bakış”, *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriati (Ali Şeriati Sempozyumu)*, Editör: Murat Demirkol, Ankara 2013, s. 268-269.

³⁴¹ Mahmut Aydın, “Ali Şeriati'nin Dinler Tarihine Bakış”, s. 272-274.

insan ile insan arasındaki mücadele, tüm dikotomileri reddedip insanların tevhid düzenine tekrar ulaşmasıyla sona erer.

Tevhid anlayışına göre, evrende insandan bağımsız iyilik ve kötülüğün varlığından söz edilemez. Şeriatî'ye göre, karşıt güçler sadece insanın antropolojik gerçekliğinden kaynaklanan bir eğilimi ifade ederler. Dünyada dışsal bir güç olarak iyi ve kötünün varlığına inanmak; insanın kötülüğe yönelmesinde psikolojik bir dayanak sağlar.³⁴²

Şeriatî, Kant'ın koşullu buyruk ve koşulsuz buyruk önermelerine işaret ederek eylemleri iki şekilde taksim eder. İlki “değeri kendisinden olan eylemler”, ikincisi “başka bir amaç için olan eylemler”³⁴³dir. Şeriatî'nin bunları nasıl temellendirdiğine değinelim:

1) “Değeri kendisinden olan eylemler”: Özgür birey bilinç ve irade ile kendi eylemini yaratır. Bir dünya görüşü olarak tevhide bağlanan insan, bilgi ve bilinç sayesinde gücünün, iradesinin ve yaratıcılığının farkında olduğu için onun eylemi öznel değerlerden kaynaklanır.³⁴⁴ Şeriatî'ye göre öznel değerlerden neşet eden en yüksek ahlaki edim olan “isâr”; hiç bir karşılık ve beklenti olmaksızın menfaatini başkasına bağışlamaktır.³⁴⁵ Mantıkdışı olan bu edim, her türlü davranıştan daha üstündür. İnsanın “ben”ine karşı bir yıkımı ifade eden isâr, gerçek anlamda özgür olabilmenin yegâne koşuludur.³⁴⁶ Tasavvufta, kendi benliğinden ve varlık koşullarından sıyrılarak ulaşılan “fena”yı anımsatan isâr, Şeriatî için toplumda bekaya bulaşmak gibi bir anlam ifade eder.

Başkasını kendine tercih edebilecek yücelikte bir eylemi gerçekleştirebilmesi insanın metafiziksel boyutuyla ilişkilidir. Bu anlamda, insanda kutsal bir “öz” ya da cevher olduğu söylenebilir. Şeriatî, kendini başkasına feda eden kişilere çeşitli örnekler verir. En çok atıfta bulunduğu kahraman, bir at arabasını kurtarmak için kendi canını tehlikeye atan Nietzsche'dir.³⁴⁷

³⁴² Şeriatî, *Medeniyet Tarihi-I*, s. 149-150.

³⁴³ Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, s. 82.

³⁴⁴ Şeriatî, *Medeniyet Tarihi-I*, s. 150-152.

³⁴⁵ Şeriatî, *İslambilim-I*, s. 242.

³⁴⁶ Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, s. 175.

³⁴⁷ Şeriatî, *İnsan*, s. 59.

2) “Başka amaçla yapılan eylemler”: İnsan tür olarak en iyiyi seçme olanağına sahiptir. Bunun için sadece içsel yetilerini kullanması yeterlidir. Şeriatî, böyle bir yaratılışta eşit olan insanlardan kötülüğün sadır olmasının kaynağını soruştur. Ona göre, bu tür davranışlar değerî karşıtı olan çıkar/menfaat, korku ve cehaletten kaynaklanır.³⁴⁸ Ahlak her zaman bu üç etken ile ifsat olur ve insanı da etkiler. “Bilgisizlik ve menfaatperestlik insanı zillete, korku ise felaket ve güçsüzlüğe sürükler.”³⁴⁹ Şeriatî’ye göre, ödül veya ceza endişesinden uzak bir eylem, değerini failini yönlendiren içsel motivasyondan kazanır.

Kaynağını metafizikten alan ahlak görüşünü savunan Şeriatî’ye göre, dini temelden yoksun olarak biçimlenen her ahlak anlayışının, tarihten günümüze değin hep başarısız olduğu görülür. Bu sebeple kendisi tevhidi dünya görüşünde, Allah’ın varlığını ya da birliğini ispatlamak yerine, insanın O’na olan ihtiyacını gösterme amacındadır.³⁵⁰ Ona göre tevhid, insanın anlamlı ve istikamet sahibi olmasında rol oynar. İnsan varlığı, varoluşu ve değerler tevhid ile anlamlı hale gelir. Şeriatî bu çıkarımlardan sonra tanrıtanımaaz tutumun evren, insan ve değer anlayışının salt bir ideolojiden ibaret olacağını belirtir.³⁵¹

İnsanın Allah’a inanmaya olan ihtiyacından bahseden Şeriatî için, bu ihtiyaç insani ve ahlaki olgunluk veya tekâmülün gerekliliğidir. Ahlaki olgunluğa erişim, bireyin toplumsal sorumluluğunu yerine getirmesiyle mümkündür. Bu da kötülüğü yasaklama ve iyiliği emretme biçimindeki ilkesel bir tutumla sağlanır. Ancak ona göre böyle bir misyon edinmenin ilk şartı, akaid ve kelam konularında yetkinlik kazanmaktan ziyade, insanın “kendini bilme”sidir. Şems-i Tebrizî’nin deyimiyile: “Biri, Allah’ı ispat etmeye çalışıyordu! Şöyle dedim: ‘Ey be adam! Allah’ın senin ispatına bir ihtiyacı yok. Sen kendini ispat et!’”³⁵²

Şeriatî’ye göre kendini bilme; insanın kendi niteliklerini, evrenin yapısını ve kendisi ile evren arasındaki ilişkinin niteliğini ihata etmesidir.³⁵³ İnsan kendini bilmeye sadece iç aydınlanma ya da ilham ile ulaşamaz. “İnsan, başkası ile

³⁴⁸ Şeriatî, *İslam Nedir-Muhammed Kimdir*, s. 93.

³⁴⁹ Şeriatî, *Medeniyet Tarihi-I*, s. 150-152.

³⁵⁰ Şeriatî, *İslam Nedir-Muhammed Kimdir*, s. 88.

³⁵¹ Şeriatî, *Dünyagörüşü ve İdeoloji*, s. 200.

³⁵² Ali Şeriatî, *Mükemmel Bir Cemaat Ali Şiası*, Çev: Yunus Eralp, Endişe Yayınları, Ankara 1992, s. 96.

³⁵³ Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, s. 125.

yürüttüğü ilişkilerden yola çıkarak ‘ben’e ulaşmaktadır. ‘Başka’sını tanımakla ve duyumsamakla ‘kendisi’ni keşfetmektedir.”³⁵⁴

3.5. Tanrı, İnsan ve Tabiat İlişkisi

Modern dönem bilimsel kuramları, hem insanı hem de teolojik düşünce alanını etkilemektedir. İnsanı kendine yabancılaştıran bilimsel kuramlar, teolojik kavramları da hakikatinden uzaklaştırmaktadır. Bu durumda yapılması gereken, insan tecrübesinden arındırılmış teolojik değerlendirmelerin sağlıklı olamayacağı kabulünden hareketle, Tanrı ve insandan birlikte bahseden epistemolojik-ontolojik temelli bir tutum ile teolojik kavramların yeniden canlandırılmasıdır.³⁵⁵

Tarihsel koşullar gereği böyle bir ihtiyacın karşılanması gerektiğini düşünen Şeriatî Tanrı, insan ve tabiat arasındaki birlik düşüncesine dayanan tevhidi dünya görüşünü geliştirir. Kendisi, “birlik”ten kastının epistemolojik birlik olduğunu vurgular. Düşünce dizgesinin üç boyutu olan; din, varoluşçuluk ve Marksizm, “insanla insanın birliği, “insanla tabiatın birliği” ve “insanla Tanrı’nın birliği”ni açıklayan ve temellendiren kıstastırlar. Şeriatî’nin birliğe dair değerlendirmelerinde kısmen Hegelci bir bakış açısı olduğu söylenebilir.³⁵⁶

İnsan, Tanrı ve evren; üç ayrı öz “birlik” içinde bir bütünlük oluşturarak faaliyet gösteren evrensel varoluşu imler.³⁵⁷ Varlık âlemi, tüm unsurları birbirine bağlı, uyumlu ve amaçlı bir tek bütünden ibarettir. Daha öncede belirtildiği gibi Şeriatî’ye göre İslam anlayışındaki tek düalizm “insanın dünyası”na aittir. Antropolojik diyalektiğin sebep olduğu düalist yapı, ahlaki bir düzlemde cereyan ettiği için bu durum yaratılıştaki birlikle çelişki arz etmez.³⁵⁸

İnsan-tabiat ve tabiat ötesine dair görüşlerini varlığın birliği düşüncesinden hareketle ele alan Şeriatî’ye göre, tabiat ile tabiat ötesi arasındaki sınır nesnel değil, öznel ve görecelidir. Bu göreceli düalizm, insanın görüşündeki sınırla ilgilidir.³⁵⁹ Tanrı ile varlıkların ilişkisine dair bir değerlendirmede Tanrı; varlığın sadece

³⁵⁴ Şeriatî, *İnsan*, s. 30.

³⁵⁵ Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, s. 39.

³⁵⁶ Hashemi, *İslami Entelektüalizm*, s. 33.

³⁵⁷ Elisheva Machlis, “Ali Shari’ati and the Notion of Tawhid: Re-exploring the Question of God’s Unity”, *Die Welt Des Islams* 54, Tel Aviv 2014, s. 189.

³⁵⁸ Şeriatî, *İslam Nedir - Muhammed Kimdir*, s. 120, 126.

³⁵⁹ Şeriatî, *Medeniyet Tarihi-I*, s. 146-147.

yaratıcısı değil, aynı zamanda “anlamı” ve “yönü”nü temsil etmektedir.³⁶⁰ Buna göre, varlıkta hareketin ve hareket yönünün kaynağı Tanrı’dır. Şeriatî, bilinç ve iradenin insanın bedeniyle ilişkisine benzer şekilde bir tabiat ve Tanrı ilişkisini varsayar. Tabiatı bilinçli bir varlık olarak kabul ettiğini ve bu bilincin Tanrı olduğunu ifade eder. Ona göre, “tevhitte varlık dünyası, bilinçli, iradeli, duygu ve hedef sahibi bir uyum düzeninden (bu bütün varlıktır) ibarettir.”³⁶¹ Evreni, tabiatı ve insanı yaratan tek kudret Tanrı’dır. Bu sebeple Şeriatî’ye göre, insan hem tabiatın hem de tür bileşenlerinden biri ilahî nefha olduğu için Tanrı’nın “akrabası”dır.³⁶² Bu akrabalık bağının işaret ettiği şey; insanın mutlak irade sahibi olan Yaratıcının emanetçisi, halifesi yani özgür irade sahibi olmasıdır.

Diğer öğretiler ile tevhidi dünya görüşü arasındaki farka işaret eden Şeriatî, panteist bir yaklaşım açısına sahip olan büyük Doğu dinlerinde insan ve Tanrı’nın birbirinden mantıksal olarak ayırt edilemeyecek bir bütünlük içinde kabul edildiğini vurgular. Ona göre, Hinduizm de insan, Tanrı ve aşk ile el ele verip evreni yeniden yaratmak için bir işbirliği içerisinde değerlendirilmektedir. İslam’da ise, insandan Allah’a doğru giden mesafe sonsuz kabul edilirken, Allah için böyle bir mesafe düşünülemez. İslam’a göre, insanın Allah’a yönelişi “O’nun ahlakıyla ahlaklanması” ile mümkündür.³⁶³

İnsanın uhrevi ve metafizik meselelere yoğunlaşmasını asıl meseleden uzaklaşma olarak gören Şeriatî, ruhanî sınıf ve âlimlerin tekelinde olan Tanrı inancı ve din anlayışını eleştirir. İnsan, Tanrı’yı ancak insani durumlar eşliğinde ve bir muhatap olarak bulduğunda anlayabilir. Bu sebeple, halkın dolaysız şekilde ulaşamadığı Tanrı’nın gökten yeryüzüne indirilmesi gerekir.³⁶⁴

“Toplumcu” bir Tanrı anlayışına sahip olan Şeriatî’ye göre, Tanrı “ideolojik-ahlaki ve varoluşsal” bir konudur.³⁶⁵ Bu bağlamda, Kur’an’da Allah’ın sıfatlarının yer alması bireyin ve toplumun sahip olması gereken ahlaki özellikleri temsili olarak

³⁶⁰ Şeriatî, *İslam Nedir - Muhammed Kimdir*, s. 87.

³⁶¹ Şeriatî, *Medeniyet Tarihi-I*, s. 148, 150.

³⁶² Şeriatî, *Âdem’in Varisi Hüseyin*, s. 302-303.

³⁶³ Şeriatî, *İnsan*, s. 53.

³⁶⁴ Cesur, *Dr. Ali Şeriatî ve Bir İdeoloji Olarak İslamcılık*, s. 179.

³⁶⁵ Toker, “Çağdaş İslam Düşüncesin Ali Şeriatî”, s. 128.

anlatmak içindir. Çünkü Kur'an'ın muhatabı ve konusu insan ve toplumdur.³⁶⁶ Şeriatî'ye göre, kul ile Yaratıcısı arasında kurulan doğrudan bir ilişki bireye yeni bir varoluş imkânı ve "ben" bilinci açar. Ona göre, insan ancak insan olmak bakımından konumunu anlayabildiği ölçüde kim olduğunu da anlar.³⁶⁷

Şeriatî, Doğu ve Batı'da çeşitli öğretilerin insana, ruh ve beden karşıtlığı üzerinden yaklaştığını, oysa Kur'an'da böyle iki ayrı varlık minvali olmadığını belirtir. Tevhidi dünya görüşünde insan "tek canlı"dır; ruh ve beden olarak birbirinden ayrı boyutlarda değerlendirilmez. Âlem düşüncesinde ise dünya ve ahiret şeklinde bir ayırım kabul edilmez. Şeriatî'ye göre, uhrevî ve dünyevî ayırımı âlem açısından değil, insanın amelleri açısından söz konusudur. Yapılan işler iyi ve insanlığın faydasına uygun ise uhrevî, tersine ise -dini bir görünümü olsa bile- dünyevîdir.³⁶⁸

Ahiret, insanın yeryüzünde verdiği sürekli ve bilinçli ahlaki mücadelenin sentezidir. Görüşlerini Kur'an ile destekleyen Şeriatî, âleme dair iki kavramsal gerçekliğe işaret eder. Ona göre, Kur'an'da varlığın iki itibari yönü olarak zikredilen "şahadet" ve "gayb"; duyumsanan ve duyumsanamayan anlamındadır. Bu ayırım kozmolojik ya da ontolojik değil, epistemolojik bir konudur. Hakikatte âlemde olmayan ikilik ya da ayırım insanın bilgiyle olan ilişkisine bağlı olduğu için izafidir.³⁶⁹

Yaratılışın bilinçli ve amaçlı olmasını, Tanrı'nın tabiat ve varlığa kazandırdığı anlam ile açıklayan Şeriatî'ye göre, üyesi olduğu evrene uyum sağlayan insanın, kendisi ve topluma karşı ödevleri ve sorumluluğu konusunda elde ettiği bilinç, varlığın anlamından kaynaklanır.

Ali Şeriatî'nin bu bölümde değinilen düşüncelerinden yola çıkarak onun; insan ile Tanrı, insan ile tabiat, Tanrı ile tabiat arasındaki ilişkilerde insanı merkeze alan bir yaklaşım benimsediği söylenebilir. İnsan, Tanrı, evren, toplum ve tarih arasındaki birliği ifade eden tevhidi dünya görüşü, insan odaklı bir din anlayışından beslenmektedir. Sonuç olarak, insanın dikotomik yapısına karşılık birliğin esas

³⁶⁶ Cesur, *Dr. Ali Şeriatî ve Bir İdeoloji Olarak İslamcılık*, s. 179.

³⁶⁷ Şeriatî, *İnsan*, s. 31.

³⁶⁸ Cesur, *Dr. Ali Şeriatî ve Bir İdeoloji Olarak İslamcılık*, s. 174-175.

³⁶⁹ Şeriatî, *İslambilim-I*, s. 50.

olduğu bir dñnya gñrñřñ ortaya koyan şeriatini'nin varlık ve varoluş ile ilgili gñrñřlerinde varoluşcu dñřñnñrlerle benzerlikler olduğu gñrñlmektedir.





