

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

ALİ ŞERİATİ'NİN HÜMANİZM ELEŞTİRİSİ

Vedat DAL

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet CEYLAN

Mardin - 2019

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

Enstitümüz Felsefe Anabilim Dalı 15755010 numaralı öğrencisi Vedat DAL'ın hazırladığı “Ali Şeriatî'nin Hümanizm Eleştirisi” başlıklı yüksek lisans tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 03/05/2019 Cuma günü saat 10:00'da yapılmış, tezin onayına oy çokluğu/oybirliğiyle karar verilmiştir.

Üye :Prof. Dr. Hüseyin Subhi ERDEM

Üye :Doç. Dr. Yunus CENGİZ

Danışman :Dr. Öğr. Üyesi Ahmet CEYLAN

ONAY:

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu'nun/...../2019 tarih ve/..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

...../...../2019

Enstitü Müdürü

Doç. Dr. Ömer BOZKURT

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET.....	iiiv
ABSTRACT.....	v
KISALTMALAR.....	vi
GİRİŞ.....	1
1.HÜMANİZM.....	11
1.1. Kavram Olarak Hümanizm.....	11
1.2. Hümanizm'in Tarihsel Arka Planı.....	15
1.3. Hümanist Düşüncenin Dönemsel Özellikleri.....	18
1.3.1. İlkçağ Hümanizmi.....	18
1.3.2. Rönesans Hümanizmi.....	20
1.3.3. Romantik Çağ ve 20. Yüzyıl Hümanizmi.....	23
1.4. Hümanizm ve Din.....	26
1.5. Hümanizm ve Felsefe.....	29
2. ALİ ŞERİATİ'DE HÜMANİZM ALGISI VE ELEŞTİRİSİ.....	32
2.1. Şeriatî'nin Hümanizm Algısı.....	32
2.1.2. Hümanizm'de İnsan ve Onun Nitelikleri.....	35
2.2. Şeriatî'nin Hümanizm Eleştirisi.....	37
2.2.1. Realizm.....	39
2.2.2.1. Realizm Düşüncesinin Genel Özellikleri.....	39
2.2.2.2. Şeriatî'nin Realizm Eleştirisi.....	41
2.2.2. Marxizm.....	44
2.2.2.1. İnsan Doğası.....	44
2.2.2.2. Tarih Yönetimi.....	46
2.2.2.3. Yabancılaşma.....	48
2.2.2.4. Sosyalizm Anlayışı.....	52
2.2.2.5. Şeriatî'nin Marxizm Algısı ve Eleştirisi.....	55
2.2.2.5.1. Marxizm ve Din.....	56
2.2.2.5.2. Marxizm ve Değer.....	58
2.2.3. Egzistansiyalizm.....	61
2.2.3.1. Tanımı ve Kökeni.....	61
2.2.3.2. Öz ve Varlık Sorunu.....	65
2.2.3.2.1. Hristiyan Varoluşçuluk.....	66
2.2.3.2.2. Ateist Varoluşçuluk.....	68

2.2.3.3. Varoluşçuluk ve Hümanizm İlişkisi	70
2.2.3.4. Şeriatî'nin Egzistansiyalizm Algısı ve Eleştirisi	73
2.2.3.4.1. Şeriatî'nin Egzistansiyalizm Algısı	73
2.2.3.4.1. Şeriatî'nin Egzistansiyalizm Eleştirisi	78
2.2.4. Modernizm	81
2.2.4.1. Kavram Olarak Kültür	82
2.2.4.1.1 Şeriatî'de Kültür	83
2.2.4.2. Makineleşme ve Modernleşme	84
2.2.4.3. Şeriatî'nin Modernizm Eleştirisi	88
3. HÜMANİZM KARŞISINDA ALİ ŞERİATİ'DE 'İNSAN'	94
3.1. Şeriatî'nin İnsan Felsefesi	94
3.1.1. İnsanın Tanımı ve Nitelikleri	95
3.1.1.1. Beşer ve İnsan Ayrımı	96
3.1.1.2. Süreç Felsefesinde İnsan	97
3.1.1.3. İnsanın Üç Yönü	98
3.1.2. İnsanın Dört Zindanı	101
3.1.2.1. Natüralizm	102
3.1.2.1.1. Natüralizm Zindanından Kurtuluş	103
3.1.2.2. Historizm	105
3.1.2.2.1. Historizm Zindanından Kurtuluş	106
3.1.2.3. Sosyolojizm	108
3.1.2.3.1. Sosyolojizm Zindanından Kurtuluş	109
3.1.2.4. Kendini Belirleme	111
3.1.2.4.1. Kendilik Zindanından Kurtuluş	112
3.2. İnsan -Tanrı İlişkisi	115
3.2.1. İnsanın Yaratılışı	116
3.2.2. İnsanın Tanrıya Benzerliği	124
3.2.3. İnsanın Tanrıyla Akrabalığı	125
3.2.4. Tanrının Halifesi Olarak İnsan	126
SONUÇ	129
KAYNAKÇA	133
ÖZGEZMİŞ	140

ÖNSÖZ

Bu çalışma, Ali Şeriatî'nin düşünce temelinde insanı Tanrının bir temsilcisi olarak görmesine karşılık, insan merkezli felsefi bir akım olan hümanizm eleştirisine açıklık getirmeyi amaçlamaktadır. Hümanizm gerek kavramsal olarak gerek tarihsel olarak geniş bir yayılım gösterdiğinden ve kavramın detaylı bir şekilde anlatımı zor olacağından, araştırma genel itibariyle hümanizm ve hümanist akımların düşüncesini açıklamaktan ziyade Şeriatî'nin hümanizm eleştirisini sunmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda Şeriatî'nin insan felsefesi, daha özelden onun felsefesinde önemli bir yer tutan hümanizme ve hümanist düşünce akımının öğretilerini kendisine prensip ettiğini iddia eden felsefi akımlara ilişkin eleştirisi sistematik, bütünsel ve akademik bir tarzda ele alınarak yazılacaktır. Şeriatî felsefesinde, insanın yaratılışı ve insanın Tanrı ile olan ilişkisine değinilerek insanın diğer varlıklardan ayıran önemli yönleri temellendirilecektir.

Araştırma konusu üzerine yapılan herhangi çalışmaya rastlanılmadığından ve yazarın eserlerinde doğrudan bir hümanizm eleştirisi şeklinde bir konu başlığı olmaması, araştırmayı yaparken belli başlı zorluklar yaşamamıza sebebiyet vermiştir. Araştırma boyunca Şeriatî'nin tüm eserlerine ulaşmakla birlikte daha çok; "İnsan, Medeniyet Tarihi, İnsanın Dört Zindanı, Dinler Tarihi I-II, Kendisi Olamayan İnsan, Öze Dönüş" gibi eserleri esas alınarak çalışma yürütülmüştür.

Son olarak, çalışma süresince bilgilerini benimle paylaşarak her türlü yardım ve destekte bulunan, yönlendirmeleriyle çalışmanın ortaya çıkmasını sağlayan danışman hocam Sayın Dr. Ahmet Ceylan'a, çalışmanın ilerlemesinde fikirleriyle katkılarda bulunan Doç. Dr. Yunus Cengiz'e, tezin düzeltilmesi konusundaki değerli görüş ve önerileri için Arş. Gör. Sıracettin Aslan'a ve Arş. Gör. Deniz Işiker Bedir'e ve beni yalnız bırakmayarak manevi destekleriyle bana güç veren aileme teşekkürlerimi sunarım.

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Ali Şeriatî'nin Hürmanizm Eleştirisi

Vedat DAL

Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı

2019: 140 Sayfa

Şeriatî'nin hürmanizm eleştirisi, aynı zamanda onun insana ilişkin felsefesini, tasarımını ve nazari yaklaşımını belirler. Bu şekilde insanın gündeme getirilmesi, öncelikli olarak "İnsan nedir?" sorusunun her dönemin en büyük soru(n)larından biri olmasıyla açıklanabilir. Söz gelimi modern dönemde hürmanist tefekkür biçimleri etrafında bilgi ve teknoloji alanında hâsıl olan gelişmelerle birlikte insanın doğa üzerindeki hâkimiyeti arttığı bilinen bir gerçekliktir. Ancak bunun bir sonucu olarak insan, maddî ihtiyaçlarını karşılama ve konforlu bir hayat yaşama imkânı elde etmiş olsa da hürmanist insanın; insanla, toplumla ve diğer varlıklarla ilişkisinde derin gediklerin meydana geldiği de mevzubahis edilebilir. Şeriatî, hürmanizmin bu şekildeki insan kavrayışına mukabil öncelikle "İnsan nedir?" sorusunu sorar ve insanın diğer bütün soru(n)larının çözümünü verilecek yanıtla ilişkili olduğunu tartışır. Şeriatî, bu sorunlara yanıtlara ararken insanın natüralizm, historizm, sosyolojizm ve kendilik zindanı olmak üzere dört zorlayıcının/cebrin etkisinde varoluş mücadelesini sürdürdüğüne dikkatleri çeker. Dolayısıyla insan bu dört zorlayıcı gücün etkisinden özünü kurtarınca, ancak o zaman kemal düzeyinde insan olabilir ve özgürlüğünü hakikat nazarında gerçekleştirebilir. Bu bağlamda Şeriatî, modern insanda kutsal bir inanç halini alan hürmanizm ve hürmanist düşüncelerin mantık süzgecinden geçirilip değerlendirildiklerinde, aslında iddia ettikleri gibi insana değer vermediklerini ve ifadelerinin gerçek hayatta kullanımı mümkün olmayan içi boş düşünceler olduğunu tartışmaktadır. Bu çerçevede bu çalışma, Şeriatî'nin düşünceleri temel alınarak, mekanik evren tasarımı önceleyen ve insanı Tanrılaştırma eğilimi içinde olan hürmanist düşünmenin/nutkun ve akımların tahlilini amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şeriatî, hürmanizm eleştirisi, hürmanist akımlar, insan, yaratılış teorisi.

ABSTRACT

Master Thesis

Ali Shariati's Criticism of Humanism

Vedat DAL

Mardin Artuklu University Institute of Social Sciences Department of Philosophy

2019: 140 Pages

Shari'ati's critique of humanism, at the same time his philosophy of human, design and view his approach to the cosmic. In this way, it can be explained by the fact that the name açıklan What is Human? Is one of the biggest questions (n) of the period. For example, modernized forms of humanist contemplation are a history in which knowledge and technology prevail, together with people whose nature dominates here. However, as a result of this, it can be said that deep breaches have occurred in meeting human beings, material and their relations with people, society and other communities. Shariati asks the question soru What is human? In in response to the human understanding of humanism, and discusses the solution to all other questions (n) of man. Shari'ati draws attention to the fact that the human being's naturalistic, historical, sociological, and self-evident dictator's response to these problems continues. It can be realized in the light of truth. In this report, when Shari'ati is evaluated and evaluated through the logic filter of humanism and humanist ideas, which take the form of a holy faith in modern man, we evaluate things like those we think and expect statements. In this framework, this study aims to analyze humanistic thinking and currents, which are the foundations of Shari'ati, basic design, mechanical universe design and those who tend to deify human.

Keywords: Shariati, critique of humanism, humanist currents, human, theory of creation.

KISALTMALAR

Bkz	:	Bakınız
C	:	Cilt
Çev	:	Çeviren
Der	:	Derleyen
SBE	:	Sosyal Bilimler Enstitüsü
S	:	Sayfa
Yay	:	Yayıncılık

GİRİŞ

Geçmişten günümüze süregelen birçok akım ve ideolojinin, insanın içinde bulunduğu olumsuz durum ve koşullardan arınması, onun özgürleşmesi ve mutluluğa erişmesi hususunda önerilerde buldukları görülmektedir. Ancak bu öneriler, teorik bağlamının oluşturulmasında başvurulan metotlarda ve bilgi kaynaklarında farklılıklar göstermiştir. Bu çerçevede insana biçilen kapsam, gaye ve kavrayış düzeyine ilişkin bağlam; mitolojik ve teolojik arayışların dillendirdiği argümanların aksine ve hatta karşıt kutbunda kendini konumlandıran hümanizm ile gündeme getirilmektedir. Böylece hümanizm, insanı en olgun ve en üstün varlık şeklinde hatta salt kendisiyle sınırlandırılacak bir biçimde telaki ederek “insan olmak bakımından insan” ilkesini merkeze almak suretiyle aşkın boyutunu öteleyen felsefi ideolojik bir hareket şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu yaklaşım biçimi, bir bakıma Orta Çağ’da Kilise’nin Tanrı tasarımını andırmaktadır. Öyle ki Hristiyan din adamlarının maksadı, Şeriatî’nin işaret ettiği üzere (Şeriatî, 2006b: 120) insanı bütünüyle üretkenlikten pasif hale getirecek bir idrak içerisinde oluş ve bozuluşa ilişkin bütün anlatımların nirengini belirleyen yasanın Tanrı nezdinden kurum olarak kiliseye konumlandırmaktadır.

Orta Çağ kilise teolojisinde insanın gerçeklik telakisi ile kilise endeksli Tanrısal bağlam arasında teo-ontik bağımlılık söz konusudur. Bu düşünme tarzı insanı olumsuzlamakla beraber Tanrı’nın yükselişi için insanın küçümsenmesi gerektiği düşüncesini de barındırmaktadır. Küreyi ihata eden değer ve erdemli yasalar, aynı zamanda kilise teolojisinde Tanrı’nın yüceliğinden kaynaklandığı düşüncesi hâkimdir. Bununla birlikte kilisenin tavrı, insanın sahip olduğu değerleri doğası gereği kötü olarak değerlendirdiğinden, bunları Tanrı’nın kurallarıyla iyileştirilmesi gerektiğine ilişkin yaklaşım öncelemektedir. Bütün bu savların aksine fikir beyan eden hümanizm, Rönesans’ın rasyonel düzlemde cereyan eden düşünsel paradigmasının ideolojik desteğini yanına alarak insanı salt tecrübi bilme yetileri ekseninde anlamaya çalışır. Böylece hümanist yaklaşım, insanın aşkın olandan bağımsız ve kayıtsız bir biçimde asalet ve güzelliği barındırdığı ileri sürmenin yanı sıra ahlaki değeri oluşturmada da özne konumunda olduğunu tartışır (Şeriatî, 2006b:

120). Dolayısıyla kilisenin Tanrıya yüklediği işlev, artık hümanizm ile birlikte aklını sınırsızca kullanma cesaretini gösterme kudretine sahip olması gereken insana bırakılmıştır.

Hümanizmin insana ilişkin betimlediği tasarım, sonraki dönemlerde klasik pozitivizm ve neo-pozitivizm gibi akımların yanı sıra Marx, Sartre ve Nietzsche gibi birçok düşünürle öncülük ettiği gibi aksi beyanda Ali Şeriatî gibi yakın tarih mütefekkirlerinin de eleştirilerine söz konusu olmuştur. Şeriatî'nin insanı, "beşer" ve "insan" şeklinde değerlendirmesi ve insanı dogmatik bir olgu olarak ele almayıp "sürekli bir oluş" olarak görerek diğer düşünürlerden farklı bir düşünce sergilemiştir. Bu şekilde bir insan felsefesinin değerlendirilmemiş olması bizi diğer çağdaş İslam düşünürleri arasında Şeriatî'yi çalışmaya itmiştir.

Çalışma konumuzun temelini oluşturan Şeriatî, tevhidi dünya görüşü temelinde ve kiliseden farklı olarak insanı Tanrı'nın yeryüzündeki bir temsilcisi şeklinde ele alarak hümanizm eleştirisini yapar. Çünkü hümanist yaklaşımda insan; bilim, teknoloji, ahlak, sanat ve düşünce alanındaki tüm ilkelerin ve yargıların yegâne belirleyicisidir. Dolayısıyla insanın saadete erişimi bu ilkeler ve yargılar etrafında anlamlı olduğu ölçekte mümkün olabilir. Bu yaklaşımı en güür şekilde tenkit eden Şeriatî'ye göre, insan salt ürettikleriyle sınırlandırıldığında ya da doğrudan dâhil olabildiği cendereye sokularak anlamlandırılma çabası insanın "beşer" hüviyetine mukabil olarak görülmesine denk gelir. Zira insanın kendisi ve ötesiyle/metafizikle kuracağı anlamlı arayış insanın doğuştan kazandığı bir nitelik olan "beşer" den "insan" olmaya yöneliktir. Hülâsa hümanizmin "ben" tasarımı "beşer"e karşılık gelirken Şeriatî'nin dikkat çekmek istediği tasarım ise fizik ve metafizik dairenin anlamlı birlikteliğinde eyleyen "insan" kavramsallaştırılmasına endekslidir.

Şeriatî, hümanizmi "*din adına, Tanrı adına, tabiat adına, ilmi hakikat adına, akli maslahatlar adına ve her adla-dışsal değerleri atmamız gerektiğini; önemli olanın, insanın kendisi ve onun yapı tarzı*" (Şeriatî, 2012a: 174) şeklinde değerlendirmektedir. Bu minvalde, hümanizmin izdüşümsel olarak kapitalizm, marxizm, egzistansiyalizm, modernizm ve nispeten protestanlık gibi ideolojik

sistemlerin teşekkül sürecine katkı sağladığını mevzubahis etmek mümkündür. Marxizm insan varlığını, tarihini ve hayatını beşer üretimi şeklinde ele aldığı ekonomi disiplin etrafında anlamlı görmektedir. Sözelimi ideolojik sitemlerin ortak paydası, materyalist mefkûre ile uyumluluk arz edecek bir “beşer” modelini tasarlamaktadır (Şeriati, 2016a: 79). Hümanizm akımının nevi şahsına münhasıran beşer tasarımı küre ölçeğinde yaklaşık son iki asırdaki bütün metafizik karşıtı ideolojilerin “kutsal bir inanç/ön kabulü” haline gelmiştir. Ancak bu akımlar ve ideolojilerin, her ne kadar belli zaman aralıklarındaki dinamizminden söz edilse de Şeriati’ye göre akli referanslar ve tarihsel hafıza dolayımından değerlendirildiğinde uzun vadede kamusal alanda mekân bulabilmeleri ve bu şekilde onların kutsallarının yaşanabilirliğinden söz etmek güçlük teşkil edecektir. Buradan hareketle bu çalışmamız; Şeriati’nin, genelde hümanist düşünce mefkûrende yol alan kapitalizm, Marxizm, egzistansiyalizm ve modernizm ideolojilerini eleştirisini, özelde ise Marx ve Sartre gibi hümanist düşünörlere eleştirisini ele almaktadır. Şeriati’nin bu güçlü eleştirisini temellendirmek üzere hümanizm ve türevleri hakkındaki görüşlerini şu şekilde sıralamak mümkündür.

- İnsanın manevi yönünü ötelemek suretiyle tabiattan daha üstün bir öze sahip olduğunu dillendirmek
- İnsanın temel ihtiyaçlarını güç ve tüketim ile sınırlandırarak şekilde ekonomik ihtiyaçlarının diğer tüm insani ihtiyaçların önüne geçirilmesi
- Psikolojik ve ahlaki yönleri dâhil olmak üzere insanın materyalist ideoloji tarafından anlamsızlaştırılarak robotlaştırılması
- Makinizm’in “modern medeniyet putu” haline getirilmesi
- İnsanı diğer varlık türlerinden ayırıp üstün mertebede konumlandırarak dinin yok sayılması ve dinin insana yüklediği iman ve maneviyatın reddedilmesi
- Hümanizmin işlev/ler/i itibariyle kilise otoritesiyle yer değıştirmesi ve dini inanışların karşı cephesinde kendisini konumlandırması

Bu eleştirel yaklaşımlar doğrultusunda Şeriatî, hümanizmin nevi şahsında diğer akımların insana ilişkin mahiyetinin ne olduğu sorusu ve sorunuyla yakından ilişkili olduğuna dikkatleri çeker. Ona göre “*insanın ne’liği*” sorununu çözmeden insanın üretim alanlarıyla olan ilişkisi, yaşam felsefesi, dünya kavrayışını anlamlandırmaya çalışmak problem arz edecektir. O zaman insanın “*ne olduğu*” ve “*ne olması gerektiği*” konusu üzerine tam bir bilgiye sahip olmadan; insana yönelik yapılan, kültür, eğitim ve öğretim alanındaki çabaları anlamaya çalışmak beyhude bir arayıştan başka bir şey değildir. Manzara bu hal üzerine baki olunca hümanizm ve diğer beşerî ideolojilerin, *insanın ne’liği* hakkındaki ontolojik bilme seviyesini göz ardı ettikleri için onun yaşam felsefesine ilişkin buyrukların ontolojik gerçeklikle bağlantısı yoktur. Bu bağlamda “beşerden insan olmaya” gidilen serüvenin ontolojik mahiyeti tasavvur ve tasdik edilmeden, Şeriatî açısından “*nereden, nerede ve nereye*” gittiğine ilişkin dünya ve hayat tasarımını oluşturmanın imkânından söz edilemez.

Şeriatî’nin felsefi düşüncesini konu edinen, daha özelde onun felsefesinde önemli bir yer tutan hümanizme ilişkin eleştirisini sistematik, bütünsel ve akademik bir cihetle ele alan bir çalışmaya henüz ulaşmamış olduğumuzu belirtmek gerekir. Şeriatî’nin düşüncesine ilişkin Türkçede yapılan bir dizi çalışmalara baktığımızda; bunlarında başında Oflaz’ın (2002) “Ali Şeriatî’nin Dini ve Siyasi Görüşleri” isimli Yüksek lisans tezi, Şeriatî’nin dini ve siyasi görüşlerini ortaya koyarken onun, itikadı, fıkhi, dini ve siyasi görüşlerini ele aldığı ve ayrıca onun görüşleri arasındaki, Allah, ibadet, tevhit, Kur’an, nübüvvet, içtihat, İran dinleri ve İslam hakkındaki düşüncesini işlediği, Kayacan’ın (2008) “Ali Şeriatî’nin Kur’an Algısı” isimli makalesinde Şeriatî’nin ayetleri, sureleri ve kıssaları nasıl yorumladığını ortaya koymaya çalışıldığı, bunu yaparken de önce genel olarak onun görüşlerini belirttiği ve ardından da özellikle klasik tefsirleri de göz ardı etmeksizin Kur’an bütünlüğünü dikkate alarak bu görüşlerini değerlendirildiği, Toker’in (2009) “İslam ve Sosyoloji: Ali Şeriatî’nin Çerçevesinde Eleştirel Bir Giriş” isimli makalesinde, Şeriatî’nin toplumsal konulara ilişkin düşüncelerinin bugünkü anlamda sosyolojik olup olmadığı ya da bir toplumsal kuram oluşturup oluşturmadığı hususu ele aldığı, Özcoşar’ın (2014) “Ali Şeriatî’nin Sosyoloji Anlayışı” isimli Yüksek lisans tezinde, Şeriatî’nin

biyografisi üzerinde durduğu, ardından 1978'den itibaren Türkçeye tercüme edilen eserleri üzerinden, Şeriatî'nin sosyoloji anlayışını, sosyolojik yaklaşımlarını ve eserlerinde öne çıkan metaforik kavramları incelediği ve Çakmakçı'nın (2018) "Ali Şeriatî'nin Düşünce Sisteminde Merkezi Bir Kavram Olarak Tevhidin Rolü" isimli Yüksek lisans tezinde, Şeriatî'nin tevhid kavramına getirmiş olduğu farklı yorum bağlamında oluşturduğu felsefe düşüncesine yer vererek, tevhidi bakışın Şeriatî felsefesindeki öneminin vurgulandığı görülmektedir. Ayrıca bunların dışında Şeriatî düşüncesini ele alan başka çalışmalar da bulunmaktadır.¹ Görüldüğü üzere Şeriatî'yi ele alan bu çalışmalar daha çok düşünürün din ve sosyoloji hakkındaki görüş ve düşüncelerini işlemişlerdir. Dolayısıyla Şeriatî'nin felsefi yönünün ele alınmamış olması, onun "hümanizm" algısı ve buna farklı açılardan yönelttiği eleştirisinin ülkemizde pek çalışılmadığını göstermektedir. Bu eksikliğin giderilmesi yolunda küçük bir adım olmasını temenni ettiğimiz bu çalışmada, Şeriatî'nin tüm eserlerine başvurulmuştur. Ancak daha çok *İnsan, Medeniyet Tarihi, Öze Dönüş, Marxizm, Medeniyet ve Modernizm, Dinler Tarihi I-II, Kendisi Olamayan İnsan, Öze Dönüş* gibi eserlerinden yararlanarak, onun hümanizm eleştirisi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bununla birlikte tezin oluşturulması esnasında belli başlı zorluklarla karşılaşıldı. Şeriatî'nin günümüzde bulunan eserleri, bizzat kendisi tarafından yazılmamış, eserlerin tamamı onun gittiği konferanslardan ve Hüseyiniye-i İrşad Enstitüsü'nde yapmış olduğu konuşmalardan meydana getirilmiştir. Dolayısıyla eserlerinde öne sürdüğü fikriyatlarının ve düşünürlerden aldığı bilgilerin dayanağı yani kaynakçası bulunmamaktadır. Bu durum da Şeriatî'nin ortaya attığı düşüncelere kaynakça gösterme konusunda bize sıkıntı oluşturdu. Diğer bir sıkıntı ise Şeriatî'nin eserlerinde doğrudan bir hümanizm eleştirisi sunmamış olmasıdır. Bu durum bizi, tezin iddiasını temellendirmek ve tezde bir çıkarımda bulunabilmek için Şeriatî'nin tüm eserlerini dikkatli bir şekilde incelenmesi zorunluluğuna sokmuştur.

Genel itibarıyla hümanist yaklaşımların metafizik ve epistemolojik temellendirmelerini tahlil etmeyi amaçlayan bu çalışma, üç bölüm halinde

¹ Erkul, A. 1997: 15-30, Işık, H. 2008. 7-53. Aktaş, Ü. 2013, Gürgör, K. 2017. Erat, S. 2018, Özer, A. 2018.

plânlanmıştır. Birinci bölümde, “*Hümanizm*” başlığı altında genel itibariyle hümanizm kavramı ve tarihsel arka planı değerlendirilerek, hümanist düşüncenin oluşum ve yayılma süreci ele alınmıştır. İkinci bölümde, “*Ali Şeriatî'nin Hümanizm Algısı ve Eleştirisi*” başlığı altında Şeriatî bağlamında hümanist düşünce yapısı ve hümanist düşüncelerin insana verdiği değer kapsamında; mutluluk, özgürlük, adalet ve bireysel ile toplumsal çıkarı yönündeki eleştirisi ele alınıp tartışılmıştır. Üçüncü bölümde ise, “*Hümanizm Karşısında Ali Şeriatî'de 'İnsan'*” başlığı altında, Şeriatî'nin insan üzerine yaptığı tanım, insanın yaratılış felsefesi hakkındaki düşünceleri ve insanın farklı açılardan Tanrıyla olan ilişkisi değerlendirilmiştir. Sonuç bölümünde ise Şeriatî'nin hümanist felsefeye yönelttiği eleştiriler değerlendirilerek bir sonuca bağlanılmaya çalışılmıştır.

Tezin birinci bölümünü oluşturan “*Hümanizm*” konusuna geçilmeden önce Şeriatî'nin aile yaşantısını, gördüğü eğitimi ve düşüncesinin şekillenmesinde ne gibi faktörlerin önemli rol aldığı konusunda kısa bir bilgi sunmanın, tezin esas muhatabı olan Şeriatî'nin düşünsel mücadelesinin bir zemine oturtulmasında faydalı olacağı düşünülmüştür. Zira Şeriatî'nin hümanist düşüncelerle tanışması ve bu düşünceleri eleştirmesi, onun hayatının belli dönemlerinde yaşamış olduğu olaylarla ilişkilidir. Buradan hareketle Şeriatî'nin hayatı ve mücadelesi genel hatlarıyla ele alınıp değerlendirilecektir.

Şeriatî'nin Hayatı ve Mücadelesi

Şeriatî, 24 Kasım 1933'te İran- Sebzivar'ın Kahak köyünde² Muhammed Taki ve Zehra adında bir çiftin ilk çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Üç kız kardeşi Tahire, Tayyibe ve Betül ile birlikte, orta düzeydeki ailesinin yanında büyümüştür (Rehnema, 2005: 71). Şeriatî'nin aile geçmişine bakıldığında dedelerinin (Molla Kurbanali, Şeyh Mahmut ve Üstad Muhammed Taki Şeriatî) buldukları toplumda söz sahibi olan âlim ve filozoflar olduğu görülmektedir (Şeriatî, 2016d: 33). Ailesinin ilk ve tek erkek çocuğu olduğundan, ailesi onun eğitimi hususunda dikkatli davranmıştır. İlk manevi eğitimini, babası Muhammed Taki'den almıştır. Hakeza

² Bazı kaynaklarda doğduğu köyünün ismi “Mezinan” olarak geçmektedir. Bkz. Şeriatî, 2005a: 8. Ayrıca başka bir eserde de “*Yetiştığı ve kendini her komuda bağlı hissettiği yer Mezinan*” şeklinde geçmektedir. Bkz. Şeriatî, 2016d: 31.

doğru düşünmeyi ve bilinçli bir birey olmayı babasından aldığını dile getiren Şeriati, edindiği bilgelerin ilk kaynağı olarak da babasının kütüphanesini göstermektedir (Şeriati, 2005a: 8).

Şeriati, yedi yaşındayken (1940) ailesi onu Meşhed'deki İbni Yemin İlkokulu'na göndermiştir. Ancak dönemin o anki siyasi koşulları sebebiyle Şeriati, bir süre okulundan ayrı kalmak zorunda kalmış daha sonrasında sıkıntılar halledilince tekrar okuluna kaldığı yerden devam etmiştir (Şeriati, 2002: 37). Şeriati, okuldan nefret eden, ödevlerini yapmayan, derslere geç giden, çoğunlukla derslerden kaçan ve okuldaki giyim kuşamına dikkat etmeyen disiplinsiz bir öğrenci profilini oluşturmuştur. Tüm bunlar Şeriati'nin eğitim hayatının ilk yıllarını başarısız geçirmesine sebebiyet vermiştir. Şeriati'nin çocukluğundaki dikkat çeken husus, onun küçük yaşta kitaplara olan merakıdır. Çoğu zaman babası ile gece geç saatlere kadar okumak, onu mutlu eden şeyler arasındandır (Rehnema, 2005: 74-77). Şeriati'nin okuma sevgisi, onun daha on üç- on dört yaşlarında mesneviyi okuyarak, düşünce ufkunu ona göre şekillendirmesini sağlamıştır³ (Şeriati, 2016d: 54).

İlkokul yıllarını sıkıntılar içerisinde de olsa bitiren Şeriati, ailesinin isteği üzerine, 1947'de babasının Arapça ve Edebiyat hocalığını yaptığı Firdevsi Lisesine başlamıştır. İlkokul yıllarında pek başarılı olamayan Şeriati, lise yıllarında babasıyla aynı okulda olmasına rağmen, bu başarısızlığı devam ettirmiştir. Okul içerisinde zekâsı ve ince esprileriyle arkadaşları arasında sevilen ancak okul derslerinde aynı başarıyı göstermeyen, başarısız ve yaramaz olan bir öğrencili profili çizmiştir. Hemen hemen tüm öğretmenleri ondan şikâyetçi olmuştur (Rehnema, 2006: 54-56). Buna rağmen 9. sınıfa kadar aynı lise de kalarak babasının da isteği ve desteği üzerine 1950'de öğretmen okuluna geçmiştir. Şeriati, bu okulda da yaramazlıklarına ve tembelliğine devam etse de siyaset ve ilim konusunda kendisini geliştirmiştir⁴ (Rehnema, 2005: 79-81).

³ Düşünürün, gençlik yıllarında okuduğu mesnevinin etkisini eserlerinde ve konuşmalarında görülebilmektedir.

⁴ Öyle görünüyor ki, babasının toplum içindeki saygınlığı ve onun okuması üzerindeki baskısı ve desteği, Şeriati'nin eğitimini tamamlamasını sağlamıştır.

İlk derslerinden sonra yüksek öğretmen okulunu 1952’de bitiren Şeriatî, bir süreliğine Ahmedabad’daki bir köyde öğretmenlik yapar. Öğretmenliğinde yaşadığı ulaşım sıkıntısı ve derslerin yorucu olması, öğretmenliğin onun istediği gibi geçmemesine sebebiyet vermiştir. Bunun üzerine 1954’da Meşhed’de Edebiyat alanında diplomasını almak için yazılı ve sözlü sınavlara girerek Edebiyat Fakültesinde eğitime başlar. (Rehnema, 2006: 58-59) Bu yıllarda Şeriatî üniversitede siyasi düşüncesinden dolayı 1957’de tutuklatılarak hapse atılır ve bir süre sonra serbest bırakılır. Cezaevi süresinden sonra 1958’de Puran Şeriatî ile evlenir. Aynı yılın sonlarına doğru Edebiyat Fakültesinden mezun olur ve Fransa da burslu bir şekilde doktora yapma imkânı kazanır (Rehnema, 2005: 149).

1960’da doktora eğitimi için Fransa’ya Paris Sorbon Üniversitesi’ne gitmiştir. O dönemde Paris birçok beşerî ve sosyal bilimler alanında tartışmaya merkezlik yapmaktadır. Şeriatî Paris’te kaldığı bu süre içerisinde, hayata bakışını ve dünya görüşünü şekillendiren birçok filozof, akademisyen, ressam, müzisyen gibi kişilerle tanışmıştır (Rehnema, 2006: 166-167). Şeriatî bu yıllarda bulunduğu ortamın birikiminden yararlanarak sosyoloji ve dinler tarihi üzerine araştırmalar yapar. Ülkesindeyken daha önce Ulusal Direniş Hareketi’ne üyeliği sebep gösterilerek altı ay tutukluk yaşamış olan Şeriatî, Paris’te de katıldığı Cezayir Kurtuluş Hareketindeki aktif faaliyetlerinden ötürü tutuklanır ancak bir süre sonra serbest bırakılır. 1962 yılında İran’a dönüşü yaşamında rutin bir yoğunluk seyrinin başlangıcı olmuştur (Şeriatî, 2005a: 8).

İran’a dönüşünden birkaç yıl sonra (1966) Meşhed Edebiyat Fakültesinin Tarih bölümünde “İran Tarihi” ve “İslam Medeniyet Tarihi” gibi alanlarda ders vermek üzere öğretim görevlisi olarak başlar (Şeriatî, 2002: 115). Üniversitede görev aldığı yıllarda birçok konu üzerinde çeşitli konuşmalar yapan Şeriatî’nin çocukluk yıllarında tanıştığı irfan dünyasının bir sonucu olarak bu yıllarda tasavvufa karşı bir yönelişi olmuştur. Şeriatî, metafizik ve tasavvufu ilgili konuları 1964-1968 yıllarında ele almış daha sonra bunlar “Yalnızlık Sözleri” ve “Çöle İniş” eserlerinde toplanılmıştır (Rehnema, 2006: 204).

Üniversitede öğretim üyesi olduğu yıllarda çeşitli yerlerde konuşma yapan Şeriati'nin, konuşmacı olarak yer aldığı başka bir yerde, 1968 yılında katıldığı Hüseyiniye-i İrşad Enstitüsüdür. Şeriati'nin burada yapmış olduğu konuşma enstitü yönetimi ve katılımcılar tarafından çok beğenilmiştir. Çünkü Şeriati'nin kendine has bir düşüncesi ve bakış açısı vardır. Bu konuşmasından sonra Hüseyiniye-i İrşad Enstitüsü yönetimi Şeriati'yi tekrar konuşmacı olarak çağırır. İlk başlarda bu teklifi reddeden Şeriati daha sonraları böyle bir yerde yer almanın topluma ve özellikle gençlere ulaşmada ona kolaylık sağlayacağını düşündüğünden, düzenli olarak enstitüde konuşma yapmaya başlamıştır (Rehnema, 2005: 414-417).

Şeriati'nin düşünce birikimi üzerinde; Muhammed İkbâl, Frantz Fanon, Malik Bin Nebi, Seyyid Kutup ve Aliya İzzetbegoviç gibi düşünürlerin yanın da 19. ve 20. yüzyılın önde gelen isimlerinden Sartre, Marx ve Nietzsche gibi düşünürlerinde etkisi olmuştur. Bu gibi düşünürlerden almış olduğu bilgiyle Tahran'daki Hüseyiniye-i İrşad Enstitüsü'nde dersler veren Şeriati, bu enstitüde özellikle gençler üzerinde tesir bırakmıştır. Bunun bir yansıması olarak Şeriati, enstitüde başarılı bir program hazırlayarak, programın İran'daki diğer tüm ilim kurumlarına örneklik teşkil edebilmesi için çaba sarf etmiştir. Ancak Şeriati'nin eğitim modeli o gününün geleneksel ilerleyiş tarzından farklı olduğundan, ulemalar tarafından karşı çıkmıştır. Böylelikle Şeriati, düşünce yapısının farklılığından dolayı hem hükümet hem de muhafazakâr ulema tarafından hedef tahtasına oturtulmuştur. Bu durum Şeriati'nin Hüseyiniye-i İrşad Enstitüsü'ndeki İslami Eğitim programını geniş kitlelere uygulatamamasına sebebiyet vermiştir (Şeriati, 2005a: 9). Bununla birlikte Şeriati'nin İrşad Enstitüsünde yaptığı konuşmalar Meşhed SAVAK'ın da tepkisine neden olmuştur. Bu yüzden 1972'de çeşitli bahaneler öne sürülerek, İrşad Enstitüsü kapatılmıştır (Rehnema, 2005: 491). Ancak Şeriati enstitünün kapanmasından sonra da çalışmalarına devam etmiştir. Bu durum SAVAK'ın ona karşı olan tepkisini sürdürmesine sebep vermiştir. Şeriati, bu sebepten dolayı bir süreliğine gizli bir yaşam sürdürmüştür (Rehnema, 2006: 464). Daha sonra Şeriati, 1973'te üniversitedeki konuşmaları ve İrşattaki faaliyetleri sebep gösterilerek ceza evine atılmıştır (Rehnema, 2005: 577-578).

1975'te hapisshanededen beklenmedik bir şekilde bırakılan Şeriati, (Rehnema, 2006: 482) özgür olmasına rağmen hala SAVAK'ın gözetimi altında olduğunu fark edince, İran'da yaşam sürdüremeyeceği konusunda emin olmuştur. Bu sebeple 1977 yılında SAVAK'tan habersiz bir şekilde Londra'ya kaçmıştır (Rehnema, 2006: 521). Oradan da bir hafta sonra Paris'e gitmiştir. Bu yolculuğundan kısa bir süre sonra Şeriati, 26 Haziran 1977'de Paris'te kaldığı evde ölü olarak bulunur ve ölüm raporunda ani ölümünün sebebi olarak "kalp yetmezliği" teşhisi gösterilmiştir (Rehnema, 2005: 640-643). Ancak Şeriati'nin ölümünde sonra SAVAK'ın şüphe çeken tavırlarından dolayı Şeriati'nin yakın çevresi, bu ölümün belirtildiği gibi kalp yetmezliği olmayıp, SAVAK tarafından yapılan bir cinayet olduğunu öne sürmüştür (Şeriati, 2002: 239).

Şeriati, gerisinde bıraktığı birçok eserle günümüz insanına düşünsel bir zenginlik sunmaktadır. Şeriati'nin; İnsan, Öze Dönüş, Kevir, İslam Bilim, Biz İktbal, İslam Sosyolojisi, Ümmet Ve İmamet, Ne Yapmalı, Muhammed Kimdir, Kur'an'a Bakış, Medeniyet Ve Modernizm, Medeniyet Tarihi, Hac, Dine Karşı Din gibi eserleri bunlardan birkaç tanesidir. Düşünürün eserlerinde kullandığı dil ve üslup okurlar tarafından samimi bulunması, kitaplarının okunmasını artırmıştır (Şeriati, 2005a: 10).

Şeriati'nin teorilerine bakıldığında dini temele alarak, sağlam epistemoloji, felsefi, tarihsel ve sosyolojik dayanaklardan da faydalandığı görülmektedir. Ona göre doğru düşünce olmadan doğru bilgi, doğru bilgi olmadan da sağlam inanç olması mümkün değildir. Bu üç unsurun, uyanık bir şuur ve mükemmele ulaşmak isteyen bir hareket için gerekliliğini vurgulamaktadır. Ayrıca Şeriati, bütün bir tarihin, hak ile batıl arasındaki mücadeleden ibaret olduğunu, bu mücadelenin Habil ile Kabil'in hikâyesinde sembolik olarak dile getirildiğini ifade eder. Bunun devamiyetinin, ruhban sınıfının ve mal mülk sahiplerinin, her zaman peygamberlere karşı koyan sömürgeci sınıfı temsil ederken, yoksul ve muttakilerin ise peygamberlerin yanında yer aldığını söylemektedir. Şeriati, yaşamı boyunca her zaman gerçekleri ilke edinmiş, soyut düşüncelerden olabildiğince uzak durmuştur (Şeriati, 2005a: 10-11). Zira Şeriati görüşlerini ortaya koyarken, toplumun eylemlerinden çekinmenin aksine

toplumda yaşanan onca sıkıntı varken kendisi bu sıkıntılar karşısında eylemsiz kalmaktan korkmaktadır (Şeriatî, 2009c: 28). Görülüyor ki onun amacı toplumda belli bir mevki veya makam edinmek değil, inancı ve doğruları yönünde istikrarlı mücadele vermektir.

Genel itibariyle Şeriatî'nin esenlerine bakıldığında ise, onun özgün bir düşünce sistemi oluşturduğu görülmektedir. O, İslami bakış açısıyla kendi toplumunu izlerken, pozitivist ve Marxist düşünürlerden kısmen etkilenmiş de olsa, onların öne sürdüğü düşüncelere itibar etmemiş, tarihi geçmişini ve dini yöntemleri uygulayarak çağdaş İslam'a yeni bir boyut kazandırmıştır.

Allah'ın inayetiyle öyle bir yola koyuldum ki ömrümün bir anını bile kişisel mutluluğum için harcamam. Mademki Allah'ın yardımı zayıflıklarımı telafi ediyor ve nasıl olsa bu ömür bir gün sona erecek, öyleyse hayatımı bu uğurda harcamaktan daha mutlu ne olabilir (Şeriatî, 2005a: 7).

Şeriatî'nin babasına yazmış olduğu mektupta kullandığı bu sözler, onun genel itibariyle inançları doğrultusundaki çalışma azmini ve mücadelesini özetlemektedir.

1.HÜMANİZM

Hümanizm⁵ kelimesi anlam bakımından karmaşık bir tarihe ve çok geniş bir anlam içeriğine sahiptir. Sadece Oxford İngilizce sözlüğünde yedi farklı tanımı verilmektedir. Bu tanımlar ve bağlamlar, bu kavramı tam olarak karşılayamamakta sadece bir kısmını yansıtabilmektedir (Davies, 2010: 8). Hümanizm kavramının tanımı ile ilgili var olan bu durum göz bulundurulur kavramın; tanımı, tarihsel arka planı ve dönemsel özellikleri ele alınmaya çalışılacaktır.

1.1. Kavram Olarak Hümanizm

Hümanizm kelimesi söylem olarak, homo (insan) isminin sıfat hali olan humanismus kelimesinden gelmektedir (Sezen, 1997: 21). Kavramı terim olarak, Osmanlılar; *Muhabbeti insaniye mezhebi*, Fransızlar; *Hümanisme*, Almanlar; *Humanismus*, İngilizler ise *Humanism* olarak kullanmışlardır (Hançerlioğlu, 2012a: 106). Türkçede ise ses uyarlanması yapılarak ‘hümanizm’ şekliyle yaygınlık göstermiştir (Türker, 2017: 5).

Humanismus kelimesi Alman kökenli olup, itimatnamesi ise Yunan kökeninden gelmez. Kavram, eğitimci Friedrich Immanuel Niethammer’in on dokuzuncu yüzyılların başlarında lise ve üniversite müfredatlarını tanımlamak için kullandığı ve Orta Çağdan beri bilinen “*hümanite*” sözcüğünden türemiştir. *Hümanite* Eski Yunan ve Latin edebiyat tarihini içinde barındıran bir çalışma olarak değerlendirilir. Daha sonrasında *humanismus* kelimesini Georg Voight ve Jacop Burckhardt gibi tarihçiler ele alarak “modern hümanistçe öğrenme” ve Rönesans ya da Greko-Roman uygarlığının yeniden doğumunu tanımlamak için kullanmışlardır. On beşinci yüzyıl İtalya’sının⁶ öğretmen ve bilginleri ise *Humanismus* kavramını, *umanisti* tarafından desteklenen değerleri tanımlamak amacıyla ele alınmıştır (Davies, 2010: 17). Ayrıca kavram taşıdığı anlam suretiyle ‘insancılık’ ve ‘beşercilik’ gibi farklı kavramlara karşılık gelecek şekilde de kullanılmıştır (Türker,

⁵ Bu kavram; “Yenilikçilerin eğitim sistemlerin tanımlamak için kullandıkları kelime *umanisti* ya da erken Rönesans’ın eğitimcileri tarafından düzenlenmiş klasik *studies humanitatis* ya da insanlık çalışmasına bakarak uydurdukları *humanismus*” kelimesinden gelmektedir. Bkz. Davies, 2010: 8.

⁶ Hümanist kelimesi, 1539 yılında kullanım göstermeye başladığı söylense de bazı kaynaklar 14. yüzyılda İtalya da tam olarak hümanizm şeklinde adlandırılmasa da farklı bir şekilde kullanım gösterdiğini belirtmektedir. Bkz. Sezen, 1997: 21.

2017: 5). Görüldüğü üzere Hümanizm kavramı, yer ve zamana göre farklı şekillerde kullanım göstermiştir.

Kavramın anlamına bakıldığında benzer durumun burada da geçerli olduğu görülmektedir. Kavram, zaman ve kişilerce farklı şekilde tanımlanmıştır. Bu tanımlar arasından konuyla ilişkili olarak insanı merkeze alan tanımlar ele alınacaktır. Hümanizm üzerine yapılan tanımların birkaçı şu şekilde sıralanabilir:

- Tarihsel akış içerisinde insana, insan olma yolundaki tüm imkânları sağlama çabalarını kapsayan ve insana büyük değerler vererek her alanda ilerlemeyi gaye edinen bir düşünce sistemidir (Hançerlioğlu, 2012a: 106).
- İnsan aklına ket vuran; insanın özgür düşünmesine engel olan her türlü din, otorite ve düşünceyi reddederek buna karşı insan iradesini yücelten görüşlerin bütünüdür (Çelik, 2017: 32).
- Öz itibarıyla insanı en yüksek değer kaynağı olarak gören ve insanın kişiliğini oluşturmada, doğüstü alandan herhangi bir yardım almadan salt özgür iradesiyle gerçekleştirebileceğini savunan bir düşünce akımıdır. Başka bir deyişle İnsanın doğada mevcut bulunan diğer varlıklar arasında rasyonel yapısı gereği yüce bir yer tuttuğunu benimseyen bir öğretilerdir (Cevizci, 2003: 188).
- İnsana bulunduğu konum ve durumdan daha yüksek bir yaşayış biçimine ulaştırmayı amaçlayan düşünce sistemlerinin genelini kapsayan bir kavramdır (Timuçin, 2004: 286).
- Genel olarak insanın; emeğine, aydınlanma çabasına, kurtuluşuna, kolektif geçmişine ve yaşadığı zaman üzerine yapılmış olan tüm yanlış yorum ve çıkarımları ele alarak değerlendirmeyi amaç edinen bir öğretilerdir (Said, 2005: 29).

Rönesans döneminde ise Hümanizm; insana önemli ölçüde saygı gösterilmesi ve bu doğrultuda gereken değerlerin verilmesi gerektiğini savunur. Bununla beraber dönemin düşünürleri Antikçağ dönemine ait yapıtların üzerine çalışmalar yapmışlardır. Bu tarz bir çalışma içine girmiş olmalarının sebebi, bu yapıtların değer ölçüsü olarak insanı ele almaları ve insana karşı bir inanç sağlamayı gaye edinmiş olmalarıdır⁷(Hançerlioğlu, 2012a: 106). Bu düşünüş biçimi, insanın kendini özsel

⁷ Bununla birlikte hümanizm kelimesi, Alman düşünürü Ferdinand Connig Scott Schiller (1846 - 1937)'in öğretisini adlandırmak için de kullanılmıştır. Bkz. Hançerlioğlu, 2012a: 106.

yapısını ve kendinden önceki dönemi kapsayan Eskiçağın düşünce ve sanat kaynaklarını araştırarak, içinde bulunduğu toplumun ona dayattığı doğaüstü saplantılarından kurtulabileceğini öne sürmektedir. Bu bağlamda 'hümanist kişi' de kendi öz yapısında bütün bir dünyayı bulabilen ve bulduğu bu dünyayı herhangi bir kısıtlamaya dayanmadan kendisine göre şekillendiren kişi olarak değerlendirilir. Böylelikle bu insan, sadece bir ırka veyahut bir soya sahip olamayarak bütün bir insanlıkla akrabalık kurmuş olacaktır. Bununla birlikte kendindeki ve başkasındaki farklılığı, bir bütünün farklı parçaları olarak kavrayacaktır (Timuçin, 2004: 286-287).

Bu terimin tanımı üzerine birçok farklı görüş yapılmış ancak bu görüşlerin doğruluğu kesinlik kazanmamıştır. Buna karşın yapılan bu tanımların ortak yanı ve çıkarımı şu şekilde sıralanabilir:

- a) Hümanizm; Rönesans dönemi kültürüne vakıf olan kişilerden oluşmuş entelektüel bir yaşam biçimidir. Klasik Yunan ve Roma eserleri ışığında ilerleme göstermiş olan kişiler, hümanist olarak adlandırılmıştır. İnsanın sahip olduğu yeteneklerini önemseyerek ve insanın elde etmiş olduğu başarıları teolojik açıdan bir incelmeye gitmeden ele alan hümanistler, bu yönüyle Hristiyanlık inancıyla bağdaş bir düşünce sergilemişlerdir. Erasmus'un hoşgörü üzerine sergilemiş olduğu tavır bunun en güzel örneklerinden birini oluşturmaktadır.
- b) Hümanist kişi; insana yüce bir değer vererek, onun bu dünya üzerinde mutlu bir yaşam sürmesi için gerekli olan özgür ortamın sağlatılması adına mücadele verilmesi gerektiği düşüncesini savunandır (Flew, 2005: 268).

Bu tanımlardan da anlaşılacağı üzere, hümanizmde tıpkı "realizm" ve "romantizm" kelimeleri gibi geniş bir kullanım yelpazesine sahiptir. Bu düşünce de tıpkı bu akımlar gibi ideolojik bir yapıyı teşkil etmekle birlikte olumlu ve olumsuz çağrışımları da içerisinde barındırmaktadır. Ayrıca bazı modern hümanistlere göre hümanizm, Batı medeniyetinin tarih içerisindeki düşünsel ve eylemsel doğrularını açık bir şekilde yansıtmaktadır (Davies, 2010: 9).