IV. BÖLÜM

ALİ ŞERİATİ VE VAROLUŞÇULUK

4.1. Ali Şeriatî'nin Varoluşçu Felsefelere Bakışı

Ali Şeriatî'nin etkilendiği varoluşçu düşünürlerin başında Heidegger, sonra sırasıyla Marcel, Jaspers ve varoluşçu olarak sayılmadığını ifade ettiği Nietzsche, daha sonra Kierkegaard ve son olarak da Sartre gelir. O, Sartre'ı aksiyoner kişiliği ve Marksist düşünceyle egzistansiyalizmi sentezleyip savaşçı bir ideoloji yaratması yönüyle diğer düşünürlerden üstün kabul etmektedir. Şeriatî için diğer varoluşçu filozofların Sartre'dan farkı ise, maneviyatçılığı ve insani boyutu öncelmiş olmalarıdır. Buna göre, Sartre toplumun işine yarar düşünceleriyle ön plana çıkarken, Heidegger, Marcel ve Jaspers daha mantıksal ve sırta yaklaşan derinlikli bir çalışma ortaya çıkarmışlardır.³⁷⁰

Şeriatî'ye göre, Sartre hem hümanist hem de metafizik karşıtı, Heidegger ise irfana yaklaşan biridir. Bu açıdan Heidegger, ona göre gerçek bir varoluşçudur. Mistik bir insanbilim biçiminde ifade ettiği görüşleri, Sartre tarafından toplum yararına olacak şekilde yüzeyselleştirilmiştir.³⁷¹ Şeriatî'nin varoluşçu felsefeler ile ilgili bu tasnifi ve eleştirileri kendi düşüncelerinin iki ayrı yönüne dair örtük bir özeleştirisi olarak kabul edilebilir.

İncelediği bir öğretinin ne olduğunu tam anlamıyla anlamadan araştırmacının reddedici yahut kabullenici bir yaklaşım benimsemesi onu gerçeklikten uzaklaştıracaktır. Bu sebeple Şeriatî ilk önce egzistansiyalizmin ne ifade ettiğine odaklanmıştır.³⁷² Şeriatî'ye göre, varoluşçuluk, insanı özgürleştirmek için; onu maddeci ve ekonomik bir varlık haline getiren materyalizm ve kapitalizm ile iradesini elinden alan Katoliklik ve diyalektik materyalizme bir isyan olarak neşet etmiştir.³⁷³

Sartre'ın varoluşçuluğunu bazen genellemeci bir yaklaşımla tüm varoluşçu felsefelerin ortak kanaati şeklinde yorumlayan Şeriatî, varoluşçuluğu hümanist bir

³⁷⁰ Ali Şeriatî, *İslambilim-III*, s. 223-224.

³⁷¹ Şeriatî, *İslambilim-I*, s. 158.

³⁷² Şeriatî, *İslambilim-III*, s. 237.

³⁷³ Cesur, *Dr. Ali Şeriatî ve Bir İdeoloji Olarak İslamcılık*, s. 282.

öğreti olarak değerlendirir. Hümanizmi metafiziği yadsıyıp insanı merkeze alan anlamında “insanperest bir öğreti” olarak gören Şeriatî’ye göre, çağdaş Batı medeniyeti bu öğreتيye dayanır. Rönesans ile ortaya çıkan hümanizm; metafizik üzerine temellenen dinlerin karşısında insanın üstünlüğünü savunur. Bu açıdan Şeriatî, hümanizmi olumlu bir öğreti olarak değerlendirir. Ona göre, Antik din ve Yunan mitolojilerinin inancını paylaşan Batı medeniyeti, tanrıların iradesi karşısında insani iradenin yok sayılmasına başkaldırmaktadır.³⁷⁴ Böyle bir düşünsel zeminde gelişen varoluşçuluk da Şeriatî’ye göre, insanın iradesini yok sayan metafizik ve din anlayışının karşısında konumlanmıştır. İnsanı esir eden din tasavvurlarına karşı mücadele veren Şeriatî, hümanizmin dolayısıyla varoluşçuluğun “put kırıcı” olduğunu, ancak sahih dine ulaşamadığını ifade eder ve bu durumu eleştirir.

Doğu-Batı düşünce blokları arasında bir kıyaslama yaparak egzistansiyalizmi değerlendiren Şeriatî’ye göre, özellikle Heidegger ve Jaspers’in insan gerçekliğini gündeme getiren felsefeleri, tüketime ve eğlenceye dayalı Avrupa kültürüne bir isyan olarak ortaya çıkmaktadır. Modernleşme ve aydınlanma döneminin sebep olduğu buhran ve yıkımları giderebilmek adına, Batılı düşünürler “kendini bulma” ve “varoluş hakikatine ulaşma”yı temele alan ideolojiler geliştirmektedir. Batı’nın yeni keşfettiği bu görüşler, Doğu felsefesinin binlerce yıl önce kültürel altyapısını oluşturmaktadır.³⁷⁵ Bu sebeple Şeriatî, Doğu felsefelerinin sarsılmaz bir medeniyet inşa ettiğini düşünür. Ona göre, insan tanınmadan onun ürünü olan medeniyetler ve kültürler anlaşılabilir. Batı insana rağmen bir medeniyet kurmaya çalıştığı için bugün insan anlamsız bir muammaya dönüşmüştür.

Şeriatî’ye göre, Batı düşünce geleneği içinde egzistansiyalizme üstünlük kazandıran, insanın tüm var olanlardan ayrı bir fenomen olduğunu anlamasıdır. İnsan, maddi bir belirlenim içerisinde varlık kazanmış olmasına karşın, maddi yasaları değiştirebilecek yetilere sahiptir.³⁷⁶ Giderek seküler hale gelen Batı uygarlığı, insanı metafizik dünyanın amaçlarından uzaklaştırarak tamamen yeryüzünün vaat ettiklerine bağlamıştır.³⁷⁷ Bu doğrultuda varoluşçu felsefeler, seküler dünya görüşüne dayalı Avrupa insanının ihtiyaç duyduğu maneviyat ve

³⁷⁴ Canatan, “Ali Şeriatî’de İnsanın Özgürlük Sorunu ve Yabancılaşma”, s. 316.

³⁷⁵ Şeriatî, *Medeniyet Tarihi-II*, s. 144-145.

³⁷⁶ Şeriatî, *İslambilim-III*, s. 237.

³⁷⁷ Barrett, *İrrasyonel İnsan*, s. 23, 26.

insani bilinç arayışının tezahürüdür. Şeriati'ye göre, mevcut yapısıyla egzistansiyalizm, Doğu'nun manevi tecrübesi karşısında yetersiz kalsa bile, Batı düşüncesinde üstün bir anlayış olarak görülmelidir. Ancak, içerisinde bulunduğu epistemolojik ve kültürel şartlar gereği Şeriati'ye göre, Doğu böyle bir felsefi yönelime ihtiyaç duymamaktadır. Çünkü varoluşçu ekolün tartıştığı meselelerin kökeni Sufi geleneğinde mevcuttur. Tasavvuf geleneği, Budizm, Taoizm ve diğer Doğulu mistik doktrinler varoluşçuluğun temelini oluşturan, insanî tecrübede derinlik ve içgörü üzerine kuruludur.³⁷⁸ Şeriati'nin mistik görüşler ve tasavvuf ile varoluşçu öğretisi arasında kurduğu ilişki Izutsu tarafından da ifade edilmektedir.

İki düşünce bloğunu karşılaştıran Şeriati, insan ve evren hakkında felsefelerine aşina olduğu Marx ve Hegel'den de bahseder. Hegel'in insan, dünya ve varlık ile ilgili fikirlerinden etkilenen Şeriati, onun idealizminin üzerinde düşünölmeye değer olduğunu vurgular. Hegel'e atfederek ele aldığı tarihsel insan, kendisine ve dünyaya dair duygusal ve işrakî bilince sahiptir. Şeriati, Doğu ruhunun varlığı ve kendini tanımaya dair insana kazandırdığı aşkın zihinselliğin, Batı menşeli filozofların aynı yöndeki görüşlerinden daha güçlü olduğunu belirtir. Doğulu bir düşünür olarak, iki bloğun düşüncelerini kıyaslayan ifadelerinden dolayı itham edilmekten çekinen Şeriati, görüşlerinden ırkçılık ya da şovenizmin çıkarılamayacağına altını çizer.³⁷⁹ Ona göre, kendisinin eleştirel yaklaşımlarına karşın, Batı düşüncesine hayran olan ve yücelten Doğulu aydınların taklitçi tutumu, otantik İslami mirası yeterince tanımamalarıyla ilişkilidir.³⁸⁰

Şeriati varoluşçu felsefenin ortaya çıkışına değindikten sonra, özellikle Sartre varoluşçuluğu üzerine yoğunlaşmaktadır. Sartre, insan yaşamına seçim ve özgürlük kavramlarıyla eylemsellik atfeder. Ona göre, olgusalılığının farkında olması insanın varoluşsal gelişimini sağlar. "Varoluş özden önce gelir" önermesinde; insanın özgür iradeyle seçim yapabiliyor olmasının bir sonucu olan sorumluluk, varoluşu gerçekleştirir. Böylece Sartre, kendi kendisini yaratabilen bir varlık karşısında anlamsız olacağı için Tanrı'nın var olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Şeriati'nin varoluşçu düşünceye yaklaşmadaki amaçlarından biri, verimli bulduğu bu

³⁷⁸ Hamid Naseem, *Muslim Philosophy: Science and Mysticism*, Published by Sarup&Sons, New Delhi 2001, s. 291-293.

³⁷⁹ Şeriati, *Çöle İniş*, s. 132-133.

³⁸⁰ Şeriati, *Ne Yapmalı*, s. 258-259.

düşüncenin ateist eğilimini çürütmektir.³⁸¹ Şeriati; Kierkegaard, Jaspers ve Marcel gibi teist varoluşçu filozofların düşüncelerinden haberdar olmasına ve yer yer onların görüşlerine benzer fikirler kaleme almasına rağmen, bu düşünürlerin isimlerine daha az atıfta bulunmaktadır.

Sartre'ın söylemlerinin genç nesil üzerindeki tesiri ve dönüştürücü gücü Şeriati'nin ilgisini çeker. Varoluşçuluk ile Marksist düşünceyi yakınlaştıran Sartre, Şeriati'nin öğretiler arasında köprü inşa etme fikrinin hareket ettiricisidir. İnsanı özgür, irade sahibi ve seçimlerinin sorumluluğunu taşıyan ve isyan eden biçimde tanımlayan Sartre, Şeriati'nin insana dair görüşlerini şekillendirir.³⁸²

Şeriati, “Herkes dünyayı nasıl görüyorsa öyle yaşar” dedikten sonra, varlığı anlamsız ve saçma gören Camus ve Sartre'ı eleştirmektedir. Ona göre, düşünürlerin her ikisi de, dünyanın ve insanın meydana gelmesini maddi şartların bir gereği olarak açıkladıkları için varlığı rastlantıya dayandırır. Bu yaklaşım açısı onları amaçsız, bilinçsiz bir dünya tasavvuruna yöneltir.³⁸³ Böyle bir evren tasavvuru, insanı anlamsızlığa sevk edeceği için sorumluluktan bahsetmenin de imkânı ortadan kalkar.

Şeriati'ye göre, Sartre insan varlığının metafizik boyutunu inkâr ettiği için özgürlük ve irade ile ilgili önermelerini gerekçelendirememiştir.³⁸⁴ İnsanın terk edilmişliğini, yalnızlığını, ıstırabını, yabancılığını ve eylemini anlamlı kılacak belirli bir ahlaki ölçüte sahip olmamasını Sartre, Tanrı'nın yokluğu savına dayandırmıştır. Şeriati'ye göre, Sartre'ın görüşlerindeki tanrıtanımaz gerekçelendirme böylesi değerli bir öğretinin en zayıf yanıdır. Marksizm'den etkilenen Sartre, önceleri varoluşu öznel biçimde tasarlarken başkalarının sorumluluğunu duyumsayan toplumcu bir bakış açısına yönelir. Bu bağlamda, Sartre'ın ahlaki ölçütü öznel bir kanaate dayanır. Ona göre ahlak, insanın eylemini gerçekleştirirken bunun genel bir yasa olup olmasını ve başkalarının da aynı şekilde eylemesini isteyip istemediğine bağlı olarak gelişir.³⁸⁵

³⁸¹ Machlis, “Ali Shari’ati and the Notion of Tawhid: Re-exploring the Question of God’s Unity”, s. 194.

³⁸² Rahnema, *Müslüman Ütopya*, s. 227.

³⁸³ Şeriati, *İslam Nedir - Muhammed Kimdir*, s. 292, 294-295.

³⁸⁴ Şeriati, *Muhtelif Eserler-I*, s. 146.

³⁸⁵ Şeriati, *İnsan*, s. 296.

Şeriati, Sartre’ın felsefesinde ve kişiliğinde misyonerci bir yan bulmaktadır. Ona göre, kendisini Cezayir’in kurtuluşuna ve esir halkların özgürlüğüne adayan Sartre, canını insanlığın ölümsüz değerleri için feda eden biridir. Bu sebeple Şeriati, “ümmetine yabancı bir peygamber” olarak tasvir ettiği Sartre’ın şahsi tutumuyla felsefesinin birbiriyle çeliştiğini düşünür. Ona göre, özgürlük, irade ve sorumluluk eğer Tanrı varsa anlamlıdır. Sartre’ın da doğruluğuna inandığı Dostoyevski’nin dediği gibi “Eğer Tanrı yoksa her şey mubahtır.”³⁸⁶ Felsefesindeki ateizmin sebep olduğu boşluk ve anlamsızlıktan dolayı Sartre, okuyucularını bohem bir hayata ve nihilizme sevk etmektedir.³⁸⁷ Şeriati’ye göre Sartre, felsefesinin böyle bir sonuca ulaşmasından kendisi de memnun değildir. O, eylem ve sorumluluğa dayanan öğretisinin yaşamdan kaçanlar tarafından bir sığınak olarak kullanılmasını eleştirmektedir.³⁸⁸

4.2. Varoluşçu Felsefesi

Marksist, sosyalist, materyalist, egzistansiyalist vs. sıfatların hiçbirisiyle tanınmak istemediğini ifade eden Şeriati, eğer bir ideolojinin dar kalıbı içerisinde kalırsa kendisini düşünsel açıdan ölmüş sayacağını belirtir. Ancak, kendisine hangi ideoloji ya da akıma yakın hissettiği sorulacak olursa egzistansiyalizm, diye cevap vereceğini belirtmektedir.³⁸⁹ Şeriati, dünya görüşünde yer verdiği çeşitli öğretilere yaklaşımını şöyle açıklar: “Sabittir ki bazen bir felsefe, bütün şiarları nedeniyle değil, belki bir veya iki şiarından dolayı kabul ediliyor.”³⁹⁰

Şeriati’nin varoluşçu düşünceleri ikiye ayrılabilir. İlki kendisinin düşünsel gelişim sürecinde yaşadığı varoluşsal tecrübeleri ve “felsefi ıstırabı”nı konu edindiği *Hubut-Kevir (Çöle İniş)* adlı eserindeki görüşlerini kapsar. Bunlar daha çok Tanrı ile insan arasındaki özel bağı; yalnızlık, ayrılık ve yeniden birleşme temaları üzerinden konu edinen varoluşsal meselelerdir. Şeriati’nin bu görüşlerinde İşrakî felsefe ile bazı tasavvufî öğretilerin etkisinin olduğu görülmektedir.³⁹¹ O, bu doğrultuda tecrübeye

³⁸⁶ Şeriati, *İnsan*, s. 280.

³⁸⁷ Şeriati, *Çöle İniş*, s. 107, 109.

³⁸⁸ Şeriati, *İnsan*, s. 288.

³⁸⁹ Şeriati, *İslambilim-III*, s. 223.

³⁹⁰ Şeriati, *Kendisi Olmayan İnsan*, s. 58.

³⁹¹ Machlis, Ali Shari’ati and the Notion of Tawhid: Re-exploring the Question of God’s Unity”, s. 205.

dayalı varoluşçu düşüncelerinde, us dışı bir iman anlayışına dayanarak din ile iman arasında ayırım yapmaktadır.

İkinci kısım ise; düşünce dizgesinde tanımladığı biçimde irfan anlayışı ile Batılı akımların sentezi olan siyasallaştırılmış varoluşçuluk anlayışdır. Şeriatî, Sartre'ın metafizik gerçekliği yadsıyan egzistansiyalizmine İslami bir boyut kazandırarak, modern dünyanın kültürel cereyanına kapılmış dindar nesle yeni bir düşünce ufku açmaktadır.³⁹² İslam'ı geniş bir perspektif içerisinde değerlendiren Şeriatî, bilgi görüşünde gerçekliğin çok boyutlu yapısına atıfta bulunur. Bu açıdan İslam ona göre, mistik sezgilere dayalı boyutla birlikte, toplumsal ilişkiler ve sosyal düzeni kurucu unsurlara da sahiptir.³⁹³

4.2.1. Varoluşsal Tecrübeleri

Varoluşçu felsefelerin temel meselesi olan yabancılaşma, Şeriatî'nin tasavvufî kavramların yardımıyla tanımladığı varoluşsal tecrübelerinde metafizik bir bağlamda bulunur. İnsanın yeryüzünde sürgün edilmesiyle başlayan yabancılaşma ve bu duygunun giderilmesi için verilen çaba hep metafiziksel bir yönelime işaret eder.

1955-58 yılları arasında Şeriatî, yaşadığı dini şüphecilik ve felsefî bunalıma işaret ederken, henüz varoluşçu öğretiyile tanışmadan önce bu öğretinin konu edindiği meseleleri bizzat tecrübe ettiğini belirtir. O yıllarda Varlığın anlamını arama, Şeriatî'de düşünsel ve ruhsal sarsıntılara sebep olur. Ailesinden miras aldığı inançları sorgulayan Şeriatî, sahip olduğu inancın tanrı idesiyle tatmin olmadığını, bununla birlikte "Tanrısız varlık" düşüncesinden de dehşete kapıldığını ifade eder. Yaşadığı sarsıntıyı seneler sonra şöyle anlatır:

"O durumdayken, bu koca dünya, varlık, hayat ve kendim, gözümde öylesine anlamsızlaşıyor, bir tür yalnızlık ve yabancılık, varlığımı öylesine istila ediyor ve ruhumu öylesine sıkıyordu ki bütün ufuklar gözlerimde kararıyor ve aptallaşıyordu. İçimi umutsuzluk kaplıyor, her şey hatta bütün kutsallar, ahlaki faziletler ve insani değerler sarsılmakla kalmıyor, dahası aptalca görünüyordu. Sanki bu düşünceler, Allah inancındaki sarsıntının zorunlu ve mantıksal sonucuydu."³⁹⁴

³⁹² Kamran Matin, "The Alchemist of Revolution: Ali Shariati's Political Thought in International Context", Spectrum Journal of Global Studies Vol. 6, No. 1, 2014, s. 15.

³⁹³ Toker, "Çağdaş İslam Düşüncesinde Ali Şeriatî", s. 131.

³⁹⁴ Şeriatî, *İslam Nedir - Muhammed Kimdir*, s. 84.

Şeriati; Sartre, Heidegger, A. Camus ve Jaspers'ın düşünceleriyle tanıştığında, kendi düşünceleri ile onların fikirleri aralarındaki benzerliğe şaşırıldığını ifade etmektedir.³⁹⁵ Bu süreçte o, kendini kuşatan iki muammadan bahsetmektedir. İlki, “ben”in çok yönlülüğünden kaynaklanan belirsizlik ya da ne olduğunun anlaşılabilmesidir. Varoluşsal arayışını “kendi ‘Ben’im bana bir muammaydı” cümlesiyle tanımlayan Kierkegaard³⁹⁶ gibi, Şeriati'nin de kendi varlığı bir bilinmeze dönüşmektedir. Ona göre, asıl sorun olan “hangisi” olduğunu bilememek; “var olmak” ya da “olmamak” kadar kolay bir mesele değildir.³⁹⁷ İkinci muamma ise, varlığına iman etmek dışında nesnel ve bilimsel olarak ne olduğunun tümüyle bilinmeyeceği Tanrı'nın varlığı hakkındadır. “Ben Kimim?” başlıklı bir deneme de “kendini” ararken cevapsız kalan Şeriati, var olmak için Tanrı'nın varlığına ne kadar derinden ihtiyaç duyduğunu yazmıştır.³⁹⁸

Şeriati,-kendi adlandırmasıyla- “felsefi bilinemezlik” veya “şüphe ıstırabı” yaşadığı dönemlerde, intihar eden meşhur İranlı yazar Sadık Hidayet'in hayatına ilgi duymuştur. Hidayet ile hemdert olan Şeriati, bilinemezlik ıstırabı ve hayatta anlamlı bir şeyin olmamasının insanı sürükleyeceği sonucun, intihar olduğunu düşünür. Bu sebeple, kendi varoluşsal ıstırabını dindirme adına yöneldiği irfaniliği ve tasavvufu, yaşama devam edebilmek için gerekli motivasyonu sağladığı için önemli görür.³⁹⁹ Ona göre; “Var olmak, dar ve karanlık bir hücredir; kapısı ölüm, penceresi hayattır.”⁴⁰⁰ Varoluş sancısının tam anlamıyla son bulması ölümle mümkündür. Hayatta olmanın verdiği acıyı dindirmek isteyen birey, ya Hidayet'in tercih ettiği gibi intihar edecek ya da -Nietzsche gibi- “yaşama her haliyle evet diyebilmenin” gerekliliğini idrak eden Şeriati⁴⁰¹ gibi varoluşunu anlamlandırma adına manevi arayışa yönelecektir.

Düşünce tarihinde tartışılan, varlık ve hayatın anlamı ile ilgili meseleye dair görüşlerin, din veya dinsizlikle ilişkilendirilemeyeceğini düşündüğünü için Şeriati; din ile iman arasında ayırım yapar. Ona göre iman, fitri bir duygu olup tüm insanlığın

³⁹⁵ Şeriati, *İslam Nedir - Muhammed Kimdir*, s. 84.

³⁹⁶ Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, s. 307.

³⁹⁷ Şeriati, *Çöle İniş*, s. 85.

³⁹⁸ Şeriati, *İslam Nedir - Muhammed Kimdir*, s. 86.

³⁹⁹ Rahnema, *Müslüman Ütopya*, s. 260-262.

⁴⁰⁰ Şeriati, *Çöle İniş*, s. 354.

⁴⁰¹ Şeriati, *Yalnızlık Sözleri-I*, s. 292.

sahip olduğu cevherdir. Bu açıdan tüm insanlarda metafizik arayışın sebep olduğu varoluş sancısını, bireyin “ne ölçüde olması”, “nasıl olması” ve “ne kadar olması” gerektiğiyle ilgili birincil mesele olarak değerlendirir. Ona göre, insanlar “ne arıyorsun” sorusunda ortakken, “nerede aramalı” sorusunda ihtilafa düşebilirler.⁴⁰²

Şeriatî’ye göre varoluş, dünyaya inişle yani Tanrı’dan ayrılmayla başlar ve yalnızlık ile boşluktan kaçma serüveniyle devam eder. Manevi yolculuğun sonu olan, Tanrı ile nihai birliğe ulaşmayla tamamlanır. Şeriatî, bu görüşlerinde “varlığın birliği” (vahdet-i vücud) tezine dayanmaktadır. Düşünsel seyrinde daha sonraları varlığın birliğini, kendi dünya görüşünde yer alan tevhid anlayışı ile açıklamaktadır.

Tanrısal belirlenime isyan ederek özerklik kazanan insan Şeriatî’ye göre, günahtan arınıp Yaratıcısına yeniden bağlanana kadar yeryüzünde kaygı ve mücadele içinde yaşamaya mahkûmdur.⁴⁰³ Varoluş serüveninde yalnızlık, insan olmanın belirgin bir karakteridir.⁴⁰⁴ Bilinçli insan dünyada kendi yetersizliği ve eksikliğinin farkına varınca tutsaklığını ve buna karşılık mutlak anlamda mükemmel bir varlığın olduğunu anlar. Durumunun (günahının) ayırdına varan insan, özeleştiri yaptıktan sonra özgürlüğünü Tanrı’dan ister ve O’nu aramaya başlar.⁴⁰⁵

Din ve mitolojik anlatıların insan tasavvurlarını kritik eden Şeriatî’ye göre, isyan edip dünyaya sürgün edilen insan ile tanrılara karşı geldiği için Kafkas Dağlarına zincirlenen Prometheus’un ortak işkencesi yalnızlık duygusudur. İnsanın yazgısı; yeryüzünde olmanın, yalnızlığın ve gurbetin acısı *İlahi Komedya*’da şöyle anlatılır: “Bütün cehennemlikler, yalnızlık işkencesinde ortaktır. Herkes birbirine yabancısıdır ve kendi boş girdabında el ayak çırpıyor.”⁴⁰⁶

Gündelik yaşamın bunaltısında insan yabancılık ve yalnızlıktan kurtulmak için tanışma ya da tanıdık bulma arzusuyla “başka”larına yönelir. Şeriatî, kendi benliğinden sıyrılarak “başka”sına ulaşmayı tanımlayan tanışıklığa, Selman-ı Fârisî’nin Hz. Peygamber’e ulaşmak için kendinden ve vatanından hicret edişini örnek verir. Ona göre, Hz. Ali’nin varlık karşısındaki hayretini ve aşkını tanımak da yabancılığı dindirir. Bu bağlamda, dert ortaklığı duyduğu kahramanlar ve

⁴⁰² Şeriatî, *Çöle İniş*, s. 542.

⁴⁰³ Şeriatî, *Medeniyet Tarihi-II*, s. 175.

⁴⁰⁴ Şeriatî, *Çöle İniş*, s. 217.

⁴⁰⁵ Şeriatî, *İnsan*, s. 227.

⁴⁰⁶ Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, s. 101-102.

düşünürlere yer veren Şeriati, Buda, Sokrates, Prometheus, Aynu'l Kudat Hemedanî'nin isimlerini zikreder.⁴⁰⁷

Ali Şeriati, yaratılış hikâyesi ve “Hakikat arayışı” yolculuğundaki varoluşsal tecrübelerini *Çöle İniş* adlı eserinde kaleme almaktadır. Eserin ana teması olan çöl, Şeriati'nin maddi unsurlardan, bayağı zevklerden ve gündelik yaşamdan uzaklaştığı sığınağın adıdır. Dünya hayatının ve var olmanın bir tür zindan olduğunu düşünen Şeriati'ye göre, insanın yalın varlığını maskeleyen statü, şöhet, ün, soy gibi maddi başarıların değersiz görüldüğü yer çöldür. İnsanın aldatmaca içinde varlık bulduğu tüm modlardan soyutlandığı hiçlik ülkesi, Tanrı'nın varlığının hissedilebileceği yegâne mekândır. Onun, ‘Hakikat arayışı’ ve çöl ile ilgili ifadelerinde tasavvuf geleneğinin izleri görülmektedir.⁴⁰⁸

Şeriati'nin görüşlerinde tasavvuf, kurumlaşmış ve sistematize edilmiş haliyle değil, Tanrı'nın bağıışı olan bir deneyim üzerine kuruludur. Şeriati varoluş ıstırabını ayrılık, yalnızlık, tanışıklık, gurbet, bekleyiş, bıkkınlık, dert, kaygı ve endişe gibi kavramlar çerçevesinde açıklar. Bu bağlamda o, dindar varoluşçu düşünürlerin görüşleri ile tasavvuf geleneğini sentezlemiş görülmektedir.

Din ve ibadetleri hayatın gerçek ışığını keşfetmede araç olarak gören sufilerin yolunu izlediğini belirten Şeriati, kendisiyle bazı mutasavvıfları özdeşleştirmektedir. O, varlığın anlamına dair arayışını, yeryüzü gurbetinde çektiği dert, ıstırap ve kederde ortağı olan Aynu'l Kudat Hemedanî'nin arayışıyla tanımlar.⁴⁰⁹ Bilme ve anlama konusunda aklın yetersizliğinden bahseden Şeriati,⁴¹⁰ gönül veya sezgisel bilgi ile bilinmez bir dünyanın sırrına erişen Hallâc-ı Mansûr ile kendisini bütünleştirmektedir.⁴¹¹

Anlama ve bilme konusunda ayırım yapan Şeriati, ontolojik tecrübeleri ile fikrî hayatı/epistemolojisi yani kalbiyle akli arasında sürekli bir gerilimde kalmaktadır.⁴¹² O, hayatı anlamlı kılacak bir “Hakikat arayışında” aklın fonksiyonlarını yetersiz bulur. Bilimin ve aklın izah gücünü sorgularken

⁴⁰⁷ Şeriati, *Çöle İniş*, s. 87-90, 105.

⁴⁰⁸ Rahnema, *Müslüman Ütopya*, s. 256-258.

⁴⁰⁹ Şeriati, *Yalnızlık Sözleri-II*, s. 195.

⁴¹⁰ Şeriati, *Çöle İniş*, s. 510.

⁴¹¹ Şeriati, *Çöle İniş*, s. 180.

⁴¹² Şeriati, *Yalnızlık Sözleri-I*, s. 183.

mütemadiyen⁴¹³ Pascal'ın ve tasavvuf geleneğinin açıklamalarına atıfta bulunur.⁴¹⁴ Pascal'a göre kalp, aklın bilmediği gerekçelere sahiptir. Ancak böyle bir yönelimle insan, aşkın varlığı doğal olarak sevebilir. Çünkü Tanrı'yı hisseden akıl değil kalptir. Ve gerçek anlamda iman da budur.⁴¹⁵ İsrakî felsefeler de Allah'ı tanımak için kalp ve duyguya dayanırlar. Bu öğretilerde vuslata erme; aşk ve sevgi yoluyla gerçekleşen bir amaç olarak ifade edilir.⁴¹⁶

Şeriati, kendisinden her “ne yapmalı” sorusuna cevap vermesini bekleyen çevresinin, bunaltıcı baskısından bahseder. Çetrefilli görünen dini meseleleri akli yorumlarla temellendirme işi ve toplumsal meselelere çözüm önerme görevi Şeriati'nin yetiştiği muhit tarafından, ona yüklenen mecburi bir görev gibidir.⁴¹⁷ Buna karşın o, hayatın bir anlamı olup olmadığına dair tereddütlerini gideremediği dönemlerde, siyasal ve toplumsal düzende cereyan eden sorunlara geçerli bir çözüm yolu olmadığını düşünmüştür. Şeriati, çevresinin kendisinden beklentisi ile yaşadığı bunaltıyı ve ikilemi şöyle anlatır: “Allah'ın zahiren uygun olmayan işlerini de ben yorumlamalıydım. Bizzat kendim baştan ayağa zulüm içinde çırpındığım, yandığım halde âlemde adalet ve uygunluğu ispat etmeliydim.”⁴¹⁸

Jaspers'ın düşüncesinde varoluşun iletişimle açığa çıktığına işaret eden Şeriati, iletişim ile tanışıklık kavramlarını bağdaştırır. Jaspers, varoluşun başkalarıyla açılanmasını; başkalarına kendi öz varoluşlarını fark ettirme ile kendi varoluşunu sağlama arasında ilişki kurarak açıklar ve iletişimi inançla ilişkilendirir.⁴¹⁹ Şeriati, insanın yaratılış nedenini, Tanrı'nın bilinme yani meçhul kalmama isteğiyle açıklar. Bilinmek istemenin Tanrı için eksiklikle ilişkilendirilemeyeceğini vurgulayan Şeriati, yaratılışın sebebi olan tanışıklık ihtiyacının, varoluşu açma imkânı olduğunu bildirir. Jaspers'ın görüşlerinde olduğu gibi, ona göre de ‘ben’, ‘başka’ları ile var olur.⁴²⁰

⁴¹³ Rahnema, *Müslüman Ütopya*, s. 268.

⁴¹⁴ Şeriati, *Çöle İniş*, s. 303.

⁴¹⁵ Pascal, *Düşünceler*, s. 132.

⁴¹⁶ Şeriati, *Dinler Tarihi-I*, s. 281.

⁴¹⁷ Şeriati, *Yalnızlık Sözleri-I*, s. 293.

⁴¹⁸ Şeriati, *Yalnızlık Sözleri-I*, s. 54-55.

⁴¹⁹ Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, s. 138-139.

⁴²⁰ Şeriati, *Çöle İniş*, s. 86.

Şeriatî'ye göre, Doğulu öğretiler ve tasavvuf geleneğinde yaratılışın kaynağı Tanrı'nın kendinde bulunduğu aşk ve tapılma arzusudur.⁴²¹

İnsan ruhunun en büyük ıstırapı olan “meçhul kalmak”; yalnızlık, yabancılık ve gurbet duygusunu açığa çıkarır. Şeriatî, tanınmak isteyen insanı şöyle tarif eder: “Her insan, okuyucusunu dört gözle bekleyen bir kitaptır.”⁴²² Yalnızlığa dayalı uhrevi hayat ya da kalabalıklar içerisinde “tanıdık” birinin olmaması, “yarım bir varoluş”tur. Âdem'in eşi Havva'nın yaratılış sebebi, varoluş acısını iyileştirmek içindir. Ancak insanın asıl ıstırapı yani endişe, korku ve yalnızlık duygularının sebebi Tanrı'nın yeryüzünde olmayışıdır.⁴²³

Şeriatî'ye göre yalnızlık, insanın metafizik gerçekliğe duyduğu iştiyaktan neşet eder. Gurbet hissi ise, “dünya”nın somut gerçekliklerinin faydaya dayalı yapısı ile insanın değere ve hakikate yönelen “gönlü” arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanır. Metafizik arayış, Doğu mitolojilerinde ve efsanelerde “meçhul bir muammaya aşk” olarak tanımlanır. Bu bağlamda, yalnızlığa sebep olan aşktır. Aşkın yöneldiği muamma, Şeriatî tarafından aşağıdaki şekilde tarif edilmiştir:

*“Doğulu ruh ve dehanın hayret edici isyanları, bir “bilmiyorum ne” yönüne doğru ıstırap, intizar, telaş, çaba ve çarpıntı içindedirler, bir “bilmiyorum kim” arayışındadırlar; vafsa, akla ve şerhe gelmeyen bu “bilmiyorum neresi” topraklarından sürekli bir hicret ve hareket içindedirler. Onu ifade edebilecek, işaret edebilecek en doğru ve en dakik kelime, “O” kelimesidir.”*⁴²⁴

İnsanı varoluşsal anlamda diri tutan umut ve bekleyiştir. Beckett'in *Godot'yu Beklerken* adlı eserine atıfla herkesin bekleyişine son verecek “beklenen”in mahiyeti felsefî dünya görüşlerine göre farklılaşır. Şeriatî'ye göre beklenen, gerçeklerden kaçan ve bıkkınlık hisseden insan için bilinmezlerin ya da “bilmiyorum”ların cevabıdır. Onun, iman kapsamında tanımladığı “bekleyiş” anlayışına göre, nesnel varlığı ispat edilemediği halde Tanrı'ya iman ve aşk, hayata anlam ve canlılık kazandırır.⁴²⁵

Şeriatî, cenneti ve maddi mahrumiyetlerin olmadığı gündelik hayatı, müreffeh ve bilinçsiz varoluş evresi olarak değerlendirir. İnsan, huzur ve maddi yetkinlik

⁴²¹ Şeriatî, *Dinler Tarihi-I*, s. 276-281.