Bununla birlikte hümanizm kavramı ortaya çıktığı dönem ve taşıdığı anlam sebebiyle; Rönesans, modernlik, dindışılık gibi kavramlarla eş değer görülmüştür. Bu çıkarım da beraberinde hümanizm kavramına ön yargıyla yaklaşılmasına sebebiyet

vermiştir. Zira bu kavramları benimsemeyen ve onlara karşı olumsuz bir tutum sergileyen kimi kişi ve düşünce akımları, hümanizm kavramına da karşı doğrudan olumsuz bir tavra itmiştir. Böylelikle hümanizm kavramı üzerine yazılan çoğu eleştirel yazı, bu kavramı araştırmaya başlamadan önce belli bir ön yargıyla yazılmıştır (Türker, 2017: 5).

Hümanist düşünce yapısına bakıldığında kavramın genel vurgusu *insan* olduğundan, hümanizmle ilgili tüm tanım ve yargıların insan dünyasına göre şekillendiği görülmektedir. Hümanist düşüncede, insandan sadece tek bir şey üstün tutulur, oda insanlıktır (Sezen, 1997: 25). Bu sebeple hümanizmle ilgili bir araştırmada; ‘insanın ne’liği üzerine’ ve ‘insan olmanın öncülleri’ ele alınarak bu bağlamda değerlendirme yapılması gerekmektedir. Ancak hümanizm ile ilgili yapılan birçok düşünsel tartışmada; ‘insan olmanın neyi ifade ettiği’ ve ‘insan’ kavramını değerlendirirken o günün insanını göz önünde bulundurulmadığı görülmektedir. İnsanın irade sahibi, sosyal bir varlık, özgür bir istenç ve eyleme sahip oluşunu göz önünde tutularak bir çıkarımda bulunmaktadırlar. İnsanı sadece bu niteliklilerle tanımlamak, insanı eksik bir şekilde değerlendirmeye sebebiyet vermiştir. Bu sıkıntı ancak insanı genel anlamıyla özsel tüm özelliklerini ele almayla giderilebilir (Özdağ, 2017: 166).

Hümanizm kavramının Türkçe karşılığına bakıldığında ise kavramın olabildiğince basite indirgenmiş olduğu görülmektedir.⁸ Mevlâna Celaleddin Rumi ve Yunus Emre gibi kimi Tasavvuf düşünürlerin insana değer atfeden söylemlerini hümanizm kabul ederek, hümanizmi direk “*insan sevgisi*” olarak tanımlamaları bu kavramı anlam olarak kısıtlamıştır. Ancak Asyalı Hintli düşünür, Prabhat Ranjan Sarkar’ın (1921-1982) çalışmalarında hümanizm kavramını ‘*sevgi*’ olarak ele alması, hümanizm ile ilgili yapılan bu kısıtlı tanımın sadece Türkiye’de değil dünyanın başka ülkelerinde de olduğunu göstermektedir (Türker, 2017: 12). “İnsanseverlik” gibi yanlış bir tanımla değerlendirilen hümanizm kavramı incelediğinde, gerçek anlamıyla *insanseverlik*’ten ziyade *kendiniseverlik* anlamına daha uygun olduğu görülmektedir. Hümanizm kelimesinin şekillenmesinde önemli bir yere sahip olan

⁸ Kavram söylem olarak (homo- humain) içinde insan kelimesini barındırdığı için birçok kişi tarafından *insanseverlik* ve *insancılık* şeklinde yanlış adlandırılmaları kullanılmıştır. Bunlardan ziyade daha çok *insancılık* kelimesi bu kavramı anlam olarak karşılamaktadır. Bkz. Sezen, 1997: 21.

Niethammer'ın 1808'de yazmış olduğu "İnsansevencilik ve İnsancılık Çatışması" adlı eserinde bu iki söylemi farklı ele alması, hümanizm kavramının *insansevencilik*'ten ziyade *kendiniseverlik* anlamıyla kullanılmasının daha uygun olduğu düşüncesini destekler mahiyettedir (Sezen, 1997: 22).

Genel itibariyle bu tanım ve çıkarımlardan da anlaşılacağı üzere, hümanizm kavramının anlam içeriğine bakıldığında; karmaşık bir düşünce sistemini oluşturan, salt bir kavram ve basit bir tanımdan ibaret olmadığı ve birbirinden farklı anlamlar içeren geniş bir yayılım gösterdiği görülmektedir. Dolayısıyla kavramın anlamını kesinlik bildiren bir cümle ile aktarılması güçtür.

1.2. Hümanizm'in Tarihsel Arka Planı

13. yüzyılın başlarında İtalyan kentlerinde yaşamlarını sürdüren burjuvazi ve eğitilmiş kesim, Orta Çağ soylu sınıfın kültüründen ve ruhban sınıfın skolastik kültüründen farklı olarak yeni bir yaşam tarzı aramışlardır. 15. yüzyılın ilk yarısına gelindiğinde, o dönem öğrencileri tarafından *Hümanist* terimi; dil bilgisi, şiir, tarih ve ahlak felsefesi gibi konularda ders veren öğretmenleri adlandırmak için kullanılmıştır. Bununla birlikte Latince öğrenim yapan okullarda ve üniversitelerde dil bilgisi, şiir, tarih ve ahlak felsefesi gibi dersleri veren akademisyenler "hümanist" olarak adlandırılmıştır. Ayrıca hümanistik söylemi, lisans ve lisansüstü eğitimde yer alan; dil bilgisi, geometri, astronomi, müzik, retorik, aritmetik, diyalektik derslerini içeren yedi beşerî ilim dalının hepsini kapsayan ilimlerin ortak adı olarak kullanılmıştır. 1808'de Alman bilgin tarafından kullanılan bu terim, Rönesans eserlerinde bu anlamda geçmemekle beraber daha çok bir dizi akademik konuyu belirten "hümanist çalışmalar" şeklinde kullanım gösterilmiştir. 18.yüzyıldan itibaren daha kapsamlı ve daha önemli bir hal alarak, insanı merkeze alan felsefi bir akım haline gelmiştir. Bunun yanında Orta Çağ döneminde yaşama egemenlik kurduğu varsayılan öte dünya odaklı değerlerin yerine, yaşadığımız dünyadaki değerlerin yüceltilmesi gerektiği düşüncesi ön plana çıkmıştır. Bu arayışın bir sonucu olarak ortaya çıkan bu kültürü, 19. yüzyıldan beridir tarihçiler "*Hümanizma*" olarak tanımlamaktadır (Nauret, 2011: 11-12).

Bununla birlikte hümanizmin tarihsel doğuşunu önceleyen gayenin; Eskiçağ, Helen ve Roma dönemine ait; tarih, sanat, şiir ahlak gibi konulardaki eğitimin anlaşılması ve bunun o çağa uyarlaması olduğu belirtilmektedir. İlk hümanistlerinde, o dönemlerdeki eserleri anlayarak; çağın felsefi düşüncesini buldukları döneme getirme çabasında oldukları kabul görülmektedir. Ancak hümanizmin salt olarak bu dayanakları taşıdığı söylemek eksik olur: Çünkü hümanist düşünce; İnsanın, hakikati bulmasında aklın yeterliliğini, insana özü itibarıyla herhangi bir doğma (asli günah)'nın dayattırılmayacağını ve insanın herhangi bir doğüstü varlıkla ilişkilendirilmeyeceğini öz itibarıyla özgür bir varlık olduğunu savunur (Türker, 2017: 6).

İlk paragrafta belirtildiği üzere insanı merkeze alarak onu soyut bir şekilde ele alan hümanizm kavramının kaynağı, on beşinci yüzyıl İtalyan düşünürleri olarak görülmektedir. Bu düşünürler bu kavrama felsefi açıdan bir anlam yüklemekten ziyade devrimci nutukları barındıran politik bir kavram olarak ele almışlardır. Rousseau düşüncesinde önemli bir yer teşkil eden "*Toplum Sözleşmesi'nde (1792) İnsan özgür doğar, ama her yerde zincire vurulmuştur*" cümlesi soyut bir anlam taşımanın yanında "*özgür insan*" ile tarihsel süreçte "*köleliğe mahkûm kalmış insan*" arasındaki ayrımı kabullenir mahiyettedir. Aynı şekilde Thomas Paine 1792'deki "İnsan Hakları" bildirgesinde hakların bu veya şu grup insan için değil, genel anlamıyla tüm insanlığı kapsayan haklar olduğu vurgular. John Milton'un "*Bütün insanlar elbette ki özgür doğar*" ve Thomas Jefferson'ın "Bağımsızlık Beyannamesi"nde dillendirdiği "*Tüm insanlar eşit yaratılmıştır*" sözü hümanizm kavramının soyutsal gelişmişlik içeren bir anlam taşıdığını göstermektedir (Davies, 2010: 32).

Rönesans dönemine bakıldığında ise o döneme ait hümanistlerin bir kısmı klasik kökenli Latince bir terim olan "*Studia Humanitatis*" terimine odaklandığı görülmektedir. Bu terim, o dönem hümanistlerin büyük ilgi duydukları Romalı yazar Cicero'nun yapıtında geçmektedir. Cicero bu kavramı, şiirin toplum için yarar sağladığı düşüncesini savunduğu *Pro Archaia* yapıtında insana ilişkin bilimleri ve edebiyattan söz ederken kullanmaktadır. Onun bu kavrama yüklemiş olduğu anlam, çok açık olmamakla birlikte insan bilimlerini ve erkek çocuklarının insan olarak

yetkinliğini oluşturmaları için öğrenimleri gerekli olan konular olduğuna işaret etmektedir. Bu terimi kişinin, -özgür bir insan olarak- beşerî tüm ilimleri (geleneksel olarak 7 tane) kapsayacak şekilde bir varlık kazanmalarıyla ilişkilendirildiği görülmektedir. Burada dikkat çekilecek önemli bir nokta “özgür bir insan” olarak nitelendirdiği kişilerdir. Zira özgür insanla kast edilen, Roma Cumhuriyeti yönetimine katılma hakkına sahip olan ve kölelere özgü işlerde fiziksel bir çalışmaya mecbur olmayan Romalı erkelerdir. Bu kesim erkeklere verilen eğitim genellikle Latince bir söylev barındırmaktadır. Konu içeriği olarak da kendi ayrıcalıklı mirasını devam ettirme ve yönetime katkı sağlama bilinci kazandırılacak bir şekilde oluşturulmuştur. Bu haliyle *Studia Humanitatis* terimi o dönem cumhuriyetinin seçkin kesimleri için kapsamlı bir eğitim programı anlamına gelmektedir. Bu eğitim programının genel itibarıyla kapsadığı konuları; dilbilgisi, retorik, şiir, tarih ve ahlak felsefesi içermektedir. Bu yönüyle *Studia Humanitatis* eğitim sisteminin, Petrarca gibi büyük bir şairin şiirleri ile tasarlanmanın yanında ahlak felsefesi alanını kapsayan felsefi içerimler de taşıdığı söylenilebilir (Nauret, 2011: 16-17).

Hümanizmanın eğitim sistemine yayılımına bakıldığında, ilkin o dönemin yargıçları ve hukukçuları hümanist çalışmalara ilgi duyarken daha sonraları zamanla 13. yüzyıl dönemindeki siyasal koşulları, 14. ve 15. yüzyıl cumhuriyet yönetiminin despot yönetimi üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Bu da o dönemde ki (siyasal yaşamda egemen olan) toplumların; oğullarını yönetici olarak hazırlamak için gerekli olan eğitimin, hümanist eğitimde olduğu düşüncesine götürmüştür (Nauret, 2011: 17-18).

Genel itibarıyla kavramın tarihsel ilerleyişini, başlangıç olarak “insan her şeyin ölçüsüdür” diyen Protagoras’a kadar giden ve daha çok Rönesans sonrasında toplumsal, tarihsel ve kültürel alanlarda insan fikriyatını ön planda tutan bir düşünsel yapıyı oluşturmaktadır (Çapku, 2017: 16). Kavram Antik dönemde, sofist olan Protagoras tarafından “insan her şeyin ölçüsüdür” şeklinde kullanılırken, hümanizm (humanitas) kavramını Latinceye yerleştiren Cicero tarafından ise; “kültür, ahlak, ruh eğitimi, eliaçıklık, kadirbilirlik, bilgi, adalet, iyilik arkadaş ruhlu olmak gibi anlamlarda kullanım göstermiştir. Cicero’nun bu kullanımı, İslam tasavvufundaki insanı terbiye etme eğitim şekline benzerlik göstermektedir. Hümanizm kavramını,

insanı insan kılan özellikleri belirtirken kullanıldığı görülmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere Hümanizm kavramı Yunan düşüncesi döneminden başlayarak, Rönesans döneminde yayınlık göstermiştir. Bu yayılım; insanı en yüce değer olarak ele alırken, metafizik âlemi oluşturan “öte dünya/ahiret hayatı” düşüncesine olumsuz ifadeler barındırmıştır (Maraş, 30-31). Tüm bunlardan da anlaşılacağı üzere hümanizm kavramı; dönemlerin tarihsel ve sosyal durumuyla ilişkili olarak şekillenerek ilerleyen zamanla birlikte farklı anlam ve tanımlar kazanmıştır.

1.3. Hümanist Düşüncenin Dönemsel Özellikleri

Hümanist düşüncenin dönemsel sınıflandırılmasını dört farklı dönemde ele almak mümkündür⁹. Bu dönemler; İlkçağ hümanizmi, Rönesans hümanizmi, Romantik çağ hümanizmi ve 20. yüzyıl hümanizmi şeklindedir. Bu dönemlerden İlkçağ ve Rönesans hümanizmine eski Yunan ve Latin kültürü, Romantik hümanizme Alman kültürünün hâkimiyet kurduğu görülürken; 20. Yüzyıl hümanizmine ise evrensel kültür hâkimiyet kurmaya çalıştığı söylenilebilir (Sezen, 1997: 30). Bu bağlamda bahsi geçen bu dönemler sırasıyla değerlendirilecektir.

1.3.1. İlkçağ Hümanizmi

Hümanizmin, başlangıç itibarıyla Antik Çağ dönemine dönüş amacı taşıdığı ve bu yolda bir ilerleyiş gösterdiği söylenilebilir. Hümanist düşünürler, “*rasyonel anatomi*”, “*tarih ve tabiat içinde ona hâkim bir insan*” gibi durumların yaşanırılığının ilkçağ dönemine dönmekle mümkün olacağı düşüncesini taşımaktadır. Dönemin düşünürlerinin bu tür bir düşünce içine girmiş olmaları, o günün insanın geçmiş dönemlerin ilahlarına verilen mutlak kutsallığı yakalama arzusu ve özlemi taşımasından kaynaklanmaktadır (Sezen, 1997: 33).

İlkçağ döneminin ve ondan sonra gelen diğer hümanist düşüncelerin; “insan kudretini ve ilerlemesini sağlamak” amacını gütmelerine etki eden bir Yunan mitolojisi vardır. Mitoloji şu şekildedir:

⁹ Hançerlioğlu ise, Felsefe Ansiklopedisinde hümanist düşüncüyü, dönemsel olarak; ilkçağ hümanizmi, burjuva hümanizmi ve Marxçı hümanizm olarak üç farklı şekilde sınıflandırmıştır. Bkz. 2012a: 106.

Yarı insan yarı Tanrı olan Promete¹⁰ (Prometheus), şarabın koruyucu Tanrısı Dionizos'un sarhoşluğundan ve öbür Tanrıların uyumasından istifade ederek, kullanımlarını tekellerine aldıkları ateşi, insana yardım etmek için Tanrılardan çaldı, içi boş bir sopada saklayarak insanlara getirdi. Durumu öğrenen Tanrılar, insanlara Pandora'yı gönderdiler ve Promete'yi Kafkasya'da bir kayanın üzerine zincire vurdular. İnsanlığın ilahi ateşe sahip olmasından Tanrılar ürkmüşlerdi. İnsanın karanlıkta ve zayıf durumda kalmasını istemekteydiler. Promete ise insanlara medeniyetin doğmasını sağlayan bütün bilgileri ve aydınlığı aktarmış oluyordu. Yine aynı mitolojiye göre Herakles'in zincirden kurtardığı Promete, kilden bir insan yaparak ilahi ateşin bir parçası ile ona hayat verdi (Sezen, 1997: 34).

Tanrı yerine insanın konumlandırış serüvenini anlatan bu mitoloji, kendinden sonra gelen hümanist anlayışlar üzerinde etki bırakmıştır. Mitoloji; dinlerdeki Tanrı inancının silinmesini ve yerine insanın en yüce değer olarak ele alınması gerektiği düşüncesinin temelini oluşturmuştur. Buradan hareketle insan, Tanrıya benzeyen yönlerinin farkına vararak kendi benliğine değer vermeye başlamıştır. Bu durum hümanist düşüncenin şekillenmesinin ilk aşamasını; sonrasında ise insanın eylemlerini yönlendirmede karar merci olarak kendi görmesi ve kendi kaderini çizebileceği düşüncesine varması, Yunan mitolojisinin hümanist düşünce üzerinde ki ikinci aşaması olarak değerlendirilmektedir. Ancak ilk çağın sadece mitolojik olaylardan etkilenerek ilerleyiş gösterdiğinin söylenilmesi elbette ki yanlış olacaktır. Çünkü bu dönemin kimi zaman mitolojilerle uzlaşan kimi zaman da farklılaşan akılcı ve tabiatçı felsefesi vardır. Dönemin düşünürleri ne tam olarak mitolojilerden bağımsız kalmışlar nede tamamen onlara bağlı bir felsefe oluşturmuştur. Buna bağlı olarak; insanın mı yoksa aklının mı merkeze alınması gerektiği konusunda, ikisinin birlikteliğini savunmuşlardır. Buradan hareketle şunu demek mümkündür. İlkçağ hümanizmi; ne tek başına bir düşünce ve anlayışı, ne de tek bir felsefi düşünceyi içerir. Bu dönemin düşünce yapısının şekillenmesinde çağın hem mitolojik anlayışı hem de felsefi yaklaşımlarının¹¹ etkisi vardır (Sezen, 1997: 34-36).

Bununla birlikte İlkçağ hümanizmin düşünsel ilerleyişine bakıldığında, bu dönemin eğitim alanında görülen bir düşünceyi gaye edindiği görülmektedir. Bu dönem düşünürleri, insanın bedensel ve düşünsel yeteneklerini geliştirmeyi amaç

¹⁰ Şeriatî, hümanist düşüncenin dayanağı olan Promete inancını doğruluğuna inanmaz, bu inancı yalanlamaktadır. Bkz. 2006a: 106. Ayrıca Şeriatî, bu efsaneyi başka bir eserinde de kendi inanç düşüncesi ile ilişkilendirerek ele almaktadır. Bkz. Şeriatî, 2010d: 122-123.

¹¹ Bu döneme bakıldığında, varlığın birliğin savunan; monist felsefeler, Tanrının birliğin merkeze oturtan; teist felsefeler, sofistler, şüpheciler, materyalistler, Xenophanes'in materyalist-panteizmi gibi felsefi anlayışlar, çağın felsefi yaklaşımlarını oluşturmaktadır. Bkz. Sezen, 1997: 36.

edinerek, bu konuda gereken eğitimin sağlatılması için çaba sarf etmişlerdir. Bu doğrultuda dönemin hümanist düşünürleri; Protagoras, Sokrates ve Sokrates'in öğretisini benimseyenler tarafından kabul görülen düşünceleri, eğitim alanında kullanmaya çalışmışlardır (Hançerlioğlu, 2012a: 106).

Bu dönemin en çarpıcı yönü; kendi içinde farklı tezatlıkları barındıran eski Yunan düşüncesine dönmeyi amaçlıyor olmasıdır. Ancak eski Yunan dönemi her ne kadar karmaşık bir süreci kapsarsa kapsasın, içinde çok güçlü fikriyatlar ve felsefi düşüncenin önemli örneklerini bulundurmıştır (Sezen, 1997: 36-37). Eski Yunan düşüncesinin bu yönü başta Antik Çağ dönemi olmak üzere bu yapıyla diğer tüm hümanist düşünceler için de önem arz etmiştir.

1.3.2. Rönesans Hümanizmi

Rönesans dönemi, antikçağ eserlerini ortaya çıkararak dönemin kilise baskısından bilimle kurtulabileceği düşüncesiyle şekil bulmuştur. Bu doğrultuda dönemin düşünsel geriliğine karşı, insanın her alanda hakkının korunması ve değerli görülmesi gerektiğini ilke edinmişlerdir. Bu dönemin düşüncesi, Eski Yunan ve Latin dönemlerinden süregelen insan sorununu ortadan kaldırmak amacıyla Rönesans döneminin önemli merkezinden olan İtalya'da şekillenmiştir. İtalya'da her türlü iç ve dış baskılardan sıyrılarak insanlığının farkına varmış ve kendi kişiliğine güvenen bir insan tipi varlık bulmuştur. Bu insan tipi; ırksal, kavimsel ve ailesel gibi zorunluluk içeren bağlarından kopmuştur. Doğduğu yer İtalya iken o artık İtalyalı değil, Dante'nin deyişiyle onun "*vatanı bütün dünya*" (Ertan, 2015: 13) dır. Bu insan, düşünce ve giyimde başkasına benzemek için değil, benzememek için bir mücadele içine girmiştir. Bunun yansıması olarak Floransa'da (1390) tek tip bir erkek modeli kalmamış, her birey kendine özgü bir modele bürünmüştür. İnsanların dünyaya karşı tek tip bakış açısı değişmiş, her ferdin objektif olarak dünyayı yorumlayabileceği düşüncesi şekillenmiştir (Hançerlioğlu, 2012a: 106).

Dönemin ünlü düşünürlerinden olan Petrarca (1304-1374) *Yalnızlık üstüne* adlı eserinde yalnızlığın kişiye katacağı erdemliliği yücelterek, mutluluğun kişilerden bağımsız kalmakla mümkün olacağını savunur. Tüm bu özellikler, yeni insanın bireysel bir şekilde çok yönlü düşünmesini sağlamıştır. Rönesans hümanizmi böyle bir ortamda şekil almıştır. Giovanni Boccacia (1313-1365), Niccolo Macchiavelli

(1469-1527), Michel de Montaigne (1533-1592)¹², Didier Erasmus¹³ (1467- 2536)¹⁴ gibi düşünürler bu dönemin önemli yol göstericileridir (Hançerlioğlu, 2012a: 106). Ayrıca İsveçli düşünür olan Jacop Burckhardt'ta kendini bu geleneğe adayan düşünürlerdendir. Hümanizm kavramını “dünyanın ve insanın keşfi” olarak tanımlar. Ancak hümanizmin kökünü Antik Yunan'a değil, Winckelman ve Humboldth'un da belirttiği gibi on beşinci yüzyıl İtalya'sının şehir devletlerine dayandırmaktadır. Bu düşünürlerin üzerinde durduğu esas nokta; “*Modern liberal kapitalizmin dinamik ve yenilikçi genişleyen karakteristik özellikleri neden Avrupa ve kuzey Amerika'da gelişmişti de eski toplumlarda ya da kültür ve teknolojiye en az onlar kadar özen gösteren Asya ve Uzak Doğu'da gelişmemiştir?*” (Davies, 2010: 22) sorusu olmuştur. Bu sorunun cevabını Marx, ticari sermayenin gelişmesi olarak görür. Weber, tutumlu iç ekonomide ve reform sonrası Avrupa'daki orta sınıfın kalvinist özgürlüğü olarak görür. Burchard ise sorunun cevabını “*orta sınıf vatandaşlar ve yöneticilerin eski uygarlıklara karşı duydukları Hümanist ilgiyle beslenen özgür İtalyan şehirleri ile seküler bireyciliğin politik ve askeri ihtiyaçları arasındaki etkileşiminde*” (Davies, 2010: 23) bulmaktadır. Onun bu düşüncesi “İtalya'da Rönesans Medeniyeti” adlı eserinde açık bir şekilde görebilmektedir. Eserinde Rönesans döneminin iyi bir şekilde analiz edilmesi gerektiğini söyler. Ayrıca toplumlarda evrensel kapasitenin büyümesinin önemi üzerinde durur. Bu büyümenin ise insanın kendisini özgür ve eşsiz bir varlık olarak görmesiyle mümkün olabileceğini belirtir. Eşsiz bir varlığı da kendi ayakları üzerinde durarak kendi kararlarını vererek belirli bir kimliği olan bir birey olarak tanımlar (Davies, 2010: 22-24). Buradan kastedilen şey, insanın özgür iradesi ile kendine has bir kişilik edindiği takdirde eşsiz bir varlık olacağı düşüncesidir.

Rönesans dönemi ile ilgili buradaki önemli husus, Rönesans bireyseliğinin politik vurgusudur. Zira Rönesans bireyseliği, Orta Çağ toplumunun bitişini ve bununla birlikte bireysel vatandaşlık düşüncesiyle canlılık kazanan, modern ulus-devlet anlayışının başlamasına imkân sağlamıştır. Burada da görüleceği üzere, bu

¹² Montaigne'in şu sözü “*Her şeyden önce ben kendimi araştırıyorum, benim fiziğim de metafiziğimde bu...*” hümanizmi özetler mahiyette. Bkz. Hançerlioğlu, 2012a: 106-107.

¹³ Didier Erasmus, *Deliliğe Övgü* adlı eserinde hümanist düşünceden bihaber, Tanrı bilimiyle şekillenen Orta Çağ'ı eleştirel bir şekilde ele almaktadır. Bkz. Hançerlioğlu, 2012a: 107-108.

¹⁴ William Shakespeara, Thomas More ve Tommasso Campanella gibi düşünürlerde bu çağın önemli hümanistlerindendir. Bkz. Hançerlioğlu, 2012a: 109-111.

dönem ile birlikte insan gelişimi ön planda tutulmuştur. Bu düşünce, devlet veyahut topluma duyulan coşkunun değil, bireysel özelliklerin önemini vurgulayarak bunların korunması gerektiği üzerinde durmuştur. Rönesans, bu yönüyle hümanizmin tarihsel süreçteki ilerleyişinde büyük rol oynamıştır. Zira Rönesans hümanizmi, insan bireyseliği ile ilgili modern kavramları başlatmıştır. Bu kavramlar, on beş ve on altıncı yüzyıllarda yazılan eserlerde tasarlanmaya başlanmış, on dokuzuncu yüzyıl dönemi şartlarından etkilenerek farklılıklara uğramıştır. Bu dönemlerde meydana gelen Amerikan ve Fransız devrimleri ile birlikte politik kuvvetler ve değişkenler ortaya çıkmıştır. Bunlar; endüstriyel çalışan sınıf için tehlike arz eden kapitalist üretiminin hızla yükselmesi, Avrupa'nın ulus-devlet anlayışının emekçi sınıfı üzerinden imparatorluklara dönüşmesi ve Hristiyanlığın yıpratılmasının verdiği moralin otorite ve ulus ideolojisine kaynaklık etme gibi durumları barındırmıştır. Yaşanan bu gibi olaylar, hızlı bir şekilde şekillenen bir modernleşme fikrine götürmüştür (Davies, 2010: 24-26).

Kendi içerisinde farklılıklar taşıyan bu olaylar, hümanizm kavramının da farklı şekillerde tanımlanmasına sebebiyet vermiştir. Gobineau düşünce yapısıyla ilişkili olarak hümanizm kavramını; ırk üstünlüğü ve bireysellik olgusuyla ilişkilendirir. Marx, devrime ve eşitsizlik ve sömürünün olmadığı bir toplum hayaline olan gereksinimle bağdaştırır. Matthew Arnold ise, toplum içerisinde anlaşmazlıklar oluşturan sınıf ve politika anarşisini birleştirecek barışçıl bir kültür gereksinimine dikkat çeker. Darwinizm'in savunucusu T.H Huxley ve Ulusal Seküler Topluluğu'nun kurucusu Charles Bradlaugh gibi özgür düşüncüyü savunan düşünürler ise hümanizm kavramını, Hristiyanlık inancından gelen boş ve anlamsız vesveselerden uzaklaşma anlamında kullanmışlardır (Davies, 2010: 26).

Sonuç olarak Rönesans dönemiyle ilgili şunlar söylenilebilir; bu dönemin en önemli getirisi, o çağın insanına kişiliğini oluşturma imkânı sunarak özsel bir benliğe sahip olmayı sağlamak olmuştur. Bu yönüyle Rönesans insanı, Orta Çağ insanından büyük bir oranda farklılık oluşturmuştur. Orta Çağ insanı; düşünce yapısını dinin yasak ve emirleri çerçevesinde şekillendirerek, kültür sisteminin özelliklerini kilise otoritesinden almıştır. Orta Çağ insanın, bu tarz bir ilerleyiş sergilemiş olmasının temel sebebi içinde bulunduğu çevrenin statik bir yapıya sahip olmasıdır. Bu statik

yapı, kapsadığı toplumun bireylerini din ekseninde belli bir çerçevede şekillendirmiştir. Birey; bulunduğu bu sistematik yapı içerisinde, kendi konumu ve ilerleyişi hakkında bir sorgulamaya gitmez çünkü bu şekillenmeyi belirleyen Tanrı olduğuna ve Tanrı'nın onun için en iyi konumu belirlediğine inanır. Rönesans dönemin düşüncesi ise benlik oluşumundaki özneliği vurgulayarak, bunun tam tersi bir ilerleyiş göstermiştir. Bu yönüyle Rönesans bir individualizm (bireysellik) çağıdır denilebilir. Zira bu dönemin ürünü olan insan, bulunduğu çevrenin, dinin ve toplumun ona biçmiş olduğu konumu sorgulayan bir yapıya bürünmüştür. Bu sorgulama dönemin düşünürleri "*insanın neliği*" üzerine araştırmalara itmiştir. Rönesans döneminin bu sorgulaması ve bunun sonucunda ulaştığı sonuç kendisinden sonra gelecek dönemleri etkilemiştir. Bu dönemin en önemli özelliklerinden biri de Latince dili yerine milli dillerin gelmiş olmasıdır. Böylelikle hümanist düşüncüyü yansıtan milli edebiyat çalışmaları, kendini göstermeye başlayarak klasik filoloji araştırmaları için bir yaklaşım ekolü haline almıştır (Yazoğlu, 2002: 68-69).

Tüm bu tanım ve anlatımlardan da anlaşılacağı üzere hümanizm kavramı gerek yaşadığı toplum ve gerek düşünce yapılarından dolayı düşünürler tarafından farklı şekillerde kullanımlar içermiştir. Ancak bu tanımlar her ne kadar farklılık gösterse de bu düşünürlerin ortak yönü, düşüncelerinde 'insanı' merkeze almış olmalarıdır. Bu ortak yön de düşünürlerin, hümanist olarak adlandırılmasının temel sebebi olmuştur.

1.3.3. Romantik Çağ ve 20. Yüzyıl Hümanizmi

Neo-Hümanist müfredatı, Niethammer, Hegel ve Wilhelm Humboldt gibi eğitimde yenilikler yapan düşünürlerin öncülüğünde, Kuzey Almanya'daki yönetici ve orta sınıfın kültürlerindeki yanlışlıkları ve eksiklikleri gidermek için bir araya gelmesiyle oluşmuş bir girişimdir. On dokuzuncu yüzyıl dönemindeki Alman reformcular, öğretim programlarını "klasiklere" dayandırmışlardır. Klasikler ise Latin ve Yunancanın, edebiyatlarını ve kültürlerini romantik Helenizm'de uzmanlaşmış sanat tarihçisi Winckelmann'ın, Goethe ve Hölderlin gibi isimler vasıtasıyla ortaya çıkmış bir çalışmayı oluşturmuştur. Bu düşünürlerden Humboldt, Antik Yunan'a bakarak kişinin nasıl olması ve nasıl bir yol çizmesi gerektiği konusunda bilgi bulabileceğini söylerken, Hegel de Matematik ve tarih gibi alanlarda

çalışmalar yapmanın yanında Latince ve Yunanca çalışılması gerektiği konusuna vurgu yapmıştır (Davies, 2010: 18).

Neo-hümanistlerin Helenizm anlayışı, Oxford klasiklerin gerici anlayışlarından uzak olmanın yanında, post- Rönesans'ın şiirde sadece dekoratif işlevi önemseyen neoklasisizmden de uzak bir anlayış taşımaktadır. Hegel, Humboldt, Goethe ve Schiller gibi düşünürlere göre Helenik idealler, geçmiş bir dilin formalitelerini oluşturmakla birlikte gelecek için de önemli bir yer teşkil etmektedir. Görülüyor ki, Neo-hümanistlere göre Helenistik kültür sayesinde modern ve rasyonel Almanya, Antik Yunanların düşünüyü kurduğu modern zamanın Yunan'ını oluşturabilecektir (Davies, 2010: 18-19).

Bu düşünürlerden sonra gelen ve Hegel'in öğrencisi olan Karl Marx çok daha farklı bir yol çizmiştir. O hocası Hegel'in Prusya Devletinin otoriter kültürüne duyduğu hayranlığı değil, Helenizm'e olan mirası almıştır. Ancak çok geçmeden Marx insanların hayatlarını, kalplerinde ve akıllarında önemli bir yer tutan özgürlük tutkusunun canlandırılmasıyla değişebileceğini kabul eden Hegel idealizmine sırtını dönmüştür. Bunun yerine 1844 yılından itibaren radikal hümanizm düşüncesini benimsemeye başlamıştır. Radikal hümanizm köktenci bir yaklaşım oluşturur. Bu düşünüş biçimi meselelerin kökünden ele alınıp değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Ancak konu insan olunca durumun değiştiğini, kökün bizzat insanın kendisini oluşturduğunu söyler. Bununla birlikte Marx, Hegel'in spekülatif mantık anlayışını temel dayanak almak yerine insanın, doğanın dinamik kimliğiyle giriştiği ilişkinin şekilleri üzerinde durmuştur. Onun bu yönelimi daha sonrasında komünizm düşüncesini oluşturmuştur. Komünizm düşüncesi; *insanın kendini kendinden yabancılaştırması olan özel mülkü mutlak biçimde iptal etmek ve bundan dolayı da insanın niteliklerine insan için el koyma demektir. İnsanı sosyal bir varlık yapan mükemmel bir yeniden yapılandırma sistemi*" (Davies, 2010: 19) olarak değerlendirilmektedir. Düşüncenin temel noktasını; insan ve doğa, varoluş ve yaradılış, birey ve tür, insanoğlu ile kendisi, özgürlük ve gereklilik gibi çatışma içinde olan bu elzem konularının komünizmle çözüm bulacağı düşüncesi oluşturur (Davies, 2010: 19).

Bu dönemle birlikte 1948 ve 1949 yıllarındaki devrimci umutları barındıran düşünceler yerini tarihi gerçekliğe bırakmıştır. Ancak buna rağmen Antik Yunan'a ve onun ideallerine duyulan hayranlık hala varlığını sürdürmüştür. Marx, Yunan yaratıcılığının kendisini daha çok sosyal ilişkiler üzerinde gösterdiğini ve bu yaratıcılığın ancak yaşanılmakla kıvranılacağını belirtmekle birlikte eski Yunanın tarihsel anlamda hümanizmin çocukluk dönemini temsil ettiğini, kişinin tekrar çocukluk dönemine dönmesinin mantıklı olmadığını ancak bir çocuğun saf halinin alınmasının da keyif vereceği düşüncesindedir. Felsefesinde sınıf çatışmasına karşı olduğunu dillendiren Marx'ın, Antik Yunan demokrasisinin temelini kölelik oluşturduğunu bildiği halde bunu görmezden gelişi kendi içinde tutarsızlık göstermiştir (Davies, 2010: 20).

Makineleşme ile birlikte varlık kazanan modernleşme, bu düşünüş biçiminin şekillenmesinde etkili olmuştur. 19. yy. sonrasında makineleşmenin insan üzerinde olumsuz etkileri olmuştur. Hümanist düşünce de önemli bir yere sahip olan insan, makineleşme ile birlikte amaç olmaktan çıkarılarak iş gücünü ilerleten araç haline almış hatta hammadde konumunda değerlendirilmiştir. Yaşanan bu durum, Romantik hümanistler tarafından büyük bir eleştirisiyle karşılanmıştır. Hümanistler, insanı mutluluğu için çaba sarf ettiği iddiasında olan modern uygarlığın, bu yönüyle tam tersine insanlık yaşantısına o güne dek verilmemiş zararı verdiğini belirtirler (Türker, 2017: 11).

Romantik Çağ hümanizmin düşünce sistemine bakıldığında, ilk iki hümanist dönemden farklı olarak bilimsel bir anlayışı içerdiği görülmektedir. Bu düşünce biçimi tarihin nesnel yasaları üzerinden sistematığını oluşturur. Tarihsel süreç olarak insanın, ilk varoluşsal sürecinden başlayarak gelmiş olduğu süreç içerisinde büyük bir hızla ilerleyebilmesi için gerekli olan koşul ve yasaların gerekliliğini bildirir. Bu düşünce, kişilerin özel mülkiyete sahip olabileceğini ancak üretim araçları üzerinde bir özel mülkiyetten söz edilemeyeceğini belirttirerek bunu sona erdirir. Önemli amaçlarından birini; insanın, insan üzerindeki sömürgesini kaldırması oluşturur. Bu hümanist düşüncenin amacı önerilerden ziyade doğru ve yanlışları toplumda gerçekleştirmektir. Düşünce, insanın yüceltilmesi üzerine kurularak, insanı küçültüp gerilemesine sebep olan tüm ilişki ve değerleri yıkmak üzerine inşa edilmiştir. Bu

bağlamda Marx; insanın yüceltilmesi durumunun, insanın ancak toplumdaki bütün bireylerin insanlık değerlerini kazanmasına destek sağladığında kazanabileceğini söyler. Yani kişinin kazancı diğer insanların kazançlarını elde etmesiyle mümkündür. Bu yönüyle Romantik Çağ hümanizmi, ilkçağ ve Rönesans hümanizminden büyük oranda bir farklılık oluşturur (Hançerlioğlu, 2012a: 111-112).

Genel itibariyle 20. Yüzyıl hümanistlerine bakıldığında ise bu düşünürlerin, dine karşı olumsuz bir tutum takındıkları ve metafizik âlemi oluşturan 'öteki dünya' inancını kabul etmeyerek, gerçek dünyanın şu an yaşam sürdürdükleri dünya olduğu düşüncesini taşıdıkları görülmektedir. Buradan hareketle, bu dönemin düşünürleri; insana yüce bir değer vererek, onun bu dünya üzerinde mutlu bir yaşam sürdürmesi için gerekli olan özgür ortamın sağlatılması için mücadele verilmesi gerektiğini savunurlar (Flew, 2005: 268). Bu dönemin düşüncelerinden genel özelliklerinden de anlaşılacağı üzere hümanizm, düşünce olarak insanı en yükseğe konumlandırırken, en yüksek değer olan dini aşağı indirdiği görülmektedir. Hümanizm düşüncesini anlamada önemli bir yere sahip olan hümanizm ve din ilişkisinin detaylı bir şekilde ele alınması gerekli görülmüştür.

1.4. Hümanizm ve Din

Hümanizm kavramı; her ne kadar Rönesans öncesi düşüncelerden yola çıkarak Rönesans öncesine dayandırılrsa da gerçek anlamda hümanizm, Orta Çağın ortalarında Rönesans dönemiyle birlikte reform olarak nitelendirilebilecek yeniliklerle günümüze kadar gelen bir söylem kazanmıştır (Timuçin, 2004: 287). Andre Laland, ansiklopedisinde hümanizmi; Antik çağın zevk ve düşüncelerinden ibaret görmekle birlikte bir tapınma¹⁵ şekli olarak değerlendirir. Hümanist düşünürleri ise, antik çağı tanıyarak ilham alan ve o dönemin düşüncelerini üstün görüp taklit etmeye çabası içinde olan bireyler olarak ele alır. Bunun yansıması olarak da hümanizmin, Hristiyan dinini ortadan kaldırmaya yönelmiş bireylerin oluşturduğu bir hareket olduğunu öne sürer. Aynı şekilde Britannica da hümanizmi, kilisenin insanı küçük düşürmesine karşı oluşmuş bir tavır olarak görür. Bununla birlikte hümanist düşünce de insanı; siyasete, biyolojik yapıya ve soyut kavramlara indirgeyen bütün

¹⁵ Bu durumun bir benzerini, Fransızlara ait Petit Robert sözlüğünde de görmekteyiz. Sözlükte hümanizm, "insana ait olan her şeye tapma" olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Sezen, 1997: 25.

düşüncelere karşı bir tutum sergilemesi de bu tavrın yansımaları olarak değerlendirilmiştir (Sezen, 1997: 24). Bu yönüyle şekillenen kavram, günün kilise dayatmalarından uzak, salt insanı merkeze alan bir ilerleyiş göstermiştir. Bu durum beraberinde hümanizmi dinden ayrı düşünülen hatta din karşıtı bir kavram olarak ele alınıp değerlendirilmesine sebebiyet vermiştir.

Hümanizm kavramının, ilk başlarda kilise düşüncesinden daha sonra giderek dinlerden uzaklaşma aşaması Karl I Roma İmparatoru ile başlanıldığı söylenilebilir. Karl I Roma dönemine bakıldığında, Karl I Roma imparatorluğunu yeniden kurmaya başladığında; o dönemin düşünürlerini¹⁶ sarayında bir araya getirerek onlara, eski dönemlere ait metinleri inceletmiştir. Bu durum beraberinde özellikle İtalya da Bizans ve Yunan kültürüne karşı yoğun bir ilgiye götürmüştür. Dönemin bilginleri eski döneme ait eserleri çevirerek, elde etmiş oldukları bilgileri çeşitli eğitimlerle halka ulaştırma düşüncesine gitmişlerdir (Timuçin, 2004: 287).

Bizans ve Yunan kültürüne karşı duyulan ilginin sonucu oluşan etkilenme aynı şekilde inanç mefkûresinde de görülmüştür. Birçok düşünür eskiçağın ahlakı ile kilise düşüncesi arasında bir bağ kurmaya gitmiştir. Bunun en iyi örneğini, Epikuros'çu anlayışla Sokrates'çi hoşgörü fikrini bağdaştırmaya çalışan Erasmus oluşturmaktadır. Bir süre sonra eskiçağ inancını oluşturan Pagan¹⁷ ahlakıyla Hristiyan ahlakının bağdaştırılmasının olanaksızlığıyla karşılaşılır. Çünkü Epikuros'un hazcılık düşüncesi, Pyrrhon'un kuşkucu düşüncesi ve Stoa'cılarının insan fikriyatı dönemin düşünürleri arasında yayılmaya başlamıştır. Bunu yansıması olarak hümanist düşünce, dinsel boyutunu yitirmeye başlamış ve kilise düşüncesine karşı olan inanç sarsılarak kilise karşıtı bir düşünceye gidilmiştir. Bu durum Reform devrimini ve Rönesans devriminin ayrılığa götürmüştür. Dönemin hümanist düşünürleri arasında yer alan Luther ve Calvin, Hristiyanlığı reddederek Pagan inancını benimsemeye başlamışlardır. Hümanizm düşüncesi etrafında toplanan insanlar; Hristiyanlığın insanı ve insanın içinde yaşadığı dünyayı ötekileştirmesine

¹⁶ Bu görevde yer alan düşünürleri arasında; "İngiliz York'lu Alcuin'e, İtalyani Paola Diacorno ve Pietri de Pisa'ya İspanyol Teodulfo'ya" yer almaktadır. Bkz: Timuçin, 2004: 287

¹⁷ Pagan; (1) Latince de köylü anlamına gelen *Paganustan* türemiştir. Terim olarak, Hristiyanlık inancını benimsemeyen ve onun bakış açısına göre şekillenmeyen bir topluluğu ifade eder.

(2) Özel olarak ise; "Postmodern düşüncede, içinde bulunduğumuz, hiçbir ölçütün bulunmadığı bir çağda hüküm verme durumu" olarak tanımlanır. Bkz: Cevizci, 2003: 315.

karşı çıkararak, insanı en üst değer olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu doğrultuda insanı özsel özellikleri ile yücelterek, onun yaşamında belirleyicilik kazanmış olan tüm Hristiyanlık öğretilerini reddederek insanın tamamen özgür olması gerektiğini savunmuşlardır. Bununla birlikte İtalya'da, XIII. yüzyılda gemilerle doğu ve batı arasında yapılan ticari ilişkiler; bu düşüncenin şekillenmesinde önemli bir etken oluşturmuştur. Basım tekniğinin yaygınlaşmasıyla daha da ilerleme kat etmiştir. Evrenin sistematik ilerleyişi hakkındaki düşüncesinin değişmesi, insanların öteki dünya kavramına karşı güvenini iyice sarsmış ve insanları doğayı incelemeye itmiştir. Bu gibi incelemeler, dine karşı duyulan inancının tamamen gitmesine ve Rönesans dönemindeki 'insan yaşamına göre şekillenme' düşüncesini beraberinde getirmiştir. Ancak Rönesans döneminin etkisi, Hristiyanlık inancının gücünü tekrar kazanmasıyla sarsılmıştır. Richelieu rejiminin dindışılık anlayışının siyasal anlamda topluma zarar vereceği düşüncesi; toplumun, hümanizm düşüncesine karşı bir tutum sergilemesinde önemli bir neden olmuştur. Bu da hümanizm kavramının kullanılmasında yeni tabirler getirtmiştir. Comte'un insanı vazgeçilmez bir değer olarak ele aldığı "insanlık dini" kavramı buna örneklik eder. Nietzsche'nin "*Her zaman istediğinizi yapın, ama her şeyden önce isteyebilenlerden olun*" söylemi de o dönemin hümanist bakış açısını yansıtır niteliktedir (Timuçin, 2004: 287-290).

Tüm bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere hümanizm, ortaya çıkışı itibariyle edebiyat ve dil alanında bir eğitim kurumunu oluştururken sonrasında felsefi ve dini alana yönelmiştir. Yani felsefi bir düşünceden ziyade bir dünya görüşü olarak ortaya çıkmıştır (Sezen, 1997: 25). Bu görüşü, kilise dayatmalarından uzak Pagan düşüncesinde olan ve herhangi bir kültür kökeni olmayan bireylerin hareketti oluşturmuştur. Bu bireyler, Eskiçağın Pagan kültüründen etkilenerek Hristiyanlığa karşı bir tavır sergilemişlerdir. Bu düşünceleri, onları Tanrıyı merkeze oturtan felsefi düşünceden uzaklaştırarak edebiyat ve filolojiye¹⁸ yakınlaştırmıştır. O dönemin felsefi eğitimi skolastik kurumların düşüncesi boyunduruğu altında olması ve hümanist düşüncenin de skolastik kurumlardan uzak duruşu, hümanizmin felsefi bir

¹⁸ Filoloji; Kelime anlamı, "*dil, bilgi ve edebiyat sevgisi, araştırma, derin çalışma*" gibi anlamlara gelmektedir. Tanım olarak ise, insanın tarihsel süreç içerisinde doğası gereği, sözsel olarak ağızından çıkan her şeyi konu edinen bilim dalı olarak ele alınmaktadır. Bkz: Cevizci, 2009: 564.

şekil almasını ertelemiştir. Zira modern batı felsefesi geleneğinde metafizik düşünceden gelen teolojinin önem taşıması ve bunun yansıması olan kilise faktörü hümanist düşünceyi felsefeden uzak tutmuştur. İlk dönem hümanist düşünürleri, kendilerinin metafizikle anılmasından rahatsızlık duymuşlardır. Ancak ilerleyen zamanla birlikte hümanizm, teoloji ve metafizikle¹⁹ eleştirel bir tarzda uzlaşmaya gidildiği görülmektedir. Hümanizm terimi; kimi din adamları tarafından kullanılarak, dini öğretilerin insan yaşamına önem verdiğini ve insan özgürlüğünün dinde de esas bir mesele olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Ancak hümanizmin, metafiziği diğer bir deyişle teolojiyi benimsediği düşüncesi tartışmalı bir alan oluşturmuştur. Çünkü ortaya çıkış itibarıyla hümanizm düşüncesi; insanın beşerî yönüne vurgu yaparak onu ön plana çıkarırken, insanın bedeni hazlarını yok sayarak ondan uzaklaşmasının gerektiğini savunan Aziz Paulcü- Augustinusçu Hristiyanlık düşüncesine karşı bir tavır takınmıştır. Hümanistlerin böyle bir tavır sergilemelerinin en büyük sebebini, Hristiyanlık inancının Tanrıyı yüceltmesi karşısında insanı görmezden gelen bir düşünceyi taşıyor olmasıdır (Türker, 2017: 8-9).

Sonuç olarak; tüm bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere hümanizmin, din ile olan ilişkisi dönemlere göre farklılıklar göstermektedir. Her ne kadar kimi hümanist düşünürlerin, belli bir din inancını desteklediği ve din ile hümanizmi bir arada tutmaya çalıştığı görülse de hümanizmin tarihsel ilerleyişine bakıldığında daha çok dinden ayrı bir yol çizmeye çalıştığı ve yer yer din karşıtlığı yaptığı görülmektedir. Ancak buna rağmen hümanizmi sadece din katışı bir düşünce olarak ele almak yanlış olacaktır.

1.5. Hümanizm ve Felsefe

İnsan merkezli bir düşünce sistemi olan hümanizm, diğer tüm *izm*'ler gibi felsefik bir anlam taşımaktadır. Ancak bu durum farklı tartışmaları içinde barındırmaktadır. Kimi düşünürler, hümanizmin felsefeyle ilişkisinin olmadığını iddia etmişlerdir. Bu düşünürler hümanizmin toplumun; sosyal ve iktisadi alanda kültürel yapısını inşa etmesinde önemli bir hareket olduğunu ancak fikirselsel anlamda bir metod olmadığını belirtmiştir. Aynı şekilde kimi düşünürler hümanizmi sadece

¹⁹ Heidegger'in *Hümanizm üzerine mektup*'unda tanımladığı üzere metafizik bir mahiyet kazandığı düşüncesi oluşmuştur. Bkz: Türker, 2017: 8.

kültür insanının bir devrimi olarak görürken, kimileri de insanın gayelerini gerçekleştirmesinde bir tutku olarak değerlendirmiştir (Sezen, 1997: 21-22).

Bununla birlikte Rönesans dönemine bakıldığında hümanizm, o dönemde hiçbir şekilde felsefi bir akım olarak kullanılmadığı görülmektedir. Bu dönemin felsefe eğitimini daha çok Aristotelesçi felsefe oluşturmuştur. Bu skolastik felsefe anlayışı 17. yüzyılda fizik ve bilimin ilerlemesi ile Aristotelesçi doğa felsefesi anlayışının güvenini kaybetmesine kadar devam etmiştir. O dönemin diğer düşünce anlayışları bazı kesimlerce, skolastik düşünce tarzı karşısında bir rakip olarak değerlendirmiştir. Ancak hümanizm, bir felsefi düşünce olarak ele alınmadığından hiçbir şekilde rakip olarak görülmemiştir. Hümanizmi, skolastik düşünce tarzı karşısında bir rakip olarak görmeyenlerin başında ise 20. yüzyıl düşünürlerinden olan Paul Oskar Kristeller vardır. O dönem hümanistleri, Petrarca döneminden başlayarak skolastisizme karşı bir saldırı içindedir. Ama yapılan bu saldırılar skolastik felsefe anlayışından daha çok o dönemin eğitim ve öğretim şekline karşıdır. Zira hümanist düşünürler, skolastik öğretim programlarındaki dar görüşlülüğü eleştirmektedir. Bu eleştiri, dönemin hümanistlerinin bulunduğu çağa gerçek anlamda bir felsefe sunamadıklarını çünkü onların kendine özgü tanımlayabilecek bir dizi felsefeleri olmadığı şeklindedir. Dolayısıyla bu dönem eserlerinin çoğu, felsefeyle ilişki kuramamıştır. Bu durumu Kristeller: “*İtalyan hümanistler genelde ne iyi ne de kötü düşündüler; düşünür değildiler*” (Nauret, 2011: 13) şeklinde ifade eder.

Bunun yanında hümanizmin felsefeyle ilgisinin olmadığını savunan bir kesim düşünürün cevaplayamadığı ise “Hümanizm’in hem çağdaşlarına hem de sonrasında gelen kuşak tarafından bu denli önemli görülmesinin sebebi nedir?” sorusudur. Kimi düşünürler, hümanizmin bu denli önemli görülmesinin sebebini; hümanistlerin kullandığı dillin anlaşılır ve sade bir üslup oluşuyla ilişkilendirirken, kimileri ise hümanizmin içinde barındırdığı sırrın daha tam olarak çözülmediği yönündedir (Nauret, 2011: 13-16). Aksi takdirde hümanizmi; salt bir eğitim görüşünden yâda bir akademik konu grubundan ibaret saymak, onun bu kadar konuşulması için yeterli bir ölçütü sağlamamaktadır.

Tüm bunlardan da anlaşılacağı üzere hümanizm, çağın ve dönemin yapısına göre farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Hümanizm, felsefenin yaygın olduğu

dönemde bir felsefe öğretisi olarak adlandırılmıştır. Descartes, Leibniz ve Pascal gibi matematikçilerin görüşlerinin ön planda olduğu 17. Yüzyılda matematik ilmi, hümanist bir tavır olarak değerlendirilmiştir. Pragmatik bir düşünceye sahip olan Schiller'in ön planda olduğu dönemde hümanizm pragmatizm olarak görülmüştür. Aynı şekilde sol düşüncenin hâkim olduğu bir dönemde hümanizm, solculuk olarak tanıtılmıştır (Sezen, 1997: 23-24).

Hümanizm, bir toplumun ideal gördüğü değerler bütününi oluşturma, modern bir medeniyetin ilkelerine sahip olmayı ve kendinden önceki milli değerleri gön yüzüne çıkarmayı amaç olarak edinmişse, bu felsefen uzak bir tavır sergilediğini gösterir. Ancak eğer dinin baskı ve yaptırımlarından uzak, insan merkezli bir dünya görüşü ve kültürü oluşturmayı hedeflemişse bu felsefi bir düşünceyi taşıdığını göstermiş olacaktır (Sezen, 1997: 23). Öyleyse hümanizmi felsefeden tamamen uzak tutmak veyahut başlangıç itibariyle salt olarak bir felsefe öğretisi olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Bu sebeple hümanizm eleştirisini genellemeye gidilmeden, dönem veya ideoloji üzerinden ele alınıp eleştirilmesi daha uygun görülecektir. Bu düşünce üzerine tezin ikinci bölümünde hümanizm eleştirisi kapsamında, Şeriatî'nin hümanizme ve hümanist düşünce akımının öğretilerini kendisine prensip ettiğini iddia eden felsefi akımlara ilişkin eleştirisi sistematik, bütünsel ve akademik bir tarzda ele alınarak yazılacaktır.

2. ALİ ŞERİATİ'DE HÜMANİZM ALGISI VE ELEŞTİRİSİ

Çalışmanın ilk bölümünde, hümanizm düşüncesi genel hatlarıyla aktarılmaya çalışıldı. Tezin başında da belirtildiği üzere hümanizm kelimesi kavram olarak karmaşık bir tarihe ve çok geniş bir anlam içeriğine sahiptir. Bu nedenle hümanizm kavramını geniş hatlarıyla aktarmak, tezin esas konusundan uzaklaştıracağından bu kavram üzerinde çok detaya inmeden aktarılmaya çalışıldı. Buradan hareketle tezin bu bölümünde, Şeriatî'nin hümanizm düşüncesinden ne anladığı ve özelde hümanizm, genelde ise hümanist düşünce akımının öğretilerini kendisine prensip ettiğini iddia eden felsefi akımları hangi konularda eleştirdiği işlenecektir.

2.1. Şeriatî'nin Hümanizm Algısı

Şeriatî'nin hümanizm hakkındaki düşüncesine bakıldığında, hümanizmi; “*din adına, Tanrı adına, tabiat adına, ilmi hakikat adına, akli maslahatlar adına ve her adla-dışsal değerleri atmamız gerektiğini; önemli olanın, insanın kendisi ve onun yapı tarzı*” (Şeriatî, 2012a: 174) olarak değerlendirdiği görülmektedir. Şeriatî'nin bu tanımı onun hem hümanizm algısını hem de hümanizm düşüncesine olan eleştirisini yansıtmak için yeterlidir. Ancak Şeriatî'nin hümanizmi ve hümanist düşünceleri hangi konularda eleştirdiğine geçilmeden önce Şeriatî düşüncesinde hümanizmin; muhtevası, hümanizmde insan ve onun nitelikleri gibi konuların ele alınması eleştirinin daha iyi anlaşılacağı hususunda gerekli görülmüştür.

2.1.1. Hümanizm'in Muhtevası

Hümanizm, insanlığı merkeze konumlandıran en eski düşünce sistemlerden biridir. Tarihteki başlangıcına bakıldığında, Antik Yunan'a dayandığı görülmektedir (Şeriatî, 2017: 113). Daha sonra bu düşünüş biçimi 12. ve 13. yüzyıllardan başlayarak, Rönesans'la temellenmiştir. Rönesans dönemi ise, mefkûre düzeyinde Skolastik felsefeye karşı ve hümanizmi destekleyen düşünce biçimini barındırdığı bir dönemdir. Şeriatî, bu hareketin amacının Orta Çağ ve skolastik felsefeyi ortadan kaldırarak, hümanizmi hâkim kılmak olduğunu söyler. Buradan hareketle Rönesans'ı tam anlamıyla anlamak için karşı olduğu skolastik dönemin tavrını bilmek gerekir

(Şeriati, 2006b: 120). Zira bu dönem, genel hatlarıyla anlaşıldığında; Rönesans döneminin neyi eleştirdiği veyahut neyi savunduğu fikriyatı oluşmuş olacaktır.

Skolastik dönemin yapısına bakıldığında; *“asaleti göğe bağışlayan, yeri ve yer insanını olumsuzlayan, göğün en büyük çehresinin Tanrı olduğuna –bu kendilerinin söyleyişleridir- ve yerin en büyük çehresininse insan olduğuna inanan bilimlerdir; dini kültürden oluşan bir dizge”* (Şeriati, 2006b: 120) şeklinde bir anlayış kendini göstermektedir. Skolastik ve Orta Çağ²⁰ dönemlerine bakıldığında, dine göre asıl olan Tanrı olduğundan insan birçok yönüyle olumsuzlanmaktadır. Zira bu anlayışta Tanrı'nın yükselişi için insanın küçümsenmesi gerektiği düşüncesi hâkimdir. Yeryüzünde mevcut olan tüm değer ve erdemli yasaların Tanrı'nın yüceliğinden kaynaklandığını bu yüzden insanı Tanrı ile kıyaslayan düşünce tarzlarına karşı olumsuz bir tavır sergilenmiştir. Bununla birlikte Skolastik ve Orta Çağ dönemi; insanın doğası gereği sahip olduğu değerleri kötü olarak nitelendirir ve bunların Tanrı'nın kurallarıyla iyileştirilmesi gerektiği düşüncesi etrafında şekillenmiştir (Şeriati, 2006b: 120).

Rönesans dönemi ise bunun tersine bir düşünüş biçimi sergilemektedir. İnsan, gerçeğinin temelde asalet ve güzelliği barındırdığını söylemenin yanında ahlaki değerleri oluşturmada da ana etken olduğunu söylemektedir. Rönesans dönemi, bu tarz bir yaklaşımla skolastik düşüncedeki göğün asıl Tanrısı yerine, insanı yerleştirmiştir. Bu tavrı ile Rönesans, Skolastik düşüncenin tersine hümanizm düşüncesini benimseyip desteklemiştir (Şeriati, 2006b: 120). Bu yönüyle Rönesans, hümanist düşünceye daha yakındır çünkü hümanizm de tabiatın üstünlüğünü vurgulayan tabiatçılık ve Tanrı'nın üstünlüğünü vurgulayan Tanrıcılığın karşısında insanın varlıksal üstünlüğünü temel dayanak olarak ele almıştır. İnsan, ne tamamen Tanrıların yaratımına bağlı bir aklın ürünüdür, ne de bitki ve hayvan gibi tabiat tarafından var kılınmış ve ona bağlı bilinçsiz bir varlıktır. Bu yönüyle hümanizm, Tanrıcılık- metafizik ve tabiatçılık- maddecilik arasında bir konum oluşturmuştur. Bu konum başlangıç olarak madde ve

²⁰ Orta Çağ döneminin özelliklerini H.Z. Ülken şu şekilde açıklar; Orta Çağ dönemi, dar bir alana hapsedilmiş bir düşünceyi sergiler. Bu düşünce tamamen dogmatik ve skolastik bir anlayışın etkisindedir. Orta Çağ çoğu insan tarafından; dar, karanlık, karmaşık, yenilenme ve gelişimden uzak bir dönem olarak bilinmektedir. Hatta kimileri bu dönemin bir milleti veyahut bir uygarlığı yansıtan bir devir olmadığını bir ruh hali ve dünya görüşü olduğunu söyler. Bknz. 1998: 131-132.

tabiattan yani materyalizm ve natüralizmden üstün, Tanrı'dan ve metafizikten daha düşük bir yerdir (Şeriati, 2016c: 28-29).

İnsanı temel dayanak alan hümanizm, kendi içinde çeşitli ekoller/nüanslar barındırmaktadır. Kendi içinde bir hakikat barındıran ve bu hakikati insanın gördüğü ve anladığı şey olarak ele alan egosantrik hümanizm de bunlardan biridir. İnsanı ana merkeze oturtan egosantrizm, hakikatin insandan bağımız bir şey olmadığını tam tersine hakikatin tamamıyla insanın gördüğünde saklı olduğunu ifade etmektedir. Eğer bir hakikatten bahsedilecek ise bunun, insanın dışında bulunan bir şey olmayacağını, insanın algılayacağı şeyin hakikat olacağını söyler. Bu düşüncelerini de insanın, düşünmesi ve irade sahibi olmasıyla ilişkilendirmektedir. Hümanist düşünce, insandaki bu bilincin onun, toplum ve siyasetle ilişki içine soktuğunu söyler. Bu yüzden de hümanist düşüncenin, toplum ve siyasetle ilişkili olduğunu ve bunun da insanın yapı gereği hakikatin insandan bağımız olmamasına bağlamaktadır (Şeriati, 2016c: 29).

Bu bağlamda hümanizm; dini, sosyal, ekonomik ve hukuki meseleleri insanın asaletini temel alarak inceler. İnsanların toplumun değer yasalarına ve kutsallarına bağlı kalınmasını değil, bu değer yasalarının insanlara kurban edilmesi gerektiği düşüncesindedir. Ayrıca bir Tanrı inancı olan toplumların, inançları gereği asla insana verilen asalete zarar vermemesini ve insanı Tanrının elinde bir kukla hükmünde görmemesi gerektiğini savunur. Bir nevi insanın, düşünce ve eylemlerinde özgür olması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu bakımdan insan, Tanrı ve tabiat karşısında kendisinin efendisi hükmünü taşımaktadır. Tüm bunlar insanın din, maneviyat ve sanatta en iyi ve en güzele kaynaklık ettiği düşüncesine götürmektedir (Şeriati, 2016c: 29).

Hümanist düşüncedeki insanın en güzel olduğu düşüncesinin bir yansıması, kendini sanatta da göstermektedir.²¹ Döneminin sanat anlayışına bakıldığında, Atina da yapılan heykeltıraşların genelinin çıplak bir şekilde sergilendiği görülmektedir. O dönemin sanatkarları bu duruma; insana giydirilecek hiçbir elbisenin, insanın kendi

²¹ Bu bağlamda Şeriati (2012d), "*Sanat*" adlı eseninde, insan ve sanat ilişkisini; "*Sanat ve güzelliği tanımak, insanı tanımaya bağlıdır. Özellikle sanat konusu, her şeyden çok ve her zamankinden fazla, insanı resmetmeye ve tanımaya bağlıdır*" şeklinde ele aldığı görülmektedir. Bkz. 2012d: 21.

vücudundan daha güzel olmadığını ve güzelliğin çirkinlikle örtmenin mantıksız olacağı fikrini dayanak göstermektedir. Atina da yapılan heykeltıraşların genelinin çıplak sergilenmesinden farklı olarak Orta Çağ da ise insanın vücudundan ziyade yüzü nurani bir şekilde resm etmeye çalışmışlardır. Bu düşünce o dönemin metafiziksel anlayışından kaynaklanmaktadır. Zira Orta Çağ döneminin inancında Tanrı; insanın yüzünden daha güzeldir. Bu yüzden insanda en güzel olarak nitelenen yüz, o haliyle bile Allah'ın güzelliğini yansıtamayacağından nurlandırılmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte bu dönemin tüm yasa ve değerleri, insanı fizikötesi âleme taşıyarak Tanrı ile uzlaşma içine sokmak için çaba sarf etmiştir (Şeriatî, 2016c: 30). Orta Çağ ve Rönesans dönemi arasındaki bu farklı düşünüş biçimi, onların sanat anlayışına da yansıdığı görülmektedir.

2.1.2. Hümanizmde İnsan ve Onun Nitelikleri

Hümanist düşüncede insan hem maddi hem de manevi açıdan dünyadaki en üstün varlık olarak görülmektedir. Bu yüzden iyi ve kötünün, hak ve batılın, güzel ve çirkinin belirlemesindeki ölçüt; insanın bedeni ve ruhi ihtiyaçlarının karşılanma oranı olarak belirlenir. Bu düşünce tarzına göre insanın kendisi yeryüzünde, bedensel ve ruhsal açıdan mucizevi bir güzelliğe ve iyiye sahip olduğundan, ona dışardan ahlaki ve eğitsel kurallar yüklenilmemelidir. İnsanın kendisi zaten doğası gereği iyiyi ve güzeli eylemlere dökebilecek potansiyelindedir. Bu yüzden onun yaşamına herhangi bir müdahalede bulunmayarak, onu hür bırakmak gerekir. Zira insanın bedensel ve ruhi olarak sergilediği şeyler hakkın yani doğru olanın göstergesidir (Şeriatî, 2012a: 174). Dolayısıyla bu anlayışın temelinde insanı ele aldığı ve insan varlığının dışında kalan yasa, din ve ideolojilerin birer teferruatından ibaret sayıldığı düşüncesinin hâkim olduğu söylenilebilir.

Bu bağlamda hümanizm, yeryüzünde insan olarak tanımlanan varlığın ne olduğu ve ne olması gerektiği hakkındaki düşünüş biçimini oluşturur. Buradaki önemli husus, hümanizm düşüncesinin ele aldığı insan tanımlaması genel itibarıyla, düşüncesi ve inançlarıyla insanın anlam ve neliği üzerine olmasıdır. Diğer düşünce veya araştırma yöntemleri olan; fizyoloji, psikoloji, biyoloji, antropoloji ve sosyoloji gibi bilimlerdeki insan algısı üzerinde değildir. Yani ele alınan insan kuru bir bilimsellik

değil, gerçek anlamdaki bir amaçtır. İnsan gerçeği, insan olgusu değildir; felsefenin, dinin ve sanatın hakkında görüş beyan ettiğiidir. Daha açık bir şekilde söylenecek olursa, buradaki insan gerçeği; Darwin'in, Freud'un ve Claude Bernard'ın ilgilendiği değil, Sokrat'ın, Eflatun'un, Sartre'ın, Hegel'in, Tolstoy'un, İbrahim'in, İsa'nın, Muhammed'in, Mevlana'nın, Tagore'un, George Sand'ın, Van Gogh'un üzerinde konuştuğu ve düşüncesini dile getirdiği insandır (Şeriati, 2006b: 28).

Bu doğrultuda, Hümanistlerin genel olarak kabul ettiği en temel insanî nitelikler şöyle sıralanabilir:

1. İnsan, birincil (asil) varlıktır. Bu yönüyle insan evrende bulunan diğer varlıklardan farklı olarak doğadan bağımsız bir benlik ve soylu bir öz taşımaktadır.
2. İnsan, irade sahibidir. İnsanın bu özelliği ona büyük oranda bir güç ve üstünlük vermiştir. İrade sahibi olan insan; evren, tarih ve toplumla girmiş olduğu ilişkide herhangi bir yaptırım gücü olmadan, bağımsız bir şekilde eylemde bulunabilmektedir. Ayrıca, irade sahibi olmasının bir yansıması olarak özgür ve seçme yetisi olan insan, bu yönüyle Tanrısal bir özellik taşımaktadır.
3. İnsan, bilgiye sahip bir varlıktır. İnsanın bilgiye sahip olması, onun önde gelen özelliğidir. İnsandaki bilgi edinebilme gücü, onun; çevresinde olup bitenleri kavramasını, duyuların hissedemediği gizlilikleri keşfetmesini ve yaşanan olayları sentezlemesini sağlamaktadır. Bununla birlikte insanı duylardan ve çevreden gelen etkilerle yetinmeyerek, duyların dışında kalan durumları sezgi yoluyla fark ederek sonuçlar üzerinden sebeplere dayandırır. Bu durum, onun içinde bulunduğu çevre hakkında bilgi sahibi olmasını sağlar.
4. İnsan, kendi benliğinin bilincinde olan bir varlıktır. Bu demek oluyor ki, o kendi varlığının bilincinde olan tek canlıdır. İnsan, bu özelliği sayesinde kendini inceleyebilme, incelerken kendini ayrıştırabilme ve değerlendirebilme imkânı bulabilmiştir. Bunun sonucunda insan, kendini değiştirebilme yetisini yakalamıştır. İnsanın bu özelliğiyle ilişkili olarak Şeriati, çağdaş büyük tarih filozofu Toynbee'm: "*Bugünkü insanlık medeniyeti, kendi tarihinin en yüksek*

merhalesine ulaşmış bulunmaktadır; çünkü çöküşle yüz yüze olduğunu gören sadece günümüz medeniyetidir” (Şeriati, 2016a: 54) şeklindeki sözlerini aktarır.

5. İnsan, yaratıcı bir varlıktır. İnsan yapısındaki bu yaratıcı yön, onu doğadan ayırarak, Tanrı karşısında bir yere yerleştirir. Yaratıcı yönü sayesinde insanın kendisindeki ölçü ve sınırları aşabilmektedir. Bu güç ona doğanın vermediği imkânlara ulaşmasını sağlar.

6. İnsan, belli amaçları olan idealist bir varlıktır. Yani, o hiçbir zaman mevcut olanla yetinmez, mevcut olanı olması gereken konuma doğru değiştirmeye çalışır. Bu özelliği onun, çevresinin bir ürünü olmaktan kurtarır ve onu çevresinin yaratıcısı olabilme durumuna getirir. Bunu yaparken de her şeyi idealine göre var kılma yolunda çaba sarf eder. Ayrıca bu yönü onu, diğer varlıklardan farklı olarak kendi yaşamında ileri görüşlü olmasını sağlar.

7. İnsan, ahlâklı bir varlıktır. Burada, önem arz eden değer sorunudur. Değer, insanın bir olay karşısındaki davranış ve hareketinde yarardan bağımsız olarak güdülenmesi olarak görülmektedir. Dolayısıyla bu kavram, ibadet hükmüne geçip kutsallıkta anlam kazanmaktadır. Zira insan gerektiğinde, değerleri için canını feda edebilecek potansiyeldedir (Şeriati, 2016a: 53-55).

Buradan hareketle insanın sadece konuşma gibi bir özelliğe sahip olmadığını bunun yanında insanı diğer canlı türlerinden ayıran farklı nitelikleri olduğu görülmektedir. Bu yüzden hümanizmin üzerinde durduğu insan; sadece biyolojik farklılıklara sahip bir insan değil, bunun yanında düşünsel ve ahlaksal nitelikleri hedefleyen bir yapıyı teşkil eder.

2.2. Şeriati'nin Hümanizm Eleştirisi

Genel itibariyle hümanizme bakıldığında ilk olarak antik Yunanda ortaya çıkmış, Orta Çağ ve skolastik dönemde ortadan kaldırılmaya çalışılmış ve Rönesans'ta tekrar dirilerek günümüze kadar varlığını devam ettiği görülmektedir. Anlaşıyor ki hümanistlik düşünce tavrının ortaya çıkışı, antik Yunan döneminde Tanrı'nın insan üzerindeki sert ve baskıcı tutumuna karşı, daha sonra Rönesans'la ortaya çıkışı

skolastik düşündeki kilise ve dinin baskıcı tutumuna karşı bir başkaldırı şeklinde olmuştur. Ancak daha sonra bu düşünceyi sergileyen ideoloji ve akımlar, bunu tüm dinler için geçerli sayarak büyük bir yanlış içine düşmüşlerdir (Şeriati, 2016a: 46). Şeriati bunu şöyle açıklamaktadır:

Diderot'den ve Voltaire'e, Feuerbach'tan Marx'a kadar, modern hümanistlerin içine düştükleri en büyük ve en şaşırtıcı yanlış, maddî tabiatın alanı içerisinde kalan Antik Yunan mitoloji dünyası ile "öz" de ondan farklı olan büyük şark dinlerin dünya görüşü içerisindeki kutsal ve manevî dünyayı aynı saymalarıdır. İnsanın Ahuramazda, Rama, Tao, Mesih ve Allah'la olan ilişkisini, Zeus'la olan ilişkisiyle karşılaştırdılar, hatta aynılaştırdılar. Hâlbuki bu iki tür ilişki aslında birbirinin zıddıdır (Şeriati, 2016a: 46).

Bu pasajdan da anlaşılacağı gibi, antik Yunan döneminin Tanrılarına karşı ortaya çıkan hümanist düşünce, daha sonraki dönemlerde de dinlere karşı genel tavır sergileyerek bir hataya düşmüştür. Zira dinlerin tarihine bakıldığında, her dinin kendisine özgü bir düşünüş biçimi olduğu ve bu doğrultuda bir işleyiş gösterdiği görülmektedir.

Bununla birlikte hümanist düşünürlerin insanı, din ve Tanrılardan kurtarma görevini üzerine alacağını umdukları hümanizm, son yüzyılların tüm din karşıtı ideolojileri için kutsal bir inanç haline gelmiştir. İnsanın içinde bulunduğu sıkıntılardan kurtulmak için başvurduğu; bireysel özgürlüğü vadeden liberalizm, insanı ahlaksal değerlerden soyutlayan egzistansiyalizm, devletin sosyalist düşünce ve maddeci komünizmle refaha ulaşacağını söyleyen Marxizm, sanayide çok üretimi hedefleyen makinizm gibi hümanist akım ve ideolojilerin; akli temeller üzerinden değerlendirildiğinde, atfettikleri kutsallığı kaybetmeleriyle birlikte bunların, kullandıkları ifadelerin gerçek hayatta bir yansıması olmayan ve yaşanırılığı mümkün olmayacak birtakım süslü ifadeler ve değerler olduğu görülmektedir (Şeriati, 2007b: 47) Buradan hareketle Şeriati'nin, hümanist düşünce akımının öğretilerini kendisine prensip ettiğini iddia eden felsefi ideolojilerin, insanın temel ihtiyaçlarını karşılama noktasında neden başarılı olamadıklarını ve neden sonunda insanları boşluğa itilmesine sebebiyet verdiklerine ilişkin eleştirisi sistematik, bütünsel ve akademik bir tarzda ele alınarak yazılacaktır.

2.2.1. Realizm

Şeriatî'nin realizme yönelttiği eleştirilere geçilmeden önce realizm düşüncesinin genel hatlarıyla aktarılması, eleştirinin zemin bulması noktasında gerekli görülmüştür. Bu nedenle ilk önce realizm düşüncesi aktarılacak daha sonrasında ise Şeriatî'nin realizme yöneltmiş olduğu eleştiriler ele alınacaktır.

2.2.2.1. Realizm Düşüncesinin Genel Özellikleri

Realizm kavramı; “*İng. realism, Fr. Realisme, Alm. realismus ve T. gerçeklik*” olarak kullanım göstermektedir. Realizm, anlam olarak; doğada bulunan nesnelerin bağımsızlığını, gerçekliğini ve dışsallığını savunan bir düşüncedir (Bottomore, 2012: 481). Felsefe tarihine de bakıldığında, Platon ve Aristoteles gibi filozoflardan başlayarak, gerçek hakikatin insan zihniyle sınırlı olmadığı, insan düşüncesinden bağımsız bir gerçekliğin olduğu ve var olan bu gerçekliğinde belli başlı yöntemlerle kavranabileceği düşüncesi olduğu görülmektedir. Buradan hareketle realist düşünürler, dünyada insan zihninden bağımsız gerçekler olduğunu ve var olan bu gerçekliklerin bilinebileceğini savunmaktadırlar. Bu doğrultuda genel olarak realizmin zaman ve dönemin koşullarına göre epistemolojik realizm, ontolojik realizm, ahlaki realizm, bilimsel realizm gibi birçok farklı isimle adlandırılmıştır (Bahçi, 2018: 1-3).

Thomas Hobbes, 1642’de klasik realizm olarak adlandırılan düşüncesinin temellerini atmış, 1651’de ise *Leviathan* adlı eseriyle bu düşüncesinin genel hatlarını oluşturmuştur. Hobbes’un “insan insanın kurdudur” sözü bu düşüncenin genel itibarıyla insana karşı olan bakış açısını yansıtmaktadır. Realist düşüncenin teorilerine bakıldığında esas meselelerinin, sosyal yaşamda devlet sisteminin ne yönde bir ilerleyiş göstereceği sorusu olduğu görülmektedir. Bu sorunun temel yapı taşı olan Hobbes, tabiat âleminde olduğu gibi devlet sistemlerinde yaşamsal ilişkileri düzene sokacak ve hakkı egemen kılacak esas gücün kuvvet olduğunu söylemektedir (Say, 2011: 361-362). Hobbes’un bu yöndeki söylemi, onun düşünce sisteminde önemli yer tutan; toplumdaki üretimin, değişimin ve bireyin refahının korunması doğrultusunda barışın gerektiği düşüncesiyle ilişkilendirilebilir. Buradan hareketle devletlerin güç ve kuvveti, toplumdaki barışı sağlamak adına kullanması gerektiği düşüncesi savunulur. Zira realistler, devletlerin toplumdaki iç düzeni (yağmacılığın ve

korkunun engellemesi) sağlamak adına ısrarcı olması gerektiği düşüncesindedirler (Hall, İkenberry. 2005: 13).

Realist düşüncenin diğer bir öncüsü ise Hegel'dir.²² Hegel'in düşüncesine bakıldığında, onun her türlü sezgiyi dışladığını ve dünya üzerinde ki düzeni akılla sağlanmasının mümkün olacağını söylediği görülmektedir (Eagleton, 2011: 215). Düzen için akli önemli bir ölçüt gören Hegel, devlet başarısını da başındaki iktidar ile bir görmektedir. Devlet yönetimindeki kişinin zekâsı ve siyasal maharetleri, devlete hem iç hem de dış düzene karşı etkin bir güç olma yetisi vereceği düşüncesindedir (Say, 2011: 362).

Realizmin yakın dönem düşünürlerine bakıldığında ise; Raymond Aron, Carr, Robert Gilpin, John Herz, George Kennan, Morgenthau, Henry Kissinger gibi isimler görülmektedir. Bununla birlikte birçok yazar, realizmin esas öncülerinin Carr ve Morgenthau, yakın dönemdeki öncülüğünü ise Henry Kissinger olduğunu söylemektedir (Say, 2011: 363).

Realist düşünür olan Carr'ın anlayışına bakıldığında, onun idealistlerin benimsemiş olduğu evrensel ahlak anlayışını eleştirdiği görülmektedir. Evrensel ahlak anlayışın, devletin toplum üzerinde kurmuş olduğu iktidar gücü korumak için ortaya attığı ve tamamen çıkar endeksli değerleri yansıttığını söylemektedir. Bu doğrultuda düşünce yürüten diğer bir realist düşünür ise Hoffmann'dır. Hoffmann'a göre adalet kavramının sadece bireyler arasında kullanılacak bir şey olup, devletlerarasında yaşanan ilişkilerde adalet kavramından söz etmek mümkün değildir. Devletlerarasında yaşanan ilişkiler için daha çok "güç ve statü" kavramlarını kullanmanın mümkün olduğunu savunmaktadır (Say, 2011: 363-364). Buradan hareketle realist düşünce de güç ve statü konusunun bir yansıması olan rekabetçi ve çatışmacı sistemsel yaklaşımına bakıldığında ise düşüncenin temelini, insan doğasının özellikleri oluşturduğu görülmektedir. Zira insan doğası gereği "*bencil, güç ve iktidar hırsıyla hareket eden ve kendi çıkarları peşinde koşan*" (Uğrasız, 2003: 143) bir varlıktır. İnsanın sahip olduğu doğal yapısı, durağan ve değişmesi pek mümkün değildir. Genel itibarıyla bu düşünce, dünya üzerindeki düzenin önemli bir alanını oluşturan

²² Hegel felsefi açıdan idealist, siyasal alanda ise realist olduğu söylenilmektedir. Bkz. Say, 2011: 362.

devlet(ler)inde insan yapısından farklı bir tavır sergilemeyeceğini vurgulamaktadır (Kalkan Küçüksoğak, 2012: 203).

Realist düşüncenin felsefesine bakıldığında, bu düşüncenin temelini pozitivist anlayışının oluşturduğu görülmektedir. Pozitivist düşünce ise klasik fizikle birlikte gündeme gelmiş mekanik nedensellik anlam bulmuştur. Bu düşünce biçime göre; yapı taşı madde olan bu evrenin, tıpkı makine sistemi gibi bir ilerleyişi vardır. Buradan hareketle bu düşüncede, insan hayatını kuşatan her şeyin bilimle açıklanabileceği düşüncesi hâkimdir. Bu düşüncenin bir yansıması olarak realist düşünürler, zaman ve mekân bağlamında evrende bulunduğu söylenen ancak insan duyularıyla kavranmayan inanç, ilke ve ahlak gibi bilimi aşan her şeyin içi boş ve anlamsız şeyler olduğu düşüncesini savunmaktadır (Say, 2011: 367). Buradan da anlaşılacağı üzere bu düşünce ahlaki, sadece madde âleminde bulunan olgular üzerinden değerlendirir. Bu noktada realist ahlakçılar olarak adlandırılan kimi düşünürler, insan yaşamında bulunan gerçekliğin incelenmesiyle ahlakın da eylemsel olarak ele alabileceğini söylemektedir. Bu düşünürlere göre ortak duygulardan yola çıkarak, ahlak da duyu âlemine indirgenebilir. Ortak duyunun da herkesin ahlak olarak belirlediği şeyler üzerinden oluşturulabileceği düşüncesiyle ilişkilendirirler. Realist ahlakçıların ortak düşüncesi ise ahlaksal eylemlerin kişinin dışında olan, genel ve ortak olgular olduğudur (Ülken, 1998: 35-36).

Genel itibarıyla pozitivism anlayışı evreni, insan duyularının algılamasıyla sınırlı tutan ve insan duyularının kavramadığı her şeyi yok sayan bir anlayış olarak tanımlanır. Bu düşünce beraberinde, inanç, vicdan, adalet, ahlak gibi kavramların toplumda dışlanmasına sebebiyet verir (Say, 2011: 367). Bu bağlamda, pozitivismi benimseyen realizm düşüncesi, ortaya attığı görüşleriyle farklı kesimlerden eleştiriler almıştır. Bu eleştiriler genel hatlarıyla bir alt başlıkta değerlendirilecektir.

2.2.2.2. Şeriatî'nin Realizm Eleştirisi

Realizm kelime olarak "realite" sözcüğünden gelen bir kavramdır. Anlam olarak realite sözcüğü ise "gerçekliliği olan" anlamına gelmektedir (Şeriat, 2017: 124). Realizmin genel düşüncesine bakıldığında, bu ideolojinin toplumu ve insanları anlamadaki esas belirleyici etkeni, insan duyusuna indirgediği görülmektedir. Bu

yönüyle realizm, görünen ve kavranan her şeyi benimserken, insan duyularının dışında kalan her şeyi ise reddetmektedir (Şeriat, 2014. 63). Temel hakikati duyular âlemine indirgeyen realizm, bu bağlamda; ruh, sanat, düşünce, siyaset, değerler, zevkler, felsefe, inançlar, toplumsal yaşam yöntemleri ve benzeri her şeyin esas ölçütü gerçeklik olacaktır. Bu tarz bir yaklaşım, bunu yaparak insan yaşamı için önemli olan bu konuları duyu âlemiyle sınırlandırmıştır (Şeriat, 2013e. 59). Realizm, bu tarz bir düşünce ortaya atması sebebiyle eleştirilmiştir. Yapılan bu eleştiriler kısaca ele alınıp değerlendirilecektir.

Realist bir düşünür olan Hobbes'un, tabiat âleminde olduğu gibi devlet sistemlerinde de yaşamsal ilişkileri düzene sokacak ve hakkı egemen kılacak esas gücün kuvvet olduğu yönündeki düşüncesi hukukçular tarafından eleştirilmiştir. Hukukçular bu noktada siyasal realistleri, hukuku sadece güç üstünlüğü olarak değerlendirmesinin yanlış ve eksik olduğunu, bu düşünceyi savunan realizmin bu yönüyle dar bir düşünceyi oluşturduğunu söylemektedirler. Zira hukuksal düzeni sadece mücadeleyi oluşturan bir güçten ibaret saymak, insanların birbiriyle güç savaşına girmesinin yolunu açacaktır. Bu güç savaşın yansıması olarak toplumda, gücü elinde tutanın zayıf olanı ezmesi gibi olumsuz durumların yaşanmasına ve bu durumun normallik kazanmasına sebebiyet vereceği yönünde eleştirirler. Buradan hareketle bu gibi düşünceleriyle realizmin, insanı gelişen bir hayvan olarak ele aldığını söylemektedirler (Say, 2011: 362. 367).

Bu eleştiriye karşı kimi yazarlar, realist düşüncenin güç istenci üzerinden tamamen savaş ve kargaşadan yana olduğu söylenilemeyeceğini belirtmektedir. Zira bu düşüncenin önemli düşünürlerinden olan Morgenthau, ABD ve Vietnam arasında yaşanan savaşta Amerika'nın gücünü kötüye kullandığını söylemektedir. Bununla birlikte çağdaş realist olan John Mearsheimer ise ABD'nin Irak'a karşı yapmış olduğu işgali yanlış bularak eleştirmiştir (Say, 2011: 368).

İnsan eylemlerini, belirli bir insan doğasına indirgeyen realizm, yakın dönemlerden de eleştiriler almıştır. Bu eleştiriler, insan doğası üzerinden varsayımlara dayanan bu düşüncenin, teorilerini insanın sosyal yaşam içerisindeki ilerleyişinde belli başlı olgular sunmadığı yönündedir. Bu varsayımlar, bir kısım koşullar ele alınarak

yapıldığından, insan yaşamındaki sosyal ve politik durumlar için ahlaki çözüm oluşturacak nitelikte olmadığını söylemektedirler (Say, 2011: 367-368).

Yakın dönem düşünürlerinden olan Şeriatî de realizmi eleştiren düşünürler arasında yer almaktadır. Realizm temel düşüncesine bakıldığında, hakikat yönü olsun veya olmasın ideallere, ihtiyaçlara ve gerçeklik atfetmeyen hislere kapılmaması gerektiğini vurguladığı görülmektedir. Bu düşünceye göre insan sadece iradesi doğrultusunda hareket etmelidir. Zira iradesi ona kendisinin belli ihtiyaçlarını temin edebilecek potansiyeldedir. İradesi dışındaki şeyler, ister kutsal olsun isterse de bir değer barındırsın bu fark etmez, sonuç itibarıyla bunlar reel olmadığı için pek bir anlam ifade etmemektedir²³ (Şeriatî, 2012b: 175). Realizm düşüncesini bu şekilde ele alan Şeriatî, bu düşünceyi insan hayatını sadece duyumsanan maddi gerçekliklere dayandırması yönünden eleştirir. Bu eleştirisini maddi bir gerçekliği olmayan ‘değer’ kavramıyla ilişkilendirerek yapmaktadır.

Değer kavramına bakıldığında onun maddi alanda somut bir yansımasının olamamakla birlikte tamamen insanın iç dünyasının bir ürünü olduğu görülmektedir. Bu yönüyle değerler, duyuların konusu değil, idealler ve sübjektif alanın konuları arasında yer almaktadır. Buradan hareketle düşüncesini duyumsanan maddi dünya üzerinden şekillendiren realistler, maddi alanda değerlerin varlığı somut bir şekilde görülmediğinden, değerlerin varlığını inkâr etmek zorunda kalırlar (Şeriatî, 2016a: 56).

Şeriatî, realizmin bu yönüyle önemli bir sorunla karşı karşıya geldiğini söylemektedir. Zira Şeriatî, insanın değer olgusunu barındırıyor olmasını, insanı diğer canlı türlerinden ayıran ve ona üstünlük katan bir özellik olarak ele almaktadır. Bu bağlamda insan yaşamındaki değer olgularına bakıldığında; *“ilim ve hakikatin keşfi yolunda kendi varlığını unutma, hayatını milletine adama, ülküyü menfaate tercih etme, güzelliği ve iyiliği, lezzet ve faydadan daha değerli görme”* (Şeriatî, 2016a: 56) gibi duygu ve hissiyatların olduğu görülmektedir. Şeriatî, insanı insan kılan bu

²³ Bu bağlamda Şeriatî ile aynı dönemde yaşayan Çağdaş İslam Düşünürlerinden olan Seyyid Kutub, “Dikenler” adlı eserinde realistlerin kabul etmediği ve birer hayalden ibaret saydığı hayat (değer) anlayışının, gerçek hakikati temsil ettiğini söyleyerek, realistleri eleştirmektedir (Kutub, 1984: 25).

değerlerin, realistler tarafından basit bir eylem olarak ele alınmasını eleştirmektedir (Şeriati, 2016a: 56).

Sonuç olarak Şeriati, insanı temel bir ölçüt alan ve düşüncesini insan yaşamı üzerine inşa ettiği iddiasında olan realizmi, insan hayatını sadece duyumsanan maddi gerçekliklere dayandırmasını ve insanın önemli yönünü oluşturan değerleri yok saymasından dolayı eleştirir. Bu düşünceleriyle realistler, insan değerlerini ortadan kaldırarak, canlı ve üstün bir varlık olan insanı; ölü ve maddi parçalara ayırarak pasifleştirmişlerdir.

2.2.2. Marxizm

Tezin bu kısmı, Şeriati düşüncesinin perspektifleri doğrultusunda hümanist bir tavır sergilediğini iddia eden marxizmin, insan üzerinde bıraktığı etkileri eleştirel bir açıdan tahlil etmeyi mesele edinmektedir. Marxizm anlayışı genel itibariyle Marx'ın düşüncelerinin şekillenmesi olduğundan bu konu Marx'ın düşünce anlayışından yola çıkılarak değerlendirilecektir.

Alman felsefesine genel hatlarıyla bakıldığında, düşünürlerin felsefesini metafizik âlemin bir yansıması olan gökyüzünü, yeryüzünde bulunan insan ile ilişkilendirdikleri görülmektedir. Marx ise bu anlayıştan farklı olarak başlangıç olarak yeryüzünü belirleyerek, gökyüzüne doğru bir ilerleyiş sergilemiştir. Marx, insanın düşüncelerinden, hayallerinden ve sözlerinden ziyade doğada ki üretken yönünü vurgulamaktadır. Zira üretme faaliyetinde olan insan, gerçek yaşamın yansımalarını oluşturan düşüncenin, ideolojinin ve farklı durumların toplamını da kendinde barındıracaktır (Fromm, 2016: 27). Marx'ın bu hümanist düşüncesini şekillendiren olgu ve kavramlar başlıklar altında değerlendirilerek, marxizm düşüncesinin daha iyi anlaşılmasına olanak sağlayacağı düşünülmüştür.

Buradan hareketle konu beş başlık altında ele alınacaktır. Birinci başlıkta, hümanizm düşüncesi için önemli sorunu teşkil eden Marx'ın "İnsanın Doğası" konusu işlenecektir. İkinci başlıkta, marxizm düşüncesinde önemli yer teşkil eden Marx'ın "Tarih Yönetimi" anlayışı aktarılacaktır. Üçüncü başlıkta Marx'ın felsefesinde insanın kendisine ve dünyaya karşı yabancılaşması sonucu benliğini kaybetmesini yani kısaca insanın bir meta/nesne haline gelmesine karşı olan mücadelesini göz önünde

bulundurularak “Yabancılaşma” konusu ele alınacaktır. Dördüncü başlıkta ise Marx’ın insanın yabancılaşma sorununu ortadan kaldıracağını söylediği “Sosyalizm Anlayışı” konusu aktarılacaktır. Beşinci başlıkta ise Şeriatî’nin marxizm algısı ve bu düşüncenin insan varlığı üzerinde bıraktığı olumsuz etkiler, “Şeriatî’nin Marxizm Eleştirisi” konusu değerlendirilecektir. Son olarak elde edilen bulgular perspektifinde konu bir sonuca bağlanılacaktır.

2.2.1.1. İnsan Doğası

Belirli bir insan doğasının bulunup bulunmadığı üzerine birçok yorum yapılmıştır. Bu konuda yorum yapan psikolog ve sosyologların çoğu, belirli bir insan doğasının bulunmadığını, insanın doğduğunda temiz bir kâğıdı yansıttığını ancak zamanla kültürle birlikte şekillendiğini söylemektedir. Marx, insan doğası konusunda bu düşünürlerden farklı düşünmektedir. İnsanın yapısı gereği boş ve belirsiz bir özelliği barındırmadığını sadece biyolojik ve fizyolojik olarak değil aynı zamanda psikolojik yanında belirlenip tanımlanabileceğini söyler. Bu düşüncesiyle Marx, toplumda yaşam sürdüren insan ile var olan insan doğasının birbirine eş olma zorunluluğundan bahsetmez. Bu durumu Marx; “*eğer bütün insan davranışlarını, hareketlerini ve ilişkilerini belirli bir yararlılık ilkesine göre değerlendirecek olursak, yalnızca genel bir anlayışa varmış oluruz. Ondan sonra da her bir dönemde tarihsel akışa bağlı olarak değişen bir insan doğası ile karşılaşırız*” şeklinde açıklamaktadır (Fromm, 2016: 47-48).

Buradan da anlaşılacağı üzere Marx, genel insan doğası ile kültür ve sosyal anlayış çerçevesinde şekillenen insan doğasının birbirinden farklı yapıda görmektedir. Buna bağlı olarak daha önce de söylenildiği gibi insanda gelişen iki farklı güdüden bahseder. Bu güdülerin birincisini insan yapısında bulunan ve değişmeyen sadece biçim ve yön olarak değişen cinsellik ve açlık güdüsü, ikincisi ise toplumlarda bulunan belli başlı yasaklar doğrultusunda şekillenen (hırslar, üretim ve alışveriş gibi) göreceli güdüler oluşturmaktadır (Fromm, 2016: 48-49).

İnsan doğasını tarihle ilişkilendiren Marx, insanların kendi tarihlerini ortaya koydukları oranda, kendi doğalarını da yaratmış olacağını söylemektedir. Bu yönüyle tarih, kendi kendini gerçekleştiren insanın tarihini de oluşturmaktadır. İnsanın kendini

gerçekleştirme yönündeki bu yönelişi, çalışarak belli bir emek sarf etmesi ve üretimi sağlamasıyla mümkünlik kazanmaktadır. Buradan hareketle dünya tarihi olarak belirtilen şeyin özünü, insanın kendi emeğiyle kendini yaratmasından başka bir şey olmadığını söyleyen Marx, bu durumda insanın kendi kendisini yaratmasını yani kendisinin efendisini olmasının en büyük kanıtlarından birini oluşturduğunu vurgulamaktadır (Fromm, 2016: 49-50).

Genel itibariyle hümanist bir kuram olarak ele alınan marxist düşünce için insanın doğası, hem evrensel nitelik taşıyacak değişmezleri barındırmalı hem de zaman içerisinde değişen çağlara hitap edecek içeriğe sahip olmalıdır. Bu yüzden Marx, insanlık hakkında belli başlı bilgiler edinmek isteyenler, hem insanın genel bir doğasını incelemeli hem de insanın tarihsel ilerleyişteki değişmiş hali hakkında bilgi edinmesi gerekliliğinden bahseder. (Bottomore, 2012: 305). Buradan da anlaşılacağı üzere insan doğası bu yönüyle tarihsel ilerleyişle de ilişkili içindedir.

2.2.2.2. Tarih Yönetimi

Marx'ın tarih yönetimine bakıldığında bu anlayışını, insanların üretim ve tüketim tarzı üzerinden değerlendirdiği görülmektedir. İnsanın tüketim tarzı ise doğada önceden var olan veya sonradan insan emeğiyle ortaya çıkmış olan gıdaların nasıl ürettiğiyle ilişkidir. Ancak bu üretim tarzı sadece bireyin kendi üretim tarzıyla ilişkili değildir. İnsan üretimi, doğadan ve tarihten bağımsız bir şekilde ilerlememektedir. Zira birey, doğup büyüdüğü toplumdaki üretim şekillerine uyarak kendi üretim tarzını oluşturur. Bu yönüyle üretim yöntem ve teknikleri, bireyin dışında var olan bir alanı yansıtamamaktadır. Dolayısıyla bireyin üretime katılması kendini dışa vurduğu alanı oluşturmaktadır. Marx, burada bireyi ürettiği şey ile örtüştürmektedir. Yani bireyin ürettiği şey, onun kendi varlığının ne olduğunu da yansıtmaktadır (Fromm, 2016: 27-28).

Marx, insanları kendi varlığı üzerine düşündürmeye itmek yerine, onların varlığından bağımsız bir şekilde var olan ekonomik alanı oluşturan üretim ve tarih üzerinden bir değerlendirmeye götürmektedir. Bu düşüncesiyle, hem burjuva kesiminin savunmuş olduğu maddecilik anlayışından hem de Hegel'in savunduğu idealizm düşüncesinden ayrılmaktadır. Bu nedenle Marx düşüncesini, bu iki anlayıştan

farklı bir felsefe görmekle birlikte bu iki anlayışın sentezinden ortaya çıkan 'hümanizm' ve 'doğacılık' olarak öne sürmektedir (Fromm, 2016: 29).

Marx, 18. ve 19. yüzyılda düşünürlerinden farklı olarak, kapitalizmi insanın doğası gereği var olan bir sonuç olarak ele almamakla birlikte onu farklı tutumlarından dolayı eleştirmektedir. Marx, birçok düşünürün savunduğu gibi kapitalizmin ilkelerini insan yaşamı için gerekli olan evrensel kurallar olarak değerlendirmez. Zira Marx'ın insan güdülerindeki düşüncelerinde insanda en yüksek kâra ulaşma gibi temel bir güdü yoktur. Bununla birlikte insanda bulunan güdüler, değişmez ve izafi olarak iki şekilde ele alır. Değişmez güdüler, toplumda yaşanan her türlü durum ve şartta değişkenlik göstermeyen sadece toplumsal düzen içerisinde biçimsel farklılık gösteren güdüler oluştururken, izafi güdüler ise belli bir sosyal oluşumdan kaynağını alan güdüler oluşturur. Marx değişmez güdülere; cinsel güdüler ve açlık duygusunu örnek olarak vermektedir. Bu bağlamda, insanda ki ekonomik kazanç olarak en yüksek kârı elde etme gibi bir güdüyü değişmez güdü olarak görmemektedir (Fromm, 2016: 31-32).

Bu bağlamda Marx'ın tarih anlayışına bakıldığında, insanların kendi tarihini meydana getirdiği düşüncesi etrafında şekillendiği görülmektedir. Bu durumu insan olmadan bir tarihten bahsedilemeyeceğine bağlamaktadır. Tarih, herhangi bir olayı incelediğinde ele alınıp dolaylı olarak değerlendirilen ilk unsur insanın kendisidir. Zira tarih olgusu, insanın doğayla olan etkileşimini, çevresine karşı tutumunu ve insanların birbiriyle olan ilişkisinden meydana gelmektedir. Marx'ın bu şekildeki bir tarih yöntemi anlayışında, insanın biyolojik yönü ve doğa şartları önem arz etse de bunlar, insan eylemi üzerine doğrudan bir etki bırakmadıkları için üzerinde durulan konular değildir. Marx, insan tarihi üzerinde etki bırakan güç olarak, insanı diğer canlı türlerinden ayıran bilinci, dini ve diğer insani özelliklerini değerlendirir. Burada ki esas nokta insanın diğer canlılardan farklı olarak kendi üretimini kendisinin yapıyor olmasıdır. Görüleceği üzere Marx, insanın kendi tarihini yarattığını ve bu yönüyle insanın kendi kendisinin yaratıcısı olduğunu söylemektedir. Buradan hareketle Marx, insanlık tarihi ile doğa tarihi arasındaki farkın, insanlık tarihinin insanın kendisi tarafından yaratılmış olduğu; doğa tarihinin ise insanın dışında kendiliğinden var olan

ve bu şekilde ilerleyen olarak görmektedir. Ayrıca Marx, bir şeyleri üreterek kendi tarihini oluşturan insanın, bu süreçte doğayla da ilişki içine girdiğini söyler. Bu ilişkinin bir yansıması olarak da insanın, doğayı şekillendirdiğini ancak toplumsal yapının da insan bilinci üzerinde önemli bir etki bıraktığını vurgular (Fromm, 2016: 32-39).

Bu bağlamda Marx, insanın kendisi dışında başka şeylere ihtiyaç duyması ve ihtiyaçlarının doğada bulunan nesnelere tarafından karşılanabiliyor olmasını, insanın doğayla olan ilişkisi şeklinde açıklamaktadır. Varlığı gereği bazı şeylere ihtiyaç duyan insan, bu gereksinimlerini doğa üzerine yapacağı çalışmayla gidermektedir. Bu çalışmaya, insanın kendisine karşı olan bir hareketliliği değil, doğaya karşı olan bir müdahaleyi içerir. Bu müdahale insanın, bilinçli olarak belli başlı araçları kullanarak yapmış olduğu bir şeydir. İnsanın doğayla girmiş olduğu bu ilişki, onu üretkenliğe sevk ederek insansal özelliğini meydana getirmeyi de sağlamıştır. Bu bağlamda insanın doğayla ilişkisini, insanın doğa üzerinden gereksinimlerini gidermek için bilinçli bir iradeyle bir şeyler üretmesiyle temellendirir. Bu durum ayrıca insanın ekonomik yönünü de yansıtmaktadır. Buradan hareketle Marx insanın doğayla olan ilişkisinin benzerini insanın insanla da sağlanması gereğine değinir. Zira insan doğa üzerinde bir üretim yaparken belli başlı üretim araçları kullanır ve bu üretim araçları insanları başka insanlarla ilişki için sokmayı gerekli kılar. İnsanın bu gerekliliğini de onun sosyal bir varlık oluşuyla ilişkilendirmektedir. İnsanın doğa ve topluma karşı olan bu ilişkisi onu etkin bir üretkenliğe götürmektedir (Copleston, 1998: 77-78). Buradan da anlaşılacağı üzere, insan tarihsel ilerleyişte varlığının gereksinimlerinden dolayı doğayla zorunlu olarak bir ilişki içine girmiştir. İnsanın girmiş olduğu bu ilişki onu çalışmaya ve üretmeye sevk etmiştir. Doğa üzerinde belli başlı çalışmalar yapan insan hem doğa üzerinde hâkimiyet kurmuş hem de kendini var kılabilmek imkânı bulmuştur.