⁴²² Şeriatî, *Çöle İniş*, s. 334.

⁴²³ Toker, “Çağdaş İslam Düşüncesinde Ali Şeriatî”, s. 130.

⁴²⁴ Şeriatî, *Medeniyet Tarihi-II*, s. 277.

⁴²⁵ Şeriatî, *Yalnızlık Sözleri-II*, s. 341-342, 348.

içerisinde yaşadığı zaman ancak “varoluş sancısı” yani olmayan şeylere ihtiyaç duyması mümkün olur. Ona göre birey, maddi ihtiyaçlarını karşılamadan yani yokluk içindeyken varlık, evren ve hayat üzerine düşünmeye başlayamaz. Yeniçağın tüketime dayalı yaşam şeklinin ortaya çıkardığı varoluş ıstırabı, insanı maddi unsurların tatmin etmemesiyle açıklanır. Şeriatî’ye göre insanın varlık minvallerinden biri olan isyan, gündelik yaşamın baskı altına aldığı benliğin açığa çıkarılmasıdır. Onun isyan ve varoluşa işaret eden mottoları şunlardır: “Ben olayım diye isyan ediyorum. ... İsyanim, kendi varoluşsal ihtiyacımdır.”⁴²⁶ “Ben gözlerimle görüyorum ki varlığımın tek delili isyandır.”⁴²⁷

Var olmanın bunaltıcılığı ve ruhu baskı altına alan duygu durumları, varlığını hisseden her insanda zuhur etmektedir.⁴²⁸ Tarih boyunca bu tip durumları inceleyen öğretilerin ortaklığı Şeriatî’nin görüşünü desteklemektedir. Örneğin varoluş baskılayan unsurlara karşı yapılan isyanı mitolojiler, dinler ve felsefeler benzer biçimde değerlendirmektedir. Sümer mitolojisinin kahramanı Gılgamış’ın, “üzerindeki dar ve kısa ‘varoluş’ elbisesini yırtan” Ali’nin ve Camus’nün isyanı aynıdır. Şeriatî, aralarındaki farkları kasıtlı şekilde görmezden geldiğini ifade ederken, ortak yönlerinin önemini vurgular. O, “suret kesreti altında cevherin vahdeti” diyerek, isyanın tüm insanlığa ait bir öz olduğuna atıfta bulunur. Burada asıl mesele, Şeriatî’ye göre insanda isyan etme yetisinin olmasıdır. İman veya inkârla ilgili mesele ikincildir.⁴²⁹ Şeriatî, insan ve tabiatla ilgili düşüncüler arasındaki çelişkileri ortadan kaldıran nasıl meselenin nelğine ve aralarındaki dert ortaklığına şöyle değinir:

“Hepsi bir zirveye ulaşmış ve oradan bu dünyaya ve hayata bakıyor. Aralarındaki mesafe küfürle din uzaklığı kadar olsa da. ‘Var olan’ konusunda hepsi tek bir ümmetin takipçisi. Kendini bu naçiz, çirkin ve hissiz toprakta garip bulan bir ümmet. ‘Var olan’ı yabancı, naçiz ve çirkin bulan ümmet. ‘Olması gereken’ konusunda da aynı dinin takipçileridir. Esası üç olan din: Hakikat, iyilik, güzellik.”⁴³⁰

Şeriatî’ye göre, insanın kendini bulma mücadelesinin ilk adımı olan isyan, “bilinçsizliğin takdir bağlarını koparmak”tır. İradesi dâhilinde olmadan mahiyetini

⁴²⁶ Şeriatî, *Çöle İniş*, s. 133.

⁴²⁷ Şeriatî, *Yalnızlık Sözleri-I*, s. 380.

⁴²⁸ Şeriatî, *Çöle İniş*, s. 489.

⁴²⁹ Şeriatî, *Çöle İniş*, s. 136-137.

⁴³⁰ Şeriatî, *Çöle İniş*, s. 137.

belirleyen yapıcı unsurlardan kurtulup benliğini kurması için insanın kendini tez ve ‘başka’sını da antitez olarak karşısında bulması gerekir. Bireyin antitezi olan “başka”sı, aile, toplum, insanlık, tabiat, evren ve Tanrı’ya doğru bir gelişmeyle devam eder. Şeriatî’ye göre, bu antitezler bireyin bilinçsiz “özü”dür. Kendini bulan insan bütün bu mahiyetleri bilinç ve isteme gücüyle siler. Bundan sonra insanın ulaştığı sondan bir önceki aşama “mutlak bir nihilizm” olarak tanımlanır.⁴³¹

İnsanın kendi gerçekliğini fark edebilmesi için, yaşamın maddi unsurlarından uzaklaşması gerektiğini mistik bir yaklaşımla ele alan Şeriatî’ye göre, ancak geçim sıkıntısı olmayan insan varoluşsal ıstıraba duçar olur.⁴³² Varoluşçu düşünürler açısından bu mesele şöyle gelişmektedir: Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra burjuva toplumunun çözülmeye başlaması ve istikrarın, maddi ilerlemenin her insani durum gibi pamuk ipliğine bağlı olduğunun anlaşılması ile insan itimat ettiği sığınaklarını kaybeder. Varlık bulduğu şeylerin geçici doğasını anlayan insanın, kendi gerçekliğinin idrakine ermesi eş zamanlıdır.⁴³³

Dünya içinde bir çevre varlığı olan insanın, kendisini gerçekleştirmesine değinen Şeriatî’nin bu konudaki görüşleri, Heidegger’in *Dasein*’in apriori yapısını; dünya ve herkes içinde var olmak ile açıklamasına benzemektedir. Heidegger’e göre, dünya içinde var olmaya fırlatılan *Dasein* gerçekte herkes içine fırlatılmaktadır. Bu şekilde kamu içinde var olan insan, gündelik hayatın gayrisahih varlık minvallerinde açılır.⁴³⁴ Şeriatî’ye göre, insanın var olması başkasının varlığına bağlıdır. Bireyin antitezi olan ‘başka’ları, irade dışı varlık bulunan yapılar olduğu için “öz” olarak kabul edilir. Aynı zamanda varlığın zorunlu yapıları, insanı kendine yabancılaştıran bir mahiyete de sahip olduğundan Şeriatî tarafından “zindan” olarak da değerlendirilir.

Şeriatî’ye göre, isyan edip özgürlük kazanan insanın yalnızlığı; hem tanışıklık arayışından yani ‘başka’sının olmamasından, hem de varolduğu ortak ruhtan ayrılan “ben”in bağımsızlaşmasından doğar. Varoluşu arama evresi olan yalnızlık, insan için mutlak anlamda bir var olma aşaması değildir. Uygarlık ilerledikçe birey kendini daha fazla gerçekleştirir ve bununla birlikte yalnızlaşması artar. Ancak, birey için

⁴³¹ Şeriatî, *Çöle İniş*, s. 120-121, 140.

⁴³² Şeriatî, *Medeniyet Tarihi-II*, s. 230.

⁴³³ Barrett, *İrrasyonel İnsan*, s. 40.

⁴³⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 176.

olumlu bir durum olan yalnızlık, zamanla insanları birbirlerine ihtiyaçsız ve yabancı kıldığında olumsuzlanmalıdır.⁴³⁵ Bireyin benliğini keşfetmek için toplumdan uzaklaşması gerektiğine “kendini bil” öğüdüyle atıfta bulunan Kierkegaard⁴³⁶ gibi, Şeriatî'nin düşüncesinde de yalnızlaşma, varoluşu anlamlandırmanın bir uğrağı olarak görülür. Buna göre, özgürlüğünü elde ettiğinde insanı bekleyen olası iki durumdan ilki; kendini gerçekleştirme sorumluluğunu yerine getirmek, ikincisi; belirsizliğin ıstırabından kaçmaya çalışmaktır.

Allah'ın insana verdiği emanet, kendi eylemleriyle kendi yazgısını belirlemesidir. Şeriatî'ye göre emanet, kendini gerçekleştirme sorumluluğudur. İnsanın, Tanrı tarafından dünyaya fırlatılmasının sebebi de budur. Seçmeye memur kılınmış bir varlığın yaratılış amacı Kur'an'da; “...hanginizin amelinin güzel olacağını sınamak için” şeklinde geçmektedir.⁴³⁷ İnsan, yaratıcılık emanetini aldıktan sonra sorumluluğun insana hissettirdiği duygu, varoluşçu düşünürler tarafından kaygı (angoisse) olarak ifade edilir.⁴³⁸ Şeriatî, fikirlerinde kaygı yerine “ıstırap” ve “dert” kelimelerini kullanmaktadır.⁴³⁹ İnsan olma durumunun en açık özelliği olan yalnızlığın sebep olduğu ıstırap ve dert bireye varoluşunu gerçekleştirmenin yollarını arar. Bu arayış din, aşk/irfan ve sanatın membaidir.

Sanatın varlığını “varoluş felsefesi” kapsamında değerlendiren Heidegger gibi Şeriatî de, sanatı insanın varoluşunu gerçekleştirme çabasıyla açıklar. Şeriatî'ye göre sanat, yeryüzünün eksikliğinden kaçan insan için gaybın hakikatine açılan bir penceredir.⁴⁴⁰ Varlığın hakikati kendini sanat eserinde açığa çıkarır, görüşünü paylaşan Heidegger'e göre, sanat eserinin en önemli yönü estetik değerler sunması değil, yeni bir yeryüzü üretmesidir. Yeryüzü; kendini kapatan gizli, dünya ise kendini açan aydınlanmış bir varlıktır. Buna göre, sanat yeryüzü ve dünyanın çatışmasından doğmaktadır.⁴⁴¹ Şeriatî, Heidegger'in yeryüzü-dünya çatışmasına benzer şekilde var olan-var olması gereken yahut şahadet-gayb âlemi karşıtlığında

⁴³⁵ Şeriatî, *Çöle İniş*, s. 124.

⁴³⁶ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s. 56.

⁴³⁷ 67/Mülk Suresi 2. ayet.

⁴³⁸ Şeriatî, *Çöle İniş*, s. 122.

⁴³⁹ Şeriatî, *İslambilim-III*, s. 233.

⁴⁴⁰ Şeriatî, *Sanat*, s. 87.

⁴⁴¹ Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, Çev: Fatih Tepebaşılı, De Ki Basım Yayım, Ankara 2007, s. 102, 105, 107-108. (Fatih Tepebaşılı, “Heidegger'e Göre Sanat ve Sanat Eserinin Kökeni”)

sanatın teşekkül ettiğini düşünmektedir. Ona göre, dünya hayatının gurbetinde yabancılık ve yalnızlık hisseden insan, varoluşunu gerçekleştirmek için yeryüzünde olmayanları var etmeye yönelir.⁴⁴² Bu açıdan sanat, süs ve eğlence aracı değil, “sırları ifşa eden bir papağandır.” Ayrıca din, irfan ve hikmetle aynı misyonu taşır.⁴⁴³

Şeriatî’ye göre din, varlığa bulaşmış insanın, dünya hayatına kutsallık katarak kendini arındırması ve Tanrı’ya yeniden dönme çabasıdır. İrfan ise, kâinata yabancı olan insanın esir bir kuş gibi, mahkûmiyetine sebep olan varlığını ortadan kaldırma girişimidir. Bu anlamda irfan, beden zindanından soyutlanmayı ifade eder.⁴⁴⁴ Şeriatî için, irfan ile bağlantılı olan aşk; menfaat ve korku olmadan yani “niçinsiz” yapılan eylemlerin hareket etkenidir. Hz. Ali’nin tanımına dayanarak Şeriatî, cennet arzusu ve cehennem korkusu taşımaksızın hür insanların davranışlarının itici gücünü aşk olarak ifade eder.⁴⁴⁵ Ona göre, insanın irfana yönelişi mükemmellekle vasıflanan metafiziksel niteliklere olan ihtiyacından kaynaklanır.⁴⁴⁶

İnsan olanaklarıyla varoluşunu gerçekleştirir. Çeşitli olanaklardan birini tercih etme insanın kendine karşı sorumluluğudur. Seçimin ve belirsizliğin yarattığı kaygıdan kaçmak isteyen insan, bu süreçte sorumluluğun ıstırabını unutturacak ya da teskin edecek meşguliyetler arar. Yazı yazmayı en nitelikli meşguliyet olarak değerlendiren Şeriatî, Thomas Wolfe’a atıfla “Yazmak unutmak içindir, hatırlamak için değil” der.⁴⁴⁷ Mevlana’ya göre, unutma iştihakı insanı şaraba yönlendirirken, Şeriatî’ye göre, kaygıdan kaçan insanın gönüllü cebri aşktır. “Aşk, gidebileceği bütün yolların başında avare kalmış insanın muzdarip ayaklarının aradığı zincirdir.” Bireye varoluş ıstırabını unutturan bir diğer unsur, “biz” içerisinde kaybolduğu toplumdur.⁴⁴⁸

İnsan neyi seçeceğini bilemediğinde, özgürlük ve karar verme ıstırap verici olur. Bu sebeple serbest bırakılmış insan kendini teslim edeceği bir sığınak arar, bağlanma ihtiyacı duyar. Şeriatî’ye göre, insanın varoluş ıstırabını yatıştıracak olan unsurlar sanat, din, irfan ve aşktır. Eğer insanı teskin etmeye bunlar yardımcı

⁴⁴² Şeriatî, *Sanat*, s. 109.

⁴⁴³ Şeriatî, *Yalnızlık Sözleri-I*, s. 29.

⁴⁴⁴ Şeriatî, *Çöle İniş*, s. 491.

⁴⁴⁵ Şeriatî, *Yalnızlık Sözleri-I*, s. 24-25.

⁴⁴⁶ Şeriatî, *Sanat*, s. 110.

⁴⁴⁷ Şeriatî, *Çöle İniş*, s. 217.

⁴⁴⁸ Şeriatî, *Çöle İniş*, s. 123.

olmuyorsa, kaygıyı sonlandıracak şey ya intihar ya da insanın varlığa ve gerçekliğe dair vukufiyetini ortadan kaldırmasıdır. Ancak ikincisi pek mümkün değildir, çünkü “insan kendisini öldürebilir ama sadece gerektiği kadar anlamaya karar veremez.”Şeriati’ye göre anlamak, aklın değil kalbin fonksiyonudur.⁴⁴⁹ Burada Şeriati’nin kontrolü tümüyle bireyin isteğine bağlı olmayan sezgisel bilgi ile varoluşsal gelişim arasında bir bağlantı kurduğu görülmektedir.

Bilim çağında her şeyin rasyonel hale dönüştürülmesinin, insan üzerinde yarattığı kaosa işaret eden Şeriati, akıl ötesi duyguların bile artık neden-sonuç ilişkisine dayanarak rasyonel biçimde izah edilebiliyor olmasının geri almamaz olduğunu ifade eder. Düşüncelerini sürekli rasyonelliğin tasallutunda hisseden Şeriati, bu durumun sezgisel görüşlerini gölgelediğini belirtir.⁴⁵⁰

Şeriati, insanın yeryüzünde hissettiği yalnızlığı, metafiziğe dair bir hatırlatıcı olarak değerlendirir. Ona göre, kendisini sürekli görünenin ötesinde neyin var olduğunu bilme ihtiyacında bulan kişinin duyduğu yabancılaşma, yalnızlık ve gurbet hissini dindirilmesi zordur. Şeriati, insanın iştihak duyduğu “Hakikat”e ulaşmayı fenomenal dünyanın engellediğini düşünür. Bu bağlamda, varoluş ıstırapıyla ilgili düşüncelerinde temel bir duygu olarak değindiği “yalnızlık”, cennetten düşen insanın Yararıdan ayrılmasından doğan ayrılık hissidir. Tanrı’dan uzak kalmak ve O’na karşı hasret duymaktır. Varoluş ıstırapının tümüyle dindirilemez olması bundandır. Şeriati, Heidegger ve Sartre’ın insanın terk edilmiş ve kendine bırakılmışlığını ifade etmek için yalnızlık kelimesini kullandıklarını, kendisinin ise bu kelimeyi onlarla aynı minvalde kullanmadığını belirtmektedir.⁴⁵¹

Maddi yetkinliğin insanı hiçliğe ya da absürdizme yönelttiğini ifade eden Şeriati, tasavvuf geleneğindeki zahitliği müreffeh bir yaşama yöneltilen isyan olarak değerlendirir.⁴⁵² Bunun genel bir kanun olduğunu dile getiren Şeriati’nin diyalektik anlayışına göre, insanın gelişerek ulaştığı her aşama karşıtı ya da düşmanını içinde barındırır.⁴⁵³ İnsan; tabiat, tarih, toplum ve benlik belirlenimlerini sırayla aşar ve hiçliğe ulaşır. Şeriati, varoluşsal bu aşamayı “mutlak nihilizm” olarak

⁴⁴⁹ Şeriati, *Çöle İniş*, s. 141-144, 510.

⁴⁵⁰ Şeriati, *Yalnızlık Sözleri-I*, s. 91, 308.

⁴⁵¹ Ali Şeriati, *Dua*, Çev: Derya Örs, Fecr Yayınları, Ankara 2010, s. 58, 65.

⁴⁵² Şeriati, *Dinler Tarihi-II*, s. 109.