2.2.2.3. Yabancılaşma

Marx, kendi dışında bulunan dünyayı eylem ve üretkenliğiyle kavrayarak onu kendi hâkimiyetine alan insanın, yabancılaşma kavramı anlaşılmadan tam olarak anlaşılmasının mümkün olmayacağını söyler. Buradan hareketle yabancılaşma

kavramı üzerinde durur. Marx, insanlık tarihine bakıldığında insanın hem dış dünyaya hem de kendisine karşı yabancılaşmayı barındırdığını söylemektedir (Fromm, 2016: 73).

Yabancılaşma kavramının batı düşüncesinde ortaya çıkışına bakıldığında, bu düşüncenin Eski Ahit'te geçen putperestlik anlayışı ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Eski Ahitte geçen putperestlik kavramını Marx, tek Tanrı yerine birçok Tanrıya inanma olarak ele almaktan ziyade Tanrı olarak tapılan bu putların, insan elinden çıkmış nesnelere ibaret oluşu olarak ele alır. Ancak bu putlar, insan eliyle yapılmış nesnelere olmasına rağmen, insanlar tarafından diz çökererek saygı görececek şekilde üstün görülmüştür. Bu şekilde bir inancı benimseyen insanlar, bir süre sonra insanlığın vermiş olduğu güçlerden ve niteliklerden uzaklaşarak kendinden yabancılaşmıştır. Kendine ve doğaya karşı yabancılaşan insanın nesneleşmesi ise kaçınılmaz olmuştur. Zira öncesinde kendi kendisinin yaratıcısı olan insan, tüm yaratıcı niteliklerini bu putlara yüklemiş, kendileri ise kendi niteliklerin bu putların nesneliliğine yüklenmiştir. Bir nevi putlar yaratıcı konuma gelmişken insanlar ise nesneleşmiştir (Fromm, 2016: 73-74).

Görüldüğü üzere Marx, yabancılaşmayı insanın dış dünyayla olan ilişkisinden ortaya çıktığını öne sürmektedir. Marx bunu; "*Eğer insan bu yönelme ve etkileme aşamasında kendini yaratıcı bir güç olarak göremiyorsa, eğer dünya (doğası, diğer insanları ve kendisi ile) ona hep yabancı kalıyorsa, bu insan "yabancılaşmıştır"* (Fromm, 2016: 73) şeklinde açıklamaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere Marx yabancılaşmayı, insanın kendisini dış dünyaya karşı pasif ve edilgen olarak görmesi olarak ele almaktadır. Yabancılaşan insan, dünyanın bir bütünselliği içerdiği olgusundan ve nesneyle özne birlikteliği gerçekliğinden uzaklaşmıştır (Fromm, 2016: 73).

Marx, insanın içine düştüğü bu yabancılaşmadan kurtulmasını emek ve üretmeyle ilişkilendiriyor. Emek, insanın doğayla girmiş olduğu ilişkide üretmek varlık kazanma süresini oluşturur. Başka bir ifadeyle emek, insanın kendi dışına çıkması ve yeni bir dünya inşa ederek kendini var kılmasıdır. Bu bağlamda Marx, sanayide iş bölümü ve özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla, insan gelişiminin olumsuz

yönde etkilendiğini ve insan emeğinin etkisini giderek kaybettiğini söylemektedir. Bu haliyle insanın emek vererek ürettiği şeyler, artık insanın kendi öz iradesiyle ortaya çıkardığı şeyler olmayıp, insana bağlı olmayan bağımsız nesnelere halini almıştır. Bir nevi insan artık kendi emeğine karşı yabancılaşmış ve emek özel yetisini kaybederek nesne haline almıştır. Bu da insanın kendi ürettiği şey karşısında gücünü yitirmesine ve üretilen nesnenin insandan bağımsız bir güç haline gelmesine sebebiyet vermiştir (Fromm, 2016: 78).

Marx'ta diğer hümanist düşünürler gibi insanı, düşüncesinin merkezine oturtarak onu sınırlayan her şeyden kurtarmaya çalışmıştır. Bu yüzden Marx, insanın bireyselliğini olumsuz yönde etkileyen ve insanı nesne haline getiren bu yabancılaşmadan kurtarmak istemiştir. İnsanın içine düşmüş olduğu bu durum sebebiyle Marx, kapitalizmi eleştirmiştir. Kapitalizme yönelttiği eleştiri, işçilere karşı yapmış olduğu haksızlıklara karşı değil, üretim biçimi, insanın köleleştirilmesi ve insanı tek tip haline getirerek bireyselliği ortadan kaldırdığı yönünde olmuştur. Ayrıca kapitalizmin bu yöndeki bir üretim sergilemesi, sadece çalışan kesimi tek değil aynı zamanda kapitalist düşüncüyü ortaya atanlarında ürettikleri ürünler karşısında nesneleştirmeye götürmüştür. Bu yüzden Marx, hem emekçi insanları hem de kapitalistleri kurtarmayı hedeflemiştir (Fromm, 2016: 79-80).

Marx'ın yabancılaşma konusu bağlamında ele aldığı diğer bir konu ise konunun girişinde de bahsedilen eşyanın tapılacak duruma gelme olayıdır. Kapitalist düzenin insanlar üzerindeki hâkimiyeti, insanları nesneye karşı yabancılaştırmakla birlikte zamanla insanları birbirlerine karşı yabancılaştırmaya da sebep olmuştur. Bu yönüyle kapitalist düzen insanı öyle bir duruma getirmiştir ki insan artık onu insan kılan özelliklerinden çıkarak, bir nesne haline getirmiştir (Fromm, 2016: 82). Marx, kapitalist üretim sürecini insanı nesneleştirme sürecini şu şekilde açıklamaktadır.

Mevcut değerlerden ve emekten alabildiğince faydalanma ve onu araç kılma hedefini taşıyan bir üretim yönteminden bunun aksini beklemek yanlış olurdu. Ama aslında maddi refah, işçiyi araç değil amaç görmeli ve onun insanca gelişmesine katkıda bulunacak biçimde olmalıydı. Ben bunu dine benzetiyorum. Nasıl ki insanlar din denilen kurum aracılığıyla kendi kafalarında yarattıkları gücün egemenliğine giriyorlarsa kapitalist üretimde de kendi ellerinin yarattığı güçlere ve maddelere boyun eğmektedirler (Fromm, 2016: 82).

Bu bağlamda Marx, makinelerin ortaya çıkış sürecine bakıldığında, makinelerin insan gücünün yetemediği eksiklikleri gidermek için icat edildiğini ancak zamanla kapitalist sürecin etkisiyle de insanların yavaş yavaş bu nesnelere üzerindeki etkisini kaybettiğini söylemektedir. Bu bağlamda Marx, eskiden imalathane de çalışan bir insanın, yapılan iş üzerinde esas gücü oluştururken; makineleşme ile birlikte insanın yetkisini kaybederek makinenin kölesi durumuna gelmesini örnek göstermiştir. İnsanların üretim karşısında öz yetilerini kaybetmesi ve makinenin hâkimiyet kurması sonucunda insanlar makinelerin eksikliklerini gidermeye başlamıştır. Bir nevi ilk başlarda esas güç insan iken, bu süreçle birlikte makineler esas güç haline almıştır (Fromm, 2016: 82-84). Makinenin esas güç haline gelmesiyle insanlar, kendinden ve özgürlüğünden ödün vermeye başlamıştır. Bu süreç beraberinde insan da makinenin bir parçası haline gelerek nesneleşmesine sebep vermiştir. Makineleşme süreciyle birlikte nesneleşen insan, ekonomik rekabetin doğurduğu tüm değişikliklerden ve çatışmalardan etkilenir hale gelmiştir. Marx, insanın böyle bir süreci yaşamasını makineleşme, işbölümü ve özel sermayenin ortaya çıkışına bağlamaktadır (Marx, Engels. 2018. 54-55).

Marx, bu sürecin ilk önce insanı kendi emeğinden ve biyolojik özelliklerinden yabancılaştırdığını daha sonrasında ise onu diğer insanlara karşı yabancılaştırdığını söylemektedir. Bu süreçte insan, kendi ürettiğine karşı olan yabancılaşmayı aynı şekilde toplumdaki diğer insanlara karşı da yaşamıştır. Bu yönüyle insan, kendi türü olan insana yabancılaşmıştır. Marx, insanın içine düşmüş olduğu bu durumu eleştirerek, insanın her zaman ilk ve en değerli amaç olması gerektiğini söylemiştir. Zira Marx, insanı kendini gerçekleştirme devlet, ulus veya kurum gibi diğer tüm değerlerden daha üst bir derecede görmektedir. Marx'a göre insan, bireysel varoluşsal süreci içinde kendisini bir araç olarak görmemelidir (Fromm, 2016: 84-85). Marx'ın insan hakkındaki bu düşüncelerine bakıldığında, hümanist düşünürlerin insan düşünceleriyle örtüştüğü görülmektedir.

Marx, doğadan ve kendinden yabancılaşan insanın, bu yabancılaşmadan kurtulmasına çözüm olarak sosyalizm anlayışını ileri sürmektedir. Marx sosyalizmin insanı yabancılaşmadan kurtararak, kendi özüne dönebilmesini sağlayabileceğini

söylemektedir (Fromm, 2016: 73). Bu bağlamda Marx'ın yabancılaşmaya çözüm olarak sunduğu sosyalizm anlayışının genel özelliklerinin aktarılması uygun görülmüştür.

2.2.2.4. Sosyalizm Anlayışı

Marx'ın sosyalizm anlayışı onun, insan ve toplum hakkındaki düşüncelerinin bir yansımasını oluşturur. Marx'ın buraya kadar ki düşüncelerinden de anlaşılacağı üzere, sosyalist toplumun ferdi, kendi biyolojik yapısına yabancılaşmış ve robotlaşmış bir özellikte olmamalıdır. Sosyalist toplumda bireylerin yaşam koşulları ve ekonomik durumlarından ziyade bireyin kendini gerçekleştirme yolunda devletin, bürokrasinin ve makinenin kölesi olmaması gerektiği önem arz eder (Fromm, 2016: 93).

Buradan hareketle Marx'a göre sosyalist düşüncenin en nihai amacı, insanın kendi varlığını ele almasıdır. Bu doğrultuda sosyalist düşünce, üretim yöntemini oluştururken toplumdaki bireyleri merkeze alan bir ilerleyiş gösterir. Bu üretim yöntemi insanın; üretimdeki emeğine karşı, çevresindeki insanlara ve doğaya karşı olan yabancılaşmasını ortadan kaldırarak, insanın kendi yeteneklerinin farkına varmasını sağlamayı ilke edinir (Fromm, 2016: 94).

Sosyalizmin ele aldığı diğer bir konu insanın özgürlüğüdür. Marx özgürlüğün, insanın kendi emeğini ve çalışmasını herhangi bir zorlama olmadan ortaya koymasıyla sağlanacağını söylemektedir. Bu yönüyle özgürlük maddi üretimden ayrı ele alınmaktadır. İnsan, özgürlüğünü elde etme sürecinde zorunlu olarak doğayla bir mücadele içine girmelidir. Zira doğayla olan bu mücadele ilkel insanlardan başlayarak günümüze kadar süregelmiştir. Bu bağlamda medeni insan, tıpkı ilkel insan gibi doğayla mücadeleye girdiği ve bunda başarılı olduğu oranda bağımsızlığını kazanacaktır. Çünkü bu mücadele verilirken, insan doğaya hâkim olmak için üretim konusunda daha çok güç kazanacaktır. Bu sayede toplumsallaşmış insan, doğa ve toplumsal kurallar karşısında bilinçlenerek, bu güçleri kendi kontrolü altına alma imkânını bulacaktır. İnsan, bunu gerçekleştirdiği takdirde köleleşmekten kurtularak özgürlüğü yakalamış olacaktır (Fromm, 2016: 94-95).

Sosyalist düşüncenin dinle ilişkisine bakıldığında ise dinlerin dışlandığı görülmektedir. Sosyalist düşünce bu tavrını, Orta Çağ'ın kilise inancı üzerinden temellendirmektedir. Bu döneme bakıldığında kilisedeki din adamlarının insan yaşamı üzerinde Tanrı inancını kullanarak bir hâkimiyet kurmaya çalıştığı saptanmaktadır. Daha sonrasında kilisenin bu baskısına karşı çıkan protestanlık inancının da bir süre sonra inancı kullanarak, insan ve devlet üzerinde hâkimiyet kurma çabası olmuştur. Buradan hareketle Marx, dinlerin insana gerçek var olmayı sağlamamakla birlikte insanı köleleştirdiği düşüncesine varmıştır (Fromm, 2016: 104).

Bu bağlamda Marx'ın "din afyondur" söylemi ele alınabilir. Bu söylemin alt yapısını oluşturan eleştirel neden, dinin insan zihni ile oluşturulan bir inanç olduğu ve insanı ortaya koyamayacağı düşüncesidir. Marx, bu yönüyle dini; kendi varlığının farkında olmayan ya da kendine yabancılaşmış insanın ortaya arttığı bir duygu olarak tanımlar. Bu açıdan din, insanın dışında bulunan bir şeyi ifade eder. Ancak insanın yapısı gereği dünya ile iç içe oluşu ve soyut olmayışı, onu dinden ayırmaktadır. Buradan hareketle din, kendi varlığının üstün özelliklerinin farkında olmayan insanların oluşturmuş olduğu bir dünyayı oluşturur. Bu dünya, insan yaşamından uzak ve insanın gerçek ihtiyaçlarıyla ilişkili olmayan hayali olguları içerir. Bu bakımdan insanın, bu dünyadaki hiçbir gerçekliği yoktur. İnsan tamamen ötelenmiştir. Zira herhangi bir dine inanan insan, varlıksal gerçekliğini unuttuğundan farkına varmaksızın aldatıcı bir mutluluğun peşine düşmüş olur. Din, bu açıdan insan için bir afyondur. Bu yüzden Marx, din ve öteki dünya inancına karşı bir mücadeleye girmiştir (Marx vd. 1976: 254-255). Marx'ın girmiş olduğu bu mücadeleye bakıldığında, doğrudan Tanrının kendisine karşı olmasından ziyade insanların din adına kendilerinin ürettikleri düşünce ve putlara karşı bir mücadeleyi oluşturduğu görülmektedir.²⁴ Marx'ın: "*Kitlelerin Tanrılarını reddedenler değil asıl kitlelerin düşüncelerini Tanrılara atfedenler Tanrıtanımazdır*" şeklindeki bu sözü bu durumu özetlemektedir (Fromm, 2016: 100).

²⁴ Bu konu da çoğu insan Marx hakkında aynı şeyi düşünerek, Marx'ın tüm düşüncesini sadece "*din afyondur*" söylemine indirgemeye çalışmışlardır. Hâlbuki Marx'ın bu söyleminin bir benzerini ondan önce/sonra yaşamış birçok düşünürde görmek mümkündür. Bknz. Marx vd. 1976: 251-252.

Sosyalizmin devlet varlığına olan bakış açısı ise insanın özgürlüğü ve kendini gerçekleştirmesiyle ilişkilidir. Sosyalizm anlayışı insanın toplumsal süreçte refah içinde yaşayabilmesi için 'adil toplum' düzeni oluşturması gerektiğini söylemektedir (Fromm, 2016: 105). Çünkü Marx, devletin hiçbir zaman toplumun ortak değerlerini önemsemediğini öne sürer. Bu bağlamda devletin bir yasa ortaya koyarken, topluma hâkim olan sınıfın çıkarlarını gözettiğini söylemektedir (Hall, İkenberry. 2005: 9-10). Marx, bu düşünceyi ele alarak devlet yapısına karşı çıkar. Ayrıca sosyalist düşünceye göre devlet bir süre sonra yok olacağından, insanların özgür iradeleriyle kendi aralarında iş birliği yaparak, yeni bir toplum inşa etmeleri gerekeceği düşüncesi vardır (Fromm, 2016: 105).

Marx, bu yeni toplumun, sanayi sektöründe ki (bireyler arasında özel mülkiyetten dolayı ortaya çıkan çok kazanç sağlama) rekabeti ortadan kaldırması ve bunu yerine birlikteliğin getirmesiyle düzeni sağlayacağını söylemektedir. Bu haliyle sanayi sektörü, bireyin özel mülkiyetinden çıkarak, tüm bireylerin işbirliğine dayalı kazanç elde etmesine dayanacaktır. Böylelikle özel mülkiyetin yerini ortak iş bölümü ya da mülkiyet ortaklığı alacaktır. Bu da bireyler arasındaki mücadeleyi ortadan kaldırarak bireyi nesnelleşmeden kurtaracaktır (Marx, Engels. 2018. 112-113). Ayrıca bu yeni toplum düzeniyle, insan üretimde ortak üretimi yakalayabilecektir. Ortak üretim sayesinde insan, toplumsal gücü ve evrensel gelişimi sağlayabilecektir. Marx, bu toplumsal düzen gerçekleştiğinde toplumdaki her ferdin, bireysel özgürlüğünü de yakalamış olacağını söylemektedir. Bu yönüyle insanlar doğanın bir ürünü olmadan çıkarak, tarihin ürünü olacaktır (Bensussan, Labica. 2012: 451). Sonuç olarak bu durum, sosyalist düşüncenin amacıyla örtüşmektedir. Zira sosyalizm birincil amacı, insanların yabancılaşmadan uzaklaşarak kendi benliklerine geri dönmeleri, insanı zihinsel ve fiziksel açıdan sınırlandıracak hiçbir otoriter gücü kabul etmeyen insan merkezli bir toplum ortaya koymaktır (Fromm, 2016: 105).

Genel itibariyle sosyalizm, "*insanları kendilerine yabancılaşmaktan kurtarmak ve insanların gerçek anlamda insani bir öze dönmelerini sağlamak*" (Fromm, 2016: 106) olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda Marx, insanın kendisini gerçekleştirerek yabancılaşmadan kurtulmasını engelleyen ve insanı değersizleştiren;

kilise inancına ve kapitalizm düşüncesine karşıdır. Marx'ın, toplum içerisinde kötü olarak nitelendirilen bir insanın düşüncelerinin bile dinlerin kutsallık atfettiği en büyük mucizelerden daha değerli olduğu düşüncesi, bu durumu kanıtlar mahiyettedir. Marx, insanın sosyal yaşamda karşılaştığı sıkıntılara en iyi çözümü sosyalizm getireceğini, din ve kapitalizm gibi düşüncelerin ise insana çözüm sunamayacağını savunur. Bununla birlikte sosyalizmin, insanın insanla ve insanın doğayla mücadelesini bitirerek, insana huzur ortamı sağlayacağını söyler (Fromm, 2016: 106. 123).

Marx'ın tüm bu düşüncelerine bakıldığında onun, bir hümanist olduğunu söylenilmesi yanlış olmayacaktır. Tüm bu anlatılanlardan da görüleceği üzere marxist anlayışın en yüce değeri, insanın kendisi olmuştur. Marxizm, genel hatlarıyla aratıldıktan sonra Şeriatî'nin bu düşünceye yönelttiği eleştiriler ele alınacaktır. Zira Marx'ın bu düşünceleri Şeriatî'nin insan- Tanrı düşüncesiyle ters düşmektedir.

2.2.2.5. Şeriatî'nin Marxizm Algısı ve Eleştirisi

Marxizmin tarihine bakıldığında onun diğer hümanist düşünceler gibi aydınlanma dönemi ile birlikte varlık kazandığı görülmektedir. Aydınlanma ile birlikte Avrupa, öncesinde yaşadığı Orta Çağ'ın kilise dayatmasından kurtularak, özgüllüğü oluşturacak ilkelerin meydana getirme imkânı bulduğunu düşünmüştür. Ancak düşünüldüğü gibi bir durum yaşanmamıştır. Zira kilise etkisini kaybetmiş, bu sefer yerini paradan gücünü alan Burjuvazi kesimi almıştır. Gücünü makineleşmeden alan Burjuva, değerlerin esas ölçütünün para olarak belirlenmesine sebebiyet vermiştir (Cesur, 2012: 268).

Bu doğrultuda sosyalizm ve kominizm gibi düşünceler ortaya çıkarak, insanı topluma egemen olan burjuvazi kesiminin dayatmasından kurtarma ve makineleşme ile birlikte kendisine yabancılaşan insanı özgür kılmak amacıyla ortaya çıkmıştır. Bu ideolojiler, toplumda hâkim güç olan makineleşme, özel mülkiyet ve kapitalist düzenden kurtararak bunu yerine emeği ve sınıfsız sistemi getirmeyi hedeflemiştir. Buradan hareketle daha önce kiliseye karşı bir mücadeleye giren çoğu düşünür, kapitalist düzen karşısında bir mücadeleye girmiştir (Cesur, 2012: 268- 269).

Şeriatî, Marx düşüncesinin genel itibariye üç dönemde ortaya çıktığını söylemekle birlikte bu dönemlerin genç/filozof Marx ve toplumbilimci/sosyolog Marx olarak şekillendiğini söylemektedir (Şeriatî, 2015: 29-30). Bu bağlamda Şeriatî, Marx'ın filozof dönemini oluşturan düşüncelerinin, genel itibariyle stalinizmden ayrıldığını, bu yönüyle onun diğer ideolojilerden farklı bir düşünce ortaya koyduğunu söylemektedir. Ancak Marx'ın sonraki dönemlerde benimseyip savunduğu düşünceler Şeriatî açısından eleştiriye tabi tutulmuştur (Cesur, 2012: 278). Ayrıca Şeriatî, Marx'ın aşkla ilgili yaşamış olduğu bir sıkıntıdan²⁵ dolayı dinlere karşı sert bir tavır takındığını söylemektedir. Bu tavrının sadece din üzerine değil birçok düşüncesine yansıdığını söylemektedir (Şeriatî, 2015: 40-41).

Stalinizm ve kapitalizm gibi ideolojileri eleştiren Marx, bu açıdan marxizmi bir ideoloji olarak görmez. Marxizmi bir ideoloji olarak görenlerin hem bu düşünceye hem de kendisine karşı olumsuz bir düşünce yönelttiğini söylemektedir. Buradan hareketle Marx, bu düşünceyi ne maddeci felsefe ne de idealizm olarak görür, marxizmi tarihsellik olarak ele alır. Bu bağlamda marxizmin insanlığını, bilginin ve toplumun tarihselliğini ortaya koyduğunu söylemektedir (Şeriatî, 2015: 47). Şeriatî, marxizm düşüncesini genel hatlarıyla kavramış olduğundan onu ele alarak eleştirmesi derinlemesine olmuştur (Cesur, 2012: 269). Buradan hareketle Şeriatî'nin marxizme olan eleştirileri farklı iki konu üzerinden değerlendirilecektir.

2.2.2.5.1. Marxizm ve Din

Marx, düşüncesinde insanlığı merkeze aldığını söylemesine karşı, Şeriatî ister dini olsun ister din dışı olsun yapısı gereği her düşüncenin insanı merkeze alarak ideolojisini oluşturduğu iddiasında olduğunu söylemektedir. Şeriatî, bu noktada İslam ve Marx düşüncesi arasında farklılık ortaya çıktığını belirtir. Zira Marx'ın beslendiği kaynak İslam düşüncesinden çok daha farklıdır. Bu farklılık, iki düşünce arasında ekonomik, toplumsal ve ahlaki alanda ayrılıklar yaşanmasına sebebiyet

²⁵ Düşünce yapısında genel itibariyle din karşıtlığını savunan Marx'ın, mümin bir kıza âşık olması ve ona düşüncesinden ötürü bu kıza vermemeleri sonucu Marx'ın duymuş olduğu sıkıntıyı belirtir. Bkz. Şeriatî, 2015: 39- 40.

vermiştir. Hakeza İslam düşüncesi insanı tevhid²⁶ esasıyla ele alırken, Marxist düşünce ise üretim esasına göre ele almaktadır. Bu durum da bu iki düşünce arasında birçok farkı beraberinde getirmiştir (Cesur, 2012: 279). İnanç olarak İslam düşüncesini benimseyen Şeriatî, buradan hareketle Marx'ın insan düşüncesindeki eksikliklerini belirtmiştir.

Marxist düşüncenin insanı ele alış şeklini eleştiren Şeriatî, bu gibi düşüncelere karşı, insanlığın gerçek anlamda manevi bir yoruma muhtaç olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda Şeriatî, İslam'ın ilk insanın tarihinden başlayarak bugüne dek genel prensip olarak insana; bilinç, hidayet, sorumluluk, ahlak, adalet gibi değerleri 'insani nitelikler' olarak kazandırmayı amaçladığını vurgulamaktadır (Cesur, 2012: 279).

Şeriatî'nin bu bağlamda marxizme yönelttiği bir eleştiri, marxizmin insana verdiği değeri üretimdeki araçların soyluluğuna dayandığı şeklindedir. Marxizmin bu eksikliği, materyalist ve kapitalist düşünceden etkilenmesinin bir sonucudur. Zira materyalist düşünceye bakıldığında, ekonomik alandaki esas belirleyici güç, var olan şeyin üretime katkısının olup olmamasıdır. Bu minvalde, insan en üst değer olmadan çıkararak metalaşmıştır. Hakeza kapitalizm; üretim, özel mülkiyet, para, sermaye ve endüstri gibi konular üzerinde önemle dururken, insan değerleri üzerinde pek durmamıştır. Bir nevi üretime verdiği değeri insana vermemektedir (Cesur, 2012: 279- 280). Ayrıca kapitalizm ekonomide refahı ve bilimi geliştirerek, insanın hizmetine sunduğunu iddia etse de aslında insanı daha çok köleleştirdiği görülmektedir. Zira teknolojinin gelişmesi ve imkânların çoğalmasıyla birlikte insan tembelleşerek sadece tüketen bir varlık halini almıştır. Bu yönüyle kapitalizm toplumdaki bireysel farklılığı ortadan kaldırarak, tek tip insan modeli oluşturmuştur. Bu insan modeli; sürekli tüketen, teknoloji ve çok üretim hülyasına kapılarak kendisini ve asli değerlerini yitirmiş bir kişi profili halini almıştır (Şeriatî, 2016a:

²⁶ Tevhid kavramı Şeriatî'nin "Âdem'in Vârisi Hüseyin" eserinde: "*bütün varlığını bir yaratıcının mahlûku olduğuna ve aynı şekilde bir malikînin, yani Tanrı'nın kulu, bir rabbin yetiştirdiği ve bir yöneticinin yönetileni olduğuna inanmak*" (Şeriatî, 2010c: 288) şeklinde tanımlanmaktadır.

Ayrıca Şeriatî başka bir eserinde, tevhid inancının sadece İslam'a özgü bir şey düşünce olmadığını, tevhid görüşünün gene itibarıyla bütün peygamberlerin, dünya da mücadelesini verdiği bir inanç olduğunu söylemektedir. Bkz. Şeriatî, 2009b: 79.

60). Marx, insanın içine düşmüş olduğu bu durumdan dolayı kapitalizmi, sadece insanı değersizleştiren bir kavram olarak değil, aynı zamanda toplumda yaşanırılığı mümkün olmayan bir ideoloji ve sitem olarak da görür (Cesur, 2012: 279- 280).

Buradan hareketle Şeriati, İslam düşüncesi diğer tüm ideolojilerden farkını, bu düşüncenin hem dünya görüşü hem de ekonomik alanda düzenlemeler getirecek bir alt yapıya sahip olmasıyla ilişkilendirmektedir. Zira İslam düşüncesi, Batı düşünür ve ideolojilerin içinden çıkamadığı birçok ekonomik sıkıntıya çözüm sunabilmiştir. Bu düşüncenin insanlık için getirmiş olduğu bu çözümler diğer ideolojilerden farklı bir yapı teşkil etmektedir. Bu fark İslam düşüncesinin, ekonomiyi bir amaç şeklinde görmeyerek; insanlığın eğitim ve refahı için bir araç olarak kullanmasıdır (Cesur, 2012: 279- 282). Genel olarak Şeriati'nin marxizmi, dinle ilişkisi yönünden yapmış eleştirisine bakıldığında bunu, İslam'ın tarihsel sürecin başlangıcından itibaren insanı esas değer olarak ele aldığı ve hem ekonomik alanda hem de düşünsel anlamda insan özgürlüğünü öncelediği savıyla eleştirdiği görülmektedir.

2.2.2.5.2. Marxizm ve Değer

Şeriati düşüncesinde değerler ve insanlar ayrılmaz bir bütündür. İnsanlar olmazsa, değerlerinde olmayacağını söyleyen Şeriati, Marx düşüncesini değerler konusu üzerinden eleştirmektedir. Bu bağlamda Marx düşüncesinde bakıldığında, insanın her şeyini feda ederek; iyilikten, değerlerden ve ahlaktan yana olması gerektiğini söylediği görülmektedir. Zira bunlar, kişinin seçmesi gereken şeylerdir. Bununla birlikte kişi bu şeylerden sorumlu ve sorumlulukların gerçekleşmesi adına gerektiğinde en ağır mücadeleyi verip, fedakârlıkta bulunmalıdır. Bu fedakârlık, isteklerden, maddi ihtiyaçlardan ve gerektiğinde kendi canından bile vazgeçmeyi kendi içinde barındırır. Eğer kişi bunları yaparsa insana değer verdiğinden söz edilebilir. Yine Marx'a göre kapitalist sistem para üzerine kurulu olduğu için insanı değerlerden uzaklaştırıp alçalttığını söyler (Şeriati, 2016a: 56-57).

Bununla birlikte Marx, düşüncesinin gerçek yapısına bakıldığında ise düşüncesini ortaya koyarken, diyalektik materyalizmle ilişkisini, realizme bağlılığını ve yalnızca doğal bilimlerin maddî ve biyolojik dayanaklarına uygun düşeni değer

edindiğini göstermiştir. Ayrıca insanî değerleri, boş ve temeli olmayan bir konuma indirgemekte, bu düşüncesiyle de materyalistlerin ve realistlerin düşüncesini takip etmiş olmaktadır. Bu da Marx'ın, övünerek dile getirdiği insan şerefini korumanın arkasında aslında kurgusal bir etik olduğunu gösterir. Zira o, insanı evrende belirlenmiş kurallara göre hareket eden bir canlı olarak gören materyalizm ve natüralizm akımların tersine; tarihî diyalektikle birlikte ileriye doğru giden ve sürekli evrim geçiren bir varlık olarak görür. Marx, böyle bir tavırla insanlığı tabiatın alanından tarihin alanına taşır. Fakat bu açıdan bir değişimle insan hiçbir değer kazanamamış olmaktadır. Çünkü Marx'a göre tarih, "maddî tabiat hareketlerinin bir sürekliliği" olduğundan, insan eninde sonunda maddî bir varlık olarak, natüralistlerin düşündüğü şekildeki mekanik tanıma geri dönecektir. Böylece Marx, toplumsal ilerleyişte insana verdiği bütün değerleri, diyalektik materyalizm eliyle geri almış olur. Görüleceği üzere bu durum Marx'ın insana değer atfetmesinin sözden ibaret olduğunun bir göstergesidir (Şeriatî, 2016a: 57-58). Ayrıca Marx'ın her ne kadar insanın kendi eylemlerinin yaratıcısı olduğunu söylese de genel itibarıyla insanın ilerleyişini üretime dayandırmaktadır. Şeriatî, Marx'ın insan yaşamına üretime dayandırmakla, insanın bireysel kararlarını ortadan kaldırarak eylemlerini üretim sistemine göre seçmeye zorladığını söylemektedir (Şeriatî, 2008: 14).

Tüm bunlardan da anlaşılacağı üzere Marx, her ne kadar insani değerler savunucusu olduğunu iddia ediyorsa da yine de insanı maddiyatın akışına bırakıyor. Yani onun için asıl kıstas '*maddî tabiatın*' nasıl hareket ettiğidir. Hâlbuki insan o kadar değerlidir ki; sorumlu, irade sahibi, yaratıcı, değer sahibi gibi daha birçok özelliğe sahiptir. Haliyle insanı değer ile bağdaştırmamak anlamsızdır. Çünkü insanın kendisi, kutsallara aşırı derecede değer veren bir varlık olmanın yanında değer verdikleri için bir şeyler yapmakta, onlara fayda sağlamakta ve kutsallık atfetmektedir. Bu konuyla ilgili ünlü filozof Nietzsche, kendisine işkence edilen bir araba atını kurtarmak için yaşadığı olayda, hayatını kaybetmesi örnek verilebilir. Marxist ve materyalist düşünce için, Nietzsche'nin bu davranışı gereksiz ve tehlikeli kabul edilir. Zira yaşanan olay, bir hayvanın eziyet çekmemesi için, bir filozofun hayatına mal olmuştur. Her ne kadar Nietzsche'nin sırf bir hayvan için hayatını feda

etmesi basit gözükse de aslında Nietzsche, değerleri için canından vazgeçerek bir ahlak anlayışı yaratmıştır (Şeriati, 2016a: 58-59).

Şeriati insanın kendine özgü yapısı gereği; *“üstün ve ayrıcalıklı, tabiatta bağımsız bir neden “olarak bulunan, seçme gücüne sahip, tabii yazgısına karşılık, kendi yazgısını oluşturabilen, sahip olduğu güç sayesinde yükümlü ve sorunlu olan”* (Şeriati, 2016a: 58) bir varlık olduğunu söylemektedir. Şeriati, insanın tüm bu özelliklerinin değerler sistemiyle ilişki içine sokulduğunda anlam bulabileceğini aksi takdirde herhangi bir değer sistemi olmadığında, insanın bu yapısının da anlamsız olacağını söylenmektedir. Buradan hareketle Şeriati, insanların değerleri için kendisini feda etmesi tamamen insanın metafizik yönünün bir dönütü olarak görür. Materyalistler metafiziği inkâr ederek, insanın bu önemli güdüsünü de inkâr etmiş ve bir çıkmazın içine girmiştir. Zira insanın metafizik âlemle ilişkili bu güdüsünü kabul ettiklerinde kendi düşünceleriyle ters düşmüş olurlar, bu düşünciyi red ettiklerinde ise insanı yok saymış olurlar (Şeriati, 2016a: 58-59).

Sonuç olarak Şeriati, kendisini hümanist bir düşünce olarak öne süren marxizmin, ekonomik alanda maddeciliği savunan kapitalizm gibi insanı yüce değerlerden uzaklaştırarak, determinist tarih diyalektiğine hapsedtiğini söylemektedir. İnsan, kapitalist düzende çevresine karşı ‘kayıtsız’ iken, Marxist anlayışta ise maddeci diyalektiğin ‘tutsak’ kölesi haline gelmiştir (Şeriati, 2016a: 69). Bu bağlamda Şeriati, kapitalizm, marxizm gibi ideolojilerin, insana maddi- manevi alanda birçok zararlarının olduğunu ancak insanlık için asıl zararlarının insanın doğal yaratılışını bozmaları olduğunu söylemektedir. Zira insan, kendi özünden uzaklaştığı takdirde başka bir varlığa dönüşecektir. Kendi varlığından uzaklaşan insan ise, kendine yabancılaşarak varlıksal olarak yok olmaya doğru gidecektir. Bu da toplumsal huzurun bozulmasına sebebiyet verecektir (Şeriati, 2006a: 204-205).

Genel itibariyle marxizme bakıldığında, her ne kadar kendisini insan merkezli bir düşünce olarak sunsa da insanın kurtuluşu veya huzur bulması için çaba içinde olduğunu söylese de insanın değer yapısını tatmin etmediği görülmektedir. Bununla birlikte bu düşüncenin iddiaları ise gerçek hayatta vuku bulması mümkün olmayan sözlerden ibaret olduğu bir gerçektir.

2.2.3. Egzistansiyalizm

Tezin bu kısmı egzistansiyalizm başlığı altında; Şeriatî düşüncesi perspektifleri doğrultusunda hümanist bir tavır sergilediğini iddia eden egzistansiyalizmin, insan üzerinde bıraktığı etkileri eleştirel bir açıdan tahlil etmeyi mesele edinmektedir. Buradan hareketle konu dört başlık altında ele alınacaktır. Birinci başlıkta, egzistansiyalizm'in "Tanımı ve Kökeni" anlatılacaktır. İkinci başlıkta, varoluşçuluk düşüncesi için önemli sorun teşkil eden "Öz ve Varlık" konusu işlenecektir. Üçüncü başlıkta, Şeriatî ile aynı dönemde yaşamış olması ve Şeriatî ile birebir diyaloglarının olmasından dolayı "Varoluşçuluk ve Hümanizm İlişkisi" Sartre'ın düşüncesi göz önünde bulundurularak ele alınacaktır. Dördüncü başlıkta ise Şeriatî'nin egzistansiyalizm algısı ve bu düşüncenin insan varlığı üzerinde bıraktığı olumsuz etkiler "Şeriatî'nin Varoluşçuluk Eleştirisi" konusu değerlendirilerek elde edilen bulgular perspektifinde konu bir sonuca bağlanacaktır.

2.2.3.1. Tanımı ve Kökeni

Egzistansiyalizm kavramı; Os. Mevcudiyetçilik, Alm. existenzialismus, Fr. existentialisme, İng. Existentialism, İt. Essistenzialismo şeklinde kullanım göstermiştir (Hançerlioğlu, 2012: 143). Egzistans kelimesi, varoluşçu felsefe de salt özne haliyle insanı ya da varoluşsal olarak bireyi tanımlamak için kullanılır (Cevizci, 2007: 114). *Varoluşçuluk* söylemi ise ilk kez 1929 yılında, Alman düşünür F. Heinemann tarafından kullanılmıştır (Hançerlioğlu, 2012: 144). Kavram olarak egzistansiyalizm ve varoluşçuluk aynı anlamı karşıladığı için bu başlık altında iki kavrama da yer verilmekle birlikte daha çok varoluşçuluk söylemi kullanılacaktır.

Varoluşçuluk kavramı, genel itibariyle varoluşçu felsefeyi merkeze oturtan bütün felsefi düşüncülere verilen ad olarak kullanılmakla birlikte tanımı üzerine birçok farklı söz söylenmiştir (Akarsu, 1998: 191). Varoluşçuluğun ne olduğu sorusuna: Weil "bir bunalım", Mounier "umutsuzluk", Hamelin "bunaltı", Banfi, "kötümserlik", Wahl "başkaldırı", Marcel "özgürlük", Foulquie "saçmalık", Jean Wahl ise "ortak havayı barındırma" cevabını vermiştir. Başka bir varoluşçu kesim de bu kavramı; "*belli bir düşünme biçimini, özel bir davranışı ve ruhsal bir akımı gösterme*" (Sartre, 2017: 8) şeklinde tanımlamaktadır.

Genel itibariyle verilen bu cevaplar varoluşçuluğu, gerçek ve bütünsel şekilde tanımlamamaktadır. Yapılan tanımlar daha çok bu düşünürlerin varoluşçuluk anlayışından ne anladığını yansıtmaktadır. Varoluşçuluk düşüncesinin önemli düşünürlerinden biri olan Jean Paul Sartre varoluşçuluğu; “*insan yaşamını mümkün kılan bir öğretti; aynı zamanda her gerçeklik ve etkinliğin hem bir çevreyi hem de bir insan öznelliğini tazammun ettiğini ileri süren bir öğreti*” (Sartre, 2002: 100) şeklinde ele almaktadır.

Görüldüğü üzere Sartre da tam olarak bir varoluş tanımı yapmamıştır. O da kendinden önceki düşünürler gibi varoluşçuluğun birkaç özelliğın aktarmıştır. Bu da varoluşçuluğun tam olarak bir tanımının olmadığını ve kendi içinde derin düşünceler barındırdığını göstermektedir. Buna dayanak olarak varoluşçuluk anlayışının önde gelen; Kierkegaard, Heidegger, Nietzsche, Jaspers ve Sartre gibi düşünürlerin ‘varoluş, özden önce gelir’ ifadesi hakkında farklı yorumlamalar ve tanımlar yapmış olmaları gösterilebilir. Ancak buna rağmen varoluşçuluk anlayışının ortak eğilimleri vardır. Bireyselleşme ön planda tutmak, varoluş sorununun çözülmesi için çaba sarfetmek, herhangi bir inanca bağlı olmamak ve eleştirmek, süregelen sistemleri yetersiz görmek, gelenekçi felsefenin bilgiçliğini ve yaşamdan uzak oluşunu belirterek onu küçümsemek gibi eğilimler varoluşçuluğun ortaya çıkış özelliklerini oluşturmuştur (Sartre, 2017: 9).

Bu bağlamda varoluşçuluğun başlangıcına bakıldığında, bunun hakkında da farklı yorumlar olduğu görülmektedir²⁷. Dönemin önemli düşünürlerinden olan Ritter, varoluşçuluğun kökeni hakkında insanlığın; başlangıç kökeninden uzaklaşmış olduğu, geçmişe ve tarihe karşı güvensizliğe kapıldığı, içinde bulunduğu topluma karşı yabancılaşma çektiği, psikoloji olarak kendini mutsuz ve huzursuz hissettiği bir ortamda ortaya çıktığı şeklinde bir görüş belirtmiştir. Başka bir düşünür olan Tillich ise varoluşçuluğun kökenini; makineleşme süreciyle birlikte kendi özünden kopan insanın, nesneleşmesine ve anlamsızlaşmasına dayandırmaktadır. Varoluşçuluk anlayışına bakıldığında, Ritter ve Tillich’in ortaya attığı bu iki görüş, varoluşçuluğun

²⁷ Varoluşçuluğun başlangıcını Fromm eserinde; “*insanın sanayileşmiş toplum içinde insanlıktan çıkarılmasına karşı yürütülmüş yüz yıllık bir başkaldırı*” şeklinde ele almaktadır. Bkz. 2016: 77.

kökeni için yanlış bir tanımlama oluşturmaz. Zira varoluşçuluk düşüncesi, yaşanan birçok olumsuz duruma karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış felsefi bir görüş olarak görülmektedir²⁸ (Sartre, 2017: 10-11).

Varoluşçuluğun başlangıcı çok geçmiş tarihlere dayansa da esas itibariyle öncü olarak, Danimarkalı Kierkegaard kabul edilmektedir. Kierkegaard varoluş düşüncesini ruhsal hayatta aramıştır. Hakeza hakikatin, bireyin kendisinde olduğunu, onun toplumda ve evrensel olanda aranmaması gerektiğini savunmuştur. Bununla birlikte gerçek varoluşu akli temellerden ayrı bir duyguda olduğunu söylemekle, varoluşçu düşüncenin ‘Allahçı’ olarak başlamasına ön ayak olmuştur (Topçu, 2017: 18).

Kierkegaard’tan sonra gelen Martin Heidegger’in anlayışına bakıldığında, onunda Kierkegaard gibi hakikati sübjektif olanda aradığı görülmektedir. Düşüncenin temelini herhangi bir varlığa dayandırmadan, varoluşa bağlı olan; merak, sıkıntı, keder, şüphe, yalnızlık, can sıkıntısı gibi duygularda aramıştır. Buradan hareketle varoluş ilkesini dış dünyadan edinen bilgilerde değil, bizzat kişinin iç dünyasında bulunan varoluşsal hislerde olduğunu söylemiştir (Topçu, 2017: 18).

Diğer bir varoluşçu düşünür olan Nietzsche’nin düşüncesine bakıldığında, insana ilişkin realiteyi oluşturan; din, bilgi, sanat, ahlak²⁹, eğitim gibi insan yapısını oluşturan tüm her şeyi sorun olarak ele aldığını ve bunların farklı iki şekilde değerlendirilmesi gerektiğini savunduğu görülmektedir. Ona göre tüm bu olgular, iki farklı bakış açısıyla değerlendirilmesi gerekmektedir. Buradan hareketle insanı; “sürü insanın, kendine göre anlamlandırma ve değerlendirme tarzı” ve “Yaratıcı kişilerin anlamlandırma, değerlendirme ve gösterme tarzı” şeklinde iki farklı biçimde ele almaktadır. Nietzsche, insan realitesiyle ilişkili sıkıntılar ele alınırken, bu iki insan biçimi ile değerlendirilmesi gerektiğini ve bu düşüncenin de kendince farklılıklar barındırdığını belirtmektedir. Bununla birlikte Nietzsche, insan yapısına ilişkin sıkıntıları salt moral (ahlak) üzerinden değerlendirilemeyeceğini, tür olarak insanın

²⁸ Bu bağlamda O. Hançerlioğlu Felsefe Ansiklopedisinde Egzistansiyalizmi; 1930 yıllarında yaşanan anamalcı üretimin dünya üzerinde yaşatmış olduğu bunalım yıllarında, burjuva aydınlarının ekonomik çaresizliğini yansıması olarak oluşmuş bir felsefi düşünce olarak ele almaktadır. Bkz. 2012: 144.

²⁹ Nietzsche, ahlak kavramının yerine “moral” kavramını kullanır. Bkz. Özcan, 2016: 276.

söylem ve eylemsel olarak bütünsel bir açıdan değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayarak insan realitesinin değerlendirilmesine yeni bir boyut kazandırmıştır (Özcan, 2016: 275- 277).

Bu düşünürlerden sonra gelen Fransalı Jean-Paul Sartre, Heidegger'in düşüncesine katılarak, ondan farklı olarak varoluşu sadece ruhsal gerçeklikte değil, ruhsal yapının da gerçek realitesini oluşturan biyolojik realiteye aramıştır. Sartre, insanın bio-psişik yapısında bulunan ve açığa vurulmamış değer ve istekleri meydana çıkarmaya çalışmıştır. Sartre'ın varlığın öz derinliklerinde bulunan istekleri gön yüzüne çıkarma çabası, kimilerince yanlış yorumlanarak egzistansiyalizmin ahlak dışı³⁰ bir amaç taşıdığı düşüncesine götürmüştür. Ancak bu düşünce eksiklik taşımıştır çünkü insanın gizlenen bio-psişik yanı, onun sadece bir kısmını oluşturmaktadır, bunun üzerinden Sartre'ın tüm düşüncesini ve genel bir varoluşçu düşünceyi eleştirmek yanlış olacaktır. Ayrıca Sartre'ın da daha sonrasında ruhçu görüşe doğru bir anlayış benimsediği görülmektedir (Topçu, 2017: 19).

Genel itibariyle varoluşçuluğun başlangıç kökenine bakıldığında; (Kierkegaard düşüncesinin ve eserlerinin anlaşılması onun ölümünden sonra gerçekleştiğinden) Almanya da 19. yüzyılın sonlarında gerçek anlamda kendini göstermeye başladığı görülmektedir. Bu dönemin öncülerini; Nietzsche, Scheler gibi düşünürler oluşturmuştur. Fransız düşünürlerden Bergson, Blondel ve Brunschving, Hegel diyalektik düşüncesine karşı bu düşüncecinin ilerlemesine katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte varoluşçuluk düşüncesi I. ve II. Dünya savaşı sonrasında iyice yayılım göstermiştir. Birçok düşünürün eseri bu dönemde yayımlanmaya başlamıştır. Bu düşünürler arasında Sartre da vardır. Sartre'ın düşünce anlayışına bakıldığında ise ilk başlarda Husserl etkisinde olan sonrasında Heidegger ve Nietzsche çizgisinde bir yol izlediği, kimi dönemler de ise Marx düşüncesini ele alarak eksikliklerini düzeltmeye çalıştığı görülmektedir. Bununla birlikte her ne kadar farklı düşünülerden etkilenmişse de Sartre'ın en çok etkisi altında kaldığı düşünür Descartes olmuştur (Sartre, 2017: 13). Genel itibariyle

³⁰ Bu konu da N. Topçu; Sartre'ın eserlerinde ahlak dışı söylemlerin fazla kullanıldığını, bu yüzden çoğu insan tarafından böyle bir eleştiri almasının garipsenmeyecek bir tavır olduğunu söylemektedir. Bkz. 2017: 21.

varoluşçuluk anlayışının tanımına bakıldığında onun kendi içinde farklı tanımlar içerdiği görülmektedir. Ancak tüm tanımların, insan yaşamı merkezli bir düşünceyle yapılmış olması, bu yorumların ortak bir amacının olduğunu göstermektedir.

2.2.3.2. Öz ve Varlık Sorunu

Varoluşçuluk düşüncesinin önemli düşünürlerinden biri olan Jean Paul Sartre'a göre bu kavramı tanımlamak için, bu düşüncenin üzerinde durduğu önemli hususu bilmek gerekir. Varoluşçuluk düşüncesindeki bu hususu, her nesnenin iki özelliği olduğu yönündeki düşünce oluşturmaktadır. Nesnenin, birinci yönü onun özü³¹ iken; ikinci yönü ise onun varlığıdır. Varlığın özsel yönü, onun süreklilik arz eden niteliklerin toplamını oluştururken; varoluşsal yönü ise onun etkin bir şekilde dünyada bulunmuşluğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda varoluşçuluğun esas meselesini "varlık mı öce gelir yoksa öz mü?" sorusu oluşturur (Sartre, 2017: 7-8). Buradan hareketle bu iki mesele genel hatlarıyla ele alınmaya çalışılacaktır.

- Özün önce, varoluşun ise sonra geldiğini öne sürenler, varlığın vücut bulmadan önce öz olarak var olduğunu daha sonrasında vücut bulduğunu savunurlar. Misal bir ev inşa edecek olan birinin, inşa edeceği ev hakkında öncesinden bir bilgi edinmiş olması gerekir. Sonrasında inşa edilen bu ev, önceden belirlenmiş olan ev bilgisine uyduğu takdirde gerçek anlamda varlık kazanmış olacaktır. Aksi takdirde bir evden bahsetmek mümkünlik arz etmemektedir. Bu düşünce biçiminin dayanağını dini inanç oluşturmaktadır. Bu inanca göre Tanrı, insanı kendi bilgisindeki insan düşüncesine göre var etmiştir. Bu düşünceyi savunan inançsız kesim ise, nesnenin ancak var olan öze uyduğunda varlık kazanacağını söylemektedir. Bu düşüncenin dayanağı 18. yüzyılda var olan, tüm insanların kendine özgü değişmeyen bir özü bulunduğu ve bu özünde 'insan doğası' olduğu düşüncesi oluşturmaktadır (Sartre, 2017: 8). Görülüyor ki bu anlayış, kendi içinde teolojik özcülük ve kavramcı özcülük olarak ikiye ayrılmaktadır. Özlerin Tanrı bilgisinde var olduğunu savunan teolojik

³¹ Varoluş felsefesi üzerine önemli yorumlar yapmış düşünürlerden biri olan N. Topçu, hakikat olarak özün ne olduğu konusunun Eski Yunana kadar dayandığını söylemekle birlikte bu kavramı; "duyularla tanınmayan, bir olan, hiçbir zaman değişmediği halde, değişen ve duyularla tanıma bütün varlıkların esası olan ve onları kılan şey" olarak tanımlamaktadır. Kısaca özü; varlığı var kılan ve insanı insan yapan şey olarak değerlendirir. Bkz. 2017: 17. 22.

özcülüğü Platon ve Saint Augustin gibi düşünürler savunurken, özlerin ancak insan zihninde mevcut olduğunu savunan kavramcı özcülüğü de Aristo ve Saint Thomas gibi düşünürler savunmuştur (Topçu, 2017: 26-31).