⁴⁵³ Şeriati, *İnsan*, s. 246.

tanımlamaktadır. Ona göre, varlığın doğrudan tecrübe edilmesi anlamına gelen, hiçlikten sonraki aşama ise mistik bir tecrübe ya da aydınlanmadır. Aydınlanmaya ulaşamazsa insan, hiçlikte anlamsız bir varlığa dönüşür. Kendi varoluşsal deneyimlerine değinen Şeriatî, bir dönem tanrı inancını yıktıktan sonra, yeni inancına mistik bir aydınlanma ile ulaşır. Gayb âlemine giden birinin hakikati doğrudan deneyimlemesi gibi, Şeriatî de fenomenlerde kendini açan “varlığın hakikati”ni tecrübe eder. O, fenomenal âlemde Tanrı’yla yeniden buluşmasını, “Ben her şeyi, herkesi görürüm ve hiçbir zaman O’nun yüzü göz perdemden kaybolmaz” şeklinde ifade etmektedir.⁴⁵⁴

Verili inancının bağlarından kurtulan Şeriatî’nin yeni inancına göre, Tanrı-insan ilişkisi sadece sevgiye dayalıdır. Cennet arzusu yahut cehennem korkusuyla Tanrı’ya yönelmeyi eleştiren Şeriatî’ye göre: “Tanrı’nın aşk dolu bir arife ihtiyacı var; bir cennet müşterisine değil.” Bu onun, “muhteşem diyalektik” ya da “sufî diyalektik” olarak tanımladığı “transandantal dönüşüm” sürecidir.⁴⁵⁵

Sufî geleneği ve Doğulu mistik dinlerde Şeriatî’ye göre, Tanrı’ya odaklanmayı sağlayan sarhoşluk verici bir çiçek kullanılır. İrfani tecrübelerin vasıtası olan bu çiçek Şeriatî tarafından “Sufî çiçeği” olarak adlandırılmaktadır. *Yalnızlık Sözleri I- II* ve *Çöle İniş* adlı eserlerinde mistik tecrübelerini öyküleştiren Şeriatî’nin kahramanları; Prof. Chandel ve sevgilisi Chapelle Rosas’tır. Rosas, Chandel için manevi bir model ya da liderdir. Mevlana için Şems’in anlamı ne ise Chandel için de Rosas’ın anlamı aynıdır. Şeriatî’ye göre, varoluşsal tecrübenin aracı olan “sufî çiçeği” Rosas ile Chandel’in aşkının sembolize ettiği şey, mistik bir yeniden birleşmedir. Metafizik bir efsunlanmaya işaret eden Rosas/Ross gibi, Şeriatî’nin hayatında yarı kurgusal yarı gerçek olan Solange Bodin, kendisinin manevi yol göstericisi olmuştur.⁴⁵⁶ Solange; ideal insanın sahip olduğu yüksek ahlakî hasletleriyle, Şeriatî’ye Tanrı’nın varlığını hatırlatan yüce bir sembol olarak tasvir edilmektedir.⁴⁵⁷

Şeriatî’nin varoluşsal tecrübe bağlamında tasvir ettiği yalnızlık, ıstırap, aşk, özgürlük gibi duygu durumları Gabriel Marcel’in “sır durumları” tanımıyla benzerlik

⁴⁵⁴ Şeriatî, *Çöle İniş*, s. 144, 172, 175.

⁴⁵⁵ Rahnama, *Müslüman Ütopyası*, s. 263.

⁴⁵⁶ Rahnama, *Müslüman Ütopyası*, s. 292-299.

⁴⁵⁷ Şeriatî, *Çöle İniş*, s. 302-304.

arz etmektedir. Marcel'e göre Varlık sırrına ulaşması için insanın ilk önce kendi benliğinin bilincine, sonra "başkası"nın varlığıyla "biz" bilincine ermesi gerekir. İnsanın aşkın varlıkla ilişkisini iman, dua ve bağlanma üzerinden ele alan Marcel ile Şeriati'nin görüşlerinin yakınlık arz ettiği görülmektedir.

Rasyonel izahı olmadığı ve nesnelere alanına işaret etmediği için problem haline dönüştürülemeyen "sır", varoluşsal bir tecrübedir. Burada tecrübenin sır olmasının anlamı, her insanın kendi deneyimlerinde yaşayabileceklerini ifade etmesindedir.⁴⁵⁸ Aydınlanma ya da sıçrama tecrübesini, "mum" ışığında deneyimlediğini ifade eden Şeriati, mumu; Allah'ın sırrı, dua ve takvanın sembolü olarak tanımlar. O, müstear isim olarak da kullandığı mum ile kendisi arasında özel bir bağın olduğunu ifade eder. Mum ile varlığı doğrudan idrak edişinin dile getirilemez bir tecrübe olduğunu belirten Şeriati, bu bağlamda varoluşun sırrına erdiğini belirtirken kazandığı yeni misyonu "körler meclisini kendi ateşiyle aydınlatmak" sözleriyle özetler.⁴⁵⁹

Izutsu, ham varlıkla karşılaşma ya da varlığı dolaysız şekilde tecrübe etme konusunda, varoluşçu felsefelerle vahdeti vücut öğretisi arasında benzerlik olduğunu ifade eder. İslam düşünürlerine göre, vücudun hakikati gündelik insan şuurunun üst bir bilinç düzeyine çıkmasıyla açılır. Sıçrama ya da aydınlanma (ışrak) olarak tanımlanan bu durum mistik bir sezginin ifadesidir.⁴⁶⁰ Bu bağlamda iki öğretiyi arasında kurulan bağlantı, Sartre'ın kahramanı Roquentin'in tecrübesine dayanır. Roquentin parkta otururken Atkestanenin kökünün toprağa karıştığını görür ve bu anda tüm kavramsal ve nesnel işaretler kaybolup varoluş kendini izhar eder.⁴⁶¹ Izutsu'ya göre, Sartre'ın kahramanının yaşadığı bu tecrübe, benzer şekilde gündelik olmayan bilinç durumunda açığa çıkan bir ilhamın tasviridir.⁴⁶²

İnsanın yeniden hayat bulma döngüsünde edindiği tecrübe hali, aydınlanma veya ilhamdır. Şeriati, aşkın varlık ile kurduğu iletişimi özel bir dil türü olan "sükut"

⁴⁵⁸ Gürsoy, *Varoluş ve Felsefe*, s. 22-24.

⁴⁵⁹ Şeriati, *Yalnızlık Sözleri-I*, s. 135-137.

⁴⁶⁰ Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 126.

⁴⁶¹ Sartre, *Bulantı*, s. 189.

⁴⁶² Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 127.

olarak tanımlar. Bu görüşleriyle o, Yaratıcı ile kurduğu doğrudan bir iletişime işaret etmektedir.⁴⁶³

4.2.2. Siyasallaştırılmış Varoluşçu Görüşleri

Varoluşçu düşünürler, takipçilerini ya da okuyucularını şimdiye kadar inandıkları veya kabul ettikleri şeyler üzerinde yeniden düşünmeye davet etmektedirler. Ayrıca, bu filozoflar kendi anladıkları şekliyle insanları, varoluşu bizzat deneyimlemeye ve bunun lüzumunu kavramaya çağırmaktadırlar. Dini bir dönüşüm geçiren kişinin dünya görüşünü köktenci bir tutumla değiştirmesi gibi, insanları yanılsamadan kurtarıp, kendilerine döndürmeyi amaçlayan varoluşçuların misyoner bir ruha sahip olduğu düşünülmektedir.⁴⁶⁴ Şeriati'nin özgün öğretisinde yer alan misyoner karakter ve kendini/toplumu değiştiren devrimci insan prototipi, bu bağlamda varoluşçu felsefeye dayanmaktadır.

Varoluşçu felsefeler yabancılaşma problemi ile ortaya çıkmıştır. İnsanları tek tipleştirerek özgünlüğü ortadan kaldıran modern yaşama karşı Jaspers, varoluşçu felsefeyi bireyde otantik bir yaşamın imkânını canlandırma gayreti olarak değerlendirmiştir.⁴⁶⁵ Çağdaşı olan varoluşçu düşünürlerle ortak amaçlarda buluşan Şeriati, modern ve Doğulu insanın yabancılaşma sürecini incelemiş ve dejenere olan insanın yeniden otantik varlığını kazanmasına yönelik çözüm önerileri sunmuştur.

Din ile varoluşçuluk düşüncesini sentezleyen Şeriati'nin amacı, dindar olsun veya olmasın tüm insanların güvenilebileceği şekilde bir dini mesaj oluşturmaktır. Şeriati, böyle bir din anlayışını toplumsal alanda var olan sorumsuzluk ve ataletle mücadele etmek için geliştirmektedir. Ona göre, dine yaklaşımdaki farklılıklar toplumsal sorumluluğun paylaşıldığı insanlarla birlikte hareket edilmesine engel olmamalıdır.⁴⁶⁶ İnsan odaklı rasyonelleştirilmiş dini yaklaşımını içeren “İslambilim” öğretisi, onun bu konudaki çabasının ürünüdür. Hümanist Batılı öğretilerle İslam'ı kıyaslayan Şeriati, İslam'ın insanın üstünlüğünü benimseyen bir din olduğunu gerekçelendirir. Bu doğrultudaki ilk girişimi, yaratılış kıssası üzerinden tanımladığı bilinçli, yaratıcı ve özgür iradeli insan tasavvurudur. Şeriati'nin varoluşsal

⁴⁶³ Şeriati, *Çöle İniş*, s. 468-470.

⁴⁶⁴ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 1142.

⁴⁶⁵ Barrett, *İrrasyonel İnsan*, s. 38, 42.

⁴⁶⁶ Şeriati, *Öze Dönüş*, s. 19-20.

tecrübeleriyle ilgili ele aldığı kavramlar, ideolojik İslam yorumunun eklenmesiyle yeni anlamlar kazanmaktadır.

Tevhid temelli İslam anlayışı ile önceki yıllardaki inançla ilgili tereddütlerini gideren Şeriati, Sartre’ın materyalist varoluşçu öğretisindeki eksiklikleri, Tanrı inancını dâhil ederek gidermeye çalışmaktadır. Ona göre, karar verme ve seçim konusunda serbest bırakılan insana, seçimlerinin ideal ölçütünü sağlayan Tanrı’dır. Varoluşun belirsizliği ve yalnızlığın sebep olduğu ıstırapı giderecek olan da yine O’dur.⁴⁶⁷

Şeriati, varoluşçuların kullandığı temalar ve kavramlara dini literatürde karşılık bulmaktadır. Ona göre, varoluşçu felsefe açısından özünü eylemleri ile oluşturan insan, varlığını tabiat yahut Tanrı’dan alan bir fenomendir.⁴⁶⁸ Varlığını Allah’a borçlu olan insanın tarihte mahiyetini oluşturduğuna dikkat çeken Şeriati, varoluşçu düşünürlerle aynı sonuçta buluşurken kendi tezini yaratılış kıssasının yorumlarıyla gerekçelendirmektedir. Ona göre, yaratılış kıssasında Âdem’i yaratan Allah, onun mahiyetinden hiç söz etmemektedir. Buna göre insan, yaratılışından itibaren geçen sürede kendi iradesi ve eylemi ile ‘öz’ünü oluşturmaktadır.⁴⁶⁹

Varoluşçu düşünürler, insanı “dünyaya fırlatılmış” olarak tanımlarlar. Sartre’ın “kendine bırakılmışlık” anlamına gelen “délaissement” sözcüğünün karşılığı Şeriati’ye göre, yeryüzünde kendi hayatının sorumluluğu verilerek Âdem’in cennetten düşürülmesidir. Yalnızlık meselesini gündeme getiren cennetten düşüş, insanın daha efdal olandan aşağı olana düşmesi anlamında değildir. Burada insan bilinçsizlik ve tüketim hayatından, (kendine yabancılaşmadan) imkânlarının ve öz benliğinin farkına vardığı bir aşamaya (özgürlüğe) yani insan olmaya geçmektedir.⁴⁷⁰

Şeriati’ye göre, determinist evrende insanın etken rolünü yadsıyan ideolojilere karşı onun üstünlüğünü savunan varoluşçuluk, dinler ile aynı konumdadır.⁴⁷¹ Orta bir yol seçen Şeriati, insanın sebep-sonuç zincirinden bağımsız olmasının anlamını şartlı özgürlükle açıklar. İslam açısından konuyu değerlendirerek irade ile belirlenim arasında mutedil bir görüş sunar. Buna göre, İslam inancı tabiat

⁴⁶⁷ Toker, “Çağdaş İslam Düşüncesinde Ali Şeriati”, s. 129.

⁴⁶⁸ Şeriati, *İslambilim-III*, s. 242.

⁴⁶⁹ Şeriati, *İnsan*, s. 240-241.

⁴⁷⁰ Şeriati, *Kendisi Olmayan İnsan*, s. 124.

⁴⁷¹ Şeriati, *İslambilim-III*, s. 238.

ve toplum için değişmez yasaların olduğunu bildirdiği halde, insanın sorumluluğunu olumsuzlamamaktadır.⁴⁷²

İslam dininin insani irade ve özgürlüğü yadsıyan, katı belirlenimci bir yapıda lanse edilmesinden endişe duyan Şeriati'ye göre, İslam'ın bu şekilde anlaşılmasına sebep olan Sünnî öğretinin kaza ve kader inancıdır. Ona göre, din hakkındaki bu değerlendirmeler veya yorumlar gerçek İslam'la bağdaşmaz. İslam, seçim özgürlüğüne dayanan bir dindir.⁴⁷³

İnsan için seçim özgürlüğü ve irade sorunu söz konusu olunca, İslam düşünürlerinin tartıştığı ezeli bilgi ve ilahi irade meselesi gündeme gelir. Ezeli bilginin eşyanın sebebi olarak görülmesiyle ilgili tartışmada Şeriati, Nasîreddin Tûsî'nin görüşlerine atıfta bulunarak konuyu açıklar. Tûsî'ye göre, ezeli bilgi eşyanın sebebi değildir. Bilgiyle bilinen arasında nasıl bir ilişki olduğu anlaşılırsa bu problem daha kolay çözülr. Tanrı hakkında konuşma zorluğunun farkında olan Şeriati, konuyu örneklendirmeden önce, ezeli bilgi ile beşerî bilgi mukayese edilirken başvuru lan teşbihlerde sadece benzetme yönünün dayanak alındığını belirtir. Ona göre, bilindiği üzere meteorolojiden hava durumunu öğrenebiliyor olmamız, hava olaylarının nedeni değildir. Çünkü hava olaylarının nedeni beşeri bilgi değil, tabiat yasalarıdır. Bilgi-bilinen ilişkisi Şeriati tarafından şöyle açıklanır: “Önsel bir bilginin sonraki bir eylemi kuşatmasında neden sonuç ilişkisi yoktur. O zaman diyebiliriz ki, insanın eylemi hakkında ezeli bilginin olması eylemin nedeni değildir. Eylemin nedeni insanın iradesidir.”⁴⁷⁴

İlk dönem İslam anlayışına göre ilahi irade; toplum ve tabiattaki kanunların düzenli şekilde işleyişidir. Meyve veren bir ağaçta Allah'ın iradesi, ağaca verdiği büyüme ve gelişme kanunları olarak teşekkül eder. Bu açıdan Allah'ın iradesi, tabiat kanunlarına aykırı bir şekilde cereyan eden hadiselerle ilişkilendirilemez.⁴⁷⁵ Şeriati'ye göre, insan Allah'ın iradesine rağmen özgür değildir. Özgürlüğün sebebi

⁴⁷² Şeriati, *İslam'ı Tanıma Metodu*, s. 89, 434.

⁴⁷³ Machlis, “Ali Shari’ati and the Notion of Tawhid: Re-exploring the Question of God’s Unity”, s. 202.

⁴⁷⁴ Şeriati, *İslambilim-III*, s. 241-242.

⁴⁷⁵ Şeriati, *İslam Nedir-Muhammed Kimdir*, s. 113.

insanı yaratan Allah'ın varlığa nakşettiği ilahi nefhadır. Sorumluluk duygusunun kaynağı da O'nun huzurunda olmadır.⁴⁷⁶

Şeriatı, ontoloji, etik, toplum ve siyaset arasında birlik (tevhid) oluşturan bir düşünce sistemi inşa etmektedir. Tevhid düşüncesinde insan, özgür ve irade sahibi olarak ilahî bir inanç sisteminin üyesidir. Şeriatı'nın konu edindiği, insanın evrendeki rolünü açıklayan varoluşsal sorunların başında, din-ahlak ve sosyo-politik düzlemde anlam kazanan özgürlük, yabancılaşma ve sorumluluk kavramları gelmektedir.

Şeriatı'nın özgürlüğün karşıtı olarak tanımladığı yabancılaşma, üzerinde önemle durduğu bir konudur. Alinasyon teriminin “kendine yabancılaşma” anlamını kısır bulan düşünürümüz, kavramın anlaşılması için daha yerli bir tanım teklif eder. Ona göre aline olmak; cin çarpmış olmaktır, yani “...insanın kendisini gerçekte ve hakikatte olan şekliyle hissetmediği, aksine kendisinde cin olduğuna inandığı bir hastalık türüdür. Farsça söylediğimiz ‘mecnun’ da ‘aline’nin tam sözlük çevirisidir.”⁴⁷⁷

Yabancılaşma tezi Plotinos ve Aziz Augustinus’a kadar gider ancak en açık ifadesini Hegel’de bulmaktadır. Hegel’e göre, ontolojik bir olgu olan yabancılaşma; “...aynı insanın, özne, yani kendini gerçekleştirmeye çalışan yaratıcı insan ve nesne, yani başkaları tarafından etkilenip yönlendirilen insan olarak ikiye ayrılışının sonucu olduğu ve insanın kendi yaratıları (dil, bilim, sanat vb,) ona yabancı hale geldiği zaman ortaya çıkar.” Varoluşçu düşünceye göre yabancılaşma; bireyin gerçek özünden ayrılışı, ya kendi sorumluluğundan kaçması ya da başkalarının baskılarıyla yönlendirilmesini ifade eder. Kierkegaard’a göre, umutsuzluklar dünyasında yabancılaşmayı aşmak için insan Tanrı’ya yönelmelidir. Sartre ve Camus’a göre yabancılaşma, hayatın absürt olduğunu kabul eden insanın kendini yeniden yaratmasıyla aşılır.⁴⁷⁸

Şeriatı’ye göre yabancılaşma, Heidegger de olduğu gibi özgürlüğü ve otantik varlığı açığa çıkaran, varlık imkânlarına yabancılaşma olarak tanımlanır. Şeriatı, Heidegger’in mecazi varlık ve otantik (sahici) varlık ayrımına değinir. Ona göre, tarih ve sosyo-kültürel yapı içerisinde mahiyet kazanan otantik varlık, medeniyeti

⁴⁷⁶ Şeriatı, *Âdem’in Varisi Hüseyin*, s. 301.

⁴⁷⁷ Şeriatı, *Kendisi Olmayan İnsan*, s. 181.

⁴⁷⁸ Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, s. 1957, 1959.

kuran yaratıcı insan varlığıdır. Otantik varlık, herkesin farklı derecelerle sahip olduğu bir varlık türüdür. Mecazi varlık ise, tüm insanların eşit olduğu dirimsel varlık türünü ifade eder.⁴⁷⁹

Var olmanın şartını, belirlenimlere isyan etmek ve özgürlüğü kazanma ile ilişkilendiren Şeriatî, özgürlüğün karşıtı olan yabancılaşma konusunu kendine özgü yaklaşımıyla türlere ayırarak incelemektedir. Konu edindiği yabancılaşma türleri, tarihin her döneminde insanı kuşatabilecek “dört zindan” teorisi ve modern gelişmenin ortaya çıkardığı medeniyet ve kültürel yapının çeşitli unsurlarıdır. Bu konuyu maddeler şeklinde aşağıdaki şekilde ifade eder:

1- Evrensel anlamda her insanın karşısına çıkabilecek yabancılaşma türünü ifade eden “dört zindan” kuramı tabiat, tarih, toplum ve benlik şeklinde tezahür eden belirlenimleri ve bunlardan kurtulma mücadelesini kapsar. Yasak meyveyle aynılaştırılan dört zindan insanın bilinç aşmasına geçiş sürecini ifade eder.

a) Tabiatın Belirleyiciliği: Tabiat, maddi ve doğal bir varlık olarak beşere kendi özelliklerini yüklemektedir. Coğrafyanın insanın yaşama koşulları, temayülleri ve ruhsal durumlarını etkilediği bilinmektedir. İnsan olma durumu ya da olgusalılık, coğrafya ve doğa yasaları da tabiatın belirleyiciliği olarak değerlendirilmektedir. Şeriatî’ye göre tabiat ve coğrafyanın belirleniminden kurtuluş, tabii bilimler ve teknik vasıtasıyla mümkündür. Diyalektik insan anlayışına göre, tabiat yasalarına egemen olma, beşerden insan olma evresine geçişi ifade eder. “Jaspers’in deyişiyle tabiatın imal ettiği bir insan değil, bilakis tabiat yapıcısı bir insan.”⁴⁸⁰

b) Tarihin Belirleyiciliği: Şeriatî’ye göre, tarihin belirleyiciliğini anlamak üstün ve ileri bir zihin durumunu gerektirir. Her insan kendi mahiyetine baktığında tarihin ürünü olduğunu fark eder. Şeriatî’nin kültürel kodlarla ilişkilendirdiği tarih, insanın düşünme şekli, dil ve hayatı anlamlandırmasını belirleyen yapıdır. İnsan “ben”ini oluşturan bu belirlenimden, tarih felsefesini tanıyarak kurtulur. Buna göre, yasalarını, değişim ve tekâmülünü keşfetmekle tarihin belirleyiciliği aşılır.⁴⁸¹

c) Toplumun Belirleyiciliği: Toplum ve sınıfsal sistemlerin belirleyiciliği tarihin belirleyiciliğinden daha açıktır. Çevre varlığı olan insan, yaşadığı toplumun

⁴⁷⁹ Şeriatî, *Öze Dönüş*, s. 24-25.

⁴⁸⁰ Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, s. 46, 74-76.

⁴⁸¹ Canatan, “Ali Şeriatî’de İnsanın Özgürlük Sorunu ve Yabancılaşma”, s. 325.

meyvesidir.⁴⁸² Varoluşçu düşünürler, varoluşun açığa çıkabilmesini kitlenin belirleyiciliğinden kurtulmakla mümkün görmüşlerdir. Kitleden kurtulmak bireyin tek başınalığını değil, kitle içinde diğer varoluşlara kendini kapatmadan özgün varoluşunu korumasını ifade eder.⁴⁸³

Şeriatî'nin, insanı yabancılaştıran unsurların içerisinde toplumu sayması varoluşçu düşüncenin bu özelliğiyle irtibatlıdır. Toplum insanın -olumlu veya olumsuzluğunun ehemmiyeti olmaksızın- inanç şekillerini ve din algısını güçlendiren yapıdır. Kierkegaard gibi, verili inancın hakiki bir değeri olmadığı varsayımından hareketle Şeriatî, toplumu bir bakıma varoluşu olumsuzlayan yapı olarak görür. Ona göre, toplumun sınırlandırıcılığından kurtulan insan, istediği dini ve inancı seçebilir.⁴⁸⁴ İnsan, toplumun hareket yasalarını keşfettiğinde kendi iradesine göre bütün ilişkileri yeniden düzenler. Burada Şeriatî devrimci bir ideolojinin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Ona göre, birey; aile, toplum, sınıfsal ilişkiler ve dinin kazandırdığı yargıları reformize edebileceğini fark ederse, toplumu ve kendini inşa edici bir misyon kazanır.⁴⁸⁵

d) Benliğin Belirleyiciliği: Diğer üç belirlenimden kurtulduktan sonra benliğin sınırlandırılmasına duçar olan insan Şeriatî'ye göre, boşluğa ve anlamsızlığa düşer. İnsanın ötesinde olduğu için diğer belirlenimlerden kurtulması daha kolaydır. İçgüdü, dürtü ve eğilimler aracılığıyla insanın zevk, hırs ve maddi kazanımlara doğru şiddetle çeken benliktir. Böyle bir durumda insan, seçimlerini nefsinin arzu ve isteklerine göre gerçekleştirir.⁴⁸⁶ Benliğin belirleniminden kurtulmanın gereği Şeriatî'ye göre, varoluş imkânlarını baskılayan beşeri yönlerin bertaraf edilmesidir. Bunu gerçekleştirebilmesi için insanın yüce bir ideale ihtiyacı vardır. Başkalarını kendine tercih etmesini sağlayacak bir ideal. İnsanın kendini başkaları için feda etmesini sağlayan aklın ötesindeki güç bu; aşk, irfan ya da dindir.⁴⁸⁷

Şeriatî'nin insan tasavvurunda, Âdem'in yaratılış kıssası üzerinden Tanrı'ya isyan ile özgürlüğünü kazanmasına değinilmektedir. Buna göre insan, tarih öncesi

⁴⁸² Canatan, "Ali Şeriatî'de İnsanın Özgürlük Sorunu ve Yabancılaşma", s. 325.

⁴⁸³ Amanzhol Akhmetbekov, *Dostoyevski'nin Varoluşçuluk Düşüncesi ve Abay Kunanbayev'e Etkisi*. (Yayımlanmamış-Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2011), s. 12.

⁴⁸⁴ Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, s. 49.

⁴⁸⁵ Şeriatî, *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, s. 118.- *İnsanın Dört Zindanı*, s. 46, 50.

⁴⁸⁶ Canatan, "Ali Şeriatî'de İnsanın Özgürlük Sorunu ve Yabancılaşma", s. 326.

⁴⁸⁷ Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, s. 175.

hayatı tanımlayan cennette her şeye sahipken, yasak sınırına başkaldırıp kendini keşfetmektedir. Tarihi başlatan bu olay ile varlığın açıldığı dünya hayatı, insanın özgürlük ve iradesiyle imtihan edildiği mekânın sıfatıdır. Bu bağlamda Şeriati'ye göre din, maddi bir hayatın içerisinde insanı varoluşa yönelten öğretidir.⁴⁸⁸

Şeriati'nin İslam ideolojisinde yer alan aşk ve irfan, apolitik anlamda bir sufilige işaret etmez. Bunlar, değişimin etkeni olan vicdan ya da değer türevi duygulardır. Aşkı burada şöyle tanımlar: "...beni kendi yaşayışımın üzerlerine kurulduğu çıkar ve yararlarla rağmen bütün maslahatlarımı, hatta hayatımı ... sevgi beslediğim ideal uğruna feda etmeye çağıran ve benim de olumlu cevap verip yerine getirmemi sağlayan bir güç."⁴⁸⁹

Belirlenim ve seçim arasında diyalektik bir ilişki olduğunu düşünen Şeriati'ye göre, ilahî belirlenim ile insanın seçimi arasındaki ilişkinin sentezi ile değişim meydana gelir. Bilinçli insanın özgür iradesi, kendi yazgısını değiştirme etkenidir.⁴⁹⁰ Tarihi ilerlemeci bakış açısıyla ele alan Şeriati'ye göre, Tanrı'nın özgürlüğü ile insanın özgürlüğü birbirini zorunlu olarak gerektiren bir diyalektige dayanır. O bu yaklaşımıyla, varoluşu salt iman yerine, rasyonel ve mantıksal izahı da olan İslam dini ya da ideolojisi açısından ele alır.

2- Çeşitli belirlenimlerden kurtulup eylemi ile varoluşunu anlamlı hale getiren insan, hayatın içerisinde bilinç, irade ve özgürlüğünü örten mekanizmalar ya da unsurlarla kendisine yani yetilerine yabancılaştırılır. Modern dönemde sanayileşmenin sonucu olarak otomatikleştirilen insan, eylemi aracılığıyla yabancılaşmaktadır. Bu aşamada, insan eylemini tasavvur etmeden bilinçsizce gerçekleştirmektedir. Şeriati'ye göre, bu meselenin en iyi örneğini "Modern Zaman" filmiyle Charlie Chaplin sergiler.⁴⁹¹ İnsanlığın ürünü olan medeniyetin ve rutine bağlanan gündelik hayatın açığa çıkardığı alinasyon türleri Şeriati tarafından aşağıdaki şekilde tanımlanmaktadır:

a) İş ve çalışma aracı ile yabancılaşma: Modern dönemde özellikle sanayileşme sonrası, meslek hayatında idealleri ve hisleri olan insan, "makine" ile

⁴⁸⁸ Canatan, "Ali Şeriati'de İnsanın Özgürlük Sorunu ve Yabancılaşma", s. 327.

⁴⁸⁹ Şeriati, *İnsanın Dört Zindanı*, s. 53, 57-61.

⁴⁹⁰ Şeriati, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, s. 15-16.

⁴⁹¹ Şeriati, *Kendisi Olmayan İnsan*, s. 184-185.

özdeşleştirilmiştir. Kullandığı alet ve hedefi aracılığıyla yabancılaşan modern insan, “tüketmek için üretme” biçiminde ifade edilen döngüsel bir hayata mahkûm edilmiştir.⁴⁹²

b) Bilim vasıtasıyla ortaya çıkan alinasyon: Şeriatî'ye göre, medeniyet ile insan arasında diyalektik bir ilişki söz konusudur. Ancak bu ilişki zamanla insanın aleyhine döner. Avrupa'da tabiat yasalarının keşfedilmesiyle gelişen bilim ve teknoloji, insanı daha güçlü hale getirerek müreffeh bir yaşama ulaştırırken değerlerini ve varlığın hakiki anlamını ona unutturmaktadır.⁴⁹³

c) Uzmanlaşma vasıtasıyla alinasyon: İnsanın, varlığı ve varoluşu bütüncül biçimde düşünmesine engel olan -daha çok aydın/entelektüel kesim için geçerli- uzmanlaşma, tekil bir bilginin tüm gerçeklikleri kapsayacak şekilde genelleştirilmesine sebep olur. Şeriatî tarafından, aydının gerçek görevi; içtimai değişime yön kazandırmak olduğu için ona göre, toplumsal sorumluluğu unutturacak yoğunlukta düşünceye yönelme ve ereği olmayan eylem insanı yabancılaştıran unsurlardır.⁴⁹⁴

d) Bürokrasiden kaynaklanan alinasyon: Şeriatî'ye göre, bürokratik aygıtların baskısı altında insanın kendine yabancılaşmasını en iyi anlatan örnek, gişeler karşısında kendisine verilen bir numarayla çağırılmayı bekleyen insandır. Burada insanın kendini tanımladığı kimliği bir rakama indirgenmiştir.⁴⁹⁵

e) Para ve burjuvazinin sebep olduğu alinasyon: Şeriatî'ye göre, burjuva insanı, bütün üstünlükleri ve değeri parayla ölçer ve maddi-manevi tüm güçlerin paradan kaynaklandığını düşünür. Şeriatî, İslam'da faiz yiyen kimsenin “şeytanın dokunup çarptığı”⁴⁹⁶ kimse olarak ifade edilmesiyle para ile aline olan burjuva insanını tanımlar.⁴⁹⁷

f) Zühd ve duygu aracılığıyla alinasyon: Şeriatî'ye göre zühd; insanın fitratını ve özünü yadsıyan onu melekleştirmeye çalışan bir alinasyon türüdür. İnsanın ihtiyaçlarını sınırladığı ve pasifize bir yaşama davet ettiği için Şeriatî, zühdü

⁴⁹² Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, s. 185, 194.

⁴⁹³ Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, s. 194, 202.

⁴⁹⁴ Şeriatî, *İslambilim-II*, s. 144-146, 153, 156.

⁴⁹⁵ Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, s. 187.

⁴⁹⁶ 2/Bakara suresi, 275. ayet.

⁴⁹⁷ Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, s. 187-188.

yabancılaştırıcı bir unsur olarak değerlendirmektedir.⁴⁹⁸ Ona göre, eski kültürlerde ve Doğu’da ortaya çıkan tasavvufi geleneğin insanı ifsad eden bazı görüşleriyle, İslam dini de mücadele etmektedir. Bu bağlamda, zühd geleneği içinde gördüğü Hallâc’ın “Ben Hakk’ım” sözünü itikadî bir sapma olarak değerlendirir. İnsanı atalete sevk eden duygu ve zühd alinasyonuna örnek olarak, Şems vasıtasıyla aline olan Mevlana ve Leyla ile Mecnun hikayesi örnek verilir.⁴⁹⁹

Şeriatî’ye göre, sadece beşeri gelişime dayanan ve insanı tek boyutuyla sınırlandıran ideolojiler, insanı kendi gerçekliğinden uzaklaştırır. Bu doğrultuda onun dikkat çektiği düşünceler; natüralizm, sosyalizm, Materyalist düşünce, vahdet-i vücud öğretisi, Ortaçağ Katolik düşünürleri ve Hint felsefesinin mistik yaklaşımlarıdır.⁵⁰⁰ Ona göre, kurumsallaşmış resmi din insanı yabancılaştırıcı bir misyona bürünür. Bahsedilen öğretilerin amaçlarından ziyade sebep oldukları sonuçlar açısından bir değerlendirme yapan Şeriatî’ye göre, insanın bireysel ve toplumsal sorumluluğunu yadsıyan, eylemsizliğe yönelen, özgürlüğünü sınırlandıran yani cebri altına alan unsurların, “dini/ilahi” ya da “bilimsel/maddî” sınıflardan olması fark etmez.⁵⁰¹

Tevhidî insan tasavvuru ile modern hümanist görüşleri ve çeşitli dinlerin bakış açısını kıyaslayan Şeriatî, insanın otantik değerinden uzaklaştırıldığını ve yeniden gerçekliğini tanıması gerektiğine inanır. Bu sebeple İslam ve diğer düşüncelerin ortak ideallerine ve karşıtlıklarına değinmiştir.⁵⁰² Şeriatî’nin bu meselelere yaklaşımının değişkenlik gösterdiği görülmektedir. O, bazen bir idealist gibi dini konularda keskin sınırlar belirlerken, bazen de diğer düşüncelerle din arasındaki ortak yönleri açığa çıkaran liberal bir tutum geliştirmektedir.

İslam dinini, insan merkezli bir temelde yorumlayan Şeriatî, insanın din ile kendine yabancılaşması problemini ele alan Marksist düşünce üzerine özellikle yoğunlaşmıştır. Şeriatî’ye göre, Feuerbach’dan esinlenerek, insanın dini yarattığını ifade eden Marks, doğru bir önermeyi yanlış bir çıkarım için kullanmıştır. Marks’ın din ve Tanrı’ya karşı nefret içeren sözlerinin olumsuz ve yanlış bir din anlayışından

⁴⁹⁸ Şeriatî, *Bilinç ve Eşekleştirme*, s. 49.

⁴⁹⁹ Şeriatî, *Medeniyet Tarihi-II*, s. 265.

⁵⁰⁰ Şeriatî, *İnsanın Dört zindanı*, s. 30-34.