- Varoluşçu düşünürler ise özcü düşünürlerin tam tersi bir düşünceyi savunur. Varoluşçular, varlığının önce özün ise sonra geldiğini savunmaktadırlar. Ancak sadece insanda var olmanın, özden önce geldiği düşüncesindedirler. Onun dışındaki diğer varlıklarda (hayvan bitki vb.) önceden belirlenmiş bir öz vardır ve bu varlıklar bu öze göre var olurlar (Topçu, 2017: 38). Bu düşünceye göre insan önce varlık kazanır daha sonrasında ise kendi öz varlığını seçerek onu inşa eder. İnsanın kendi özünü oluşturması ise onu özgür kılmaktadır. İnsanın özünü var kılma serüveni de dünyaya atılmasıyla başlar. Dünyaya atılan insan; acı çeker, savaşır ve belli başlı mücadeleler verir. Bu düşünceyi savunan düşünürlerden olan Sartre, insanın bu süreci yaşamakla, özünü oluşturmuş olacağı kanaatinde (Sartre, 2017: 8).

Sartre, genel itibariyle varoluşçuluğun felsefi bir öğreti oluşturduğunu söylemektedir. Bu felsefi öğretiyi oluşturan iki başlıca yön vardır. Birinci yönünü oluşturan Hristiyan düşüncenin temelini; *“Protestanlık âleminde Kierkegaard’ın Katolik Hristiyan dünyasında ise Gabriel Marcel’in”* (Topçu, 2017: 47) olduğu görülmektedir. İkinci yönü olan, Tanrıtanımaz diğer bir deyişle Ateist tarafını ise Heidegger ve Sartre gibi düşünürler oluşturmuştur. Bu düşünüş biçimleri inançsal farklılık gösterse de iki ayrı grubun varoluşçuluk ilkesi birdir; iki düşünce de temel dayanak olarak insanı ele alınır. Bu yönüyle varoluşçuluk düşüncesi 17. yüzyılın klasik felsefesindeki, Tanrının insanı yaratmadan önce özünü yarattığı düşünceden ayrılmıştır. 17. yüzyıldaki bu düşünce, Tanrı inancından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte bu düşünce 18. yüzyılda da Tanrı inancının varlığını sürdürmesine olanak sağlamıştır (Sartre, 2017: 101-102). Bu bağlamda, varoluşçuluğun iki yönünü oluşturan; Hristiyan varoluşçuluk ve ateist varoluşçuluğun genel özellikleriyle ele alınması, varoluşçuluğun anlaşılması açısından uygun görülmüştür.

2.2.3.2.1. Hristiyan Varoluşçuluk

Bu düşünüş biçiminin kuruculuğunu, Katolik düşünceye sahip olan Jaspers ve Garbiel Marcel yapmıştır. Bu düşünürler “öz varoluştan önce gelir” düşüncesini

benimsemektedirler. Yani bir şey meydana gelmeden önce öz olarak zihinde kurgulandıktan sonra var olmaya başladığını savunurlar. Misal olarak; bir kâğıt parçası ile tasarım yapmak isteyen biri, kafasında yapacağı bu şeyi tasarlamadan onu yapamaz. İlk önce yapacağı bu şeyi zihninde tasarlar, ondan sonra zihnindeki mevcut olan tasarıma göre kâğıt parçasını şekillendirir. Ortaya çıkan bu şekil, zihindeki özün yansımaları oluşturmuş olur. Dolayısıyla bu kâğıt parçasının, usul ve niteliklerinin toplamı varoluşundan önce gelmektedir (Sartre, 2002: 102).

Buradan hareketle bu düşünürler, dünyanın teknik bir düzenle ilerlediğini ve düzeninde varoluşu beraberinde getirdiğini söylenilmektedirler. Bu noktada, var olan düzeni önceden tasavvur ederek; ona var olmayı mümkün kılan bir yaratıcı vasfını Tanrıya yüklemektedirler. Tanrı yüce sanatkar olarak yarattığı şeylerin bilgisine sahiptir. Nasıl ki Tanrı, yarattığı insan hakkında belli başlı bilgilere (onun niçin var olduğu ve ne yapacağı) sahipse, insanda icat ettiği şeylerin nasıl ve ne amaçla olduğu bilgisine sahiptir (Sartre, 2002: 103). Genel olarak Hristiyan varoluşçuluğu savunan düşünürlerde; evrendeki her şeyin var olmadan önce tüm bunların öz bilgisine sahip bir yaratıcı olan Tanrı tarafından yaratıldığı düşüncesi hâkimdir.

18. yüzyılın felsefi ateizmine bakıldığında ise bir yaratıcı konumunda olan Tanrının varlığı yok sayıldığı ancak özün varlıktan önce geldiği düşüncesinin hala devam ettirildiği görülmektedir. Diderot'da, Voltaire'de ve Kant gibi düşünürlerde bu düşünce tarzı görebilmektedir. Bu gibi düşünürler, yaratıcı konumdaki Tanrı yerine 'insan doğası' kavramı getirmişlerdir. Genel varsayımları; "*İnsan, bir insan doğasına sahiptir; insanın tasarımı olan bu "insan doğası", her insanda bulunur; bu demektir ki, her bir insan teki, genel geçer bir kavramın, insan tasarımının tikel bir örneği*" (Sartre, 2002: 103) olduğu yönündedir. Burada ki temel disiplin ise insan doğasının, tarihsel varoluştan önce geldiğidir (Sartre, 2002: 103). Görüldüğü üzere, Tanrı inancı olsun veyahut olmasın buradaki temel etken; hangi koşulda olursa olsun, özün varoluştan önce geldiği düşüncesidir.

2.2.3.2.2. Ateist Varoluşçuluk

Bu düşünüş biçiminin kuruculuğunu ise Sartre, Heidegger³² ve diğer Fransız düşünürler oluşturmaktadır. Bu düşünürlerin savunduğu ortak nokta, varoluşun özden önce geldiği düşüncesidir. Tanrının varlığını reddeden bu düşünürler, özden önce gelen bir varlık³³ olduğunu savunurlar. Heidegger bu varlığı, 'insan gerçekliği'³⁴ diye ifade ederken diğer düşünürler ise *insan* olarak ele alırlar. Varoluşun özden öce geldiğini söyleyen bu düşünürler; "*insanın her şeyden önce varolduğunu, kendisiyle karşılaştığını, dünyada birdenbire güçlü bir şekilde ortaya çıktığını ve bundan sonra kendisini tanımladığını*" (Sartre, 2002: 104) savunmaktadırlar. İnsan, bu şekilde bir tanımlamayla ele alındığı takdirde, başlangıç olarak bir hiçliği teşkil edecektir (Sartre, 2002: 100-105).

Bu bağlamda ateist varoluşçulara göre insan, başlangıç olarak bir vakit hiçtir; ondan sonra kendisi, kendi benliğini nasıl inşa ederse, o şekilde varlık kazanmış olacaktır. Bu yüzden diğer varoluşçuların iddia ettiği gibi belirli bir insan doğasının olmadığını söylerler. Onlara gerçek anlamda insan, salt haliyle insan olarak vardır. İnsan, tüm durumlarda kendi isteğiyle kendisini inşa ettiği durum üzerinedir. Kendisinin meydana getirmiş olduğu bu oluş dışında kalan her şey, bir hiçten ibarettir. İnsanın varoluşu ise bu yönüyle onun, tasarlamasından önce varlık kazanmıştır (Sartre, 2002: 104).

Ateist varoluşçuların bu doğrultuda söylediği "*insan kendisini inşa ettiği şey dışında bir hiçtir*" sözü bu varoluşçu anlayışın temel ilkesini oluşturur. Varoluşçuların bu ilkesi, onların 'öznel' kavramıyla ilişkilidir. Sartre bu öznellik kavramını, insanın var olan her şeyden önce bir geleceğe doğru bilinçli bir şekilde kendisini ilerletmesi olarak değerlendirmektedir. Bu haliyle insan, gerçekten de öznel bir hayat tasavvurudur. İnsan, kendi benliğini bu şekilde tasarlamadan önce hiçbir

³² Heidegger'in ateist olup olmadığı konusu tam belli olmamakla birlikte farklı yorumlar taşımaktadır. Bizler Heidegger'in dini inanisından ziyade daha çok varoluşçuluk düşüncesi üzerinde durduk.

³³ Heidegger, "Hümanizm Üzerine Mektup" adlı yazısında bu konuyla ilgili düşüncesini: "*İnsanın insanlığının belirlenmesinde özsel olanın insan değil fakat Varlık olduğudur. (...) Mekânla ilgili her şey ve her türlü zaman- mekân özsel olarak, Varlığın kendisinin olduğu bu boyutsallıkla gerçekleşir*" şeklinde belirtmektedir Bkz. Heidegger, 2002: 61.

³⁴Heidegger'in bu şekildeki ifadesini Sartre, insan gerçekliğini, "*fenomenin varlığına doğru fenomenin ötesine geçebilme*" olarak değerlendirmektedir. Bkz. 2011. 23.

şey olmuş değildir. Dolayısıyla tam anlamıyla benliğini gerçekleştirememiş bir insanın da özden bahsetmesi mümkün değildir. İnsan ne zaman ki var olmayı kendisinde bir amaç edinirse, işte o zaman özsel anlamda bir varoluşa doğru yol almış olacaktır. Hakeza insan, olmayı amaçlamayı da ancak var olduğunda isteyebilir ve gerçekleştirebilir (Sartre, 2002: 104-105).

Ateist varoluşçuların değindiği başka bir durum ise sorumluluğa götüren öznedir. Varoluşun özden önce geldiği kabul edildiği takdirde, kendi eylemlerini oluşturarak kendisini inşa eden insanın yaptığı şeylerden sorumlu olma durumu vuku bulur. Bu durumda insan, kendi varlığını sahiplenme ve varoluşundan gelen bütün sorumluluğu kendi üzerine yüklemek zorundadır. Dolayısıyla bu yönüyle her insan hem öznedir hem de kendi eylemlerinin sorumlusudur. Sartre buradaki öznedir kavramının; *“bir taraftan, münferit öznenin özgürlüğü, diğer taraftan insanın beşerî öznedirliğinin ötesine geçemeyeceği”* (Sartre, 2002: 105) şeklinde iki farklı şekilde değerlendirilmesi gerektiğini öne sürer ve varoluşçuluğunda ikinci anlam üzerinde durduğunu söyler. Varoluşçuların bu bağlamda insan, kendisini seçer dediklerinde, her insanın kendi öz benliğini seçmesi gerektiğine vurgu yaparlar. Ayrıca kişinin bu seçiminin sadece kendisini değil, diğer bütün insanlar üzerinde etki bırakmaktadır. Zira insan sürekli olarak iyi olanı seçmek³⁵ için çaba sarf eder. Hiç kimse kendisi için kötü olanı seçmez. Bu yüzden iyiyi seçerek, seçimini eylemlerine döken insan, aynı zamanda diğer insanlar içinde iyi olanı seçmiş olacaktır (Sartre, 2002: 105-106).

Tüm bunlardan da anlaşılacağı üzere ateist varoluşçuluk, düşüncesinin temelini insanı merkeze konumlandırarak yapmıştır. Bununla birlikte bu düşünce, varoluşsal olarak önceliği insanın kendisine vermekle, insan yaşamında iradeden bahsedilme imkânı vermiştir. Kendi iradesiyle varlığını var kılan insan, bu yönüyle kendinden sorumlu olmuştur. Bu irade onu varlıksal açıdan özgür; toplumsal alanda da sorumlu kılacağı düşüncesindedirler.

³⁵ Seçme konusuyla ilişkili olarak; varoluşçuların düşüncesinde duygular anlamsızdır. Bir duygunun ancak eyleme döküldüğü takdirde anlam bulacağını savunurlar. Bu bağlamda bir duygunun, iyi mi yoksa kötü mü olduğu ancak eyleme yansdıktan sonra belirlenebileceği düşüncesindedirler. Bu sebeple insanın seçimlerini belirleyen duygular olmadığını söylemektedirler. Bkz. Haçerlioğlu, 2012: 145.

2.2.3.3. Varoluşçuluk ve Hümanizm İlişkisi

Sartre'in 1946'da Fransa'da yapmış olduğu konuşmanın metnini oluşturan ve hemen aynı yıl içinde yayımlanan "Varoluşçuluk bir Hümanizmdir/insancılıktır" başlıklı makale varoluşçulukla hümanizm ilişkisini aktarmaktadır. Sartre, genel itibariyle bu metinde varoluşçuluğa yöneltilen eleştirilere karşılık, varoluşçuluğu hümanizmle ilişkilendirerek savunur. Sartre, bu metinde varoluşçuluğun tanımını, bazı yanlış anlaşılmaları düzeltmeyi ve farklı kesimlerden gelen eleştirileri ele alır (Sartre, 2017: 101).

Varoluşçuluk, birçok kesim tarafından eleştirilmiştir ancak genel olarak; Katoliklerin varoluşçuluğu, 'kötümserlik ve bireycilikle' suçlaması ve Marxçıların da varoluşçuluğu 'eylemsizlik ve öznelcilikle' suçlamaları ağır olmuştur (Sartre, 2017: 101). Varoluşçuluğa yöneltilen bu eleştiriler kısaca şu şekilde açıklanabilir:

- Marxçı düşüncenin, varoluşçuluğa yönelttiği eleştiri şu şekilde olmuştur; varoluşçuluk, insanı yaşamında karşılaştığı umutsuzluklara karşı sakin ve pasif bir konuma sürükler. Zira bu düşünceye göre, dünyada karşılaşılan sıkıntıların çözümü için olan tüm yollar kapılıysa, bunun karşısında yapılan eylemler boş ve verimsiz olacaktır. Bu sebeple varoluşçular, insanı bir eylemden ziyade salt bir tefekkür felsefesine götürür. Salt tefekkür ise lüks bir yaşamı işaret ettiğinden, bu felsefe sadece burjuva sınıfına hitap etmekten öteye geçemeyecektir. Ayrıca Marxçı komünistler, varoluşçuluğun insanı kendi içinde salt bir öznelliğe ittiğini iddia ederler. Salt öznelliğe yönelerek, egosunu tatmin etmekle uğraşan insanın, kendi dışındaki insanlara dayanışma içine giremeyeceğini belirtirler. Bu haliyle de insanın, diğer insanlarla dayanışmadan kopmuş ve yalnızlığa hapsedilmiş bir vaziyete bürüneceği yönünde eleştirirler (Sartre, 2002: 99-100).
- Hristiyan kesimden ise varoluşçuluğun, insani girişimleri yok saymakla, insanı insan yapan gerçek yönlerini ortadan kaldırdığı şeklinde eleştiri gelmiştir. Varoluşçuların yok saydığı insani girişimleri ise Tanrı'nın buyrukları ve inanan insanlar için ebediyet arz eden değerler bütünü şeklinde tanımlarlar. Bu değerler ortadan kaldırıldığında ortada salt insan kalacaktır. İnsan, kendi kendisinin ölçütü olmuş ve istediği eylemi yapmada özgür kalmıştır. Bu haliyle insan, dışardan gelecek her türlü

baskı ve dayatmaya karşı duyarsızlığını ilan edecektir. Bu da hem insanın kendisi için hem de toplum için tehlike barındırmaktadır (Sartre, 2002: 100). Hristiyanların eleştirdiği esas nokta varoluşçuluğun insanı, ‘insani’ yönlerinden kopardığı şeklindedir.

- Farklı bir kesim ise varoluşçuluğu; insanın doğasındaki güzellikleri arka plana atarak daha çok insanın içine düştüğü bunalımları ve sıkıntıları ön plana çıkarma yönünü eleştirmektedir. Misal, Katolik eleştirmen Mlle. Mercier, varoluşçuları; “*bir çocuğun gülümsemesini umutmuşlar*” şeklinde bir eleştiri getirerek, varoluşçuların eksikliğini ortaya koymuştur (Sartre, 2002: 100).

Buradan hareketle varoluşçuluğun temsilcilerinden olan Sartre, varoluşçuluğa yöneltilen bu eleştirileri kabul etmeyerek, yöneltilen bu eleştirilere, “*Varoluşçuluk bir Hümanizmdir*” başlığıyla açıklama yapar. Sartre, varoluşçuluğun gerçek anlamıyla anlaşılmadığından dolayı bu taraz eleştirilere maruz kaldığını söyler. Bu sebeple varoluşçuluğu gerçek boyutuyla ele alarak değerlendirir.

Varoluş düşüncesinin önemli düşünürlerinden olan Sartre’ın, ‘varlık özden önce gelir’ şeklindeki söylemine bakıldığında Tanrıtanımazlık anlayışı hâkim olduğu görülmektedir. Bu anlayışa göre Tanrı yoktur ve her şeyden önce olan bir varlık vardır. Sartre bu varlığın insanın kendisi olduğunu söyler. Bu dünya da ilk olarak insan var olur, sonrasında kendisi iradesiyle özünü oluşturur. Bu yönüyle insan, belli bir tanım içine sığdırılmaz. Çünkü insanın bir zaman içerisinde kesin bir belirlenimi yoktur. O, geçen zamanla birlikte kendini ve öz bilincini var kılar. Varoluşçuluk, bu tarzdaki bir anlayışla Tanrı inancından uzaklaşır. Hakeza bu düşünce, bireyin belirlenmiş olan bir ‘insan doğası’ üzere yaşam sürdürdüğü inancını da ortadan kaldırır. İnsan, yalnızca olmak istediği gibidir. Bu noktada insan yaptıklarından sorumludur, zira yapıp ettikleri tamamen onun kendi seçimidir. İnsanın sorumluluğu, onu sadece kendisine karşı değil, diğer tüm insanlara karşı da sorumlu yapar. (Sartre, 2017: 39-40). Çünkü insan kendi benliğini seçerken diğer insanlarınkini de seçmiş olur. Bu da insanı diğer insanlarla bir bağ içine sokar. Varoluşçuluk bu anlayışıyla varlığı, eyleme ve ahlaka dayandırır. Ancak bu ahlak anlayışı genel kurallar ve nesnel değerlerden ziyade bireyin kökten özgürlüğünü hedef edinir. Bu hedef “insan

özgür olmaya mahkûmdur” şeklindeki söylemle belirtilir. Bu şekildeki bir ahlak anlayışı, dayattırılmış bir zorunluluktan ziyade yaşamında kendi özgürlüğünü var kılmaktır. Bu bağlamda Sartre, insanın özgürlüğünü varoluşuyla bir kılar. İnsan önce var olur ve özgürleşir daha sonrasında özünü oluşturur. Özgür olmayan bir insanın özünden bahsetmenin mümkün olmadığını söyleyen Sartre, özgürlük ve varoluş arasında fark gözetmediği görülmektedir (Sartre, 2011: 75). Hakeza varoluşsal bağlamda özgürlüğünden bahsedilecek varlığın, kendi varlığını hiçleyen varlık olduğunu söyleyerek, özgürlüğü hiçlik sorunuyla ilişkilendirir ve özgürlüğü; *“kendini varlık eksikliği yapan varlık”* olarak tanımlar. Buradaki özgürlük sadece kişinin kendisi için değil, diğer tüm insanlar için istenilen bir şeydir. Bireysel bir özgürlük değil de genel bir özgürlüğün amaç edinilmesi, bu düşünceyi insancılık anlayış ile bir ilişki içine sokmaktadır (Sartre, 2017: 102-103). Varoluşçuluk bu anlayışıyla da Sartre’ın “Varoluşçuluk bir Hümanizmdir” şeklindeki sözünü temellendirmiş olur.

Düşünce olarak hümanist bir tavır sergileyen ve köken olarak bireyin olumsuz bir ortamda bulunmuşluğuna dayanan varoluşçuluk anlayışının insanı ele alış tarzına bakıldığında ise, o dönmedeki insanın yaşadığı olumsuz durumu ifade etmekle kalamamaktadır. Bilakis bu düşünce insanı içinde bulunduğu bu olumsuzluklardan kurtarmayı amaçladığı görülmektedir. İnsanın içinde bulunduğu ve onu ezen düzene, kişiliğini ortadan kaldırmaya çalışan tek tip toplum anlayışına ve öz benliğine zarar veren zorbalığa karşı başkaldırarak karşı durması konusunda bilinçlendirmeye çalışmıştır. Varoluşçuluk bu anlayışıyla; toplumsallığa karşı, öznelliği ve bireyciliği ön planda tutmuştur. Bu doğrultuda varoluşçuluğun önde gelen düşünülerinden Kierkegaard, toplumun varlığı karşısında bireyi önceliğini esas alır. Bireyin varlığını korumasını da toplumun ona dayatmış olduğu eşitlik ve kamusal alandan uzaklaşmasına bağlamaktadır. Bireyciliğin, bireyin yalnız kalarak, kaygı ve umutsuzluğa düşmesiyle ancak kendini göstereceğini söylemektedir. Böylelikle kendini gösteren bireycilik, kendini yetkin kılarak koruyabilecektir. Hakeza varoluşçuluğun başka bir düşünürü olan Jaspers, birey üzerinde esas güç konumunda olan devletin, onun benliğini ortadan kaldırmasından yakınıdır. Marcel ise,

birey hayatının toplumsallaştırılmasına karşı çıkar. Bununla birlikte Sartre bireyin içine düşmüş olduğu bu olumsuz durumlardan, kişinin sorumluluğunu yüklenmesi ve kavramasıyla kurtulmasının mümkün olacağını söylemektedir. Bunu da bireyin dünya atılmışlığına bağlamaktadır. Dünyaya atılarak kendi başına kalan insanın, bu durumdan sorumluluğunu bilerek kendini var kılmaya çalışmakla kurtulabileceğini söylemektedir. Zira birey; eylemlerine, tasalarına ve seçimlerine göre bir öz kazanmaktadır (Sartre, 2017: 11-12).

Sartre'in varoluşçuluk anlayışı, bu yönüyle insanın özgürlüğünü hedefleyen hümanizmle örtüşmektedir. Zira hümanist düşüncede de insanın kendisi en üst değer ve onu belirleyen hiçbir dış etkene bağlı olmama anlayışı vardır. Bununla birlikte varoluşçulukta tıpkı hümanizm gibi insanı eylemlerinde özgür olması gerektiğini vurgulamaktadır. Genel hatlarıyla bir varoluşçuluk düşüncesi aktarıldıktan sonra Şeriatî'nin varoluşçuluk algısı ve hümanist bir düşünce sergileyen varoluşçuluğa yöneltmiş olduğu eleştiriler ele alınacaktır.

2.2.3.4. Şeriatî'nin Egzistansiyalizm Algısı ve Eleştirisi

Şeriatî'nin egzistansiyalizme karşı yönelttiği eleştiriler değerlendirilmeden önce, düşünürün egzistansiyalizmi nasıl anladığı ve hangi konularla ilişkilendirdiği genel hatlarıyla aktarılması, eleştirilerin daha iyi anlaşılması açısından uygun görülmüştür.

2.2.3.4.1. Şeriatî'nin Egzistansiyalizm Algısı

Egzistansiyalizm' in başlangıcına bakıldığında, ikinci dünya savaşından sonra ortaya çıktığı görülmektedir.³⁶ Egzistansiyalizm, Marx'ın öğretilerinden sonra en büyük öğretilerden birini oluşturmaktadır. Ekolün ana temelleri, Sartre ve Heidegger tarafından oluşturulmuştur. Bu düşünürlerden Sartre ekolü Fransa'da, Heidegger ise Almanya'da büyük bir kültür haline getirmiştir (Şeriatî, 2016c: 30).

Egzistansiyalizme bakıldığında; 'dindarların inandığı din' ve 'Sartre ve Heidegger'in düşünce biçimi' şeklinde iki farklı tarzda cereyan ettiği görülmektedir.

³⁶ Şeriatî'nin varoluşçuluk düşüncesini, ikinci dünya savaşı sonrasına dayandırması, onun düşüncenin öncüsü olarak Sartre görmesinden kaynaklanmaktadır. Zira bu düşünüş biçimi başlangıç olarak, ikinci dünya savaşından da önceki tarihlere dayanmaktadır. Bkz. Sartre, 2017: 13.

Bu ayrım birçok kişiyi egzistansiyalizmin dinsiz bir düşünce olduğu çıkarımına götürmektedir ancak bu şekildeki bir düşünce yanlış olur. Zira egzistansiyalizmin en büyük düşünürlerinden biri olan Marcel bir keşiş yani din adamıdır. Bu iki düşünce arasındaki en büyük fark ise dindarlar Tanrıya inanırken, diğerleri Tanrıtanımazlardır (Şeriati, 2016c: 31).

Düşünce biçimi olarak egzistansiyalizme bakıldığında, varlık ve mahiyet üzerinde durduğu görülmektedir. Bu bağlamda, varlık; *“bir hakikatin dış âlemde gerçekleşmesinden ve yokluktan varlık âlemine geçmesinden ibarettir. Varlık asla tarif edilemez; zira her şeyi varlıkla tarif etmemiz gerekir”* (Şeriati, 2016c: 31) şeklinde ele alınmaktadır. Bu düşünüş, varlığın tanımın yapılmasının zor olduğunu çünkü âlemde görülen her şeyi tanımlarken varlığı ele alarak tanımlandığından varlığı, varlıkla tanımlamak zor olacaktır. Bu yüzden varlık için açık bir tanım yapmak mümkün değildir. Bu açıdan mahiyet ise varlığın nasıl olduğu tarafını oluşturmaktadır. Dolayısıyla mahiyet bir şeyin nasıl olduğuyken, varlık ise bir şeyin olduğudur. Misal tavuk “vardır” denildiğinde tavuğun varlığından söz edilmiş olunur; ancak tavuğun yumurtaladığından söz edildiğinde, tavuğun mahiyetinden bahsedilmiş olur. Bununla birlikte bazı şeylerin mahiyeti vardır ancak varlığı yoktur. Örneğin, üç başlı kartal veya insan gibi. Bir şeyin varlığı yokken mahiyeti olabilir, ancak bir şeyin varlığı varken mahiyetinin olmaması mümkün değildir (Şeriati, 2016c: 31).

Egzistansiyalizmde tartışılan diğer bir konu “varlık mı önce gelir yoksa mahiyet mi?” sorusudur. Şeriati bu konuda varoluşsal anlamda mahiyetin önceliğini savunan düşünürlerdendir. Bu düşüncesini de insanın bir şeyi yapmadan önce onun projesini kafasında oluşturmasıyla ilişkilendirir. Misal, bir koltuk yapmak isteyen bir insan, ilk önce bu koltuğun özelliklerini kafasında kurgular ve sonra bu kurgusunu gider marangoza aktarır. Marangozda bu özelliklere göre bir koltuk yapar. Buradaki koltuk varlık olarak, özellikleri ise mahiyet olarak ele alındığında, mahiyetin özden önce geldiği görülmektedir. Bu bağlamda Şeriati, varlığı üç şekilde ele almaktadır:

1. Varlığı zorunlu: Varlığı mümkün olmayan, varoluşsal olarak bir zaman içermeyen ve diğer tüm varlıkları var eden varlıktır. Bu varlık, Tanrı olarak ele alınır.

2. Varlığı imkânsız: Varoluşsal özelliği bakımından mahiyetinin farklı bir boyut kazanması mümkün olmayan varlık. Buna örnek olarak, bir insanın üç başlı olma mahiyetini kazanmasının mümkün olmaması gösterilebilir.
3. Varlığı mümkün: Bu varlık çeşidi ise varoluş açısından, var olması mümkün olan her şeyi kapsamaktadır. Misal, gelecek zamanlarda yazılacak tüm şiirlerin varlığı mümkündür. Bu yönüyle varlık hem var olma hem de var olmama açısından mümkünlük barındırır (Şeriati, 2016c: 32).

Şeriati, varlığın bu üç çeşidi bağlamında düşünüldüğünde de mahiyetin varlıktan önce geldiğini ve bu durumun egzistansiyalist düşüncede de aynı olduğunu söylemektedir. Fakat egzistansiyalizm de bu durum farklı olarak sadece nesnelere için geçerlidir. Egzistansiyalistler bütün nesnelere mahiyetinin varlığından önce geldiğini, insanda ise mahiyetin varlıktan önce geldiğini söylerler. Hakeza insanların, Tanrı katında önceden tasarlanmış bir mahiyetle yaratılmadığı düşüncesindedirler (Şeriati, 2016c: 32-33).

Varoluşçuların bu düşüncesine karşı, radikalistler ve dinci egzistansiyalistler, insanın yaşamında edineceği özelliklerin öncesinde Tanrı'nın bilgisinde mevcut olduğu düşüncesindedirler. Bu gibi düşünceler, bütün insanlık için geçerli tümel bir hakikat olduğunu savunurlar. Tanrıtanımaz varoluşçuluk ise insan yaşamında tümel bir hakikatin olmadığını, insanın varoluşsal olarak başlangıç itibarıyla boş ve anlamsız olduğunu söylerler. Buradan hareketle insanın bu yönünü; özgürlük, sorumluluk, seçme, proje ve insanda ahlak olarak beş temel mesele üzerinden ele alırlar (Şeriati, 2016c: 33). Egzistansiyalizmin üzerinde durduğu bu beş kavram, kısaca şu şekilde açıklanabilir.

- Özgürlük: varoluşsal alanda ilk olarak varlık kazanan insan, mahiyetini kendi istediği gibi var kılmaktadır. Sadece insanın sahip olduğu bu özellik, onu özgür kılmaktadır. Bu yönüyle varlık, başlangıç olarak bir hiçtir ve her şey olma imkânına sahiptir. Egzistansiyalistler, insanın bu yönünü mutlak özgürlük olarak görürler. İnsandaki bu

mutlak özgürlüğü; olmak, bir başkasıyla olmak ve ölmek³⁷ şeklinde üç şeyin sınırladığını söylerler. Bu bağlamda “insan kendi, kendisinin yaratıcısıdır” söylemi, varoluşçuların özgürlük anlayışını en iyi şekilde özetlemektedir (Şeriati, 2016c: 33-34).

- Sorumluluk; insanın varoluşsal olarak mutlak özgür oluşu, beraberinde onu sorumlu kılmaktadır. Bu sorumluluk düşünülenin aksine, başka bir birey veya topluma karşı değil, bizzat bireyin kendisine karşı olan bir duygudur. Birey kendi özgürlüğünü ve oluşumunu oluşturmada kendine karşı sorumludur. Bu bağlamda birey; insan felsefesi açısından özgür, toplumsal bir birey olarak ise sorumludur (Şeriati, 2016c: 34-35). Bireyin toplumsal sorumluluğu şu şekilde değerlendirilebilir. İnsan, bir şeyi kendi iradesiyle meydana koyduğunda o şeyin yansıması olan her şeye karşı bir sorumluluk edinmiş olur. Misal olarak, insan bir rengin güzel olduğunu söylediğinde, o rengin sorumluluğunu üstelenmiş olur ya da bir birey evlendiğinde, evli olma mahiyetini diğer insanların zihnine yerleştirmiş olur. Bu yönüyle insan, seçtiği her şeyin mahiyetini oluşturur ve mahiyetini oluşturduğu her şey onu diğer insanlara karşı sorumlu kılar (Hançerlioğlu, 2012: 145).
- Seçim meselesi; insan varoluşsal olarak, kendisini ve kaderini seçme sorumluluğundadır. Varoluşsal olarak yaşama mecburiyetinde olan insan, ister istemez belli başlı seçimlerde bulunacaktır. Bu sebeple insanın seçim yapmama gibi bir seçimi yoktur (Cevizci, 2007: 115). İnsan, bu seçenekler arasında en iyisini seçmekle yükümlüdür. Zira İnsanın seçimleri, onun kişisel sıfatlarını (iyi, kötü, sabırlı, erdemli vb.) oluşturmaktadır. Kendi yaşamını seçen insan, bu yönüyle kendisinin yaratıcısıdır. Egzistansiyalistlerin bu anlayışı hümanizmin insan anlayışı ile örtüşmektedir (Şeriati, 2016c: 35).
- Proje; kelime anlamı olarak proje kendini ortaya veya öne atma anlamına gelmektedir. Bu ortaya koyma, boş ve hiç olan insanın; kendini ortaya koyarak var kılmasını oluşturur. Zira insan varoluşsal açıdan kendini, irade ve seçimiyle var kılar (Şeriati, 2016c: 36).

³⁷ Ölüm, ateist varoluşçular için önem arz eden bir konudur. Bu düşünürlere göre ölüm korkusuna kapılan insan ne olduğunu bilmez sadece o an için varoluşunun farkına varır. Bkz. Hançerlioğlu, 2012: 144.

- İnsanda ahlak meselesi: egzistansiyalistler, kendisinden önce var olan, ortak evrensel ahlak yasasını reddeder. Zira sürekli oluş halinde olan insanda, belli bir tanımdan bahsedilemeyeceğinden, genel ve değişmez ortak bir ahlak yasasından da söz etmenin mümkün olmadığını söylerler. Genel ahlak yasanın ise özel şartlarda alınmış kararlar olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda egzistansiyalizmdeki ahlaksal ölçüt ise yapılan eylemin özgür bir şekilde yapılmış olup olmamasına bağlamaktadır. Yani bir eylemi birey sadece özgürlüğü için yapmışsa bu ahlakidir; yok eğer birey kendi çıkarı için yapmışsa bu ahlaki değildir. Zira bu düşünceye göre, özgür bir iradeye sahip olan insanın eylemlerini, diğer bireylerin ahlaki açıdan değerlendirmeye hakkı yoktur (Şeriatî, 2016c: 36-37).

Genel itibariyle egzistansiyalist düşünceye bakıldığında insanı; varoluşsal olarak, olmuş veya varlığını bitirmiş olan değil, sürekli olarak var olmaya devam eden şekilde ele aldığı görülmektedir.³⁸ Bu yönüyle özgür olan insan, bulunan şartlar içerisinde kendini öne sürerek varlığını kazanmaya çalışır. İnsanın bu şekildeki varlık kazanımı, sürekli olarak vardır. Görüldüğü üzere egzistansiyalizmde genel bir insan tanımından bahsedilemez. Bu bağlamda “*İnsan ne ise o değildir ne olmuşsa odur*” (Akarsu, 1998: 191) sözü egzistansiyalist düşünce için kullanılacak en uygun sözdür. Zira insan, içinde bulunduğu zaman içerisinde varlığını daha tamamlanmıştır. Bu yüzden insan için, “şu özelliklere sahip” veya “bu yapıyı teşkil eder” şeklinde bir tanım yapılamamaktadır. İnsanın bu yönü onu, toplumdaki belirlemelerden de uzak tutmaktadır. Çünkü bir tanıma sahip olmayan insanı, ortak ahlak kuralları üzerinden değerlendirmek mümkün değildir. Egzistansiyalizmin varoluşsal olarak insanı bu şekilde ele alması onu hümanizmle ilişkilendirmektedir. Şeriatî’nin egzistansiyalizm algısı genel hatlarıyla aktarıldıktan sonra onun, hümanist bir yaklaşım sergileyen egzistansiyalist düşünceye yönelttiği eleştirileri değerlendirilecektir.

³⁸ Tezin üçüncü bölümde, Şeriatî’nin insan anlayışı ele alındığında da görüleceği üzere, Şeriatî’nin egzistansiyalizm düşünürlerinden olan Sartre’in, “insan sürekli olarak var olma içerisindedir” şeklinde ki düşüncesinden etkilendiği ve kendisinin de insanı her an oluş halinde yani ‘*olmak*’ olarak tanımladığı görülmektedir.

2.2.3.4.1. Şeriatî'nin Egzistansiyalizm Eleştirisi

Şeriatî insanı, var olan varlıklar içerisinde en üstünü olarak ele almaktadır. Bu üstün insanı, varoluş olarak diğer varlıklardan aykırı bir özellik taşımamakla birlikte onlarla uyum içerisinde olan bir varlık olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda Egzistansiyalist düşünür olan Sartre'ın insan düşüncesine bakıldığında, insan dışındaki tüm varlıkların, ilk önce mahiyetlerinin var olduğunu sonrasında ise var olduklarını; insanın ise, ilk olarak herhangi bir mahiyete sahip olmadan salt varlık olarak yaratıldığını ondan sonra kendisi, kendi mahiyetini oluşturduğunu söylediği görülmektedir. Ayrıca var olan insanın, mahiyetini kazanarak varlığı zorunlu olduğu duruma geçtiğini ileri sürmektedir. İnsanın varoluş aşamasında, mahiyetinin önceliğini savunan ve insanı varoluşun bir parçası olarak gören Şeriatî, insanın mahiyetini öteleyen Sartre'ın, bunu yaparak insanı varoluştan uzaklaştığını söylemektedir. Hakeza Sartre'ın bu şekilde ki yorumunun, insan maslahatına yakın ancak varoluşsal hakikate olabildiğince uzak olduğunu söyleyerek egzistansiyalist düşünceyi eleştirmektedir (Şeriatî, 2016c: 37).

Egzistansiyalizme bakıldığında, düşüncesinin önemli hususlardan birinin ahlakı, hiçlik temeli üzerine kurması olduğu görülmektedir. Bu bağlamda egzistansiyalistlerin bir kısmı Tanrıya inanmakta, inan kısmı da inandığı halde Tanrı'nın belirlediği yasak ve kurallardan uzak bir öğretiyi desteklemektedir. Görülüyor ki ahlak önemli bir ölçüt olarak ele alınmakta ancak ahlakın belli bir dayanağı ve temellendirmesi yapılmamaktadır. Egzistansiyalizm ahlakın ölçütünü, sadece insanın kendisi ve yaptığı eylemlerinin özgür bir şekilde yapılıp yapılmadığına bağlı kılmaktadır. Şeriatî, bu durumu göz önünde bulundurarak, egzistansiyalistlerin temel bir dayanak ve ölçütünün olmamasını eleştirir. Egzistansiyalist düşüncenin ahlak yapısının, insanlığa örneklik teşkil edecek genel bir öğretiyi oluşturamayacağını söyler (Şeriatî, 2016c: 38). Buradaki eleştirinin temel ölçütünün fedakârlık olduğu söylenilebilir.

Egzistansiyalist düşünce, insan seçiminin değer açısından saygın olduğunu söylemekle birlikte insanın zihinsel ve sübjektif sorumluluğunu da vurgulamaktadır. Şeriatî bu noktada insanın alacağı bu sorumluluğun diğer insanlar için fedakârlık

yapacak kadar güçlü olmadığını söylemektedir. Bu bağlamda kutsal olan mutlak güce inan insanın, inancı gereği fedakârlık göstererek, kendini başkaları için feda edebilmektedir. Ancak kendi eylemlerini ve özgürlüğünü mutlak hakikat gören, toplumsal yaşamda kendi varlığını esas ölçü olarak gören bir insanın, fedakârlık yapıp kendini başkası için feda edemeyeceğini söylemektedir (Şeriati, 2016c: 38). Bu yönde bir görüş belirten Şeriati, hümanist bir düşünce olan egzistansiyalizmin, insanı ele alış şekline bakıldığında, söylenilenin aksine insanı yok saydığını söylemektedir. Zira varoluşçuların çoğunun genel ideası, insanın toplum üzerinde esas güç olduğunu bu yüzden toplumu meydana getirerek yön veren gücün insanın istek ve düşünceleri olduğu yönündedir. Ancak bu düşünürlerine ileriki zamanlarda bakıldığında darwinizm düşüncesinden etkilenerek, insanı doğadan bağımsız bir güç olarak ele almayı, doğa ile birlikte varlığını kazanan bir varlık olarak ele aldığı görülmektedir. Bu yönüyle insanı, doğanın ilerleyişine hapsetmişlerdir. Görüldüğü üzere bu düşünürlerin söylemleri tutarsızlık barındırmaktadır (Şeriati, 2007a: 44).

Şeriati'nin egzistansiyalist düşünceye yöneltmiş olduğu başka bir eleştiri de Tanrıtanımayan bir düşünceyi savunan Sartre'ın, insanı tabiatüstü bir konuma getirmesidir. Şeriati, Sartre'ın bu düşüncesini ilginç görür. Zira hem Tanrıya inanmayan hem de metafizik âlemi öteleyen biri, nasıl olurda insanı maddi âlemden ve tabiattaki varlıklardan çok daha farklı bir şekilde ele almaktadır. Ayrıca bu düşüncesi insanı sadece diğer varlıklardan farklı görme değil, aynı zamanda insanı diğer tabiat varlıklarına karşı olarak görmektedir. Şöyle ki varoluşsal süreçte, tabiattaki tüm varlıkların mahiyetinin önce yaratıldığını, bunlardan farklı olarak sadece insanın, ilk önce varlığının daha sonra mahiyetinin olduğunu söylemektedir. İnsanı tabiattan uzak gören Sartre, daha sonra: "*Tanrı'yı kaldırdığımıza göre, insanı mecburen madde alanına, doğal ve maddi tabiata yerleştirmemiz gerekmektedir*" (Şeriati, 2016c: 37) sözlerini söyleyerek insanı tekrar maddi alana yerleştirmektedir. Şeriati, Sartre'ın bunu yaparak insanı bu düşünceye feda ettiğini hatta varoluş düşünce için onu kurban ettiğini söylemektedir (Şeriati, 2016c: 37).

Bu bağlamda Sartre, insanın varoluş olarak herhangi bir mahiyete sahip olmadan salt varlık olarak yaratıldığını ondan sonra kendisi, kendi mahiyetini

oluşturduğunu söyler. İnsan, varlık olarak ilk önce tabiatta var olmuştur, sonrasında insan zaman içerisinde kendi varlığını oluşturur. Misal; bir çocuk, ilk olarak anne babadan dünyaya gelir, ondan sonra bu çocuk ilerleyen zamanla mahiyet kazanır. Başlangıç olarak çocuk sadece varlıktır daha sonra iyi bir şair, iyi bir doktor, çalışkan bir öğrenci olur (Şeriati, 2016c: 33).

Buradan da görüleceği üzere insan diğer varlıklardan farklı olarak ilk önce var olur, ondan sonra mahiyetlerini oluşturur. Bu yönüyle insan belli bir tanım içine de alınmaz. Zira onun mahiyeti sürekli olarak bir oluş içerisinde. Şeriati, Tanrıtanımaz varoluşçu Sartre'ın düşüncesinden farklı olarak insanın varlığının, tabiat veyahut Tanrı tarafından verildiğini, mahiyetin ise insanın kendisinin oluşturduğunu söylemektedir.³⁹ Bu bağlamda insana bir mahiyet kazandıran, onun diğer varlıklardan ayıran irade ve seçim yapma özelliğidir. Bu sebeple insandan iradesi alındığında onun varlığından da söz edilmeyecektir. Şeriati, böyle bir durumun yaşanma ihtimalinin Sartre'ı korkuttuğunu ve bu korkuyu barındırdığı için de insanın iradesini elinden alacak her şeyi reddetmeye gittiğini söylemektedir (Şeriati, 2016c: 33). Şeriati, Sartre'ın Tanrıtanımaz varoluşçuluğunun, insan özgürlüğünün elinden alınma korkusundan kaynaklandığını söyleyerek bu düşünceyi eşleştirmektedir.

Egzistansiyalist felsefenin esas gayesi, davranış ve hasletleri merkeze oturtmaktır. Ancak görülüyor ki bu anlayış, insana kendi eylemleri dışında diğer insanların eylemlerini önemsememeyi ve hiçbir kutsala inanmamayı öncelemektedir. Şeriati, tek kutsiyeti insan olarak gören bu düşüncenin, fitratı sınırsız bir sapma ve özgürlük anlayışı olduğunu söylemektedir. Bunun yansıması olarak, bu düşüncenin yaygın bulunduğu çevrelerde bozgunculuk ve kargaşa çıkmıştır. Egzistansiyalizmin önemli düşünürlerden olan Sartre, bu sıkıntıyı gidermek için bulunduğu ve gittiği çevrelerde düşüncenin yanlış anlaşıldığını anlatmaya çalışmıştır. Sartre, her ne kadar

³⁹ Bu bağlamda Sartre'ın varoluşçu anlayışını oluşturan insanı ele alış şekli ile Şeriati'nin insan felsefesi birbiriyle benzerlik oluşturmaktadır. Temel farkın, Şeriati'nin insanı Tanrı ile ilişki içine sokması olduğu söylenilebilir.

özgürlükten kastının, sınır tanımamak olmadığını söylese de bu görüşü benimseyenler; “*Biz bu şekilde seçme konusunda özgürüz ve herkes de biz örnek ya da model almalıdır*” diyerek bu yanlışı devam ettirmiştir (Şeriati, 2016c: 37). Şeriati, yaşanan bu durumu da öne sürerek egzistansiyalizmin özgürlük anlayışının, insanı özgür kılmak veya ona fayda sağlamak olmadığını bunun yerine bir kargaşa ortamı oluşturarak insana zarar verdiğini söylemektedir. Yani diğer hümanist düşünceler gibi egzistansiyalizimde insana değer verme iddiasının söylemde kaldığı, pratikte insana zarar verdiği görülmektedir.

2.2.4. Modernizm

17. ve 18. yüzyıllardan sonra teknolojinin, iletişim ve ulaşımda kat ettiği mesafeler her bir insanı, tüm insanlık ile ilgili hale getirmiştir. Bu getiri, ilerleyen yıllarda modernizm kavramının daha sık kullanılmasına sebebiyet vermiştir. Modernleşme; kapsamı oldukça geniş olup siyasi, ekonomi ve kültürel gibi alanların değişim ve dönüşümlerin açıklanması ve anlamlandırılması için kullanılan bir olgu haline gelmiştir. Şeriati; kültürün, ortaya çıktığı cemiyetin filozofik taşı ve manevi muhtevasını teşkil etmesi bakımından önemini vurgulayarak modernizm karşısında korunması gerektiğini beyan etmektedir. Aksi takdirde modernleşme ile birlikte küre düzleminde metanın ve tekleştirici mefkûrenin dolaşımı, yerel kültürel birikimlerin zamanla kaybolmasına sebep olacağından insan temel özünden uzaklaşarak makinizm⁴⁰ handikabına düşecektir. Bu durumda insan, kendi kendini idare eden cevherin ve cüzi iradesinin anlam sınırlarından koparak pozitivist yargının ve kapitalist üretim çarkının merkezinde ya da kıyılarında yer bulacaktır.

Bu çerçevede modernizm başlığı altında, Şeriati'nin perspektifleri doğrultusunda modernleşmenin vasıtaları ve ideolojik yayılımı cihetiyle kültür üzerinde bıraktığı etkileri eleştirel bir açıdan tahlil etmeyi mesele edinmektedir. Buradan hareketle konu üç başlık altında ele alınacaktır. Birinci başlıkta, Şeriati açısından kültürün tanımı ve mahiyeti anlatılacaktır. İkinci başlıkta makine üretiminin dağılma serüveni ve sermayenin tekelleşmesi aşaması işlenecektir.

⁴⁰ Şeriati bu kavramı, Batı eksensli makine düzeninin topluma hâkim olması olarak kullanmaktadır. Bkz. Şeriati, 2017: 180.

Üçüncü başlıkta ise makineleşmenin, kültür üzerindeki olumsuz etkileri, Şeriatî düşüncesiyle eleştirel tarzda değerlendirilecektir. Son olarak, elde edilen bulgular perspektifinde konu bir sonuca bağlanacaktır.

2.2.4.1. Kavram Olarak Kültür

Kültür kavramı, “*Os. Hars, Fr. Culture, Al. Kultur, İng. Culture, İt. Cultura*” şeklinde kullanılmıştır (Hançerlioğlu, 2012a: 362). Latince de ise kültür kavramı, “*Cultura, colere- bakmak, yetiştirmek, özenmek*” anlamında kullanım göstermiştir. Anlam olarak ise kültür, insanın; “*varlıklara/şeyaya, olaylara, kâinata, davranışlara mana verme ve onları kendi inançları ve kanaatları istikametinde anlamlandırma ve onlara anlam katma faaliyeti ve bunlardan doğan üretimler*” inden meydana gelen şeylerin tümünü karşılayan kavram olarak tanımlanır (Bolay, 2013: 221).

Kültür kelimesinin tarihsel başlangıcına bakıldığında ise eski dönemlere dayandığı görülmektedir. Kavram, bulunduğu zamanın şartlarına bağlı olarak, ilk başta ‘tarlayı sürüp- biçmek ve yetiştirmek’ anlamında kullanım gösterirken daha sonrasında ‘bilim ve sanatları geliştirmek’ anlamına karşılık gelerek mecaz bir anlam kazanmıştır. İlkçağ döneminde ise kültür, “*insan ruhunu, zekâsını verimli bir hale koymak*” şeklinde bir tanımlamaya karşılık gelmiştir (Ülken, 1998: 279).

Bu kavram konuşma dilinde, bir toplumun düşünce ve eylem birliğin sağlayan değerler bütünü olarak tanımlanmaktadır. Felsefe düşüncesinde ise kültür, insanın bilgi edinme tarihiyle ilişkilendirilmektedir. İnsan, doğası gereği diğer varlıklardan farklı olarak icat yapabilen tek varlıktır. İnsanın bu özelliği, onu doğa hâkimiyetinden uzaklaştırarak kültürle ilişki içine sokmaktadır. İnsan doğayla girdiği bu ilişkide hem doğaya hükmederek bir şeyleri icat eder hem de kendisinin sosyal ilişkisini inşa etmektedir. Kültür de bu noktada, insanın ürettiği bu şeylerin toplamını oluşturur. Yani insan bir nevi doğayı kendisine göre şekillendirirken aynı zaman da kendi kültürünü de meydana getirmektedir. Görüldüğü üzere felsefe de kültür, insanın doğa ilişkisinde belli bir amaca göre meydana getirdiği üretimin tümünü karşılayan kavram olarak kullanılmaktadır (Hançerlioğlu, 2012a: 363). Sosyal antropologlar tarafında ise kültür kavramı, Edward Tylor’ın 1871 yılında yaptığı tanımına dayanmaktadır. Bu tanım kültürün insanın; bilgi, inanç, sanat, ahlak ve

gelenek olarak öğrenilmiş yapısından meydana geldiği şeklindedir (Marshall, 1999: 442). Tüm bu yorumlar, kültür kavramının anlam olarak kullanım gösterdiği yere göre farklı şekillerde değerlendirildiğinin bir göstergesidir.

2.2.4.1.1. Şeriati'de Kültür

Kültür (culture); kelime anlamı olarak – *kendine özgü* – şeklinde kullanılan bir kavramdır. Farsçada daha çok edebiyat ve ahlak anlamında kullanılan ‘ferheng’⁴¹ kelimesi, birçok aydın tarafından ‘kültür’ kelimesinin tercümesi olarak kabul edilmiştir. Şeriati de aydınların kültür kavramı hakkında yaptığı bu seçime katılarak, bu kullanımın yerinde olduğunu söyler (Şeriati, 2013a: 128-129).

Şeriati kültür kavramının terim anlamını; “*bir milletin tarihi boyunca biriktirip, kendine özgü bir şekil verdiği zihni, manevi, sanatsal, tarihi, ebedi, dini ve hissi birikimlerinin alametler, işaretler gelenekler, adet, ictimai hayat ve hatıralar şeklinde ortaya çıkması*” (Şeriati, 2005c: 18) olarak tanımlar. Bu birikimlerin ise o milletin; sevinçlerini, acılarını, başarılarını, yenilgilerini ve sosyal ilişkilerinin tümünü simgeler nitelikler olduğunu söyler (Şeriati, 2005c: 18). Kısacası Şeriati insanı, doğup büyüdüğü kültürün toprağından gelişim gösteren, kendi tarihinin getirilerinden beslenen bir ağaç olarak görür (Şeriati, 2007b: 68).