⁵⁰¹ Şeriatî, *Muhtelif Eserler-I*, s. 151.

⁵⁰² Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, s. 8.

kaynaklandığını ifade eden Şeriati'ye göre, Marks, insanın din ile kendine yabancılaşması konusunda isabetsiz bir sonuca ulaşmıştır. O, tezini savunmak için argüman olarak hakikati temsil eden dini metinler ve inanç esaslarını değil, dindar bireylerin sapmalarını ve hurafelerini değerlendirmiştir. Şeriati'ye göre, din aracılığıyla yabancılaşma meselesi İslam'da; "insanın Tanrı'ya yabancılaşması" ile eş zamanlı olan "kendisine yabancılaşması"nın⁵⁰³ özdeşliğine dayanmaktadır. Tanrı inancı ve bunun gereği üzere olma hali insanın özgürlüğünün yadsınmasının değil, ilerlemesinin ve gelişiminin kaynağıdır.⁵⁰⁴

Şeriati'ye göre, Doğu kültürü Batının kültür araçları tarafından biçimsizleştirilmektedir. Bu anlamda, Batı ve Doğu toplumlarının yabancılaşma şekilleri birbirinden ayrılır. İnsanı tarihsel ve toplumsal varlığı açısından ele alan Şeriati için, asıl yabancılaşma sorunu kültürelidir. Ona göre, her insan ve toplum, tarihsel süreçte tekevvün eden kendine özgü bir kültürel kimliğe sahiptir. Kültürel kimliği şekillendiren sosyal yapılar, kolektif bilinç ya da düşünce ve anlayış kipleridir. Şeriati'ye göre, kültürel yabancılaşma; Doğu toplumlarına ait özün çeşitli araçlarla başka bir tarihsel evreye ve topluma ait kültürel öze değiştirilmesidir.⁵⁰⁵ Tedavisi en güç olan ve zararları diğer alinasyon türlerinden çok daha fazla olan kültürel alinasyonda insan, millet (dil ve ırk), din ve anlam geçmişine uzanan bütün bağlarını inkâr ederek öz'üne yabancılaşır.⁵⁰⁶

İnsanın özelliklerini sıralarken yaratıcı, iradeli, bilinçli olmasının yanı sıra onun taassup sahibi bir varlık olduğuna da dikkat çeken Şeriati'ye göre taassup; insanın ortak değer ve hedefi olan topluluğa karşı sorumluluğu ve fedakârlığıdır. Ortak değerleri olan cemaatin ya da toplumun bir üyesi olarak insan, çevresinde kazandığı kültürel kimlikten koptuğunda şahsiyetsizleşir. Kültürel yabancılaşma bu bağlamda; gelenekten ve tarihsel kazanımlardan uzaklaşma ve yabancı kültürlerle yönelme şeklinde özetlenir.⁵⁰⁷

⁵⁰³ 59/Haşr Suresi, 19. ayet: "Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da onlara kendilerini unutturduğu kimseler..."

⁵⁰⁴ Şeriati, *İnsan*, s. 83-84, 88, 97, 99.

⁵⁰⁵ Şeriati, *Kendisi Olmayan İnsan*, s. 192.

⁵⁰⁶ Şeriati, *Öze Dönüş*, s. 108-109.

⁵⁰⁷ Ali Şeriati, *Yeni Çağ'ın Özellikleri*, Çev: H. Kırilangıç, M. Demirkol, M. Caduk, E. Özlük, Fecr Yayınları, Ankara 2015, s. 167, 174.

Şeriatî'ye göre, bireyin otantik benliğini aramasının nedeni, kültürel açıdan istila edildiğini idrak etmesidir. Yabancılaşmanın karşıtı olan özgürlük, insan varlığının üç temel boyutundan biridir. Modern dönemde unutulmaya başlanan özgürlük, yirminci yüzyılda varoluşçu düşüncenin gündeme getirdiği bir kavramdır. Heidegger, insanın gündelik hayatın içerisinde yaşarken otantik kimliğini kaybettiğinden bahseder. Benzer sorunların muhatabı olan Şeriatî, Batı'nın etik dışı yöntemlerle kendi kültürünü evrenselleştirme girişimleri ve İran'ın hızlı modernleşme politikaları ile kurumsal din anlayışının yarattığı kimlik krizine ve bu durumun sebep olduğu umutsuzluğa çözüm bulmak için, varoluşçu düşünürlerin otantik varoluşa ilgili çıkarımlarından istifade etmektedir.

Şeriatî'ye göre, bir öğretisi olan kişi tüm düşünce sistemlerine ait konularla, ideolojisiyle çelişmeyecek şekilde ilgilenir ve onları yorumlar. Bu açıdan o, itikada dayanan kendi öğretisini insan, tarih ve toplumu temel alarak oluşturmaktadır.⁵⁰⁸ Şeriatî'ye göre, tüm insanlık tarihi incelendiğinde her tür dini, felsefi hareketi ve devrimleri açıklayan üç boyut vardır. Aynı zamanda ideal insanı ve ideal toplumu da oluşturan bu üç boyut: "İrfan, eşitlik/adalet ve özgürlük"tür.⁵⁰⁹

Şeriatî'nin öğretisi, irfanı sağlayan din, eşitliği temellendiren Marksizm/sosyalizm ve özgürlük fikrine dayanan varoluşçuluktan müteşekkildir.⁵¹⁰ Ona göre bu üç boyutun her birinin olumlu ve olumsuz yanları vardır. Eğer bir öğretilde bu üç akım bir aradaysa (tevhid) olumlu yanlarını yansıtırlar. Bütünlüğü bozacak şekilde hangi akım tekil varlığını belirginleştirirse, o olumsuz yönlerini açığa çıkarır. Şeriatî'ye göre, yirminci yüzyılda yaşayan birisi bu üç boyuttan oluşan bir ideolojiye sahipse, o kişi irfan tarafından uzlete çekilir ve sorumluluktan uzaklaşırsa, öğretinin diğeri boyutu olan eşitlik bu yönü telafi eder.⁵¹¹ Şeriatî'nin eklektik bir düşünce sistemi kurarak İslam'a yeni bir görünüm kazandırmaya çalışması, İslam'ın her dönemin ve zamanın tüm sorunlarına mutlak çözüm yolları sunduğuna dair inancından kaynaklanmaktadır.

Bu doğrultuda Şeriatî'nin radikal-sol İslami söylemi, sosyo-politik durumlara bir cevap ve çözüm önerisi niteliğindedir. O, insan bilinci üzerinde bir güç unsuruna

⁵⁰⁸ Şeriatî, *İslambilim-I*, s. 26, 33.

⁵⁰⁹ Şeriatî, *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, s. 35-41.

⁵¹⁰ Hashemi, *İslami Entelektüalizm*, s. 39.

⁵¹¹ Şeriatî, *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, s. 73-74.

dönüşen iktidar eleştirilerini; dinsel ve kültürel yabancılaşmaya, maddi adaletsizliğe/sınıfsal sömürüye ve siyasal diktatörlüğe yöneltirken kültürel hegemonyaya atıfta bulunmaktadır. Şeriatî, bahsedilen üç güç ya da baskı unsurunu sırasıyla “istihmar”, “istismar” ve “istibdat” kavramlarıyla ifade etmektedir.⁵¹²

Sartre’ın özgür irade vurgusu, Şeriatî’ye takipçilerini siyasî eyleme yönlendirme konusunda felsefî destek sağlamıştır. O, siyasal eylemciliğe dayalı sol İslamî söylemine Şia mezhebinin donelerini eklemiştir. Bu doğrultuda, insan varlığına anlam kazandıran ve değer sisteminin üzerine kurulduğu irfan, kutsallar uğruna şahadet ve fedakârlık anlamıyla ön plana çıkarılmıştır.⁵¹³ Böyle bir bağlamda özgürlük ve irade, insanın kendi varlığını başkalarının varlığı yahut maslahatı için yok etmeyi göze alması anlamına gelir.

Şeriatî’ye göre, varoluşla ilgili temel bir mesele olan özgürlük; bilinç ve gelişimle elde edilen bir insan olma derecesidir. Bu açıdan dinde de derin anlamı olan özgürlük; ülkü, felah yani varlığın geleceğe dönük oluşunu ifade eder. Bir olgunlaşma anlamına gelen özgürlük, dinlerde ve sosyal faaliyetlerde mücadele ve şahadeti meydana getiren itkidir. Şeriatî’ye göre, özgürlüğü isteme, insanı ataletten ve gafletten kurtarır. Diktatörlükle mücadele ve devrimler her zaman özgürlük için yapılır. İnsanın diğer misyonu olan adalet/eşitlik sevgisi, Şia mezhebinde tarih felsefesinin hedefi olan ayrımcılık ve zulümle mücadele etmektir. Üç misyonun hepsini kendi bünyesinde barındıran bir ideoloji aradığını ifade eden Şeriatî’ye göre, bu şartları sağlayan ideoloji otantik İslam ve Hz. Ali’nin şahsında mevcuttur.⁵¹⁴ Bu açıdan, “öze dönüş” ve “kendini bilmek” için yapılması gerekenler Şeriatî tarafından şöyle anlatılmaktadır:

“Ne yapmamız gerekir? Ya beşerin fatihasını okuyup bütün ihtiyaçlarını, bütün varlık boyutlarını uzaklara atmamız ve şüphecilik, nihilizm ve Hayyamcı bir sufiliğe gidip ne olduğunu görmemiz ya da eğer insana karşı sorumluyusak, Allah’ı dünyada resmi din namıyla var olan bu donuk hurafe mecmuasından; aşk, irfan ve değer yaratmanın, insana anlam vermenin temel kaynağı olarak varlık, yaşam, adalet ve özgürlüğü kapitalizmin elinden; insani eşitliği de Marksizm’den kurtarmamız gerekir.”⁵¹⁵

⁵¹² Toker, “Çağdaş İslam Düşüncesinde Ali Şeriatî”, s. 127.

⁵¹³ Şeriatî, *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, s. 39-40.

⁵¹⁴ Şeriatî, *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, s. 40-41, 45.

⁵¹⁵ Şeriatî, *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, s. 45.

Şeriatî, geleneksel din anlayışının apolitik yapısını, adaleti teşvik eden ve sosyo-politik düzlemde sözü olan bir dine dönüştürmektedir. Sartre'ın özgür irade konusundaki görüşleriyle Fanon'un emperyalist krizden kurtulmak için öngördüğü eylem çağrılarında etkilenen Şeriatî'nin, halkın kurtuluşu için kendini feda etme yani şehit olma ile bu görüşleri özdeşleştirdiği görülmektedir.⁵¹⁶



⁵¹⁶ Machlis, "Ali Shari'ati and the Notion of Tawhid: Re-exploring the Question of God's Unity", s. 198.



SONUÇ

Bu çalışmada, İranlı Müslüman düşünür Ali Şeriatî'nin yirminci yüzyılın önemli felsefi eğilimlerinden varoluşçuluğu, İslam dini açısından nasıl temellendirdiği incelenmiştir.

Onun varoluşçu düşüncelerini ele alırken, Batılı ve Doğulu kaynakları ustalıkla bir araya getirip kendine özgü bir fikri sistemi nasıl inşa ettiğini kritik ettik. İslam sosyolojisi ve düşüncesine katkı sağlayan eserleriyle ülkemizde tanınan Şeriatî'nin, farklı fikirleriyle bilinmesinin farkındalık yaratmasını temenni ediyoruz.

Şeriatî'nin yaşadığı coğrafya ve dünya konjonktürünün fikirlerine etkisi, tetkik ettiği meselelerde belirgindir. Bu açıdan, yüzyılın ve modern dönemin yabancılaşma sorununu aşmak için başvurulan felsefi istidlalleri, kendi kültürel gerçekliğinde anlamlı kılmaya çalıştığı görülmektedir.

Eserlerinden ve düşünsel değişimlerinden hareketle, Şeriatî'nin varoluşçu öğretisini iki başlıkta inceledik. Varoluşsal deneyime ilişkin çıkarımları düşünüm serüveninde zamansal olarak önce geldiği için ilk bölümde bunlara yer verdik.

Araştırmamıza başlarken, Şeriatî'nin mistik tecrübelerinin kaynağını tasavvufi geleneğe gördüğümüz için varoluşçu olarak nitelemekten sakınmıştık. Ancak, Marcel ve Jaspers gibi teist varoluşçu filozofların, varoluşsal deneyimin tetkikini içeren felsefeleriyle tasavvufi tecrübelerin benzerliğini fark edince meseleye bakış açımız değişti. Ayrıca, Kenan Gürsoy ve Toshihiko Izutsu'nun mistik tecrübeyle varoluşsal tecrübenin yakınlığına dikkat çekmesi, bizim için hem Şeriatî'nin düşüncelerine hem de varoluşçuluğa dair yeni bir ufuk açtı. Farklı kültürel kaynaklara ve epistemolojilere sahip olan öğretiler arasındaki ayrılığı yok eden etkenin, insan gerçekliği olduğu kanısına vardık.

Gençlik yıllarında (1954-1961), mistik öğretilerin ve tasavvufi kaynakların etkisiyle dini inancını sorgulamaya başlayan Şeriatî'nin, bu dönemde kaleme aldığı soruları ve arayışlarını, daha sonra varoluşçu felsefelerde bulması onu şaşırtmıştır. Belki de, kendi toplumunda bir yabancı olan Şeriatî, bulduğu bu müşterek düşünceler sebebiyle varoluşçu felsefelere yoğun bir ilgi duymuştur.

Şeriatî, İslam dinini ideolojik şekilde yorumlamaya başladığında, Sartre'ın da etkisiyle siyasal bir varoluşçuluk düşüncesi geliştirmiştir. Bu açıdan, varoluşçu temaları siyasal içeriğe dönüştürmesi, onun devrimci bir ideolojiye sahip olmasıyla ilişkilidir.

Şeriatî'nin siyasallaştırılmış varoluşçu fikirleri, Sartre'ın tanrıtanımaz felsefesiyle dini uzlaştırma girişimlerini kapsar. İki dünya savaşı sonrasında gelişen, hızlı modernleştirme politikalarının İran'da sebep olduğu kültürel krizi aşmak amacıyla, Şeriatî çağın gerçekliğini yadsımadan modern ve İslami bir alternatif olarak düşünce dizgesini geliştirir.

İslami öğretilerle Batılı akımları, insanı merkeze alma hususunda aynı platformda buluşturan Şeriatî, gerekçelendirmede farklılaştıklarını vurgular. Bu açıdan, onun varoluşçu düşünceleri bahsedilen ayrımları ve eksiklikleri gideren bir alternatif olma amacındadır. Onun düşünce sistemi bu bağlamda, toplumsal ve kültürel anlamda ayrıştırma yerine birlikteliğin ve bütünlüğün hedeflendiği, tüm insanların kendisini güvende hissedebileceği şekilde hayatı anlamlandıran tevhidi dünya görüşüdür.

İnsan, varlık, varoluş ve evren sorunu Şeriatî'ye göre, tevhid ekseninde anlam kazanır. İsrarla, varlıkta birliğin vahdeti vücutçu bir yaklaşım olmadığını ve temellerini vahiyden aldığını belirten Şeriatî'nin tevhid anlayışına göre, Allah'ın insan ve evrene naksettiği bilinç, yaratılışın esaslı bir amacı olduğunu göstermektedir.

Şeriatî'nin insanbilim yaklaşımına göre, insan yaratılış amacını tarih, toplum, tabiat ve benliğe dair yasaları keşfetmek ve buna uygun biçimde kendi varoluşunu açıklamakla gerçekleştirir. İnsanın dört zindanı teoremiyle Şeriatî'nin vermek istediği mesaj, bireyin Allah'ın yasası gereği özgür iradeye sahip olduğudur.

Batılı entelektüellerin eleştirisini bertaraf etme adına, dine yeni bir görünüm kazandırmaya çalışan Şeriatî, geleneksel din anlayışını bilimsel ve mantıki ölçülerle yeniden biçimlendirmeye çalışmıştır. Dini düşünceyi haklılaştırma olarak da değerlendirilebilecek bu teamülde, Batılı düşünürlerin ikna edilmesi gerektiğine dair bir kanaatin Şeriatî tarafından benimsendiği görülmektedir. Ancak Şeriatî Batı karşısında mantıki ve akli izahları olan bir din anlayışı geliştirirken, dindar kişiler için, dini varoluşsal bir imkân olarak değerlendirir. Bu açıdan, bireyin davranışlarını

yönlendiren etken iman ya da irfan; dinin rasyonel ötesi karakterini imler. Dini tecrübenin,-Kierkegaard gibi- akıldan daha üstün bir yetiye dayandığını ifade eden Şeriatî, dini epistemolojik açıdan rasyonel şekilde yeniden inşa ederken, ontolojik bakımdan irrasyonelleştirir.

Varoluşçu felsefelerin çıkarımları Şeriatî tarafından, hem sosyal bilimlerin aracılığıyla hem de vahiyle kritik edilmektedir. Tüm bunları ütopyik bir ideale ulaşmanın basamakları olarak değerlendiren Şeriatî'nin ideal insan prototipine, "Allah'ın halifesi" terkibi kaynak teşkil eder. Bu terkiplerle, devrimci bir insanın gerçek anlamda Allah'ın yasası olan özgürlüğü nasıl deneyimlediği açıklanmaktadır. Buna göre, dört zindanı aşmış kendi varoluşsal tekâmülüne yönelen bireyin, başkalarının varoluşlarını açıklamalarına yardımcı olmak için kendini feda etmesi son varoluş aşamasıdır. Tarihin ideal düzene doğrusal bir ilerleme ile gittiğini düşünen Şeriatî, "kendisini devrimci yetiştiren" birinin zorunlu olan bu aşamaları hızlandırarak ideal düzeni yakınlatacağını düşünmektedir.