Bu bağlamda Şeriati, bireyin; dinini, edebiyatını, duygularını ve acılarını kültürü aracılığıyla elde ettiğinde, gerçek anlamda benliğini duyumsayacağını ifade eder. Yani kişinin duyumsadığı benlik, bizatihi şahsi benliği olduğundan kültürüyle birlikte var olan benliğinin geçmişi oluşturur. Bu sebeple kültür; bir toplumdaki bireylerin, tarihinin en büyük tanığı hükmünü taşıdığından bir toplumun tarihi yaşantısının yansıtan önemli bir unsurdur. Ancak kültürlerin geçmiş içerisindeki ilerleyişlerine bakıldığında, kültürlerin doğal süreçlerine dışardan müdahaleler yapıldığı görülmektedir. Dışardan yapılan bu müdahaleler (hem sosyal hem ekonomik yönden) kültürlerin doğal ilerleyişlerine zarar vermektedir. Zira kültürüne dışardan müdahaleler edilen toplumlar, bir süre sonra gerçek benliğinden uzaklaşarak başka bir kültüre bürünmektedir. Şeriati bu durumu, toplumların bir süre sonra

⁴¹ Şeriati, “Fer+heng” kelimesinin “*Avesta'da, Latince' deki gibi, çekmek, eğitim ve öğretim anlamına gelir. Bilim ve edebiyat demek olan “ferhenc” anlamında*” kullanıldığını belirtmektedir. Bkz. Şeriati, 2013a: 128.

dışardan yapılan müdahalenin farkına varmadığından ona ait olmayan bir kültürü sahiplenerek, kendi içinde özümsemesiyle ilişkilendirir. Bu tür toplumlar, hiçbir zaman gerçek benliklerini yaşayamadığından bir aline⁴² olma süreci içine girerler. Aline olmuş bir toplum ise, bir zaman sonra kendini kültüründen uzaklaşmış, başka kültürün sıkıntısını, sosyal ve iktisadi şartlarını yaşarken görür. Bu şekilde aline olmuş bir toplum, ne kendi kültürünü tam anlamıyla yaşamış oluyor ne de etkilendiği diğer kültürü gerçek anlamda kendi içinde benimseyebilmektedir (Şeriati, 2005c: 18-21).

Şeriati, toplumların farkına varmaksızın kültürlerinden uzaklaşmaları sürecini, medeniyet ve modernleşme kavramları üzerinden makineyle ilişki içine sokmaktadır (Şeriati, 2005c: 22). Makineleşme; iktisadi alanın gelişiminde önemli bir faktör olması ve ekonominin küreselleşmedeki konumu, makineleşme sürecinin modernleşmeyle ilişkili olduğunun kanısına varılmasından dolayı modernleşmenin kültür üzerindeki olumsuz etkisi, makineleşme süreciyle aktarılması uygun görülmüştür.

2.2.4.2. Makineleşme ve Modernleşme

Makineleşme, insanlık tarihinin ekonomik ve iktisadi alanda gelişerek ilerleme kat etmesinde önemli bir yer tutmaktadır. Toplumların tarihi serüvenine bakıldığında, birçok toplumun makineleşmeyi modernleşme için büyük bir ölçüt olarak belirledikleri görülmektedir. Bu düşüncedeki toplumlar, ticarete biran önce makineleşmeyi sağlamak için farklı çabalar içine girmişlerdir. Ancak makineleşmenin geçmişine bakıldığında, toplumların ilerlemesinde gerek olumlu, gerekse olumsuz sonuçlara sebebiyet verdiği görülmektedir.

Bu bağlamda Şeriati, makinenin tarihçesini temel alarak, makineleşmenin kültürlere verdiği olumsuz etkileri şöyle açıklar; Makine, 17, 18. ve 19'uncu yüzyıllarda Avrupa'da kapitalist düşüncenin etkisiyle ortaya çıkmış ve bu yönde bir

⁴² Aline olmak- Alinasyon (Yabancılaşma): "Aline Olmuş" kavramı kelime olarak 'kötü ruh sahibi' anlamında kullanım göstermiştir. Bkz. Şeriati, 2005c: 16. Alinasyon anlam olarak ise "*basitçe, kendi benliğini unutma, farkında olmama veya benimsememe*" anlamına karşılık gelmektedir. Bkz. Şeriati, 2005c: 11. Bununla birlikte Şeriati, Farsça da kullanılan 'mecnun' kelimesinin de 'aline' kavramının çevirisini karşıladığını söylemektedir. Bkz. 2016c: 181.

gelişim göstermiştir. En büyük işlevinin üretimi artırmak olan makine, hep daha fazlasını üretmekle yükümlü olmuştur. Üretimi düzenli bir şekilde gerçekleştirmezse, bir zaman sonra işlevini kaybederek yok olacaktır. Bu işlev makineleşme için bir öncül oluşturmuştur. Zira her makine kendi dışındaki diğer makineyle bir yarış içerisine girmiş ve bu yarışta kaybeden her makine yok olmaya mahkûm kalmıştır. Bu yüzden makineler, süreklilik arz eden bir üretim içine girmiş ve ürettiğini de bir şekilde satmaya zorunlu kalmıştır. Makine, bu bağlamda üretimin artırılması konusundaki en büyük desteği bilim ve teknikten görmüştür (Şeriati, 2005c: 23).

Şeriati, yaklaşık olarak iyi yüz yıldır dünyada var olan birçok sorun ve sıkıntının sebebini makineleşmenin ortaya çıkmasıyla ilişkilendirmektedir. Bu düşüncesine gerekçe olarak, makinenin varlığını sürdürmesi için daha çok üretip, ürettiğini de satma mecburiyetini öne sürmüştür. Zira makinenin ürettiği çoğu ürün, halkın ihtiyacının fazlasını oluşturmaktadır. Misal, halkın bir ürüne ihtiyacı %40 iken, makinenin üretimi %90 olmuştur. Bu oran normal ihtiyacın çok üzerindedir. Dolayısıyla bu durum ekonomik bazda ciddi bir sorunu beraberinde getirmiştir (Şeriati, 2005c: 23).

Bu bağlamda, makineleşmenin başlangıç merkezi olarak kabul görülen Avrupa'ya bakıldığında, ürettiği malların dağıtımında çeşitli sıkıntılar yaşadığı görülmektedir. Avrupa ilk başlarda ürettiklerini satmada sıkıntı yaşamazken, bir süre sonra pazarları tıkanır ve üretilen mallar tüketim fazlalığı olduğundan artık satılamaz duruma gelmiştir. Kapitalist düşünürler bu sıkıntıyı gidermek amacıyla farklı çözümler arar ve en iyi çözümü bu ürünlerin satılacağı yeni tüketim sahaları keşfetmekte bulurlar. Bu doğrultuda ürünlerini satacağını düşündüğü Asya ve Afrika kıtalarındaki ülkelere ürünlerini ulaştırmak için çeşitli yollara başvururlar (Şeriati, 2005c: 24).

Avrupa, başlarda üretim sahası olarak belirlediği Doğu ülkelerine ürünlerini satmada sıkıntı yaşamıştır. Zira bu ülkelerin yaşam koşulları ve tüketim tarzları, üretilen bu yeni ürünlerin kullanımına müsait değildir. Bu ülkeler, kültürlerinden gelen geleneksel elbiseleri giydiğinden, hiçbir şekilde Avrupa'nın ürettiği bu ürünleri giymeye ihtiyaç duymamaktadır. Dolayısıyla kapitalist üretim umduğunu bulamamış,

üretim konusunda sıkıntısı devam etmiştir. Çünkü üretilen tonlarca ürünleri satamamış, ciddi anlamda ekonomik zarara uğramıştır (Şeriati, 2005c: 24-25).

Avrupa, her ne kadar ilk başlarda diğer ülkeleri kendisine bağlı kılmada sıkıntı yaşasa da bu durumu değiştirmek için çeşitli yollar dener. Denediği bu yollar içinde en etkilisi “ruhu ve düşünceleri” değiştirme düşüncesi olmuştur. Bu da şu anlamı taşımıştır; Afrika ve Asya insanı, kendi istediği şekilde değil; zevki, seçimi, düşüncesi, geleneği, sosyal ilişkisi yani kısaca her şeyiyle Avrupa endüstrisinin zorunlu bir tüketicisi olacak şekilde değişimi anlamına gelmektedir. Ancak bir toplumun yaşam tarzının bu şekilde tamamen değiştirmek zor olduğundan, Avrupa ülkeleri bunun için kapitalist düşünürlerden, mühendis ve üreticilerden projeler istemiştir. Bu yönde aydınlar bir proje sunarlar. Sunulan proje ise; “dünya üzerinde yaşayan herkes homojen olmalıdır. Aynı hayatı yaşamalı, aynı düşünmeli” (Şeriati, 2005: 26) şeklinde olmuştur. İlk bakıldığında bu çok zordur çünkü daha önce de zikredildiği gibi her toplumun kendine has, dini, kültürü, geçmiş medeniyeti, eğitimi ve geleneksel bir yaşam tarzı vardır bunu birden tamamıyla değiştirmek mümkün değildir. Ancak bu proje bu belirtilen değerleri tamamıyla değiştirmek için kurulur. Birçok ülke, tek bir ülkenin her şeyi ile (düşüncesi, yemesi, içmesi, giyimi, üzüntüsü, sevinci vb.) şekil alacak hale getirmeyi amaçlamaktadır. Bir nevi amaç tüm ülkeleri tek bir ülkenin rengine boyatmaktır. Bu aşamada model olarak Avrupa belirlenir ve Avrupa’nın yaşantısı modernleşme adıyla tüm dünyaya bir kültür şeklinde sunulur. Modernleşme kavramı insanlara öyle bir şekilde sunulur ki, artık Uzak Doğu, Orta Doğu ve Yakın Doğu’da, İslam Topluları ve diğer ülkeler modernleşmeye özlem duyarak modernizme ayak uydurmak için bir uğraş içine girer. Zira modernleşmek demek, bu minvalde Avrupalaşmak demektir (Şeriati, 2005c: 26).

Şeriati, bu süreçte Avrupa’nın modernleşme adı altında dünyayı kendi kültürüne büründürme çalışmalarına şu şekilde tanıklık eder. Avrupa’da öğrenci olduğu yıllarda araba üreten bir fabrikanın, yüksek bir maaşla çalıştıracak sosyoloji ve psikoloji mezunu öğrenci arandığı ilanını görür. Kendisi de hem iş aradığından ve hem de merakından dolayı bu ilan ilgisini çekmiştir. Bunun üzerine bu fabrikanın halk ile ilişkiler sorumlusu ile görüşerek bu iş hakkında bilgi almak ister. Bu

aşamada orda bulunan görevli Şeriatî'nin kendisi sormadan 'işimiz makine mühendisleriyle ilgili olduğu halde sosyologlar aramamız seni şaşırtmış olabilir' diyerek işin aslını izah etmeye başlar: Avrupalı üreticiler, makinenin yardımı ile üretilen arabaları ülkelerinde satabiliyorken, Asya ve Afrika da bulunan ülkelerde bu ürünler satılamamıştır. Avrupa, bu ülkelere sosyologlar ve psikologlar gönderip oradaki insanların; kültürlerini, yaşam tarzlarını ve zevklerini öğrenerek, ona göre ürünlerin satılması için yollar bulunmaya çalışmıştır. Bu duruma Afrika'da Çad nehri kıyısında bulunan bir kabilede yapılan bir çalışmayı örnek verir. Çad nehri kıyısında bulunan bu kabilenin ne yolu ne evi ne okulu ne de giyebilecekleri elbiseleri vardır. Avrupalı araştırmacılar bu kabileye gittiğinde, bu kabile reisinin kalesinin yanında iki besili atın bağlı olduğunu görür. Daha sonraları orada geçilen süre içerisinde, buradaki insanlarda gücün ve hâkimiyetin belirleyicisi besili atlar olduğunu fark ederler. Çünkü orada bulunan halk atlara ilgi duymakla beraber bunu şeref, övgü ve mertebe olarak birbiriyle yarışma aracı olarak görmektedir. Bu kabilenin kadınları ise ormanda bulunan çeşitli bitkilerle kendi imkânlarıyla kişisel bakım yöntemlerini bulmuş olduklarını da tespit etmişlerdir (Şeriatî, 2005c: 28-29).

Kabile bu durum içerisinde olduğu müddetçe, Avrupa'nın üretim ve satış birimleri bu kabilelere bir şey satması mümkün olmayacaktır. Çünkü Afrika kabilelerinde Avrupa da üretilen araba ve kozmetik ürünlerin yerine atlar ve doğal bitkiler ile elde edilen karışımlara ilgi duymaktadır. Avrupa, sosyologların yapmış oldukları bu çalışmalar sonucunda elde edilen analizler sentezleyerek; bu kabilelere ürünlerini satabilmek için kültür yapılarını, zevklerini, yaşam biçimlerini ve düşünce yapılarının değiştirilmesi gerektiğinin sonucuna varmıştır. Avrupa'daki üretim firması; kabilenin düşünce ve kültür yapısını değiştirmeyi, o kabilenin en tanınmış kişiden başlayarak adım adım alt birimlere doğru bir yönelim gerçekleştirmiştir. Bu durum kabile reisinin; daha önce av köpekleri ve atlarıyla övünen düşüncesinden, kapının önündeki altın kenarlı iki Renault'la gurur duymaya başlanmasıyla medeniyet değişikliği somutlaşmış halini alır. Avrupa bunu kalıcı hale getirmek için asfaltsız köy yoluna asfalt, araba sürmek için dolgun maaşlı bir şoför ve özel olarak başka ülkeden benzin getirerek kültür geçişini yapmıştır. Kabile reisinin besili atları ile övündüğü yollarda artık arabasını getirerek övünmesi kabilede ki diğer insanların

da ilgisini çekmesine neden olmuştur. Bu süreç böyle ilerleyerek makinenin hâkim oluşuna, kültürün ve düşünce yapısının tamamen değişmesine kadar devam etmiştir (Şeriati, 2005c: 30).

Tüm bu anlatılanlardan da görüldüğü üzere Avrupa kapitalist sisteminin esas gayesi ne modernleştirmek ve ne de medeniyetleştirmektir. Kazanan bir Avrupa için modern ve deformasyonlar ile sömüren bir Avrupa tablosu çıkmaktadır. Çünkü eskinin üzerinden yıkarak ‘yeni’yi inşa etmek modernizmi tanımlıyorsa bu emperyalist Avrupa’nın kapitalist sisteminin bir tablosudur. Bu bağlamda Şeriati modernizmi tanımlarken “*geleneklerin değişmesi ve eski maddi hayatın yerine yenisi gelmesi*” (Şeriati, 2005c: 30) şeklinde kapitalist düzenin modernite üzerindeki kuramına açıklık getirmiştir. Bu nedenle Avrupa’nın medeniyet adı altında insanları tüketime alıştıran modernleştirdiği söylemi, kendi üretimlere bağımlı kılmaktan öteye gidilmediği görülmektedir.

2.2.4.3. Şeriati’nin Modernizm Eleştirisi

Bir toplumun en küçük yapı taşı olan insanın, dindeki yerine bakıldığında “Tanrı benzeri” bir varlık olarak ele alındığı görülmektedir. Bununla birlikte din, insanı yapılış maddesi olan topraktan, kokuşmuş varlığından ve hayvani yönünden sıyrarak âlemin mutlak sahibi Allah’a ulaştırır. Felsefi düşünceler, insanı “idealleri arayan” şeklinde tanımlarken, eski öğretiler insanı erdemlere ve yüce isteklerden de üstün aşkın isteklere sahip bir varlık olarak tanımlamaktadır. Ancak makinizm bu tanımlardan farklı olarak insanı; Aristo’nun tanımladığı gibi “hayvan-ı natık”, Platonun dediği gibi “ideali arayan hayvan” ya da dinin dediği gibi “Tanrıya benzeyen hayvan” değildir, insan tamamıyla “tüketen hayvan” şeklinde tarif eder (Şeriati, 2012c: 313).

Makinizm’in insan hakkında getirmiş olduğu bu tanım onun insana manevi anlamda değer vermediği, sadece ürettiği ürünleri tüketen bir hayvan olarak önem arz ettiği görülmektedir. Böyle bir bakış açısına sahip bir düşüncenin, insanın manevi değerlerine ne denli zarar verdiği, Şeriati’nin düşüncesi bağlamında ele alınacaktır.

Şeriati, makinizm hakkındaki eleştirisini dile getirmeden önce çoğu insanın onun hakkında yanlış bir yanılgıya kapıldığını dile getirir. Kendisinin makinizme

karşı duruşunun salt makinenin kendisine olmadığını, makine üzerinden yapılan tekelleşmeye karşı olduğunu ifade eder. Zira bir insanın “ben otobüsle kavgalıyım” demesi nasıl ki akıl sahibi biri için tuhaf karşılanacaksa, kendisinin de makineye karşıtlığını, salt makine olarak anlamının gülünç olacağını belirtir. Bu sebeple Şeriati makinizm ile makinenin farklı anlamlar taşıdığını dile getirir. Şeriati, makinizmi “pazarlanabilen, tüketebilen teknik bir ürün ya da bir meta değil, belli bir sosyal düzen ve sosyolojik bir fenomen” (Şeriati; 2013b: 212) olarak tanımlar. Yani Şeriati makineyi icat edip yaygınlaştıranların, makinenin ilerleyişi üzerinden oluşturdukları yeni bir bakış açısı olduğunu vurgular. Makinizm, sermayenin tekelleştiği bir sistemi oluşturur. Bu doğrultuda büyük sermaye yarışının insan üzerinde bıraktığı etki sonucu, insan makineye yönelmiş, makineyi bir yaşam tarzı olarak seçmiştir. Bu durumda beraberinde insanların tüketen köle halini alarak, insanların kültürlerinden ve değerlerden vazgeçecek duruma getirmiştir (Şeriati, 2005b: 77). Şeriati, bu durumdaki insanın makineleştiğini ve kendi eliyle köleleşmek için çaba içine girdiğini söyler. Bu insan, para ile meydanlarda satılmıyordur ancak kendine belli bir fiyatı kendisi biçmektedir. Onun evinin dışında, onu soyamak için hazırda bekleyen birçok soyguncunun yanına kendisi gider sırada bekler. Soyulmak için kendisi mücadele eder. Makineleşmiş insan, bu haliyle ilerleyemez artık çünkü o artık bir kalıba girmiştir. Hep bir şeyler üretir ama her şeyini kaybettiğinin farkında bile değildir. O artık tutkularının isteklerine tapmaktadır. Makineleşmiş insan, dünya hayatıyla ilgili birçok kolaylığı ve rahatlığı yakalıyor görünüyordur lakin Allah’tan ve insan olmadan olabildiğince uzaklaşmaya doğru yol almaktadır. Makineyle modernleşmiş insan, öz itibarıyla insan olmadan yabancılaşmıştır⁴³ (Şeriati, 2006a: 202).

Şeriati bu tarz bir ilerleyişinin düşünüldüğü gibi düşüncenin medenileşmesi olmadığını, bu şekilde modernleşen kişinin sadece tüketim de modernleşmiş olduğunu söyler. Yani bu haliyle modern kişi, kapitalist üretim tarafından yeni üretilmiş ürünleri tüken kişidir. Dolayısıyla modernleşmek isteyen ülkeler,

⁴³ Şeriati, insanın kendi özünden yabancılaşmasını; “sen, insandın, Âdemin çocuğuydun ama tarih, hayat, insanlık dışı toplumsal düzen seni değiştirdi, başkalaştırdı, kendinden fitratından uzaklaştırdı, seni sana yabancılaştırdı” şeklinde ele alır. Bkz. Şeriati, 2006a: 25.

modernizm uğruna kendi milli kültürlerinden uzaklaşarak Avrupa'nın sunmuş olduğu yaşayış biçimine bürünmeyi kabullenmiş demektir (Şeriatî, 2005c: 26). Bu haliyle insan, çağın ilerleyişini kendi kontrolü altına alan yaptırımcı güçten bir haber, onların çıkarları için dayattığı şeyleri taklit etmekle meşgul olmuştur. Bu kesimdeki insanlara göre sadece batı toplumu insan kategorisinde ve saygıyı hak edendir. Çünkü batı toplumu her haliyle zengin ve güçlüdür. Bu inanışa kapılan insanlar careyi batı toplumunu taklit etmekte bulmuşlardır. Bu taklit beraberinde kendi değerlerini küçümseyip ondan olabildiğince uzaklaşmayı da beraberinde getirmiştir. Bu taklit yarışı batı için büyük bir kazanç olduğundan en büyük korkuları bu taklit etmenin son bulmasıdır. İnsanların bu taklitten kurtulması ancak düşünmekle olacaktır. Batı toplumu bu yüzden onu taklit eden sürünün, özgün düşünmemesi için elinden geleni yapmaktadır (Şeriatî, 2006b: 9). Şeriatî kendini makinizm hülyasına kaptıran insanın durumunu şöyle anlatır:

Böylece herhangi bir kökenden yoksun, tarihinden ve dininden uzaklaşmış, ırkının, tarih ve atalarının bu davada bırakıp gittiklerine yabancı, kendi insani özelliklerinden sıyrılmış, tüketim şekli değiştirilmiş, aklı değiştirilmiş elden düşme bir kişiliğe sahip, görkemli düşüncelerini, mazisini, zihni niteliklerini kaybetmiş bomboş bir yaratık meydana geldi (Şeriatî, 2005c: 35)

Bu hale bürünmüş olan bir insan, her ne kadar Avrupa nezdinde aydın ve modern olarak nitelendirilirse de kültüründen yani öz benliğinden uzaklaştığından 'hiçleşmiş' bir vaziyete gelmiştir. Bu yönüyle zikredilen insan modelinin aydın olmadığını dile getiren Şeriatî, gerçek aydını; kendi toplumunu bilen, sorunların idrak edebilen, hayatına yön veren, geçmişini ve değerlerini bilen ve kendi toplumu hakkında sağlam kararlar verebilecek potansiyelde olan bir kimse olarak görür. Lakin birçok toplumda bu tür aydınların olmadığını, "sözde aydın"⁴⁴ olarak nitelenebilecek kişilerin bu toplumlara öncülük ettiğini ve bunların aracılığıyla Avrupa çoğu toplumun hayatına yön vermekte olduğunu belirtir. Avrupalılar bu ülkelere öyle bir şekilde yön vermiştir ki, çoğu toplum, kültürünü bilmez fakat onu aşağılamaya kalkar, dininden habersiz fakat sürekli olarak kötüler durur. Tarihinden habersiz,

⁴⁴ Şeriatî, sözde aydını: "üretenler, ürünlerin tüketicisi olmak zorundakiler arasındaki araçlar ve Avrupa lisanını, kendi halkının dilini iyi bilen ve bu yolla huyunu Avrupa'ya öğreten bir araçtır. Kısacası sömürgecilik ve sömürünün yol göstericisi" olarak tanımlar. Bkz. Şeriatî, 2005a: 35.

fakat onu lanetlemeye çalışır. Buna karşın Avrupa'dan ona entegre edilmiş her şeyi överek hayranlığını dile getirir (Şeriati, 2005c: 36-37).

Bu bağlamda Şeriati, medeniyet ve kültürün yanlış anlaşılması ve bu iki kavramın yenilikçilik ile eşdeğerde değerlendirmesini büyük oranda eleştirir. Bu eleştiri, ne bir edebiyat hocasının bir kavramı yanlış telaffuz eden bir öğrenciye karşı duyduğu sitemdir; ne de bir âlimin asrın sıkıntısının sebebini çağdaş neslin günlük hayattaki giyim ve yaşayış biçimi olarak görüp buna sitem etmesi gibidir. Bununla birlikte batıyı taklit eden yarı aydınların yapmış olduğu yorumlar ve tahlillere de benzetmemektedir. Zira bu yarı aydınların; toplum içerisinde doğru- yanlış ve dost-düşmanı tam olarak belirtmemekle birlikte toplum için edinmiş oldukları herhangi bir dertlerinin de olmadığını söyler. Bununla birlikte bu yarı aydınlar, toplumun gerçek sıkıntılarını da bilmediğini vurgular. Batı aydınlarının asırlar öncesinden kendi döneminin zaman ve koşulları için söylediği sözleri kendilerince süsleyerek halkına yansıtmaya çalışırlar. Bu durum yarı aydınların içinde yaşadıkları zamanın sıkıntılarına karşı; güçlü çözümler getirmek, halka gerçek anlamda önderlik yapmak, halkı yaşanan sorunlar karşısında bilinçlendirmek ve onlara anlayacakları dille gerçek sıkıntıları göstermek yerine; bu haklın karşısına onlardan asırlar öncesindeki sıkıntıları farklı şekilde ve farklı bir dille çıkarmışlardır. Bunu yaparak daha yolun başındayken halkın; inancına, toplumsal yaşayışına, geleneksel anlayışına, manevi değerlerine ve köklü kültürlerine karşı bir saldırıya geçmişlerdir. Hatta toplumdan o kadar bihaberler ki, yapmış oldukları bu hatanın topluma vereceği zararın farkında bile değildirler. Şeriati bu yönüyle yarı aydınların toplumda, lider bir aydın olmak ile felsefi bir kişilik edinmenin aynı şeyler olmadığını bile bilmediğini vurgular (Şeriati, 2010a: 307- 308).

Şeriati, maksadının ne bunlar olduğunu ne de sıradan gösterişler olduğunu söyler. Onun, medeniyet ve kültürün yanlış anlaşılması karşı eleştirisi derin ve aydınca bir gösterişten ibarettir. Bu eleştirisi hem kalbi hem de beyni etkileyen bir yapıya sahiptir. Bu eleştiri, toplum içerisinde belirleyici bir etkiyi ve hiç kimsenin fark edemeyeceği zarif ve haysiyetli bir yapıyı içerir (Şeriati, 2010a: 308).

Buradan hareketle Şeriati, modernleşme ve makineleşme hakkındaki düşüncesinin yarı aydınların düşüncesinden ayrı olduğunu belirtir. Zira yarı aydınlar bir dilden herhangi bir çeviriyi yaparken bunu toplumun yararına değil, daha çok neyi nasıl çevirirsem toplum içerisinde ses yapacak diye düşünürler. Buradan hareketle çevirilerini toplumun sıkıntılarını ve eksikliklerini göz önünde tutarak yapmazlar, kendi şöhret ve namının yayılması için yaparlar. Bu durumu eleştiren Şeriati, eğitim görmüş ve aydın sınıfında bulunan insanların derdinin toplumun getirmiş olduğu fikriyatı beğenip beğenmemesi derdine düşmesinden ziyade getirmiş olduğu düşüncenin toplumun sıkıntılarına çözüm olup olmayacağını dert edinmesi gerektiğini söylemektedir (Şeriati, 2010a; 309).

Sonuç olarak konuyu ele alırsak; Şeriati, modernleşme kavramını dünya ile Avrupa'nın sermayeyi tekelleştirme akışının kültürlere doğal haliyle insana verdiği zararın yapısını gözler önüne sermeye çalışmaktadır. Makineleşme ve modernleşme düşüncesinin, kar elde etmeyle orantılı bir yapıya sahip olduğunu yaşadığı olaylar ve öngörüler sermaye konusu hakkında sistemik bir kavrayış geliştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Aynı zamanda Şeriati, ortaya koyduğu örneklerle modernleşme ve medeniyetleştirme söylemlerinin taşıdığı iç çelişkilerini anlamaya davet etmektedir.

Avrupa'nın, modernleşme ve makinizmi araç kılarak sermayede daha fazla paranın peşinde olduğu belirten ve sermayenin her sene büyümesi gerekliliğini vurgulayan Şeriati, sermaye akışının sürekliliğinde meydana gelebilecek kesintinin sermayenin değerini yitirmesine neden olabileceğini, bu durumun ise krize yol açabileceğini belirtmektedir. Şeriati'nin dikkat çekmeye çalıştığı bir başka husus ise, makinizm ve sermayenin tekelleşmesinin coğrafi alanla olan ilişkisidir. Avrupa ve kapitalist düşüncenin ülkeler üzerine her zaman hâkim olma arzusu olduğunu vurgulayan Şeriati, rekabet içinde ve sürekli kâr etme arzusu sergilediğini düşünen sermayenin, bu isteğini gerçekleştirmede kendisi için en iyi olanağa sahip olan yerlere uzanma talebi taşıdığını belirtmektedir. Bunu yaparken de toplumların kültürleri ve öz yapıları üzerinde olumsuz etkiler doğurduğunu söylemektedir.

Şeriati'nin Avrupalı kapitalist düşünürlerin, küreselleşme doğrultusundaki çabalarının, medeniyetleştirme gayesini taşımadığını, daha çok sermayenin bir elde

toplama çabası olduğu şeklindeki eleştirini yerinde bulup, bu tarz bir küreselleşmenin kültüre verdiği zararlar noktasına katılmaktayız. Zira bu şekilde küreselleşen toplumlar, önce dini inancından, kültüründen, kökeninden koparılır; daha sonrasında ise tüm bunları ayıplayıp küçümseyen bir hal içine girerler. Artık tek bir gayeleri olan modernleşmek ve diğer adıyla Avrupalaşmak için çaba sarf ederler. Ve nihayetinde Avrupalı olmayıp, Avrupalaşmaya çalışan toplumlar modernleştikleri düşüncesiyle övünüp dururken, Avrupalı kapitalist ve burjuva artık ürettiği ürünleri tüketen kitleye sahip olduğundan, kölesi nezdindeki bu toplumlara gülümsemektedir.

3. HÜMANİZM KARŞISINDA ALİ ŞERİATİ'DE 'İNSAN'

Çalışma genel itibariyle insanı, Tanrının bir temsilcisi olarak gören Şeriatî'nin; insan merkezli bir felsefi akım olan hümanizmi eleştirmesinin sorun olarak görülmesine açıklık getirmeyi amaçlamıştır. Çalışmanın bu kısmına kadar, Şeriatî'nin hümanizme ve hümanist düşünce üzerine bir ideoloji oluşturmuş diğer akımlara karşı yaptığı eleştiriler ele alındı. Şeriatî'nin hümanizme karşı yaptığı eleştiriler aktarıldıktan sonra çalışmanın önemli bir iddiasını oluşturan, Şeriatî'nin üstünlük atfettiği insanın özelliklerini ve bu insanın Tanrıyla olan ilişkisinin ele alınması gerekli görüldü. Zira insan merkezli bir düşünceyi eleştiren Şeriatî'nin; insanı nasıl değerlendirdiği ve insanın hangi yönleriyle üstün bir konum teşkil ettiği fikriyatı konunun anlaşılmasında katkı sağlayacaktır. Bu doğrultuda "Hümanizm Karşısında Ali Şeriatî'de İnsan" başlığı altında, Şeriatî'nin insan felsefesi, İnsanın dört zindanını ve İnsan-Tanrı ilişkisi konuları ele alınacaktır.

3.1. Şeriatî'nin İnsan Felsefesi

Şeriatî'nin insana ilişkin felsefesi bir tasarım ve bir kuramın sunumudur. Şeriatî'nin özellikle insan konusunu dillendirmesi, onun "İnsan nedir?" sorusunu her dönemin en büyük sorunlardan biri olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Bilgi ve teknoloji alanındaki gelişmelerle birlikte insanın doğa üzerindeki hâkimiyeti artmış, bunun sonucunda insana maddi ihtiyaçlarını karşılama ve konforlu bir hayat yaşama imkânı doğmuştur. Buna karşın insanın; insanla, toplumla ve diğer varlıklarla olan sorunları daha da derinleşmiştir. Bu tecrübeyi derin bir şekilde yaşayan Batı toplumdur. Zira Batı insanı, geliştiği ölçüde "insanın ne olduğu" konusunda sıkıntıya düşmüştür. Bu durumda Batı toplumunda, insanın daha çok kişisel sıkıntılar yaşamasına sebebiyet vermiştir. Şeriatî, içine düşülen bunalımdan, zamanla diğer toplumlarla birlikte içinde yaşadığımız toplumdaki insanların da aynı sorunlarla karşı karşıya geleceğini tahmin etmenin zor olmadığını söyler. Bu yüzden "İnsan Nedir?" sorusunun dönemin insanı içinde temel sorun olduğu iddiasındadır (Şeriatî, 2016b: 10).

Buradan hareketle Şeriatî, öncelik olarak “İnsan nedir?” sorusunu sorar ve insanın diğer bütün sorunlarının çözümünü bunu üzerinden şekillendirir. İnsana ilişkin felsefesinin özünü “İnsan dört zorlayıcının/cebrin etkisindedir; İnsan bu dört zorlayıcı gücün etkisinden özünü kurtarıncı, özde insan olabilir ve özgür olabilir” cümleleriyle belirterek ele aldığı konuyu; insanın özgürleşebilmesi ve mutlak anlamıyla insan olabilmesi için bu dört koşulun aşılmasına bağlar. Ancak insanın içinde bulunduğu dört zindana değinmeden önce insandan söz ederken neyin anlaşılması gerektiğinin ve kendisinin “*insan*” kelimesinden neyi kast ettiği üzerinde durur. Bu tutumunun sebebi, insanın özel bir tanımlamaya sahip olduğu düşüncesidir. Bu sebeple Şeriatî'nin insan tanımı anlaşılmadan, insanın dört zindanın tutsağı olduğunu ve İnsanın-Tanrı ile olan ilişkisini kavramak güç olacaktır. Bu düşüncesinden yola çıkarak ilk olarak insan tanımı ve nitelikleri ele alınacaktır.

3.1.1. İnsanın Tanımı ve Nitelikleri

Düşünce tarihine bakıldığında, insanın ne olduğu üzerine birçok tanım⁴⁵ ve yorum yapıldığı görülmektedir. Şeriatî'ye göre bunlardan insana en az değer veren “insan konuşan hayvandır” şeklindeki tanımdır. Bu tanım, ideal insan için geçerli bir tanım olarak kabul görülemez. Çünkü insan sadece konuşma özelliğiyle tanımlamak eksik olacaktır. Onu hayvandan ayıran tek yön, konuşması değildir. İnsanın konuşabilme özelliğinden farklı olarak; yaratma, irade etme, bilgi edinebilme gibi nitelikleri de vardır. Bununla birlikte bazıları da şöyle bir tanım getirmişlerdir: “insan ideali meydana getiren hayvandır”. Başka bir tanıma göre, “insan zihinsel şekil inşa eden hayvandır.” Şeriatî'ye göre bu tanımların tümü eksiktir. Çünkü Şeriatî, insanı sadece bir varlık olarak değil, birçok imkânın ve potansiyelin bir araya gelmesinden müteşekkil “*akli, zihni ve mantıki bir mana, ide, kavram*” (Şeriatî, 2006a: 57) olarak değerlendirir. Ona göre insan henüz varlığını tamamlamamış, sürekli bir oluş içerisinde. Nitekim Şeriatî, geçmiş ve gelecekteki zamanı; insanın kendini içinde gerçekleştirdiği/gerçekleştireceği bir kap olarak görür (Şeriatî, 2012a: 293-294). Bu

⁴⁵ Şeriatî bu tanımlara örnek olarak, ünlü filozof Platon'un; “insan siyasal bir hayvandır” tanımı ile Din bilimci Müller'in; “İnsan şekil yapan bir hayvandır” şeklindeki tanımını örnek göstermektedir. Bkz. 2016c: 17-18.

yüzden insana kesin bir tanım yüklemek ya da insanı tek bir kavram üzerinden değerlendirmek eksik bir yaklaşım tarzı olacaktır.

3.1.1.1. Beşer ve İnsan Ayrımı

Şeriatî'nin eserlerine bakıldığında, insan tanımı üzerine kendi düşünce yapısına özgü bir tanımının olduğu görülmektedir. Şeriatî, insan tanımlamasını Kur'an'da geçen "beşer"⁴⁶ ve "insan"⁴⁷ kavramlarına dayandırarak yapmaktadır (Şeriatî, 2016b: 14). Bu kavramlardan hareketle Şeriatî, beşer ve insan kavramları arasındaki farkı şu şekilde tanımlar:

Beşer dendiğinde kastedilen, varlıkların gelişim silsilesi sonucunda yeryüzüne gelmiş bulunup, şimdi yaşamakta olan iki ayaklı hayvan/canlı türüdür. Şimdi yeryüzünde bu türden üç milyar baş hareket etmektedir. İnsan dendiğinde ise maksat, sıra dışı ve gizemli üstün bir hakikattir; onun özel bir tanımı vardır ve o tanıma tabiatın diğer tezahür ve olguları girmez (Şeriatî, 2016b: 14-15).

Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere, Şeriatî'de insanı ifade eden iki kavram vardır. Biri biyolojinin konu ettiği canlı tür olarak *beşer*; diğeri şairin hakkında şiir söylediği, filozofun ona ilişkin düşünce ürettiği, dinin kendisiyle ilgilendiği *insandır* (Şeriatî, 2016b: 15). Buradan anlaşılacağı üzere saf beşer halindeki insan, konuşan bir hayvan konumundadır. Çünkü beşer konumundaki insanın; yemesi, içmesi, giyimi ve savaşıma yöntemleri değişmiş ancak türsel ihtiyaçları olduğu gibi kalmıştır. İşte bu yönüyle insan, hep sabit bir beşer olarak kalmıştır (Şeriatî, 2016b: 19). Bu da Aristoteles'in "*insan konuşan bir hayvandır*" şeklindeki tanımlamasına uygundur. İnsanı diğer canlı türlerinden ayıran ve onu beşer olmaktan farklı kılan en önemli yönü, onun dünyayı ideallerine göre tanzim edip geliştiren halife olan varlık olmasıdır (Şeriatî, 2016a: 261).

Şeriatî buradan yola çıkarak "insan" denildiğinde şu anda yeryüzünde var olan insan türünün kapsamında olan tek-tek bütün bireyleri içine almadığını belirtmektedir. Zira insan türünün bütün bireylerinin beşer olduğunu ancak bu bireylerin tamamının insan olmadığını vurgular. Her birey beşer iken bir ölçüde ve bir dereceye kadar "insan olma" potansiyeline sahiptir. Beşer bir 'imek'tir, doğada

⁴⁶ "Bende sizin gibi bir beşerim." Fussilet, 41/6.

⁴⁷ "İnsan çok acelecidir." Kehf, 18/110; "İnsan zayıf olarak yaratıldı." Nisa, 4/28.

vardır. İnsan ise bir oluş halindedir. İnsanın bu yönü onu doğadaki bütün canlılardan ayrı kılmaktadır. Doğadaki varlıklar daha çok statik iken insanın kendisi sürekli gelişen dinamik bir *var olmakta* olandır. Şeriatî buna dayanarak beşer türünün, değişim ve gelişim süreci içinde sürekli insan olmaya doğru adım attığını söylemektedir (Şeriatî, 2016b: 15-17). Buradan da anlaşılacağı üzere Şeriatî insanı sabit bir varlık olarak görmeyerek, insanın sürekli bir oluş içerisinde olduğunu söylemektedir.

3.1.1.2. Süreç Felsefesinde İnsan

Şeriatî'nin insanla ilgili düşünceleri, aşağıda değinileceği üzere Kur'an ve hadislerde geçen insanla ilgili kavramların süreç felsefesi ışığında yorumlamasından oluşmaktadır. Genel olarak süreç felsefesine bakıldığında, bu düşünüş biçiminin ilk yansımasının Herakleitos'a atfedilen "bir nehirde iki kez yikanılmaz" sözünden geldiği görülmektedir. Bu ifade de ortaya konulduğu gibi varlıkta *'bir hareket, akış veya süreç'*in temel olduğu düşüncesi savunulmaktadır. Varlıkta sürekli olarak bir oluş ve değişimin olduğu düşüncesinin, farklı dönemlerin düşünürleri (Bergson ve Dewey gibi) tarafından sürekli olarak savunulduğu görülmektedir. Yani genel olarak süreç felsefesi; *"durağan bir varlık görüşü üstüne kurulmuş töz metafiziğini bırakarak, bunu yerine doğadaki yaratıcı ilerleme ile değişmeye dönülmesi gerektiğini savunan bir felsefe"* (Cihan, 2008: 196) olarak tanımlanmaktadır. Ancak Whitehead, bu filozoflardan farklı olarak süreç düşüncesini, felsefesinin merkezine koymuştur. Whitehead'ın felsefesinde süreç kavramı, düşüncesinin yapı taşı oluşturulmaktadır. O süreç felsefesinde, dünyadaki her şeyin sürekli bir oluş halinde olduğunu hareket, oluş ve dinamizm kavramlarıyla açıklamaktadır. Yani varlıkta temel olan şey; hareket, oluş, akışkanlık olan süreçtir. Bununla birlikte Whitehead gerçekliğin ilişkiselliğe bağlı olmakla beraber, zamansal sürecin bir aktüel bireyden diğerine geçişle sağlandığını belirtmektedir (Bircan, 2010: 106). Bu yüzden varlıklar arası sürekli bir ilişki olduğundan, varlığın özünü süreç oluşturmaktadır. Bu süreç içinde varlık kendi öz bireyselliğini koruyarak devam etmektedir. Bu da varlıkta bir tamamlamanın olmadığını sürekli olarak bir oluş halinde olduğunu gösterir. Varlıkta

sürekli arz eden bu oluş sürecinin, metafizik bir plan halinde olup, yaratıcının ilerlemesiyle ilişki içinde olduğunu söyler (Cihan, 2008: 197-198).

Varlıktaki bu var oluşun bir süreç oluşturduğu düşüncesi günümüz düşünürlerinden Düccane Cündioğlu: “*Kaya vardır ama var olmamaktadır, at vardır ama var olamamaktadır, çiçek vardır ama var olmamaktadır, melek vardır ama var olmamaktadır, Tanrı vardır ama var olmamaktadır. Sadece insandır ki vardır ve var olmaktadır*” (2017: 123) şeklindeki ifadelerle aktarır.⁴⁸

Şeriati, bu doğrultuda insanın henüz oluşumunu tam olarak tamamlamamış olduğunu, insanın bir mekânda veyahut zamanda bulunan olmadığını ve insanın her an oluş halinde yani ‘*olmak*’ olduğunu söyler. Bu ‘*olmak*’ durumunu da insanın Allah’a karşı bir ilerleyiş içinde oluşu olarak ifade eder (Şeriati, 2006a: 34). Bu düşüncesini “Biz Allah’a aitiz ve O’na döneceğiz” (Bakara, 2/156) ayetiyle ilişkilendirmektedir. İnsanın Allah’a doğru yönelmesinin, fiziksel olarak son bulabilecek bir yönelme olmadığını belirtir. Çünkü Allah mekânsal olarak bir sabitlik oluşturmadığından, O’na erişme veyahut O’na dönüş hareketinde de bir son olmayacaktır. Bu da insanı sonsuz bir ilerleme içine sokmaktadır. İnsanın bu sonsuz ilerleyişi; onun varlığını tamamlamış bir insan olmadığını “*insan olma*” süreci içinde bir devamlılık taşıdığını, bir kesintinin olmadığını sürekli bir oluşum süreci yaşadığını göstermektedir (Şeriati, 2016b: 20-21). Bu oluş süreci ise gerçek anlamıyla insanın var olma tanımını oluşturmaktadır.

3.1.1.3. İnsanın Üç Yönü

Şeriati; oluş sürecindeki insanın üç özelliği olduğunu ve diğer tüm özelliklerinin bu üç özelliğinden kaynaklandığını beşerin de ancak bu üç özelliği sağlamakla insan olunabileceğini belirtir. Bu üç özellik insanın; kendini bilmesi, eylemlerinde seçim yapabilmesi ve bir şeyler icat etmesi şeklindedir. O halde insan; kendini bilme aşamasına ulaştığı, gerçek anlamda eylemlerinde seçim yapabilme aşamasını yakalayabildiği ve tabiatta olmayan veya tabiatın sahip olmadığı bir şeyi

⁴⁸ Aynı şekilde Cündioğlu “*İnsan*” adlı kitabında bu konuyu: “*Hiçbir bitki bitkileşmez, hiçbir hayvan hayvanlaşmaz; lakin insan insanlaşır, zira ancak insani, kendi mertebesine ait yetileri ve yetenekleri (istidat ve kabiliyetleri) gerçekleştirdikçe, geliştirdikçe insan olur. Dolayısıyla insanlık olan/olunan bir şeydir*” şeklindeki sözleriyle belirtmektedir. Bkz. 2009: 60.

yarattığı ölçüde insandır (Şeriati, 2016b: 21). İnsan, kendini bilmesi, eylemlerinde seçim yapabilmesi ve bir şeyler icat etmesi şeklindeki özellikleri kullandığı ölçüde insan olmasının yanında, bu özelliklerini yaşamında ortaya koymakla da değer kazanmaktadır. Yani Şeriati, insanın bu özellikleri olmadan ne değer kazanacağını ne de beşerden çıkıp insan olabileceğini söylemektedir (Şeriati, 2009a: 83). Beşerden insan olmaya doğru yol alan insanın, bu üç özelliği şu şekilde sıralanabilir:

Birincisi; insan bilinçli, kendi özünün bilincinde olan bir varlıktır. Yani insan kendini bilen ve benliğinin farkında olan bir yapıya sahiptir. Bu bilme; insanın hem kendisini hem de kendisi dışında bulunan tabiata dair edinmiş olduğu bilinç ve bilgiyi barındırmaktadır (Şeriati, 2016b: 70). Şeriati, insanın bu yönünü Descartes'in: "Düşünüyorum, o halde varım." cümlesiyle ilişkilendirmektedir. Descartes'in bu şekilde bir düşünceye varmasında, onun yaşadığı dönemde içinde bulunduğu ruh hali etkili olmuştur. Zira düşünür, yaşadığı o dönemde her şeye karşı bir şüphe içine düşmüştür. Ancak içine düştüğü şüpheden şüphe duymayınca, şüphe edebilmek için var olması gerektiği sonucuna varır. Yani insanın varlığını; şüphe edebilmenin üzerine, inşa etmiştir. Zamanla onun bu düşüncesi; "Düşünüyorum, o halde varım." şeklini alır ve düşünürün felsefesi bu cümleyle temellenir (Şeriati, 2016b: 21-22). Şeriati de Descartes'in bu düşüncesinde etkilenmiş olacak ki olma sürecinde olan insanın, bir bilince sahip olma koşulunu taşıması gerektiğini belirtmektedir. Ancak Şeriati, Descartes'in varlık anlayışından farklı olarak varlıkta bir durmanın olmayıp sürekli bir oluş hali taşıdığını belirtir.

İkinci olarak; insan, seçme yeteneği olan bir varlıktır. Şeriati, insanın bu özelliğin, ise Gide'nin: "Hissediyorum, o halde varım" yargısı üzerine temellendirmektedir. İnsanın sahip olduğu bu hissettiğini seçebilme özelliği, onu evrendeki diğer varlıklara yüklenilmiş olan sebep-sonuç ilişkisinden kurtararak kendi iradesiyle eylemini seçebilme ve tercihi doğrultusunda yaşayabilme imkânı vermiştir. İnsandaki bu özellik onu diğer canlı türlerinden ayırarak üstün kılmaktadır (Şeriati, 2016b: 22- 24). Ayrıca insanın kendi iradesiyle eylemini seçebiliyor olması, onu varlık olarak özgür kılmaktadır. Bu özgürlük onu, evrendeki nedensellik (evrendeki her hareket, yaşanan olayın iradesi dışındaki bir sebebin sonucu olması) kanundan ve

belirlenmesinden bağımsız bir şekilde hayatını idame etmesini sağlamaktadır. Misal; hayvan da bulunan her hareket ve istem, onun iradesi dışında gerçekleşen ve tabiatı gereği ona yüklenmiş olan bir sebebin sonucudur. Âlemde bulunan tüm varlıklar, yaşamın onlara yüklemiş olduğu sebep- sonuç ilişkisi ve nedensellik zincirinden bağımsız değildirler. Tüm varlıklar içinde sadece Tanrı ve insan, sebep- sonuç ilişkisinden bağımsızdır (Şeriati, 2016b: 70-71). İnsanın hissettiğini seçebilme hürriyeti, onu diğer varlıklardan daha üst bir dereceye konumlandırmaktadır.

Üçüncü olarak ise; insan, yaratıcı özelliğe sahip bir varlıktır. Şeriati, insanın bu özelliğini ise Albert Camus'un: "*Başkaldırıyorum, O halde varız*" (Camus, 2014: 33) söylemiyle ilişkilendirir. İnsana özgü olan bu üç özelliğin en üstünü *başkaldırma*'nın teşkil ettiğini söyleyen Şeriati, başkaldırmayı ilk insan olan Âdem ile ilişkilendirmektedir. Âdem cennette olup başkaldırmadığı müddetçe melektir.⁴⁹ Ancak ne zaman ki başkaldırarak yasak meyveyi yedi, işte o zaman cennetten çıkarılarak dünyada kendi haline bırakılmıştır. Bu durum Sartre'nin varoluşçuluk felsefesini oluşturduğu insan, "kendine bırakılmıştı" sözün tercümesi şeklinde de anlamak mümkündür. Yani insan, evrende var olan diğer canlı türlerinden farklı olarak, eylemlerini seçme hürriyetine sahiptir. Cennetteki yaşama ve yasaklara başkaldıran *beşer* artık *insan* olarak farklı bir varlıktır. Allah'a karşı başkaldırarak isyan eden de daha sonra ibadet ve itaatle (ibadet etme isteği de gene onun bir seçimi) Tanrıya sığınarak kurtuluşa erende gene bu insandır. Bu bağlamda Şeriati, beşer konumundaki insanın yapmış olduğu ibadetlerin ve Tanrıya karşı olan itaatin bilinçsiz bir şekilde olduğundan bu haliyle hayvanların itaatiyle aynı değerde olduğunu belirtir. Zira beşer konumundaki insan, isyan ederek başkaldıramaz. Ne zaman ki insan başkaldırarak kendi iradesiyle ibadet ve itaat etmeye yönelirse işte o zaman gerçek manada bir ibadeti gerçekleştirmiş ve insan olmaya doğru yol almıştır⁵⁰ (Şeriati, 2016b: 22-24). Ayrıca insanın bu başkaldırısı, onu doğa yasalarına

⁴⁹ Şeriati, oluş sürecindeki insanı, meleklerden daha üst bir merteye de görmektedir. Bu yüzden yasağa karşı başkaldıran Âdemi, cennetteki Âdemden daha üstün görmektedir. Bkz. Şeriati, 2016b; 22'deki dipnot.

⁵⁰ Şeriati, insanın ibadete yönelmesiyle insan olması arasındaki ilişkiyi; başka bir eserinde de aynı şekilde değerlendirmektedir. İnsanın yapmış olduğu hiçbir eylemin Allah'ın zatı için bir fayda sağlamadığını, Allah'ın insanın tüm eylemlerinden gelecek yarar ve zarardan uzak olduğunu belirtir. İnsanın yaptığı tüm ferdi ibadetleri onun kendi yapısını yapılandırması, kendi karakterindeki

karşı bir başkaldırıya da götürmektedir. Bu başkaldırı, insanı doğa üzerinde bir hâkimiyet oluşturacak bir yaratma isteği şeklinde kendini gösterir.

İnsanın yaratma özelliğine vurgu yapan Şeriatî, insandaki yaratmanın en küçük halinden en büyük sanayi ve sanat eserenlerine kadar ki yaratıcılığın, insan oluşundaki fitrattan geldiğini belirtir. Bu yaratma; tabiatı kendi hâkimiyeti altına alma gayesiyle sanayileşmeyi; tabiatta bulunmayan şeyleri yapmayla da sanatı icra etmeye sürüklemiştir (Şeriatî, 2016b: 27).

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere Şeriatî'ye göre insan, sahip olduğu bu yetenekleri kullanabildiği ölçüde insandır. Bir anlamda insan, kendinde olanların farkında olmadığı sürece ve bunları kullanamadığı sürece insanlığını tam anlamıyla yaşayamayan bir beşer konumundadır. Buradan hareketle gelişme ve olgunlaşma yoluna girmiş olan bu bilinçli, seçebilen ve yaratıcı varlık; dört zorlayıcı gücün, dört zindanın baskısı altındadır. Şeriatî, bu durumu şu şekilde ifade eder;

Belirlenmişlikle yapılan özgürlük savaşı, insanın tabiatta kendisi olmak için, maddi bir olgudan Tanrı'ya doğru gitmek için verdiği savaştır. Benim seçici özgür irademi kendi içinde baskı altında tutan, sınırlayan ve kayıt altına alan ve benim yerime seçim yapan bu dört illet zindan, şunlardan oluşmaktadır: 1. Tabiatın belirleyiciliği, 2. Tarihin belirleyiciliği, 3. Toplumun belirleyiciliği, 4. Kendi belirleyiciliği (Şeriatî, 2016b: 73).

Şeriatî'nin belirttiği bu dört zorlayıcı güç, insanın; öz benliğinin bilincine varmaktan, yaşamı çevresindeki seçim yeteneğini kullanmadan ve yaratıcılık yeteneğinden yararlanmadan alıkoymaktadır. İnsan, gelişmeler kat ederek olgunlaşmaya doğru giderken onu bu ilerleyişten engelleyen belli başlı dört zindan, aşağıda başlıklar şeklinde ele alınarak değerlendirilecektir.

3.1.2. İnsanın Dört Zindanı

Şeriatî, insanı var oluş sürecinden ve özünden uzaklaştıran dört zindanı/cebri; “tabiat”, “tarih”, “toplum” ve “kendi” diye dört farklı şekilde ele almaktadır. Bu bağlamda dört zindandan ve bu zindanlardan kurtulmanın çözümleri başlıklar altında

eksiklikleri gidermesi ve kendini eğitmesi için olduğunu söyler. Zira bu ibadetleri yapan insan; toplum içerisinde bir mevki edinerek var olmaya başlar. Kısacası Şeriatî, insanın bu ibadetleri yaparak insanlaştığına vurgu yapmaktadır Bkz. Şeriatî, 2006a: 57. Buradan çıkarılacak yargı; Allah'ın, insanın ibadetlerine ihtiyaç duymadığı; insanın yapısı gereği, ‘insan olmak’ için bu ibadetleri yapma ihtiyacı duymaktadır.

detaylandırılarak aktarılması, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülmüştür.

3.1.2.1.Natüralizm

Geleneksel kaynaklarda *Tabiiyye*, Fransızcada *Natüralizm*⁵¹, günümüz Türkçesinde ise *tabiatçılık veya doğalcılık* olarak adlandırılan bu akım, 18. yüzyıldan itibaren yaklaşık bir asır boyunca önemli ölçüde bir gelişim göstermiştir. Bu düşüncede asıl olan tabiattır ve tabiatı oluşturan temel unsur, öz bilinci olmayan canlı varlıktır. İnsanda tıpkı diğer canlı türleri gibi bilinçsiz olarak tabiat tarafından oluşturulduğu fikri vardır. Zira tabiatın; diğer varlıklarda olduğu gibi insana da varlık kazandırdığı, insanı geliştirdiği ve ürettiği düşüncesi hâkimdir (Şeriati, 2016b: 30-31). J. Locke ve Darwin gibi düşünürler, bu düşüncüyü savunanların başında gelmektedir. Natüralizm genel itibariyle, insanın diğer tüm canlılar gibi tabiat yasaları tarafından oluştuğu savı etrafında şekillenir (Şeriati, 2017: 50).

Beşer olarak dünyaya gelen insan, doğal ve maddi bir varlık olarak yaşamını sürdürür. İnsan, bu durumdayken doğal şartların etkisi altında yaşamak zorundadır. Bundan dolayı insan; doğduğu, geliştiği ve olgunlaştığı yerin; havası, suyu ve beslendiği gıdalardan büyük oranda etkilenir. Bu etkilenme; insanın ruhsal durumu ve düşünce tarzı üzerinde ciddi bir şekilde görülür. Bu da insanın içinde bulunduğu ruh halleri, duyguları, düşünceleri tamamen kendisi tarafından öz iradesiyle belirlediği şeyler olmadığı anlamına gelmektedir. Bir nevi insan mahiyet olarak salt bir insan değil, tabiatın belirlenmeleri ile meydana gelmiş bir varlık konumundadır. İnsan, bu tarz bir gelişim sergilediğinde diğer canlı türlerinden farklı bir süreçte değildir. Tıpkı tabiatdaki diğer varlıklar gibi o da tabiat şartlarına göre şekillenmektedir (Şeriati, 2016b: 74). Ancak diğer canlı türlerinden farklı olarak

⁵¹ Kelime olarak, Alm. naturslismus, Fr. naturalisme, İng. naturalism- tabiiyyün, Tabiiyye şeklinde kullanılan Natüralizm kavramı, her şeyi tabiat üzerinden değerlendiren ve her şeyin doğadan var olduğunu savunan felsefi bir görüştür. Bkz. Bolay, 2013: 94. Natüralistler, insanın yapısı gereği doğanın bir parçası olduğunu ve insanların sosyal yaşamının doğadan bağımsız olmadığı yönünde görüş bildiriler. Emile ve Durkheim gibi düşünürler, bu düşüncüyü savunanlar örnek olarak gösterilebilir. Bkz. Marshall, 1999: 523. Hançerlioğlu ise bu kavramı, *Felsefe Ansiklopedisinde*: insan hayatındaki toplumsal düzeni, doğadaki ilerleyişe indirgeyen bir felsefi düşünce olarak ele almaktadır. Bkz. 2012b: 225.

beşer olmayan insanın eylemleri, istek ve hazları tabiatın belirlemiş olduğu yasalar doğrultusunda olamayıp bizzat insanın kendi iradesiyle ilerleme göstermektedir.

Bu yönüyle natüralizmde insan, tabiat kuralları içerisinde diğer varlık türlerinden ayrı ve onlardan daha üst bir seviyededir. Ama insandaki bu farklılık insanın tabiatın bağımsız bir şekilde eylemlerini seçme hakkını vermemektedir. O halde insanın da özgürlüğü tabiatın ona bahsettiği imkânlar ve sınırlar ölçüsünde olduğu söylenilebilir (Şeriati, 2016b: 31). Misal, birbirinden farklı coğrafi bölgede yetişen iki aynı ürün, yetiştiği bölgenin şartlarına göre birbirinden farklılıklar fark arz edebilmektedir. İnsan da buna benzer bir şekilde büyüdüğü ve geliştiği yerin şartlarına göre şekillenerek tabiatın belirleyicilerine göre farklılık gösterebilmektedir. Yani insanın farklı bir karakter sergilemesi direk olarak onun seçimi değil de tabiatın onun üzerindeki etkisinden kaynaklanabilmektedir. Bu örnekte olduğu gibi tabiat insan üzerinde hâkim bir güç kurmaktadır (Şeriati, 2016b: 74). Genel itibariyle Şeriati, insanın öz itibariyle farklı özelliklerinin bulunsa dahi beşer haliyle doğadaki maddi etkenlerin esiri konumunda olduğunu vurgulamaktadır.

3.1.2.1.1. Natüralizm Zindanından Kurtuluş

Şeriati, insanlığın çağ olarak; natüralizm zindanından kurtuluş dönemini yaşadığını söylemektedir. Günümüz insanı, tabiatın hâkimiyetini belli ölçüde etkisiz hale getirmiştir. Tabiatın insan üzerinde hâkimiyet kurmasının aksine; bilim ve teknoloji yoluyla insan, tabiata hâkim olma eğilimi içindedir. Bununla birlikte tabiatın insanlık üzerine belirlenmecilliği ve zorlayıcılığına bakıldığında, daha çok coğrafi ve meteorolojik koşullar üzerinden kendini gösterdiği görülmektedir. Örneğin modern çağ öncesi insanlar, çöllerde su sıkıntısı; dağlık alanlarda ise ulaşım sıkıntısı yaşamıştır. İnsanlar, bir yeri kendisine mesken olarak seçerken; suya yakınlık, düz ova olması ve tarım için elverişli olması gibi ölçütleri göz önünde bulundurmıştır. Dağlık alanlarda yaşayan insanların yaşam tarzı ile ovalarda yaşayan insanların yaşam tarzları birbirinden olabildiğince farklılık göstermiştir. İnsanların; yaşamları, kültürleri, sosyal ilişkileri, giyim tarzları, beslenme şekilleri, psikolojik ve ruhsal durumları tabiatın sunmuş olduğu imkânlar dâhilinde şekillenmiştir. Bu da modern

çağ öncesi insanın; seçimlerini kendi özgür iradesiyle değil, bilakis tabiat şartlarının zorlaması ile oluştuğunu göstermektedir (Şeriati, 2016b: 44).

Günümüzde bilim ve teknolojinin ilerlemesi ile insan, her geçen gün tabiat güçlerinin onun üzerinde kurmuş olduğu belirleyiciliklerden kurtulma imkânı bulmaktadır. Bulduğumuz bu zamanda, çölde veya dağlık alanın elverişsiz şartlarında yaşam sürdüren bir insan, modern bilimden yardım alarak yaşamını istediği şekilde düzenleyebilmektedir. Örneğin; eskiden suyun ve yaşama elverişli ırmak kıyıları, orman ve yeşillik alanları dışında yaşam sürdürmek pek mümkün değilken, bugün çölün en çetin yerlerinde bile sanayi tesisleri kurulabilmektedir. Bu da insanın, tabiatın belirleyiciliğinden belli ölçüde kurtulabildiğini göstermektedir. Daha öncesinde insanın yaşamı üzerinde belirleyici olan; yer çekimi, iklim şartları, yer şekilleri, hava koşulları gibi unsurlar artık eskisi kadar insan yaşamı üzerinde hâkimiyet kuramamaktadır. Bilim, sanayi ve medeniyet ilerledikçe, tabiatın insan hayatı üzerindeki zorlamacı etkisi de azalmaktadır (Şeriati, 2016b: 45).

İnsanlığın gelmiş olduğu bu nokta; Şeriati'ye göre insanın, doğa olaylarını iyice tanımasını ve bilimsel yöntemlerle kendisini tabiatın bakısından kurtarma imkânı verdiğini söylemektedir. İnsan, bu başarısını bilim temelli teknoloji yardımıyla gerçekleştirebilmektedir. Günümüzde her ne kadar teknolojinin, insanı olumsuz yönde etkilediği ve insanı kendisine karşı yabancılaştırdığı düşüncesi yaygın olsa da teknolojinin, insan yaşamı üzerinde büyük önem arz ettiği bir gerçektir. Bilim ve teknoloji sayesinde insan, özgürlüğünü baskı altına alan ve yönlendiren tabiatın belirleyiciliğinden kendisini önemli ölçüde kurtulabilmiştir (Şeriati, 2016b: 46). Bu kurtulma, insanın tabiat hakkında gerekli olan bilgiyi edinerek tabiatla birlikte bir bilinçli ilerleyiş göstermesiyle sağlanılmıştır. Bir nevi tutsaklığın giderilmesi, tutsaklığa bilinçli bir şekilde ayak uydurmakla mümkünlük kazanmıştır⁵² (Şeriati, 2006a: 121). Bilinçlilik durumu ise; fizik, kimya, astronomi, doğa bilimleri ve teknoloji gibi bilimsel unsurlar hakkında gerekli olan bilgi edinilerek kazanılabilmektedir (Şeriati, 2016b: 77).

⁵² Bu bağlamda H. Z. Ülke "İnsani Vatanseverlik" eserinde, insanın doğa hâkimiyetinden kurtulmasını; " *insan, doğayı kendinde yeni bir biçimde aksettiren ayna olduğu için hürdür*" şeklinde açıklar. Bkz. 1998: 85.

Bu durum beşer konumunda olan insanın, insan olma sürecini kapsamaktadır. Zira insan, tabiatın belirlediği şartlara göre hayat süren bir beşer iken; bilim sayesinde tabiatı tanıyarak, teknoloji ile şekillendirmesi ve doğa üzerinde hâkimiyet kurması; onun insan olma sürecinde önemli bir aşama kat etmesini sağlamıştır.

3.1.2.2. Historizm

Historizm⁵³, insan tarihinin geçmişten geleceğe doğru meydana gelen olay ve durumlardan oluştuğunu, her beşerin kendi tarihinin, ona dayattığı biçimde yaşadığını öne sürmektedir. Aynı şekilde tarihin ilerleyiş sürecinin, insan karakteri ve özellikleri üzerinde önemli oranda etki ettiğini iddia eder. Yani bu düşünceye göre insan, içinde doğup büyümüş olduğu tarihin ona verdiklerini taşımaktadır (Şeriati, 2017: 50). Ayrıca her insan; doğup büyüdüğü bölgenin tarihi ile şekillendiğinden, farklı tarihlere sahip insanlar arasında farklı özelliklerin şekillenmesi normaldir. Bu sebeple insanlarda ki benlik özelliklerinin oluşumu; bizatihi insanın kendisi tarafından değil, tarihin belirlenmişlikleri tarafından şekillenmektedir. Bu durumyla insan, tarihin ona vermiş olduğu; dil, düşünce, karakter ve dinin yansımalarından oluşan bir hali teşkil etmektedir (Şeriati, 2016b: 36-37).

Şeriati insanın konuştuğu dili, bu duruma örnek olarak verir. Zira insan, konuştuğu dili kendisi seçmemiştir. Bu dil tamamıyla içinde büyüdüğü tarihin birikintisinden meydana gelen bir bütünlüğü oluşturmaktadır. Giydiği elbise tarzını da o seçmemiştir; bu onun içinde doğduğu tarihin ona sunduğu bir tarzıdır. İnsandaki düşünce ve inanç biçimi de aynı şekilde bu durumu yansıtır. İnsan, dil, din ve gelenek gibi daha önce var olup şekillenmiş olan bir tarihin içinde doğar ve tarihin ilerlemesiyle bunları kendi yaşamına geçirir. Kısacası bu anlayış, insanda mevcut olan tüm özelliklerin tarih tarafından verildiğini, insanın bu özellikleri belirlemede bir seçiminin olmadığını belirtir. İnsanı, tarihsel sürecin bir ürünü konumunda gören bu düşünce; tarihin insana bir hayat sunduğunu, insanın ise bu hayatı yaşadığını

⁵³ Historizm (Tarihseleçilik): Bu kavram; Alm. historismus, Fr. historisme, historicisme, İng. historism şeklinde kullanılmıştır. İnsan yaşamındaki her olayı, tarihi ön planda tutarak değerlendiren felsefi düşüncedir. Bu düşünce biçimi, her olayı tarihsel serüvene indirgeyerek değerlendirir. Hakikati meydana getirenin tarihsel ilerleyiş olduğunu ve aşamada tarihe yukarıdan herhangi bir müdahale olmadığını tarihin süreç içinde kendiliğinden evrimlendiğini vurgulayan bir öğretilerdir. Bkz. Bolay, 2013: 344- 345.

söyler. Var olan bu durumu da Historizm'in belirlenmişliği olarak görür (Şeriati, 2016b: 77-80).

Şeriati'nin, beşerin Historizm karşısındaki tutsaklığını özetleyecek olursak, O bu düşüncüyü; "*Tarihin esas ve temel etken olduğunu ileri süren yaklaşımda, insan olarak benim neliğimin ve mahiyetimin yaratıcısı, benim tarihimdir. Tarihim benim elimde olmadığına göre ben de kendi elimde değildir*" (Şeriati, 2016b: 40-41) şeklinde ifade eder. Unutulmamalıdır ki, burada bahsedilen insan; Şeriati'nin belirtmiş olduğu, oluş sürecindeki *insan* değil; bizzat *beşer* konumundaki insandır.

3.1.2.2.1. Historizm Zindanından Kurtuluş

Şeriati, insanın tarih zindanını ancak tarih bilimi ve tarih felsefesiyle tarihin ilerlemesinde etkili olan yasa ve belirlenmişlikleri keşfederek; tarihin insan üzerindeki etkisini, insanın hissi ve ahlaki yapısında ne gibi dayatmaları olduğunu anlayabildiği ölçüde, bu zindandan kurtulabileceğini belirtir (Şeriati, 2016b: 46- 47).

Günümüz toplumlarının bazıları, tarihin ilerlemesindeki etkenleri keşfederek, tarihin ilerleyişlerindeki bazı aşamaları yaşamadan, birkaç aşama sonrasına geçebilmişlerdir. Bu toplumlarda görülen bu tarz bir ilerleyiş, onların tarih zindanından kurtulmuş olduklarını göstermektedir. Zira tarihin geçmişteki ilerleyişlerine bakıldığında insanların yaşamlarını aşama aşama kat ettiği görülmektedir. Bir toplum; birinci aşama, ikinci aşama ve üçüncü aşamayı geçtikten sonra dördüncü aşamaya geçebilmiştir. Bir önceki aşama geçilmeden sonraki aşamalara geçilememiştir. Toplumların aşama aşama ilerleyiş göstermeleri, tarihsel belirlenmişliklerinin bir esiri olduğunu göstergesidir. Zira İkinci aşamada olan bir toplumun sonraki aşamasının üçüncü aşama olacağı daha önceki tarihsel akıştan bilinmiştir. Ancak aynı toplum tarihin seyri hakkında bir bilince sahip olduğunda ve tarihin belirlenmelerinin insan üzerindeki etkileri hakkında bir bilgiyi edindiğinde, bir sonraki aşamadaki belirlenmelerin bilgisine sahip olduğundan ikinci aşamadan sıçrayarak üçüncü ve dördüncü aşamayı yaşamadan beşinci aşamaya geçebilme imkânı yakalayabilmiştir. Bu şekildeki bir ilerleyişi gösteren bir toplum, Tarihsel

Determinizmin (belirlenimcilik/gerekircilik) toplumlar üzerindeki aşamacı ilerleme sürecini yaşamayarak tarih zindanından kurtulabilmiştir (Şeriati, 2016b: 47- 48).

Buradan da anlaşılacağı üzere toplumların tarih boyunca tedrici tarihsel hareketi yaşayarak ilerleme gösterdiği görülmektedir. Ancak günümüz toplumları, tarih felsefesini ve tarih bilincini kavrayabildikleri ölçüde, tarihin bu belirlenmesinden kurtulabilmektedir (Şeriati, 2016b: 48). Şeriati bu durumu şu sözlerle ifade eder:

Eğer ben tarihi ve yasalarını tanırsam, o takdirde kabilesel düzen aşamasından sonra feodalite aşamasının geleceğini, feodalite geliştikten sonra burjuvazi ve şehirde yaşamının meydana geleceğini ve ondan sonra kapitalizm ve sanayi aşamasının, daha sonra da işçi ve proletarya gücünün ortaya çıkacağını, sınıfsal çelişki ve devrimin geleceğini tahmin edebilir, kestirebilirim. Bunların hepsi keşfettiğim tarihi hareket yasasıdır (Şeriati, 2016b: 81).

Dolayısıyla günümüz toplumlarında yaşamın ilk aşamalarındaki kölelik aşamasını sürdüren veya göçebe bir yaşam sergileyen kimi toplumlar, tarihsel hareket yasasını kavrayıp buldukları aşamadan ansızın sıçrayarak burjuvazi yaşam tarzın çok ötesindeki aşamaya geçiş yapabilmektedir. Bu durum insanın, tarih zindanına karşı bir başkaldırısıdır (Şeriati, 2016b: 48). Şeriati bu durumu; insanın tarih zindanını, tarih felsefesinin inceliklerini idrak ederek, tarihin belirleyiciliğiyle uyum şeklinde ilerleme aşması olarak değerlendirir. Zira tarihin tutsaklığına uyum sağlayan kişi, kendi tarihinin tutsaklığını değiştirmiş ve bu tutsaklıktan uzaklaşmış olacaktır (Şeriati, 2006a: 122).

Şeriati'nin tarih zindanından kurtulma imkânı olarak sunduğu çözümün bir benzeri, o dönemin ünlü düşünürlerinden biri olan İmadüddin Halil'in tarih felsefesi düşüncesinde de görülmektedir. Halil; insanın içinde yaşadığı hayatın yasa ve prensiplerin, insan tarihinden bağımsız bir şekilde oluşmadığını bu yasaların; tarihsel hareket doğrultusunda, coğrafi çevrenin ve ekonomik durumun getirmiş olduğu bağlantılarla ilişki içinde doğduğunu söylemektedir. Dolayısıyla insanın hayatında mevcut olan bu değerler, tarihsel ilerleyişte olumlu veya olumsuz eylemler doğurmaktadır. Bu sebeple insanın kendi geçmiş tarihinden bağımsız bir şekilde hareket etmesi onun, yaşamında olumlu bir ilerleyiş sergilememeye götürmektedir.

Buradan hareketle Halil, olumlu bir ilerleyişin ancak tarihsel süreç içerisinde gelişen değer ve prensipler bilimsel bir yöntemle incelenerek, bir planlama ve çıkarım yapıldığı takdirde mümkün olacağını vurgular. Bu yönüyle bilimsel yöntem, insan ve tarih arasında bir köprü mahiyetindedir (Halil, 2017: 40-41).

Sonuç olarak; insanın, tarih zindanı karşısında çaresizlik taşımadığı ve tarihin onun üzerindeki determinist yasalarını yaşama zorunluluğuna mahkûm olmadığı görülmektedir. İnsan; tarih bilincini ve tarih felsefesini kavrayarak, tarihsel determinizmini nasıl yönlendirilebileceği konusunda imkân bulmuştur. İnsan; gelmiş olduğu bu aşamada historizmin belirleniminden kendini ve içinde bulunduğu toplumu kurtarabilme imkânı yakalamıştır.

3.1.2.3. Sosyolojizm

Sosyolojizm⁵⁴, toplum ve sosyolojinin insan üzerinde temel belirleyici bir etken olduğunu savunan görüştür. İnsan iradesi olarak belirtilen tüm durumlar toplum tarafından yüklenildiği düşüncesi hâkimdir (Şeriati, 2017: 50). Bu düşünceye göre beşer; kendi sosyal ortamında gelişen bir meyve gibidir. Bu nedenle insanın; değerleri, hassasiyetleri, eğilimleri, hayalleri, arzuları, idealleri, duygu ve düşünceleri; içinde doğup büyüdüğü toplumun sosyal düzenine göre şekillendiği düşüncesi vardır (Şeriati, 2016b: 83).

Şeriati, sosyolojinin insana; din, dil, gelenek ve belli bir ahlak anlayışı aştığı gibi biyoloji, psikoloji ve fizyolojinin alanı içine giren özellikleri de verdiğini söylemektedir (Şeriati, 2016b: 84). Misal bir insan; cömert ve gayretli ise bu onun feodal bir yönetime sahip bir toplum içinde büyümesinden kaynaklanmakta; maddiyatı hayatının merkezine oturtarak maddi refah için çaba sarf ediyorsa, bu onun burjuvazi bir toplum içerisinde yaşam sürmesinden kaynaklanmakta ve eğer ata

⁵⁴ Sosyolojizm (Toplumbilimcilik): Bu kavram; "Alm. soziologismus, Fr. sociologie, İng. Sociologism- cemiyetçilik" olarak kullanılmaktadır. Sosyolojinin, insanı anlama ve aktarmada tek başına yeterli olduğu ve psikolojiye başvurmadan ahlaki, sosyal ve felsefi problemleri çözebileceğini vurgulayan bir düşünüş biçimidir. Bu düşünüş biçimi doğru bilginin ölçütünü toplum olarak görmektedir. Sosyolojizm genel itibarıyla insan hayatında önemli yer teşkil eden ve maddi yaşamı aşan; bilim, sanat, ahlak ve din gibi insani duygu ve düşüncelerinin temel dayanağını toplum olarak görmektedir. İnsan yaşamındaki her şeyin yegâne kurucu ilkesinin toplum olarak kabul etmektedir. Bkz. Bolay, 2013: 358- 359.

binme, yöresel kıyafetler giymeyi alışkanlık edinmişse, bu onun aşiret düzeni içinde yaşam sürmesinin bir sonucudur. Genel olarak Sosyolojizm; doğa ve tarihin azda olsa etkisini kabul ederek, gerçek 'ben'i meydana getiren 'ben'in üzerinde egemen olan toplumsal çevre ve toplumsal düzen olduğu düşüncesini benimser (Şeriatî, 2016b: 37).

Şeriatî, sosyolojizm düşüncesini göz önünde bulundurarak, toplumsal ilişkilerin, mülkiyet düzenin, üretim araçlarının toplumdaki konumunun ve sınıfsal ilişkilerin toplum üzerinde hâkimiyet kurarak sosyal düzeni inşa ettiğini belirtir. Hakeza sosyal düzeni oluşturan bu unsurların, bireyin benliğinin oluşmasında da etkili olduğunu söyler. Buradan hareketle, bireysel benliğin ve ahlakın; toplum düzeni ekseninde geliştiğinden, bireyin iradesi ve seçiminden söz etmenin mümkün olmadığını dile getirir. Dolayısıyla sosyolojizmde salt ve bağımsız bir birey yoktur. Birey, toplumsal çevre ve toplumsal düzen içinde var olan ve yaşantısını toplumun şekillendirdiği biçimde sürdüren bir varlıktır. Bu yönüyle birey; kendi eylemlerini seçebilme imkânına sahip olmadığından, insan olarak nitelendirilecek vasıftaki iradede de yoksundur (Şeriatî, 2016b: 37-38).

Sonuç olarak bakıldığında, toplumun belirlenmişlikleri doğrultusunda yaşamını sürdüren birey; 'insan' değil, 'beşer'dir. Sosyolojizm düşüncesinde, insanın hür iradesinden bahsedilemeyeceğinden ve insan tamamıyla toplumun yönlendirdiği şekilde yaşam sürdürmeye zorlandığından; insanın toplumsal çevre ve toplumsal düzen içinde zindan hayatı yaşadığı söylenilebilir.

3.1.2.3.1. Sosyolojizm Zindanından Kurtuluş

Geçmiş toplumlardaki insanların, yaşamını sürdürme şekillerine bakıldığında; toplumun yönlendirdiği biçimde gelişim ve ilerleme gösterdiği görülmektedir. Bu tarz toplumlardaki bireyler; toplumun onlara dayattıkları yönetim şekilleri, inanç değerleri ve geleneksel düşünüş biçimleri gibi dayatmalara karşı hiç şüphe duymadan; yanlışlığı ve doğruluğu tartışılmaksızın boyun eğmektedir. Çünkü sahip oldukları iradenin gücünü kavramayarak, tamamen toplumun onları şekillendirdiği biçimde bir yaşam sürerler (Şeriatî, 2016b: 48).

Günümüzde bu durum, bilgi ve bilim sayesinde değişiklik göstermiştir. Çağın insanı; bilgi ve bilimde ilerleme kat ederek, sosyolojinin gelişmesini yaygınlaştırmış, sınıfsal ilişkileri idrak etmiş, yönetim ve siyaset felsefesini kavramıştır. Toplumun dayatması altındaki insanlar; toplumsal bilince ulaştığı ölçüde, topluma meydan okuyabilme imkânı yakalamış ve toplumu inşa eden fertler halini almışlardır. Bunun sonucunda insanlar artık bilinçli bir şekilde inancını seçmekte, yanlış bulunduğu geleneksel düşünceyi kabul etmeyerek reddetmekte ve yönetim şekli üzerinde söz söyleyebilmektedir. Hakeza üretim düzenleri, sınıfsal ilişkileri, aile yapısı gibi daha önceleri değiştirilemeyecek zannını taşıyan kutsal doğmalar hükümündeki bu oluşumlar hakkında insanlar; fikir bildirme, inkâr edebilme ve seçim yapabilme gibi hakları kendi elinde bulundurabilmektedir. İnsan, kendisini egemenliği altına almış toplumsal düzenden ve belirlenimciliklerden, toplumsal düzenleri inceleyerek onları birbiriyle karşılaştırıp kendisi için iyi olan düzenleri seçmesiyle yani toplumsal bilim vasıtasıyla kurtulabilmiştir (Şeriati, 2016b: 48). Buradan da görüleceği üzere kişi, toplumda ki belirlenmiş kurallar hakkında genel bir bilgi edinip yaşadığı toplumda uygulayarak, toplumsal hâkimiyetinin tutsaklığını aşma imkânını yakalamıştır (Şeriati, 2006: 122).

Yukarıdaki paragraftan da anlaşılacağı üzere eğer insan, içinde bulunduğu toplumu ve bilimsel yasaları tanırsa, toplumun ona yüklemiş olduğu esarete rağmen, sosyoloji bilimin ona vermiş olduğu ideallere dayanarak toplum içerisindeki dayatmalara karşı bir mücadele verebilme imkânını yakalayabilir. İnsanın bu mücadelesi ona, toplumu insani olarak kendisinin istediği şekilde sosyal, siyasal ve hukuksal düzen aşamasına getirebilme olanağını vermiş olacaktır (Şeriati, 2016b: 85). İnsanın sosyolojizm zindanı karşısında sergileyeceği bu duruş, onun insani özgürlüğe doğru ilerleyişini oluşturur. Başka bir deyişle insanın toplumsal belirlenimcilikler karşısında ki bu duruşu, onun *beşer* olma zayıflığından kurtararak *insan olma* gibi üst bir ilerleyişe doğru götürecektir.

3.1.2.4. Kendini Belirleme

Şeriatî, dördüncü zindanın insanın kendisi olduğunu; yani insanın kendisinin, kendi zindanı olduğunu söyler. Buradan hareketle kendini belirleme zindanını şöyle açıklar:

Bende bir güdü, bir dürtü veya şiddetli bir eğilim olduğu ve beni sahip olduğum kuvvetli arzu ve zevk sebebiyle ister istemez kendine doğru sürüklediği zaman – bencillik, cinsel güdü, güç hırsı, paracılık vs. gibi- burada ben dördüncü zindan ve belirleyiciliğin, yani kendi belirleniminin esiriyim (Şeriatî, 2016b: 87).

İnsanın ilk üç zindanını oluşturan; Natüralizm, Historizm ve Sosyolojizm, kendisi dışında ve onu kuşattığının farkında olduğundan; bunları yıkmak daha kolaydır. Ancak kendilik zindanı bizzat insanın içinde bulunduğundan, bu zindandan kurtulmasının diğer tüm zindanlardan kurtulmasından daha zor olduğunu belirtmektedir (Şeriatî, 2016b: 51).

Bu nedenle özellikle üç zindanı aşan insanın mutsuzluğu başlar. Bu başlangıç onu dördüncü zindana sürükler. İnsanın içine düştüğü bu mutsuz olma durumu, onun diğer üç zindanı açtıktan sonra benliğinde oluşan anlamsızlık ve boşluk duygusundan kaynaklanmaktadır. Bir belirlenmenin içinde olan ve imkânları olmadığı için hiçbir şey yapamayacağına inan insan, ıstırap çekmez çünkü ona göre bu durum karşısında yapabileceği bir şey yoktur. Ancak bulunduğu durum karşısında bir şeyler yapabilme gücüne sahip olduğuna inan ama 'ne yapacağını bilmeyen' insan bu durum karşısında ıstırap çeker. İşte bu tutsaklık karşısında bir güç sahibi olan insan, ne yapması gerektiği konusunda çaresiz kalmıştır. Zira tutsağın kendisi ile zindan bir olmuştur. Bir nevi hastalıkla hasta birleşmiştir. Geline bu durum, bu zindanın çözümünü de daha da zorlaştırmıştır. Ayrıca başka bir zorluk ise insanın bu zindandan diğer zindanlardan kurtulduğu gibi bilimle kurtulamayacak olmasıdır, çünkü bilimi gerçekleştiren insanın kendisi tutsak olduğundan, bilimin kendisi de tutsak olmuştur. Bu tutsaklık insanın, kendi içindeki özgür *ben*'i algılayamamasına sebebiyet vermiştir (Şeriatî, 2016b: 51-52).

İnsanın içine düştüğü bu zindan, bir yerden sonra onu bir boşluğa götürür. Zira ilk üç zindanı bir şekilde geçen insan, bu zindanı geçme konusunda ki güce ve

imkâna sahip olduğu halde ne yapacağını bilemez bir duruma düşmüştür. Bu bilinmezlik onu bir boşluğa sürükler. Şeriatî bu boşluğun ortaya çıkmasını ilk insan olan Âdemden başlayarak bugüne kadar süregelen bir yasaya bağlar. O yasa ise; *“İnsanın önce ihtiyacı vardır. Sonra insan refaha erişir. Daha sonra refah boşluk ve anlamsızlığa, boşluk ve anlamsızlık isyana, isyan ise zahitlik ve öznelliklikle”* (Şeriatî, 2016b: 53) sonuçlanan bir durumdan ibarettir. Buradan da anlaşılacağı üzere insan günlük maddî idealler edinir daha sonrasında da bu ideallere ulaşınca da bir boşluk ve anlamsızlığın içine düşer. Bu yüzden insan ideallerini olabildiğince yüce ve ulaşılması zor olan bir şey olarak belirlemelidir ki, sürekli olarak ona ulaşma arzusu ile bir çaba içine düşmesi mümkün olsun. Zira öbür türlü ideallerine ulaşan insanın bir boşluk ve anlamsızlık içine düşmesi kaçınılmaz bir sondur (Şeriatî, 2016b: 53).

Tüm bunlardan da anlaşılacağı üzere insanın bu kendilik zindanından sonra yaşadığı boşluk onu kendilik zindanına sürüklemektedir. İnsanın içine düştüğü bu zindan ona güçlük yaşatmaktadır. Çünkü diğer üç zindandan kurtulmada etkili olan bilim, bu zindandan kurtulmada etkili olmamıştır. Zira diğer üç zindan, insanın dışında bulunduğundan insanın bilimle bu zindanları aşabiliyorken, bu son zindan insanın kendisi olduğu için insanın bilim ile kendisine başkaldırısı mümkün değildir.

3.1.2.4.1. Kendilik Zindanından Kurtuluş

İnsan, ilk üç zindanı bilim sayesinde aşabilmektedir. Ancak dördüncü zindan olan kendilik zindanından, benliğinin ve içgüdülerinin ona biçmiş olduğu zindandan ise bilgiyle aşamaz. Çünkü ilk üç zindan kişinin dışında iken, kendilik zindanı kişinin içindedir. Bu yüzden kişiye onu tanıyacak onu keşfettirecek bir bilgiye sahip olması gerek. Kişinin kendisine başkaldırması ve kendi benliğine meydan okumasına vesile olacak bir güç gerekir. Bu güç bilgi olamaz; çünkü bilgi kişinin benliğinden bağımsız olamaz. Şeriatî, bu gücün hikmet olabileceğini ancak hikmetin, bilimden gelen bilgi olmadığını; peygamberlerin insanların çıkmaza düştüklerinde onlara çözüm olarak getirdiği din olabileceğini söyler. İnsanın ancak dini ilim sayesinde kendi benliğindeki zindanları fark edebilmesini mümkün olacağını belirtir. Buradan hareketle Şeriatî, insanın bu zindanı fark etmesinin sonra dördüncü zindandan ancak ‘aşk’ ile kurtulabileceğini öne sürer. Aşk; insana, dinin onda var kıldığı fitratı

keşfetmesini ve kendisini yeniden yapılandırma imkânını kazandırır. Zira insan sadece bir vücut olarak dünyaya gelir ve kendi mahiyetini ancak kendisi oluşturabilir. Herhangi bir içerik taşımayarak salt bir vücut olan insan, her şey olabilecek bir hiçliğe sahiptir. İnsanın bu yönü, ona Âdem olabilme imkânı vermektedir. Âdemleşen insan, bu durumda kendi tutsaklığından çıkmış olacaktır. Bu tutsaklığı aşan insan işte o zaman insanlaşacaktır (Şeriati, 2006a: 121- 122).

İnsanın bu dördüncü zindandan aşk ile kurtulabileceğini söyleyen Şeriati, bu aşkın tasavvufî, irfani aşkı veya bunun gibi diğer anlamları taşımadığını; bu tür aşklarında başlı başına başka zindanlar olduğunu ifade etmektedir. Buradan hareketle Şeriati bahsettiği bu aşkı şöyle değerlendirir:

Muktedir bir güç, hesapçı ve oportünist (fırsatçı) akıldan daha üstün bir güç olmalı ki benim özümde, insan benim özümde, fitratımın derinliklerinde, beni fişkırsın, harekete geçirsin, içten kendime karşı bir devrim koparsın; yoksa bu iş doğal yasalarla olmaz, içten bana, ben'e karşı bir başkaldırma kopmalı (Şeriati, 2016b: 56).

Bununla birlikte aşkın mantık dışı olduğunu ve bu dördüncü zindandan da ancak mantık dışı bir eylemsellikle kurtulmanın mümkün olacağını belirten Şeriati, insan eylemlerinin; mantıklı, mantıksız ve mantık dışı olmak üzere üç şekilde meydana geldiğini söylemektedir. Denilebilir ki, insan yaşamı mantık üzerine, sorunları ise mantıksızlık üzerine kuruludur. Aşk ise mantık dışıdır çünkü aşkın kendisinde mantık aramak mümkün değildir. Bir insanın içinde bulunduğu toplumu ateşten kurtarmak için kendini ateşe atması veya bir annenin evlatlarının hayatı için hayatını feda etmesi mantık dışı bir duruma örnek oluşturmaktadır. İnsanın, hiçbir karşılık ve mükâfat beklemeden yaptığı şeyler mantıksızlık değil, mantık dışıdır. Ancak mantık dışı olan bu olay aynı zaman da ahlakın özüne uygun bir davranıştır. İşte tam olarak bu yönüyle aşk; insanın kendi yaşamı üzerinde kurmuş olduğu çıkar ve yararlarla rağmen, bütün menfaatlerini bir köşeye bırakarak başkasının menfaat ve çıkarlarını gözetme duygusudur. Aynı şekilde aşk, insanın kendisini gerçekleştirme yolunda; kendi dışında birinin kendisini gerçekleştirmesine vereceği desteği, kendi özünü gerçekleştirmeden daha önde tutan ve kendi ideallerini, başkasının ideallerine feda etmeyi sağlayan değerli bir güçtür (Şeriati, 2016b: 56-57). Buradan hareketle aşkı; insanın kendi menfaat ve beklentilerini öteleyerek, kendisini daha çok

başkasının çıkarları üzerine endekslediği mantık dışı bir eylem ve hissiyat olarak tanımlamak mümkündür.

Şeriatî, aşkın mantık dışı oluşuna örnek olarak Nietzsche'nin başından geçen bir anekdotu aktarır. Nietzsche, sokakta ilerlerken sırtındaki yüküyle birlikte çukura düşmüş olan bir atını kaldırmak için onu kamçılayan bir adam görür. Adam atın içine düşmüş olduğu kötü duruma aldırmaksızın atı kamçılayarak kaldırmaya çalışır. Nietzsche, adamın yapmış olduğu bu yanlış hareketi engellemek amacıyla adamları tartışır ve atı korumak amacıyla kırbaçın önüne geçer. Nietzsche'nin yapmış olduğu harekete sinirlenen adam, kırbaçla onu dövmeye başlar. Bu olaydan sonra aldığı kırbaç darbelerinden ötürü yararlanan Nietzsche'nin, bir zaman sonra⁵⁵ yaşamını yitirdiği söylenir (Şeriatî, 2016b: 58-59).

Nietzsche'nin başından geçen bu olay iki farklı şekilde değerlendirilebilir. Birincisi; düşünürün, bir hayvanın içine düştüğü durum karşısında hayatını hiçe sayarak erdemli bir tavır takınmış olmasıdır. İkincisi ise; ünlü bir düşünür olan Nietzsche'nin, bir hayvan uğruna hayatını feda etmesinin ahmakça ve mantıksızca bir girişim olduğu yönündedir olduğudur. Şeriatî, bu olayın mantıklı veya mantıksız olmayıp, mantık dışı olduğunu ifade eder. Ve bazı seçimlerin mantıkî değerlendirme ötesinde olduğunu belirtir (Şeriatî, 2016b: 59).

Buradan hareketle Şeriatî, ahlâk⁵⁶ ve aşkın da mantık dışı olarak ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Aşk ve ahlak, akıl ve mantığın ötesinde; sırf başkaları için kendimize başkaldırarak kendimizi inkârâ çağırır. Aşk, kişinin yüce bir amaç uğruna her şeyi elden çıkararak karşılığında kendisi için hiçbir şey istememesidir (Şeriatî, 2016b:59-60). Aşktan bir haber insanlar, düşünce ve eylemlerini; başkaları tarafından beğenilme, takdir edilme veya ödüllendirilme gayesi üzerine kurarak aşk

⁵⁵ Nietzsche bu olayın yaşanmasından uzun bir sonra öldüğünden, düşünürün ölümünü doğrudan bu olayla ilişkili olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Ancak Şeriatî'nin burada vurguladığı şey, Nietzsche'nin nasıl öldüğünden ziyade düşünürün bir hayvan için kendi varlığını hiçe saymasıdır.

⁵⁶ Bu bağlamda Şeriatî, radikalist ve rasyonalistlerin ahlaka karşı yapmış oldukları eleştirilerin eksik olduğunu, onların ahlak olarak niteledikleri şeylerin gerçek manasıyla ahlak tanımını karşılamadığını, bunların geçici ahlaki gelenekler olduğunu belirtir. Buradan hareketle gerçek anlamıyla ahlaki, "bireyin bütün maddi ve gayri maddi menfaatlerini hiç ödül bekleme-siz-in feda ettiği bir aşamaya erişmesi" olarak tanımlar. Bkz. Şeriatî. 2016b: 89.

iddiasında bulunur ancak bu aşk değil; bir pazarlık, bir alışveriştir. Bundan farklı olarak aşk ehli insanlar ise; yüce bir amaç⁵⁷ uğruna hiçbir ödül beklemeden her şeyden hatta kendisinden bile vazgeçenlerdir. İnsanın kendisini feda ettiği bu aşamayı Şeriati, “*îsâr*” sözcüğü ile ifade eder. *Îsâr*, insanın başkasını kendisine tercih ettiği fedakârlığın en üst aşamasıdır. Bu öyle bir aşamadır ki, kişi kendi menfaat ve ihtiyaçlarını hiç önemsemeyerek bir başkası için kendi arzu ve isteklerinden, namus ve hassasiyetinden hatta yeri geldiğinde başkasının canını koruma pahasına kendi canından bile vazgeçmesidir. Bu demek oluyor ki insan iki ölümden biri olan, kendisinden ölümünü seçmiştir. Bu ölüm sadece canını feda etme değil; aynı zamanda isteklerini, arzularını, şöhretini, malını ve menfaatini öldürmektedir (Şeriati, 2016b: 60. 87-89).

Sonuç olarak Şeriati; bilinçli, seçebilen ve yaratıcı varlık olan insanın; Natürizm, Historizm ve Sosyolojizm zindanlarından, onlar hakkında edineceği bilgi ile kurtulabileceğini; dördüncü zindan olan kendilik zindanından ise bilim ile kurtulamayacağını ancak din ve aşk ile üstesinden gelebileceğini söylemektedir (Şeriati, 2016b: 61). Zira dördüncü zindanda etken bizzat insanın kendisi olduğu için kurtulması, kendisine karşı başkaldırarak kendilik zindanını yıkmasıyla mümkündür. İnsanın gerçek anlamda kendini yıkması ise başkasını kendisine seçmesiyle mümkünlük kazanabilir. Bir başkası için kendini feda etmek, akıl ve mantık ile ters düşer. Ancak İnsanın kendilik zindanından kurtulmasının yolu; mantık dışı güç olan ‘aşk’, ‘îsâr’, ‘din’ ile mümkün olmaktadır. Çünkü *îsâr*; insanın bilme ve tanıma ilminden daha üstün bir aşama olan eylemi oluşturmaktadır (Şeriati, 2016b: 92-93). Bunu gerçekleştiren insan, bu aşamada; kendiliği kendinde öldürmeyi başarmıştır. Kendini öldürdüğü için de kendilik zindanından kurtulmuştur. İnsanın ulaştığı bu aşama insan olma sürecinin en üstün aşamasıdır. Bu üst aşama; *beşer* konumunda olan insanın, bu zayıf durumdan kurtularak *insan* olmasını oluşturur.

⁵⁷ Şeriati bu amacı “*İnsan ideali, o kadar yüce olmalıdır ki asla bir noktada durmasın, bir yere bağlı kalmasın*” şeklinde tanımlamaktadır. Bkz. Şeriati; 2016b: 53. Şeriati’nin zikrettiği bu yüce amacın, Din yani Allah’ın razı olduğu bir kul olma gayesi olduğu kanısındayız. Zira bu âlemde hiçbir yere bağlı olmayan ve bunula birlikte hiçbir noktada durmayıp ezeli ve ebedî olan bir tek Allah kendisidir.

3.2. İnsan -Tanrı İlişkisi

Genel itibariyle insan ve Tanrı arasındaki ilişkinin maddi ve manevi boyutların konu edinen çalışmanın bu bölümü; “İnsanın Yaratılışı”, “İnsanın Tanrıya Benzerliği”, “İnsanın Tanrıyla Akralılığı” ve “İnsan Tanrının Halifesi” şeklindeki dört başlık altında ele alınarak değerlendirilecektir.

3.2.1. İnsanın Yaratılışı

Şeriatî, gerçek anlamıyla insanı anlaşılabilirliği için yaratılış felsefesinin temel hatlarıyla anlaşılması gerektiğini öne sürmektedir. Bu düşüncesini de insanın yaratılış felsefesinde saklı olan birçok sembole dayandırmaktadır. Şeriatî, bu semboller bilindiği takdirde, insanın da tüm yönlerinin bilineceğini söylemektedir (Şeriatî, 2011: 26). Buradan hareketle Şeriatî, ilk insan olan Âdem'in Kur'an'da geçen yaratılış evrelerini⁵⁸ ve olaylarını insan felsefesi alanında incelemektedir. Zira Âdem'in yaratılışı, cennetteki yaşamı, dünyaya gönderilişi ve şeytanla yaşadığı olayı; sonrasında gelen insanlık için iyi ve kötü diyalektiğinin temelini oluşturmuştur (Cesur, 2012: 149). Âdem, insan türünün yeryüzünde ilk vücut buluşudur. İnsanın, biyolojik anlamdaki yapısallığı değil; felsefi anlamdaki türsel gerçekliğinin bildirişidir. Bu yüzden Âdem'in yaratılışını anlamak, insanın yaratılışını⁵⁹ anlamaktır (Şeriatî, 2006: 43). Bununla birlikte Âdem'in Çocukları olan Habil ve Kabil arasında yaşanan olayın ise insanlığın toplumsal alanını yansıttığından insanlığın toplumsallaştırma tarihini başlattığını söylemektedir (Cesur, 2012: 149). Buradan hareketle Şeriatî, Âdem'in yaratılışı ve yeryüzüne gönderiliş serüveni, belli başlı merhalelerden geçtiğini söylemektedir. Bu yüzden insanın yaratılışına vakıf olabilmek için bu merhaleleri bilmek gerekir. Buna binaen çalışmada bu merhaleler

⁵⁸ Şeriatî, genel hatlarıyla evrenin ve insanın yaratılış evrelerini “Çöle İniş” eserinde de ele almaktadır. Bknz. 2010b. 479- 486.

⁵⁹ Şeriatî, insanın yaratılışı ve insan felsefesi bağlamında hacı; insanın Allah'a doğru yol alması olarak değerlendirir. Hac ilk insan olan Âdem'in çocukları olan insanlığın, yaratılış felsefesinin sembolize edilmiş şeklidir. İnsan yaratılışındaki soyut inancın, somuta geçirilmesidir. Hac insanlar arasındaki derecelendirmeyi, mal mevki ve ayrımı ortadan kaldırır. Haçta iken herkes birdir, bir ise herkeştir. Bu birlik insana, İslam'dan gelen bir öğretilerdir. Zira Allah, Kur'an'da insanlara: “Bir kişiyi öldüren bütün insanlığı öldürmüş, bir kişiyi diriltiren de bütün insanlığı diriltmiş gibidir” (Maide, 5/32) şeklinde bir uyarı yaparak, hem İslam'ın insana vermiş olduğu değeri hem de insanın, insanlar nezdinde ki önemini gösterir. Bkz. Şeriatî, 2006a: 21-23.

aşağıda, Meleklerin itirazı, Âdem'in ham maddesi, Allah'ın emaneti, Âdem'e isimlerin öğretilmesi gibi maddeler doğrultusunda değerlendirilecektir.

- a) Meleklerin İtirazı: Allah, yeryüzünde kendisine bir halife yaratacağını söylediğinde, melekler; “tekrar yeryüzünde kan dökcek ve bozgunculuk yapacak birilerini mi yaratacaksın?”⁶⁰ şeklinde itiraz ederler. Meleklerin bu itirazından anlaşılıyor ki Âdem'den önce başka topluluklar da var olmuştur. Şeriatî bu durumun, ya Âdem'den önce başka Âdem'lerin varlığına ya da Âdem'e benzeyen başka varlıkların varlığına işaret ettiğini belirtir. Bununla birlikte, yaratılacak olan yeni neslin daha önce helak edilmiş nesilden farklılık taşıdığını söyler. Zira Âdem'den önceki varlıklardan söz edilmediğinden Âdem mevcut insan neslinin başlangıcını oluşturmaktadır. Meleklerin bu tavrı karşısında Allah, meleklerle: “*Ben sizin bilmediğinizi biliyorum*” diyerek meleklerden teslimiyet beklemiştir (Şeriatî, 2012a: 297).
- b) Âdem'in Ham Maddesi: İlk olarak Âdem'in doğası yaratılmıştır. Doğasının ham maddeleri; çamur, toprak, pis kokulu balçık ve çanak gibi sert olan donuk çökeltiden oluşmaktadır. Allah, Âdem'in doğasını yarattıktan sonra ona kendi ruhundan üflemiştir (Şeriatî, 2013c: 153).

Buradan hareketle ilk insan olan Âdem'in hammaddelerine bakıldığında, iki çelişkiden meydana geldiği görülmektedir. Biri sonsuz saflıktaki Allah'ın ruhu iken diğeri ise; aksi yönde olan çamur, toprak ve pis kokulu balçık olan tarafıdır. Şeriatî; buradaki çamurdan kast edilen şeyin somut anlamıyla su ve topraktan oluşan çamur olmadığını, çamurdan anlaşılması gerekenin “fesat ve kokuşmuşluk” olduğunu, Allah'ın ruhundan kast edilenin ise; kötü eğilimlerden uzak olan “yücelik, güzellik ve kutsallık” olduğunu söylemektedir.⁶¹ Ayrıca Şeriatî'ye göre insanın yapısını oluşturan bu iki unsur, birbirinden farklı yönelim içindedir. Bu iki unsurdan biri “+ sonsuz” iken diğeri ise “- sonsuz” olacak ilerlemektedir. Bu insan yapısında mevcut bulunan, en üstün olma ve en alçakta bulunma durumunun bir göstergesini

⁶⁰ Şeriatî; meleklerin bu şekilde ki itirazının bir karşı çıkış veya inkâr etme olmasından ziyade, o an ki heyecan ve korkularından kaynaklandığını söylemektedir. Bkz. Şeriatî, 2012a: 297.