İnsanı, tecrübeleri sonucunda gelişen ruh durumları ile tanımaya çalışan varoluşçu felsefelerin, standart bir "varoluş" tanımı olmadığı görülmektedir. Onlara göre her birey, kendi olanakları arasında bilinç ve iradesiyle tercih yaparak, yaşamını kurma özgürlüğüne sahiptir. Bu hususta, varoluşçu düşünürlerin hemen hepsi hemfikirdir. Şeriatî'nin insan tasavvuru da benzer bir düşünceyi yansıtmaktadır.

Hayatın anlamı ekseninde önerilen "saçma" savı ve özgürlük gibi bazı meselelerin temellendirilmesinde ateist ve teist varoluşçular birbirinden ayrılmaktadır. Varoluşçuların aynı temalara ve kategorilere farklı anlamlar yüklediği görülmektedir. Bu açıdan, keskin sınırları olan bir varoluşçuluk felsefesi bulunmadığı kabul edilmiştir. Her filozofu kendi varoluşundan hareketle felsefesini geliştirdiğinden, filozofun kendi algıları, tecrübeleri ve dünya görüşlerinin etkisi varoluş felsefelerinde temel belirleyici olmaktadır. Bu doğrultuda, Şeriatî'nin kendine özgü bir varoluşçu düşünce geliştirdiğini rahatlıkla ifade edebiliriz.

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle, Şeriatî'nin varoluşçu düşüncesinin nasıl bir zeminde geliştiğine kısaca değinelim. Avrupa'da yaşadığı yıllarda, düşünce özgürlüğü ve farklı dünya görüşlerine sahip insanların, aynı sorunlardan muzdarip olmasına büyük anlamlar yükleyen Şeriatî, böyle bir düşünsel birlikteliğin verimli olacağına inandığı için, dini insan merkezli bir bakış açısıyla yorumlar. Ona göre,

insanlığın ortak sorunları ve değerleri konusundaki birliktelik, dini ayrılıkları ortadan kaldırmalıdır. Buradan Şeriatî, eğer toplumun ve bireyin içerisinde bulunduğu karmaşa ve kendini tanımlamaktaki güçlük aşılacaksa, öğretiler arasında bir uzlaşmaya gitmek gerektiği sonucuna ulaşır.

Varoluşçuluk ile dinin aynı platformda olmasına dikkat çeken Şeriatî, İslam düşüncesini temkinli şekilde modernize etmiştir. Bu girişiminin geçerli mazereti, Müslüman toplulukları ataletten kurtarma isteğidir.

Bu doğrultuda, mukallit aydınlardan biri olmadığını kanıtlar mahiyette, “kendini bilme” ve “öze dönüş” fikirlerini geliştiren Şeriatî, dört belirlenim ve kültürel alinasyonun tüm veçheleriyle mücadele eden projelerini bu minvalde yapılandırmıştır. İdeolojisini içtimai değişim üzerine kuran Şeriatî, toplumu oluşturan bireylerin her birinin kendi çehresi değişmeden, toplumsal anlamda bir değişimin mümkün olmadığı kanaatinde. Bu sebeple, yaratılış felsefesi üzerinden toplumsal, siyasal, dini ve ahlaki boyutlarıyla bütünlük arz eden bir insan tasavvuru geliştirmiştir. Onun ideal insan savı, kendi gerçekliğini anlamlı kılacak şekilde ideolojisi olan insanı tanımlamaktadır.

Varoluşçuluğun bazı temalarını, İslam dininin kurucu metnini yorumlayarak gerekçelendiren Şeriatî, insanın varoluş serüveninin bütün yönlerini ya da aşamalarını, tevhidi dünya görüşü bağlamında tarih, insan ve toplum açısından değerlendirmektedir. Bu çerçevede gelişen bir öğretille, çeşitli kültürel araçlarla üretkenliğini yitiren genç nesle, geleceğe yönelebilmesini sürekli temin edecek bir iç motivasyon sağlamayı arzu etmiştir.

Son olarak varoluşçuluğun, Şeriatî için nasıl bir önemi haiz olduğu sorulacak olursa; İran’da yaşadığı kültürel, dini ve siyasi baskılara başkaldırma ve yeni bir hareket geliştirmede ona felsefi bir zemin sağladığı, şeklinde cevap verebiliriz. Bu açıdan Şeriatî’nin düşünce sisteminde varoluşçu felsefe, bir araç mesabesinde.

KAYNAKÇA

- AKARSU Bedia, *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1987.
- AKHMETBEKOV Amanzhol, *Dostoyevski'nin Varoluşçuluk Düşüncesi ve Abay Kunanbayev'e Etkisi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2011.
- AKTAŞ Cihan, "Ali Şeriatî: Yalnızlığa Sığmayan Yazar", *Sizi Rahatsız Etmeye Geldim Ali Şeriatî Yıllığı*, Editör: Mustafa Yılmaz, Gezgin Yayınları, Kocaeli 2009.
- ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi-1*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2016.
- AYDIN Mahmut, "Ali Şeriatî'nin Dinler Tarihine Bakış", *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî (Ali Şeriatî Sempozyumu)*, Editör: Murat Demirkol, Ankara 2013.
- BAKIŞ Rıza, "Varoluş İrrasyonel Midir?", *Bilimname Düşünce Platformu*, C: XXX, Kayseri 2016.
- BARRETT William, *İrrasyonel İnsan*, Çev: Salih Özer, Hece Yayınları, Ankara 2016.
- BAYRAKTAR Fulya, *Gabriel Marcel'de Bağlanma*. Yayımlanmış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- BLACKHAM Harold John, *Altı Varoluşçu Düşünür*, Çev: Ekin Uşşaklı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2012.
- BOZKURT Nejat, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, Sarman Yayınevi, İstanbul 1995.
- CANATAN Kadir, "Ali Şeriatî'de İnsanın Özgürlük Sorunu ve Yabancılaşma", *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî (Ali Şeriatî Sempozyumu)*, Editör: Murat Demirkol, Ankara 2013.
- CESUR Ertuğrul, *Dr. Ali Şeriatî ve Bir İdeoloji Olarak İslamcılık*, Fecr Yayınları, Ankara 2012.

- CEVİZCİ Ahmet, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2017.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, İstanbul 2014.
- CEYHUN Akın Cengiz, *Bergson'a Göre Varoluşsal Konumu Bakımından İnsanın Durumu*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2012.
- COPLESTON Frederick, *Felsefe Tarihi Sartre (Cilt 9 Bölüm 2b)*, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2010.
- ÇÜÇEN A. Kadir, *Varlık Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, Bursa 2014.
- ÇÜÇEN A. Kadir, *Varoluş Filozofları*, Sentez Yayınları, İstanbul 2015.
- DELACAMPAGEN Christian, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, Çev: Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018.
- DURALI Teoman, *Sorun Nedir?*, Dergah Yayınları, İstanbul 2017.
- DÜZGÜN Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih: Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*, Lotus Yayınevi, Ankara 2012.
- FOULQUIE Paul, *Varoluşçunun Varoluşu*, Çev: Yakup Şaban, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul 1995.
- GÖZKAN H. Bülent, "Kant'tan Heidegger'e Varlığın Anlamı Meselesi", *Cogito Dergisi*, Sayı: 64, İstanbul 2010.
- GRIMAL Pierre, *Mitoloji Sözlüğü Yunan ve Roma*, Çev: Sevgi Tamgüç, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012.
- GÜNDOĞDU Hakan, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 1, İzmir 2007.
- GÜRSOY Kenan, *Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara 2015.
- GÜRSOY Kenan, *Varoluş ve Felsefe*, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara 2014.
- HASHEMİ M. Mansur, *İslami Entelektüalizm Ali Şeriatî'den Mustafa Melikyan'a*, Çev: Abuzer Dişkaya, Mana Yayınları 2016.
- HEIDEGGER Martin, *Varlık ve Zaman*, Çev: Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı 2011.

- IZUTSU Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, Çev: İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- IZUTSU Toshihiko, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan: Kur'ani Dünyagörüşünün Semantiği*, Çev: Kürşat Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul 2012.
- JASPERS Karl, *Felsefe Nedir*, Çev: İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları, İstanbul 1997.
- KARAKAYA Talip, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, Elis Yayınları, Ankara 2004.
- KENNY Anthony, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Cilt: IV - Modern Dünyada Felsefe*, Çev: Burcu Doğan, Küre Yayınları, İstanbul 2017.
- KIRLANGIÇ Hicabi, "Ali Şeriatî'de Edebi Üslup ve Dil", *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî (Ali Şeriatî Sempozyumu)*, Editör: Murat Demirkol, Ankara 2013.
- KIERKEGAARD Soren, *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*, Çev: Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2017.
- LEVINAS Emmanuel, *Ölüm Ve Zaman*, Çev: Nami Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.
- MACHLIS Elisheva, "Ali Shari'ati and the Notion of Tawhid: Re-exploring the Question of God's Unity", *Die Welt Des Islams* 54, Tel Aviv 2014.
- MAGILL Frank, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, Çev: Vahap Mutal, Hareket Yayınları, İstanbul 1971.
- MANAV Faruk, *Martin Heidegger ve Varoluşçu Hermeneutik*, Elis Yayınları, Ankara 2014.
- MATİN Kamran, "The Alchemist of Revolution: Ali Shariati's Political Thought in International Context", *Spectrum Journal of Global Studies* Vol. 6, No. 1, 2014.
- NASEEM Hamid, *Muslim Philosophy: Science and Mysticism*, Published by Sarup&Sons, New Delhi 2001.
- ÖÇAL Şamil, "Ali Şeriatî'de Gelenek ve Modernizm", *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî (Ali Şeriatî Sempozyumu)*, Editör: Murat Demirkol, Ankara 2013.

- ÖZCAN Muttalıp, *İnsan Felsefesi İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2016.
- ÖZLEM Doğan, *Etik-Ahlak Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul 2015.
- ÖZLEM Doğan, *Kavramlar ve Tarihleri*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul 2016.
- PASCAL Blaise, *Düşünceler*, Çev: Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018.
- PEARSON Keith Ansell, *Kusursuz Nihilist*, Çev: Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.
- RAHNEMA Ali, *Müslüman Ütopyaacı*, Çev: İhsan Toker, Hece Yayınları, Ankara 2005.
- RAZAVİ ŞERİATİ Puran, *Eşim Ali Şeriatî*, Çev: Melih Ahıskalı, Ekin Yayınları, İstanbul 2005.
- RENEAUX Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çev: Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1994.
- SARP Aysel, *Karl Jaspers Felsefesinde İnsan Problemi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara 2010.
- SARTRE Jean Paul, *Bulantı*, Çev: Selahattin Hilav, Can Yayınları, İstanbul 2014.
- SARTRE Jean Paul, *Gizli Oturum*, Çev: Oktay Akbal, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1950.
- SARTRE Jean Paul, *Varoluşçuluk*, Çev: Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul 2015.
- SHAYEGAN Daryush, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, Çev: Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul 2010.
- SHINN Roger L., *Egzistansiyalizmin Durumu*, Çev: Şehnaz Tiner, Amerikan Bord Neşriyat Dairesi, İstanbul 1963.
- SUBAŞI Necdet, "Şeriatî Ali", *DİA*, TDVY, C. XXXVIII, İstanbul 2010.
- SURUŞ Abdulkerim, *Dini Düşüncenin Yeniden Kurulması ve Dr. Ali Şeriatî*, Kıyam Yayıncılık, Ankara 1989.

- ŞERİATİ Ali, *Âdem'in Varisi Hüseyin*, Çev: Murat Demirkol, Fecr Yayınları, Ankara 2015.
- ŞERİATİ Ali, *Ali*, Çev: Alptekin Dursunoğlu, Fecr Yayınları, Ankara 2015.
- ŞERİATİ Ali, *Aşına Yüzlerle*, Çev: Davut Duman, Fecr Yayınları, Ankara 2014.
- ŞERİATİ Ali, *Biz ve İkbâl*, Çev: Ergin Kılıçtutan, Bir Yayıncılık, İstanbul 1985.
- ŞERİATİ Ali, *Çocuklar ve Gençler*, Çev: Kenan Çamurcu, Fecr Yayınları, Ankara 2013.
- ŞERİATİ Ali, *Çöle İniş (Hubut-Kevir)*, Çev: Derya Örs (Kevir), Hicabi KIRLANGIÇ (Hubut), Fecr Yayınları, Ankara 2012.
- ŞERİATİ Ali, *Dinler Tarihi-I*, Çev: Abdullah Şahin, Seçkin Yayıncılık, İstanbul 1988.
- ŞERİATİ Ali, *Dua*, Çev: Derya Örs, Fecr Yayınları, Ankara 2010.
- ŞERİATİ Ali, *İnsan*, Çev: Şamil Öçal, Fecr Yayınları, Ankara 2017.
- ŞERİATİ Ali, *İnsanın Dört Zindanı*, Çev: Ejder Okumuş, Fecr Yayınları, Ankara 2017.
- ŞERİATİ Ali, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, Çev: Doğan Özlük, Fecr Yayınları, Ankara 2017.
- ŞERİATİ Ali, *İslambilim-I*, Çev: Hicabi Kırlangıç, Fecr Yayınları, Ankara 2016.
- ŞERİATİ Ali, *İslambilim-II*, Çev: Hicabi Kırlangıç, Fecr Yayınları, Ankara 2017.
- ŞERİATİ Ali, *İslambilim-III*, Çev: Hicabi Kırlangıç, Fecr Yayınları, Ankara 2015.
- ŞERİATİ Ali, *İslam'ı Tanıma Metodu*, Çev: Derya Örs, Hicabi Kırlangıç, Murat Demirkol, Fecr Yayınları, Ankara 2015.
- ŞERİATİ Ali, *Kavramlar Sözlüğü*, Der: Hüseyin Nazlıyıldın, Fecr Yayınları, Ankara 2017.
- ŞERİATİ Ali, *Kendini Bilmek*, Çev: Selim Naci Karaarslan, Endişe Yayın Dağıtım, Ankara 1990.
- ŞERİATİ Ali, *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, Çev: Ejder Okumuş, Fecr Yayınları, Ankara 2017.

- ŞERİATİ Ali, *Kendisi Olmayan İnsan*, Çev: Ejder Okumuş, Fecr Yayınları, Ankara 2017.
- ŞERİATİ Ali, *Medeniyet Tarihi-I*, Çev: Ejder Okumuş, Fecr Yayınları, Ankara 2016.
- ŞERİATİ Ali, *Medeniyet ve Modernizm*, Çev: Ahmet Yüksek, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996.
- ŞERİATİ Ali, *Mektuplar*, Çev: Esra Özlük, Fecr Yayınları, Ankara 2012.
- ŞERİATİ Ali, *Mükemmel Bir Cemaat Ali Şiası*, Çev: Yunus Eralp, Endişe Yayınları, Ankara 1992.
- ŞERİATİ Ali, *Ne Yapmalı*, Çev: Hicabi Kırılancı, Murat Demirkol, Fecr Yayınları, Ankara 2016.
- ŞERİATİ Ali, *Sanat*, Çev: Ejder Okumuş, Şamil Öçal, Said Okumuş, Anka Yayınları, İstanbul 2004.
- ŞERİATİ Ali, *Yalnızlık Sözleri-I*, Çev: Okan Sevinç, Fecr Yayınları, Ankara 2010.
- ŞERİATİ Ali, *Yeni Çağ'ın Özellikleri*, Çev: H. Kırılancı, M. Demirkol, M. Caduk, E. Özlük, Fecr Yayınları, Ankara 2015.
- TARNAS Richard, *Batı Düşüncesi Tarihi Cilt: 2*, Çev: Yusuf Kaplan, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2012.
- TAŞDELEN Vefa, *Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara 2017.
- TEPEBAŞILI Fatih, "Heidegger'e Göre Sanat ve Sanat Eserinin Kökeni", Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, Çev: Fatih Tepebaşılı, De Ki Basım Yayım, Ankara 2007.
- TOKAT Latif, *Teist Varoluşçularda Hürriyet Problemi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya 1996.
- TOKER İhsan, "Çağdaş İslam Düşüncesinde Ali Şeriatî", *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî Sempozyumu*, Fecr Yayınları, Ankara 2013.
- UYANIK Mevlüt, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis Yayınları, Ankara 2012.
- ÜLKEN Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2016.

YAVUZYILMAZ Yusuf, *Ali Şeriatî Düşüncesine Giriş*, Sude Yayınları, İstanbul 2017.

WAHL Jean, *Varoluşçuluğun Tarihiçesi*, Çev: Bertan Onaran, Payel Yayınevi, İstanbul 1999.

WEISCHEDEL Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, Çev: Sedat Umran, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.

WEST David, *KıtaAvrupası Felsefesine Giriş Rousseau Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, Çev: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013.





ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Rümeyisa ASLAN
Uyruğu : T.C
Doğum Tarihi ve Yeri : 1988/ Sivas
e-posta : rumeysaaslan88@hotmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Anadolu Üniversitesi	2016
Yüksek Lisans	Cumhuriyet Üniversitesi	2019

YABANCI DİL BİLGİSİ

İngilizce : YÖKDİL (68)