⁶¹ Şeriatî, insanın ham maddesini oluşturan ve iki zıtlığı ifade eden “çamur” ve “Allah'ın ruhu” konusunu başka bir eseri olan “*Ali*” kitabında da ele almaktadır. Bkz. 2011. 26-27.

oluşturmaktadır (Şeriati, 2012a: 297- 298). Sonuç olarak şunu demek mümkündür ki; insan başlangıç itibariyle beşer yani başlangıç itibariyle çamurdur. Ancak ne zaman ki Allah ruhundan ona üfledi, işte o zaman basitlikten sıyrılarak üstün olan insan konumuna erişir (Şeriati, 2006a: 66).

- e) Allah'ın Emaneti: Allah; emanetini ilk olarak yer, gök ve dağlara arz eder ancak hepsi emanetin ağırlığından dolayı bu sorumluluğu üstelenmeyi reddeder. Daha sonrasında bu emanet Âdem'e arz edilir ve O, Allah'ın emanetini almayı kabul eder. Âdem'in emaneti kabul etmesi karşısında Allah; *"O, çok zalim ve çok cahildir"* der (Şeriati, 2013c: 153).

Buradaki emanetin ne olduğuyla ilgili çeşitli yorumlar bulunmaktadır. Tasavvufla ilgilenele bu emanetin 'aşk' olduğunu belirtmektedir. Mevlâna ve onun gibi düşünenlerin bazıları emaneti 'irade' olarak görmüştür. Bazı âlimler ise emaneti 'ilim' olarak kabul etmiştir. Bazıları 'velayet' olarak görürken; bazıları da bu emanetin Hz. Ali oluşuna inanmaktadır (Şeriati, 2012a: 299). Şeriati ise bu emaneti şöyle açıklar:

Emanet, insan varlığına girmiş olan ve insanı, dünyada tasavvuru mümkün yüksek ve mutlak tekâmül düzeyine ulaştırabilen maddeden ibarettir. O halde irade, ihtiyar, seçme, bilgi, bilinç, yaratıcılık gücü, aşk, marifet, hikmet, evet bütün bunlar -ve- bizim henüz tanımadığımız, gelecek insanında tahakkuk ve tecelli edebilecek diğer çoğu şeyler, "emanet" in bir parçasıdır (Şeriati, 2012a: 299).

Bununla birlikte Şeriati, Kur'an'da bu emanetin ne olduğuyla ilgili açık bir şey olmadığından ona kesin bir anlam yüklemenin eksik olacağını belirtir. Kur'an'ın bu emaneti açıkça belirtmemesini de Kur'an'ın dilinin mucizevi bir yapıya sahip oluşuyla ilişkilendirir (Şeriati, 2012a: 299). Bununla birlikte Şeriati'nin; Allah'ın emaneti hakkındaki düşüncelerine bakıldığında, onun bu düşüncesini Kur'an'da geçen ayetlerle (Ahzap, 33/72-73) temellendirdiği görülmektedir.

- d) Âdem'e İsimlerin Öğretilmesi- Meleklerin Âdem'e Secdesi: Allah, meleklerle Âdem'in üstünlüğünü göstermek için, melekleri bir imtihana tabi tutar. Allah bazı şeyleri göstererek, meleklerden isimlerini söylemelerini ister. Ancak melekler, "bize öğretilenden başkasını bilmiyoruz" diyerek cevap veremez, ama Allah aynı şeyleri Âdem'e sorduğunda, Âdem hepsine cevap verir.

Çünkü Allah Âdem'e isimleri öğretmiştir. Bu durum karşısında Âdem'in üstünlüğünü gören melekler Âdem'e secde ederler (Şeriati, 2013c: 153). Ayrıca Şeriati, meleklerin Âdem'e secde etme olayını, "*hissettiğimiz- bütün tabiat ve maddi tabiat ötesi güçlerin insan adına yüce bir varlığa teslimiyeti*" (Şeriati, 2012a: 300) olarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte burada kast edilen insanın; 'beşer' durumundaki insan değil, "Âdemi insan" olduğunu söylemektedir (Şeriati, 2012a: 300).

Bu bağlamda meleklerin Âdem'e secdesi, insanın melekten daha üstün olduğuna da işarettir. Ancak yukarıdaki paragraftan da anlaşılacağı üzere, bu üstünlük; Âdemi bir tavırda olan insana aittir. Başka bir deyişle, insanın beşeriyet insanı değil, 'olmak' halindeki insandır. Ayrıca meleklerin sorulan isimleri bilmemesi, onların sadece yaratılmış oldukları şekil ile eylemde bulunduğuyla ilişkiliyken, insan öyle bir şekilde yaratılmıştır ki eylemlerini kendi iradesiyle yapabilmektedir. İnsanın eylemlerini belirleme durumu beraberinde insanın sorumlu bir varlık olmasını da getirmektedir (Şeriati, 2012a: 300).

e) Şeytanın Âdem'e Düşmanlığı: Âdem'in, bilgisi karşısında tüm melekler O'na secde etmiştir, ancak şeytan secde etmemiştir. Şeriati, şeytanın Allah'ın emrine karşı çıkışını; şeytanın, kendisini Âdem'den hem soy hem de makam bakımından üstün olarak görmesinden kaynaklandığını söylemektedir. Ancak Allah'ın fermanına karşı çıkan şeytan, Allah katındaki değerini kaybeder ve Allah'ın huzurundan kovulur. Şeytan yaşadığı bu kötü duruma Âdem'i sebep olarak görerek, ona karşı büyük bir düşmanlık içine girmiştir. Bu sebeple Allah'ın huzurundan ayrılmadan önce, bu duruma düşmesine sebep olan insanı kendisi gibi saptırıp intikamını almak için Allah'tan süre istemiştir. Allah, ona kıyamete kadar bu izni vermiştir (Şeriati, 2013c: 154).

f) Âdem'in Yalnızlığı- Havva'nın Yaratılması: Cennette, Allah'ın nimetleri içerisinde yaşayan Âdem; bir zaman sonra bulunduğu mekândan sıkılmaya başlar ve Allah'ın huzuruna çıkıp yalnızlıktan sıkıldığını dile getirir. (Âdemin yalnız kalıp sıkıldığı meselesi, tüm dinlerde insanın yaratılış felsefelerinde rastlanmaktadır.) Âdemin yalnızlığını gören Allah, yalnızlığını gidermek

amacıyla Âdem'in sol yanından veya tabiatından Havva'yı yaratır. Kur'an ve Tevrat'ta Havva'nın yaratılması için kullanılan tabir şudur: "*Ta ki Âdem ondan sükûnet bulsun ve ona alışıp bağlansın*" (Şeriati, 2013c: 154). Buradan da anlaşılacağı gibi Âdem, Havva'dan önce ıstırap çekerken, Havva'nın gelişiyile birlikte sükûneti bulur. Ayrıca bu durum, insanın özü itibariyle yalnızlıktan sıkıntı duyduğunu ortaya koymaktadır.

Bu kısım ile ilgili; "Havva kimdir?" ve "Nasıl yaratıldı?" akla takılan iki sorudur. Şeriati; Havva'yı "*kadının tezahür kaynağı, tecelligahı, mazhar ve sembolü*" (2012a: 302) olarak tanımlar. Buradan da anlaşılacağı üzere, Havva; kadın varlığının ilk kaynağı olduğu, kadının âlemde vücut buluşu ve tüm kadınları sembolize eden bir varlıktır.

Havva'nın yaratılışı Âdem'in sol kaburga kemiklerinden birinden gerçekleşmiştir. Yani Âdem'den yaratılmıştır. Kur'an ayetleri (A'râf, 7/189 ve Nisa, 4/1); Havva'nın Âdem'den yaratıldığını belirtirken, aynı zamanda kadın ve erkeğin irksal olarak tarihinin bir olduğunu ilan etmektedir. Havva'nın yaratılma gayelerinden biri duygunun vücut bulmasıdır. Çünkü Havva; aşk ve duygunun mazharı, kaynağı ve sembolü konumundadır. Havva aşkın, şeytan ise aklın sembolü olarak görülür. İnsanda görüş ve basiretin meydana gelmesi için akıl ile aşkın bir arada olması gerekir. Zira şeytanın Âdem'in, Allah'ın emrine karşı gelerek, yasak meyveden yemesi için Havva'dan yardım alması da bundandır (Şeriati, 2012a: 302-303).

- g) Yasak Meyve ve Çıplaklık: Havva'nın yaratılmasından sonra Allah; Havva ve Âdem'in, cennette bütün nimetlerden çaba harcamaksızın istediği gibi yararlanmalarını serbest kılar. Ancak onlara bir meyveyi yemeyi yasaklar. Âdem ve Havva yemeleri yasaklanan bu meyve dışında diğer bütün meyvelerden yeme konusunda serbesttiler. Tevrat'ta yasaklanan bu meyve açık bir şekilde, Kur'an'da ise zımnen ifade edilen "görüş" ya da "basiret" olarak ele alınır. Zira Âdem ve Havva'nın çıplaklıklarını fark etmeleri, basiret sahibi olmaları bir sonucudur (Şeriati, 2012a: 301).

Bununla ilgili olarak konun önceki bölümlerinde şeytanın Âdem'e karşı olan düşmanlığından söz edilmişti. O vakte kadar şeytan, Âdem'in tıpkı kendisi gibi Allah'ın buyruğuna karşı gelmesi için çok çalışır ancak bunu bir türlü başaramamıştır. Buna rağmen pes etmeyerek her türlü yolu arayan şeytan, sonunda aradığı fırsatı bulmuştur. Havva'ya bir yılan suretinde⁶² görünerek onu kandırır ve Havva aracılığıyla Âdem'i isyana sürükleyip yasak meyveden yemesine sebep olur. Dolayısıyla Âdem ve Havva'nın, Allah'ın emrine karşı gelerek yasak meyveyi⁶³ yemesine şeytanın sebebiyet verdiği görülmektedir (Şeriatî, 2013c: 154). Şeriatî; Âdem ve Havva'nın, yasak meyveyi yemesinden sonraki durumu şu şekilde açıklar:

Allah her gün Âdem ile Havva'nın peşinden cennete gelir ve her ikisine seslenir. Her günkü aksine onlar Allah'ın selamına karşılık vermez ve kendilerini Allah'ın bakışlarından saklarlar. Zira çıplaklıklarından dolayı utanırlar; Allah da onların sessizliğinden o meyveden yediklerini anlar ve ikisinin de cennetten çıkıp yeryüzüne inmesini, orada savaş ve ıstırapla hayat sürdürmesini ve yiyecek elde etmesini emreder (Şeriatî, 2013c: 155).

Şeriatî'ye göre bahsedilen çıplaklık, elbisesizlik yani giyinik olmama anlamına gelmemektedir. Çıplaklık, burada hakirliğin ve bilgisizliğin farkına varmamak anlamında kullanılmıştır. İnsan; bilgi, bilinç ve bir görüşe sahip olmayana kadar kendisini en üstün ve en büyük olan konumunda görür. Ne zaman ki kendi benliğiyle ilgili görüş sahibi olur ve olaylara basiretle bakınca işte o zaman, kendisinin; zayıflığını, küçüklüğünü ve bilgisizliğini fark ederek kendini çıplak bulur ve içine düştüğü bu durumdan utanır. Âdem ve Havva'nın içine düştüğü durumda tam olarak budur (Şeriatî, 2012a: 301).

h) Âdem ve Havva'nın Cennetten Kovuluşu ve Dünya da Karşılaşması: Âdem ve Havva dünyaya gönderildiklerinde birbirlerini ilk Arafat'ta görmüşlerdir. Âdem ve Havva'nın ilk karşılaşması, insanın kendi türünü ve karşı cinsinin tanınmasının başlangıcını oluşturur. Bu başlangıç aşkın da başlangıcı olmuştur. İlk karşılaşma; ilk aileyi, ilk sosyal hayata geçişi, ilk bilinçli sevgiyi, ilk

⁶²Bu konuyla ilgili Şeriatî başka bir eserinde de Âdem ve Havva'nın Cennetten kovulmasına sebep olan şeytanın, bir yılan kılığına girerek yapabildiğini söylemektedir Bkz. 2006: 208.

⁶³Bu meyvenin ne olduğu ile ilgili birçok söylem vardır. Kimisi elma, kimisi buğday, Tevrat ve kimi tefsirciler bu kavramı ilim olarak ele almışlardır. Şeriatî ise, yasak ağacı engel olarak tanımlar. Yasak meyveden yemeği de sınırı aşmak ve erişime kapalı olan bir alan girmek olarak yorumlar. Âdem'in yasak meyveden yemesini "isyan etme" olarak değerlendirir. Bkz. Şeriatî, 2006a: 89.daki dipnot.

anlaşma gibi birçok ilki berberinde getirmiştir. Dünyaya gönderilmeden önce cennette olan Âdem ve Havva; istedikleri gibi yiyebiliyor, içebiliyor ve gezebiliyordur. Her şeyde olabildiğince özgür, herhangi bir sorumlulukları yoktur. Ne zaman ki şeytanın vesvesesine (ölümsüzleşeceği düşüncesine) kanarak, Allah'ın emrine karşı gelip yasak meyveyi yediler; işte o zaman cennetten kovuldular. Sonrasında Âdem, melekler içerisinde günah işlemiş olan tek melek olarak insanlık tarihinde yerini alır. Bu yönüyle Âdem; günah ve tövbe, isyan ve itaat şeklindeki dört kavramı kendi varlığında var kılmıştır. Bu kavramlara bakıldığında; isyan, insanın iradesini kullanarak Allah'ın kurallarına başkaldırı ve tabiatın belirlenmişliğine karşı bir seçme özgürlüğüdür. Bu başkaldırı ve seçim, beraberinde sorumluluğu ve bilinci getirmiştir. Daha öncesinden herhangi bir sorumluluğu olmayan insan, bundan sonra artık birçok zorluğun bulunduğu dünyada yaşamaya başlamıştır. İnsan; bu haliyle öz vatanından koptuğundan, kendi özüne yabancılaştırmıştır. Bu yabancılaşma dünyaya gönderilen insanın, insan olarak ortaya çıkışını sürecini kapsamaktadır. Tüm bunlar, insanın yasak meyveyi yemesiyle başlamıştır. Bu meyve; insan isyankârlığa götürecektir bir şuur vermiştir. Bilinçlenen insan, artık farklı şekillerde düşünmeye başlamıştır. Bununla birlikte bu bilinç, insanın kendi ilminin çıplaklığının farkına vararak kendini tanımasını sağlamıştır (Şeriati, 2006a: 89- 91). Bu durum aynı zamanda insanın, yeryüzünde bulunmuşluğunun başlangıcını oluşturur.

- i) Habil ve Kabil Olayı: Şeriati, Kur'an ayetlerinde (Maide, 5/27- 40) geçen, Habil ve Kabil arasında yaşanan olayın bir sınıfsal çelişkiyi barındırdığını söyler. Kabil yaşam biçimiyle, bireysel mülkiyetin ve tarımsal dönemin bir yansımaları oluştururken; Habil ise çobanlık mesleğini sürdürerek, hayvancılık dönemi ve ortaklık dönemi için örneklik teşkil etmiştir. Âdem'in ilk iki çocuğu arasında yaşanan bu olay, insanlık tarihi boyunca sürececek olan; ezen- ezilen, zalim- mazlum gibi sınıfsal farklılığın başlangıcını oluşturmuştur (Şeriati, 1980: 106).

Habil ve Kabil arasındaki ayrılığın başlangıcı olan, Allah'a kurban adama olayına detaylı bir şekilde bakıldığında; Kabil'in Allah'a buğday sunması, onun tarımla uğraştığını; Habil'in ise Allah'a deve sunması, onun hayvancılıkla uğraştığının göstergesini oluşturmaktadır. Bununla birlikte hayvancılıkla uğraşan Habil ilkel dönemi yansıtmaktadır. Bu dönemde insanlar; kolektif bir birliktelik oluşturarak, üretim ve tüketimi eşit bir şekilde yapabilmektedir. Kabil'in tarımla uğraşma aşaması ise, toplumsal ilerleyiş seyrinin değişimiyle birlikte özel mülkiyetin ortaya çıkışını başlatmıştır. Kabil dönemi öncesinde; toplumda bireyselliğin varlığından bahsedilemiyorken, tarımla birlikte kişinin özel mülkiyetini yansıtan bir yapı oluşmuştur (Şeriati, 1980: 106-107).

Buradan da anlaşılacağı üzere Habil- Kabil olayı insanlığın başlangıcını oluşturan önemli olaylardandır. Âdemin ardından iki oğlu, Habil ve Kabil kalmıştır. Geçimini hayvancılık yaparak ilerleten Habil'in katili, tarımla uğraşan kardeşi Kabil olmuştur. Tüm rivayetlerde Habil'in öldürüldüğü geçer ancak Kabilin ölümü hiç anlatılmamıştır. Buradan hareketle Kabil'in yaşamaya devam ettiği söylenilebilir. Âdemin varisliğine; kardeşinin hakkını gasp ederek onu öldüren, şehvetine düşkün bir katil kalmıştır. Bu haliyle Kabil, Rabbine karşı isyankâr olduğundan hiçbir şekilde Âdemin bir temsilietini oluşturamamıştır. Bununla birlikte topluma hükmeden Kabiloğulları, büyüyerek kurum ve farklı sistemlere dönüştüler. Zamanla halk arasında iş bölümü, sınıfsal fark ve uzmanlık alanları ortaya çıkmıştır. Bu gelişimin ardından iktidarda hüküm süren Kabil; siyaset, iktisat ve din şeklinde üç farklı yapıda vuku bulmuştur. Bu üç farklı durumda toplumda; iktidar, servet ve züht denilen yaptırımcı güçlere dönüşmüştür. Bunlarda insanlar arasında zulüm, sömürü ve suistimal gibi olumsuzluklar doğurmuştur (Şeriati, 2006a: 155). İnsanın gelmiş olduğu bu son durum, onu Allah'ın ilk kulu olan Âdemin temsilietinden olabildiğince uzaklaştırmıştır. Tüm bunlardan da anlaşılacağı üzere, Habil ve Kabil arasında yaşanan olay insanlık tarihinin sınıfsal ayrılmasındaki seyri şekillendirmede önemli bir etken olmuştur.

Âdem'in yani ilk insanın yaratılışı işte bu şekilde meydana gelmiştir. Bu yaratılış hikâyesi, insanı birçok yönüyle değerlendirir. İnsanın; başlangıçla beraber Tanrı ile olan ilişkisi ele alındığından, buradan dinlerin hümanizm anlayışını

çıkarmak mümkündür (Şeriati, 2013d: 320). İnsanlık, Âdem ile başlamıştır. Âdem yeryüzüne gönderildiğinde toplum ve tarih daha mevcut değildir; sadece mutlak bir anlamda olan insan vardır (Şeriati, 2013c: 155).

Sonuç olarak şunları demek mümkündür: Âdem'in yaratılış felsefesi özelde Âdem'in, genelde ise tüm insanlığın yaratılış felsefesidir. Âdem, insanlığın başlangıcı ve aynı zamanda insanlığın yeryüzünde vücut buluşudur. Âdem, yeryüzüne inerek sadece kendisinin değil, kendisiyle beraber insanlığın da kaderini belirlemiştir.

3.2.2. İnsanın Tanrıya Benzerliği

Şeriati, insanlığın özünün Tanrı'ya yönelik olduğunu söylemektedir. Yönelişe geçen bu insanın üç özelliği olduğunu, diğer tüm özelliklerinin bu üç özellikten kaynaklandığını, bu özellikleri sağlamakla insanın; Tanrı'yı yansıtacağını vurgular. Bu üç özelliği şöyle belirtir:

İnsan; ilk olarak bilinçli ve öz varlığının bilincinde olan bir varlıktır. Buna örnek olarak; Descartes'in "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesi verilebilir. İkinci olarak seçme yeteneğe sahiptir. Buna örnek ise; Gide'nin "Hissediyorum, O halde varım" cümlesidir. Üçüncü olarak yaratıcı özelliği vardır. Buna da örnek olarak; Albert Camus'un "Başkaldırıyorum, O halde varım" cümlesi gösterilebilir (Şeriati, 2016b: 21-22).⁶⁴

Bu bağlamda düşünüldüğünde insan varoluşunun, üç temel özellik taşıdığı görülmektedir. Bunlar; düşünme, duyumsama ve başkaldırıdır. Şeriati; insana özgü bu üç varoluşsal özelliğin, en üstünün başkaldırı olduğunu söyler. İnsanı diğer canlılardan ayıran başkaldırı; insanın kendi hayatını idrak etme ve onu seçebilme sorumluluğuna sahip olmasıdır. İnsanın söz konusu olan bu üç özelliğe sahip olması, onun Tanrısal özellikleri andırmasıyla ve Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanma gayesi içinde olmasıyla ilişkilidir. Zira Tanrı, mutlak bilgiye ve istediği şekilde yaratma gücüne sahiptir. Beşer durumundan sıyrılarak 'insan olma' sürecinde ki insan da bu

⁶⁴Yönelişe geçen bu insanın üç özelliği; "İnsanın Üç Yönü" başlığı altında detaylı bir şekilde ele alındığından, burada kısaca değinilmiştir.

niteliklere sahip bir varlıktır (Şeriati, 2016b: 28-29). Dolayısıyla bu üç özelliği kendinde barındıran insan, Tanrıyla bir akrabalık ilişkisine girmiştir.

İnsanın, Tanrının sahip olduğu nitelikleri taşıdığı söylemi, kimi insanların zihninde şüpheyeye yer vermiştir. Şeriati, Tanrı ve insan arasındaki benzerliğin, kendi içinde farklılıklar taşıdığını söyler. Bu farklılıklara şöyle bir açıklık getirir: insanın bahsedilen bu üç yönü onun gücü ölçüsündeysen, Tanrı'nın ki sonsuzdur; insan, durumdan duruma göre farklı bir yapı gösterirken; Tanrı ise mutlaklıdır. Bunlardan ayrı olarak, insanın kendisi varoluş itibarıyla Tanrının bir tecellisiysen; Tanrı ise varoluşsal olarak hiçbir şeye muhtaç değildir (Şeriati, 2016b: 72). Buradan hareketle insanın, Tanrının sıfatlarını kendi varlığında meydana getirerek geliştirebilen tek varlık olduğu sonucu çıkarılabilir. Şeriati, insanın bu yönünün, onu Tanrı'nın halifesi olma gibi yüce bir mertebeye götürdüğünü söylemektedir (Şeriati, 2016b: 28-29). Şeriati bu düşüncesini, Kur'an'da geçen⁶⁵ insanın halifeliği ile ilgili ayetler ışığında temellendirdiği anlaşılmaktadır.

3.2.3. İnsanın Tanrıyla Akrabalığı

Çalışmanın önceki bölümlerinde, insanı çamurdan ve Tanrı'nın ruhundan yaratılmış bilinçli ve yaratıcı bir varlık olarak ele alındı. Bilinçlilik ve yaratma Tanrı'nın bir özelliği olduğundan; insandaki bu özellik onu, Tanrıyla bir akrabalık ilişkisine götürmüştür (Şeriati, 2016a: 264).

Bununla birlikte, insana Tanrı tarafından üflenen ruh; bu akrabalık bağının önemli bir parçasıdır. Bu ruh sayesinde insan, kendisini dış çevreden gelen yaptırımlardan kurtarabilmekte ve çevrenin belirleyicilerinden bağımsız bir şekilde eylemde bulunan Tanrı gibi kendi iradesiyle eylemde bulunabilme imkânı bulmuştur. Bunun yanında insan, Tanrı'nın halifesi olma durumu sadece iradeyle sınırlı değildir. Tanrı'nın halifesi olmak, Tanrı gibi olmak demektir ki irade yapıcılık ve yaratıcılık onun boyutlarından sadece biridir. Tanrı'nın halifesi olan insan, bütün boyutlarıyla

⁶⁵ Bu ayetlere Bkz: "Hani, Rabbin meleklere, "Ben yeryüzünde bir *halife* yaratacağım" demişti. Onlar, "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacağın?" (Bakara, 2/30); "Yahut kendisine dua ettiği zaman zorda kalmışa cevap veren ve başa gelen kötülüğü kaldıran, sizi yeryüzünün *halifeleri* kılan mı? ..." (Neml, 27/62); "O, sizi yeryüzünde *halifeler* (oraya hâkim kişiler) yapan, size verdiği nimetler konusunda sizi sınamak için bazınızı bazınıza derece derece üstün kılandır..." (Enam, 6/165).

Tanrı gibi olma durumuyla karşı karşıyadır. Bu olabilirlik kısıtlı olsa da büyük oranda benzerlik içermektedir. İnsanın Tanrıya benzeyen; tabiat yasasını kendi hizmetine alarak değiştirebilme özelliği onu, mutlak olma derecesine getirir. Bu mutlaklık onu bütün dünyadan daha büyük ve üstün kılar (Şeriati, 2013c: 162). İnsanın bu üstün yönüyle; çevre tarafından şekillenen değil, çevreyi kendine göre şekillendirendir (Şeriati, 2006a: 65). Burada üzerinde durulan önemli husus, insanın bir iradeye sahip olmasıdır. Tanrı'nın insana verdiği bu irade, onu hem Tanrıyla akraba kılar hem de diğer tüm canlılardan üst bir seviyeye getirir.

Bununla birlikte Şeriati, insanın Tanrı ile olan akrabalığını Kur'an'da geçen; *"Biz Allah'a aیتiz ve O'na döneceğiz (Bakara, 2/156)"* ayetiyle ilişkilendirmektedir. Bundan yola çıkarak ayete şöyle bir yorum getirmiştir: Tanrı kendi ruhundan üfleyerek kendisiyle bir akrabalık kurduğu halifesine, emanetini teslim ederek yeryüzüne gönderdikten sonra ona karşı bir kavuşma arzusu içine girmiştir. Bu yüzden akrabası olan insanı, yeryüzündeki toprağa olan tutsaklığından kurtararak kendisiyle birlikte göklerde olan ilk yurduna geri getirme isteği içerisinde (Şeriati, 2016a: 325). Bu yüzden Tanrı, insana; yeryüzündeki yaşamının geçici olduğunu ve onu tekrar yanına alacağını sözleriyle hatırlatmaktadır. Bununla birlikte insana onun aslında yalnız olmadığını, bu ayrılığının geçici olduğunu vurgulamaktadır.

3.2.4. Tanrının Halifesi Olarak İnsan

Şeriati, insanın yaratılış felsefesini ele alırken; Tanrı'nın, insanı dünyaya kendisinin bir halifesi olarak gönderdiğini belirtmektedir. Âlemi bir amaç üzere yaratan Tanrı; bu âleme yüklediği mesajı, kendi ruhundan yarattığı insan aracılığıyla göndermiştir. İnsan, bu yönüyle dünyada Tanrı'nın bir temsilcisi konumuna gelmiştir. Bu temsiliyet aynı zamanda insana, Tanrıyla bir akrabalık bağı da oluşturmuştur (Şeriati, 2016a: 16). Tanrı, insana bu emaneti vermeden önce âlemdeki tüm varlıklara seslenerek bu emaneti alacak kimsenin olup olmadığını sorar ancak yaratılanların tümü bu emanetin ağır olduğunu öne sürerek, emaneti almayı kabul etmezler. Bu emanet en son insana sunulur ve insan ise bu emaneti kabul eder. İnsanın bu emaneti kabul etmesi: ona, diğer tüm yaratılanlar arasında en üstün olma

ve Tanrı'nın halifesi olma şerefini vermiştir (Şeriati, 2016a: 19-20). Şeriati; insanın, Tanrı halifeliğini şöyle açıklar:

Allah insana kendi ruhundan üfleterek O'nu kendi emanetçisi yapmamış mı? O halde insan yeryüzünde Allah'ın halifesi ve akrabasıdır. Allah'ın ve insanın ruhu, iradeli olma denilen tek bir faziletle beslenmiştir. Yani yeryüzünde mutlak irade sahibi olan, evrendeki nizamın ve kanunun aksine bile olsa istediği her şeyi yapan Allah, insana kendi ruhundan üflemiştir. İnsan bu iradesiyle yeryüzünde Allah gibi hareket edebilir. Ancak O'nun kadar değil. İnsan, yalnız bu benzerlik sebebiyle yeryüzünde kendi fizyolojik ve içgüdüsel kanunlarına istediği gibi aykırı hareket edebilir. Bu yüzden Allah ile insan arasındaki ortaklık ya da akrabalık, seçme serbestliğinden, iyi ya da kötü şeyi yapma, isyan ve itaat etme özgürlüğünden gelmektedir (Şeriati, 2016a: 20-21).

Şeriati bu konuyu açıklarken Pascal'a da atıf yapar. Pascal, konuyu şöyle açıklıyor: Bir insanı öldürmek ve hayatına son vermek için küçük bir kamış yeterlidir. Ancak bütün bir insan türü bir araya gelip birlikte bir insanı öldürmeye kalkışırsa; yine de öldürülen insan, onu öldüren diğer insanlardan daha üst bir konumdadır; çünkü öldürülen insan öldürülmenin farkındadır, ama onu öldürenlerin yaptıkları öldürme işinin farkında ya da bilincinde değildirler. Bu durum, bilincin bütün değerlerden daha üstün olduğuyla ilişkilidir (Şeriati, 2013c: 163).

Şeriati, insanın kendi özünden yabancılaşmadığı sürece insan olarak Allah'ın halifesi olduğunu belirtir. Allah'ın özel emanetini yükleyen insan, bu haliyle Allah'ın yakınıdır. Bu yakınlık, Allah'ın insana üflediği ruh ve yüklediği emanet ile ilişkilidir. Allah, insana ruhundan üflemiş sonrasında ise ona âlemdeki bütün isimleri öğreterek insanı en üst duruma getirmiştir. Sonrasında Allah, üst mertebedeki melekleri insana secde ettirir ve insana emanetini yükleyerek bir sözleşmeye gider. Hemen ardından insanı yaratılışında ki ham madde olan toprağa yani dünyaya gönderir. En sonunda Allah insanın ne yapacağını görmek için onu kendi iradesiyle baş başa bırakır. Şeriati, insanın yaratılış felsefesine ait bu düşüncesini Kur'an'daki ayetlere⁶⁶ dayandırarak oluşturmuştur (Şeriati, 2006a: 25-26).

Bununla birlikte Şeriati, beşerin yapı gereği fani ve bir zamanla sınırlı olduğunu ancak oluş süreciyle insan baki olduğunu belirtir. Bu durumu, insanın

⁶⁶ Kur'an'da bu konu; Hadid, 57/25; Kehf, 18/ 7; Mülk,67/ 2. surelerinde geçmektedir.

Allah'ın yeryüzündeki halifesi⁶⁷ olmasıyla ilişkilendirmektedir. Allah, zatı gereği sonsuzdur, insanda Allah'ın halifesi, gölgesi ve sembolü oldu için oda bu yönüyle ölümsüzlüğü yakalayabilmektedir. İnsanın bu yönüne vurgu yapan Şeriati, ilk insan olan Âdem'in var olduğunu ve hala son bulmadığını vurgular. Bu yüzden insan, beşer haliyle ölümlü iken insan Âdem olduğu vakit ölümsüzlüğe⁶⁸ doğru yol aldığını söyler (Şeriati, 2006a: 58). Buradan da anlaşılacağı üzere Şeriati, insanı Allah'ın bir akrabası bir halifesi olarak görmektedir. Bunu da Allah'ın insana üflediği ruh ve yüklediği emanet ile ilişkilendirmektedir. Ancak insanın, beşer olarak yaşamını sürdürdüğünde diğer canlı türlerinden bir farkının olmayacağını söylemektedir. Zira insan Allah'a doğru bir oluş sergilediği takdirde üstünlük kazanır.

⁶⁷ Bu konuyla ilgili İmadüddin Halil, "*insana; öğrenme, eylemde bulunma ve idrak edebilme kabiliyetinin verilmesi ve en büyük şeref olarak meleklerin onun için Allah'a secde etmesi...*" (2017: 87) insanın yeryüzünde Allah'ın halifesi oluşuyla ilişkili olduğunu söylemektedir.

⁶⁸ Şeriati, insanın Allah'ın ona üflediği ruh olmadan salt bir çamur olarak görmektedir. İnsan eğer salt çamur olarak kalmak istemiyorsa Allah'a yönelmesi gerektiğini vurgular. Bkz. 2006a: 28.

SONUÇ

Şeriatî'nin, özelde hümanizm genelde ise hümanist düşünce akımının öğretilerini kendisine prensip ettiğini iddia eden felsefi akımlara karşı yönelttiği eleştirisinden şu sonuç çıkarılmıştır. Geçmişten günümüze süregelen, çeşitli felsefi temellere dayanan dünya öğretilerin veyahut sistemlerin, insana verilen değer bağlamında başarılı olamadıkları görülmektedir. Bu düşünce akımlarının her biri iddia ettikleri öğretileriyle, başlangıçta büyük çapta bir etki bırakmışlardır. Ancak daha sonra bakıldığında bu akımların, insan üzerindeki etkisini yitirdiği görülmektedir. Bu durum, akımların öne sürdükleri öğretilerinin temel eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Bu eksiklik, söz konusu akımların 'insanın neliği' sorununu çözmeden, insan ekonomisi, insanın eğitimi-öğretimi ve insana yaşayış modelleri sunma gibi konuları ele almalarından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Şeriatî, insanın 'ne olduğu' ve 'ne olması gerektiği' konusu üzerinde durulması gerektiğini; çünkü insan üzerine tam bir bilgiye sahip olmadan; kültür, eğitim ve öğretim alanında yapılan çabaların beyhude olacağına vurgu yapar. Bunun yanı sıra, gerçek anlamda insanı temel dayanak almayan tüm oluşum ve ideolojilerin, bir yerden sonra başarısız olacağına dikkat çeker.

Görüldüğü üzere Şeriatî'nin hümanizme yaptığı eleştirisinin temel noktasını, bu düşünceyi öğretilerinde barındıran sistemlerin, insanın mahiyetini tam olarak ortaya koymadıkları ve insan varlığı için elzem olan meseleleri ihmal etmeleri hususu oluşturmaktadır. Hal böyle olunca insanı tanımadan, onun yaşamı için dile getirilen öğretilerin gerçek yaşamla bir bağı kurulamayacak ve dolayısıyla insanın mahiyetini yetkinleştirme konusunda bu sistemlerin herhangi bir katkısı olamayacaktır. Bu nedenle insanı tanımadan, onun yaşamına yarar sağlayacak bir dünya tasavvuru oluşturmak mümkün değildir. Bu yüzden her şeyden önce "insan olma" ve "beşerden insana yükselme süreci" ne ilişkin temel sorun çözülmelidir.

Şeriatî'nin hümanist düşünce akımının öğretilerini kendisine prensip ettiğini iddia eden felsefi akımlara karşı yönelttiği eleştirilere bakıldığında ise Avrupalı kapitalist düşünürlerin, modernizm doğrultusundaki çabalarının, medeniyetleştirme gayesini taşımadığını, daha çok sermayenin bir elde toplama çabası olduğu şeklinde

eleştirdiği görülmektedir. Bizler bu şekildeki eleştirisini yerinde bulup, bu tarz bir modernleşmenin kültüre verdiği zararlar noktasında katılmaktayız. Zira bu şekilde modernleşen toplumlar, önce dini inancından, kültüründen, kökeninden koparılır, daha sonrasında ise tüm bunları ayıplayıp küçümseyen bir hal içine girerler. Artık tek bir gayeleri olan modernleşmek ve diğer adıyla Avrupalaşmak için çaba sarf ederler. Nihayetinde Avrupalı olmayıp, Avrupalaşmaya çalışan toplumlar modernleştikleri düşüncesiyle övünüp dururken, Avrupalı kapitalist ve burjuva, artık ürettiği ürünleri tüketen bir kitleye sahip olduğundan, kölesi nezdindeki bu toplumlara kendince alay etmektedir.

Şeriatî'nin hümanist bir düşünce olan egzistansiyalizm düşüncesine yaptığı eleştirilere genel olarak bakıldığında; bu düşüncenin ahlak yapısının, insanlığa örneklik teşkil edecek genel bir öğretiyi oluşturamayacağı şeklindedir. Bununla birlikte varoluşçuluk düşüncesinin yansıması olarak, kendi eylemlerini ve özgürlüğünü mutlak hakikat gören, toplumsal yaşamda kendi varlığını esas ölçü olarak gören bir insanın, fedakârlık yapıp kendini başkası için feda edemeyeceğini belirtir. Bu tarz bir anlayışta toplumda birlik ve beraberliği zedeleyeceğini öne sürer. Şeriatî bu yönde bir görüş belirterek; egzistansiyalizmin, insanı ele alış şekline bakıldığında, söylenilenin aksine insanı yok saydığını söylemektedir. Ayrıca Sartre'in Tanrıtanımaz varoluşçuluk anlayışının, insan özgürlüğünün elinden alınma korkusundan kaynaklandığını ve Sartre'in bunu yaparak, insanı bu düşünceye feda ettiğini hatta varoluş düşünce için onu kurban ettiği yönünde söyleyerek bu düşünceyi eleştirmektedir. Şeriatî'nin hümanist bir düşünce olan egzistansiyalizme yapmış olduğu eleştiriler, akli ve ahlaki olarak değerlendirildiğinde uygulanabilirlik açısından mantıklı ve yerinde görüldüğünden, Şeriatî'nin bu eleştirileri uygun bulunmaktadır.

Şeriatî'nin özelde hümanizme genelde tüm hümanist düşünürlerle yönelmiş olduğu bu şekildeki bir eleştirilerini yerinde buluyoruz. Zira insanın ne olduğu konusunda genel bir bilgiye varılmadan, onun yaşadığı problem ve sıkıntılara çözüm sunmak mümkün olmayacaktır. Şeriatî'nin hümanizme, insan neliği konusu üzerine yönelttiği eleştirisinin önemli ölçüde haklılık payı vardır. Ancak bu, Şeriatî'nin

insanın neliğine ilişkin tam anlamıyla müttekâmil bir teori ortaya koyduğunu göstermez. Nitekim Şeriatî'nin insan anlayışının bazı noktaları yeterince açıklığa kavuşmuş değildir.

Şeriatî, insanın ham maddesinden bahsederken, bunu, bir tarafı "+ sonsuz/ruh" iken diğeri ise "- sonsuz/çamur" iki unsurun aksi yönde ilerlemesi olarak gördüğünü belirtmişti. Fakat bu düşünce şu yönüyle sorunlu görünmektedir. "- sonsuz" olarak ifade edilen çamurun (fesat ve bozgunculuk) sonsuz olarak nitelendirilmesi kolaylıkla kabul edilebilir değildir. Çünkü sonradan yaratılan dünyadaki çamur, İslam teolojisinde genel anlamda kabul edildiği şekliyle ebediyen var olan Tanrı'nın insana üflediği ruhla eşit derecede kıyaslanamaz. Nitekim yaratıcı konumundaki Tanrı'nın ruhu sonsuzluk barındırırken, Tanrı'nın yarattığı çamur sonsuzluk barındıramaz. Dolayısıyla Şeriatî'nin, insanın hammaddesi hakkındaki düşüncesini belirtirken her iki öğeyi sonsuz olarak ele alması yerine, insanın bir yönü olan Tanrı'nın ruhunu sonsuz, diğeri yönü olan maddi/çamur yönünü de sonlu olarak değerlendirmesi daha yerinde olacaktır.

Şeriatî düşüncesinin eksik bulunan diğeri bir tarafı ise, insanın yaratılış meselesini ele alırken bunu tamamıyla Kur'an'ı temel alarak yapması ve Âdem'i insanlığın başlangıcı olarak kabul etmesidir. Bu tavır felsefi anlamda eksik olarak değerlendirilebilir. Çünkü Kur'an'da anlatılan yaratılış teorisi bütünüyle alegorik bir anlatım olup herkes için felsefi bir temel teşkil etmesi sorunlu görülebilir. Bu yüzden insanın yaratılışını sadece Kur'an eksenli ele almak ve insanın yaratılışını sadece Âdem'e dayandırmak felsefi açıdan bir sorun ve eksiklik arz etmektedir. Bu sorun Şeriatî'nin, insanın yaratılış teorisini işlerken sadece Kur'an'dan değil, diğeri din veya ideolojilerin görüşlerinden de yararlanıp aktarılmasıyla giderilebilirdi.

Şeriatî'nin hümanizm eleştirisinde ki bir başka eksik ise Şeriatî'nin ortaya koymuş olduğu insan felsefenin, hümanist düşüncenin insan anlayışı ile örtüşüyor olmasıdır. Bu da Şeriatî'nin insanı ele alış şekliyle hümanist bir düşünür olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir. Ancak şu denilebilir ki Şeriatî, hümanizme yapmış olduğu eleştirileriyle kendisiyle çelişmemektedir. Çünkü onun eleştirisinin temel dayanağını, hümanist öğretilerin veyahut sistemlerin, insanı ele almaları değil;

insanı gerçek anlamıyla tanımamış olmaları ve insana verilen değer bağlamında söylemlerinin sözden ibaret olması oluşturur. Yoksa Şeriatî'nin kendisi insanı, insanlığın en kutsal değeri olan Tanrı'nın bir akrabası olarak görmesi hümanist anlamda insana verilebilecek en yüksek değere karşılık gelmektedir.

Sonuç olarak bu çalışmanın amacını oluşturan, Şeriatî'nin düşünce temelinde insanı Tanrının bir temsilcisi olarak görmesine karşılık, insan merkezli felsefi bir akım olan hümanizm eleştirisine açıklık getirme amacıyla şunları söylemek mümkündür. Şeriatî, tevhidi dünya görüşü temelinde ve kiliseden farklı olarak insanı Tanrı'nın yeryüzündeki bir temsilcisi şeklinde ele alarak hümanizm eleştirisini yapar. Buradan hareketle Şeriatî'nin insan felsefesi şu şekilde açıklanabilir. Tanrı, insanı çamurdan ve kendi ruhundan üfleyerek iki boyutlu yaratmıştır. Bu iki boyutluluğu oluşturan 'bilinçli ruh' insana Tanrıyı anımsatma imkânını vermiştir. Ardından Tanrı, insana "irade" emanetini vererek, onu yeryüzünde kendisinin bir temsilcisi olarak görevlendirmiştir. İrade sahibi olan insan, her ne kadar Tanrı gibi bir iradeye sahip olmasa da yeryüzündeki diğer varlıklardan ayrı olarak 'irade' ve 'bilgiye' sahip olmasıyla halife kılınmıştır. Bu üstünlük onu, Tanrıyla bir benzerlik ilişkisi içine sokmuştur. Bu benzerlik de insanı yeryüzünde Tanrının bir emanetçisi ve akrabası konumuna getirmiştir.

Şeriatî'nin insanı, insanlığın en kutsal değeri olan Tanrı'nın bir akrabası görmesi, hümanist anlayışa yöneltilecek en büyük eleştiridir. Zira hümanist yaklaşımda insan; bilim, teknoloji, ahlak, sanat ve düşünce alanındaki tüm ilkelerin ve yargıların yegâne belirleyicisidir. Dolayısıyla insanın saadete erişimi bu ilkeler ve yargılar etrafında anlamlı olduğu ölçekte mümkün olabilecektir. Görüldüğü üzere hümanizm, insanı birçok ilkenin belirleyicisi olarak gördüğünü söyleyerek, onu üstün gördüğünü iddia etse de tam tersine insanı bu ilklere tutsak etmiştir. Şeriatî ise insanı, insanlığın en büyük kutsalı olan Tanrıya benzemeye doğru (beşerden insan olmaya) sürekli bir oluş içine sokarak, insana sonsuz bir özgürlüğün kapsamı açmıştır. Sonuç olarak, hümanizmin "ben" tasarımı Şeriatî'nin insan felsefesindeki "beşer"e karşılık gelirken, Şeriatî'nin dikkat çekmek istediği insan tasarımı ise, fizik ve metafizik dairenin anlamlı birlikteliğinde eyleyen "insan" kavramsallaştırılmasına endekslidir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (1998). *Felsefe Terimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitapevi yayınları.
- Aktaş, Ü. (2013). *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Ve Hareketi- Sempozyum Tebliğleri*. Editörler: İsmail Kara & Asım Öz. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Bircan, U. (2010). *Whitehead’ in Süreç Felsefesinde Descartes ve Hume Eleştirisi Üzerine Bir Deneme*. Akev Akademik Dergi. 14 (42), 105-116.
- Bottomore, T. (2012). *Marksist Düşünce Sözlüğü*. Çev: Mete Tunçay. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bensussan, G. & Labica, G. (2012). *Marksizm Sözlüğü*. Çev: Volkan Yalçıntoklu. İstanbul: Yordam Kitap Yay.
- Bolay, S. H. (2013). *Felsefe Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Akara: Nobel Yayıncılık.
- Bahçi, İ. (2018). *Çağdaş Felsefede Yeni Realizm Tartışmaları- Markus Gabriel’in “Anlam Alanları” Ontolojisi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Copleston, F. (1998). *Felsefe Tarihi- Nihilizm ve Materyalizm*. Çev: Deniz Canefe. İstanbul: İdea Yayınları.
- Cevizci, A. (2003). *Felsefe Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci A. (2007). *Felsefe Ansiklopedisi*. (C. 5). Ankara: Ebabil Yayınları.
- Cihan, M. (2008). A.N. Whitehead, *Süreç Felsefesi ve Eğitim*. KKEFD, 18.Sayı, 194-208.
- Cündioğlu, D. (2009). *Hız. İnsan*. İstanbul: Kapı yayınları.
- Cevizci, A. (2009). *Felsefe Ansiklopedisi* (C.6). Ankara: Babil yayınları.
- Cesur, E. (2012). *Dr. Ali Şeriatî ve Bir İdeoloji Olarak İslamcılık*. Ankara: Fecr Yayınları.

- Camus, A. (2014). *Başkaldıran İnsan*. Çev: Tahsin Yücel. İstanbul: Can Sanat Yay.
- Cündioğlu, D. (2017). *Cenab-ı Aşk*. İstanbul: Kapı yayınları.
- Çetin, B. N. (2008). *Küreselleşme Olgusunun Farklı Boyutlarıyla Toplumsal Yansımaları: Küreselleşme Karşıtı Hareketler*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Anabilim Dalı. 1-2.
- Çapku, A. (2017). Abdullah Cevdet Düşüncesinde Hümanist Tavrı, *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık. 9, 15-30.
- Çelik, E. E. (2017). İnsan ve sonrası, *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık. 9, 31- 45.
- Çakmakçı, R. (2018). *Ali Şeriatî'nin Düşünce Sisteminde Merkezi bir Kavram Olarak Tevhidin Rolü*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Bursa.
- Davies, T. (2010). *Hümanizm*. Çev: E. Bozkır. Ankara: Elips Kitapevi.
- Erkul, A. (1997). Ali Şeriatî'de Din, İnsan Ve Tarih Felsefesi. *C.Ü. Fen -Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 19, 15-30.
- Eagleton, T. (2011). *İdeoloji*. Çev: Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ertan, İ. M. (2015). Bir Orta Çağ Düşünürü Olarak Dante'nin De Monarchia'sında Siyasi Düşünce, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Eğitim Bilim Toplum Dergisi*. 13 (52), 9-37.
- Erat, S. (2018). *Ali Şeriatî Düşüncesinde İslam ve Siyaset İlişkisi: Kavramsal Bir Analiz*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Flew, A. (2005). *Felsefe Sözlüğü*. Çev: N. Özsoy. Ankara: Yeryüzü Yayınları.
- Fromm, E. (2016). *Marx'ın İnsan Anlayışı- Marx'ın Düşüncesinde Hümanizm, Yabancılaşma ve Materyalizm*. Çev: Kaan H. Ökten. İstanbul: Say Yayınları.

- Gürgör, K. (2017). *Karl Marx'ın Sermaye Teorisinden Ali Şeriatî'nin Sosyolojisine Emperyalizm ve Küreselleşmenin Ekonomi Politikası: İran Üzerine Bir Değerlendirme*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sıtkı Kocaman Üniversitesi, SBE İktisat Anabilim Dalı, Muğla.
- Heidegger, M. (2002). "Hümanizm" Üzerine Mektup, *Hümanizmin Özü*. Çev: Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz yayıncılık.
- Hall, J. A. & Ikenberry, G. J. (2005). *Devlet*. Çev: İsmail Çekem. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Hançerlioğlu, O. (2012a). *Felsefe Ansiklopedisi- Kavramlar ve Akımlar*. Cilt: 3 (İ-K). İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Hançerlioğlu, O. (2012b). *Felsefe Ansiklopedisi- Kavramlar ve Akımlar*. Cilt: 4 (L-O). İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Hançerlioğlu, O. (2012c). *Felsefe Ansiklopedisi- Kavramlar ve Akımlar*. Cilt: 7 (U-Z). İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Halil, İ. (2017). *Müslüman Aklın İnşası*. Çev: Betül Altındış & Emine Durmuş & Feyza Altındış. İstanbul: Mahya Yayıncılık.
- Işık, H. (2008). Şii Düşünür Ali Şeriatî ve Dinlerle İlgili Görüşleri, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 26, 7-53.
- Kutub, S. (1984). *Dikenler*. Çev: Akif Nuri. İstanbul: Bir Yayıncılık
- Kayacan, M. (2008). Ali Şeriatî'nin Kur'an Algısı. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5 (1), 89-139.
- Kalkan Küçüksoğak, Ö. (2012), "Güvenlik Kavramının Realizm, Neorealizm ve Kopenhag Okulu Çerçevesinde Tartışılması", *Turan Stratejik Araştırmalar Merkezi Dergisi*, 4. (14), 202-208.
- Marx, K. & Engels, F. & Lenin, V. İ. (1976). *Marxist Felsefe Yazıları*. Der: H. Selsam & H. Martel. Çev: Mesut Odman. İstanbul: Bilim Yayınları.

- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev: Osman Akınay & Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Maraş, İ. "Yunus Emre'nin Hümanist Yorumcuları", *Dini Araştırmalar*. (C. 8). 23, 29-38.
- Marx, K. & Engels, F. (2018). *Komünist Parti Manifestosu*. Çev: Aycan Özüpek. Ankara: Dorlion Yayınları
- Nauert, C. G. (2011). *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*. Çev: Bahar Tırnakçı. İstanbul: Kültür Yayınları.
- Oflaz, K. (2012). *Ali Şeriatî'nin Dini ve Siyasi Görüşleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Elâzığ.
- Özcoşar, Ü. (2014). *Ali Şeriatî'nin Sosyoloji Anlayışı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi SBE Sosyoloji Anabilim Dalı, Mardin.
- Özcan, M. (2016). *İnsan Felsefesi- İnsanın Niteliği Üzerine Bir Soruşturma*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Özdağ, Ç. (2017). Transhümanizm ve İnsan Olmayan İnsan: Hümanist Yüklerden Kurtulmuş Bir Transhümanist Etik Arayış, *Felsefi Düşün- Akademik Felsefe Dergisi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık. 9, 164-191.
- Özer, A. (2018). *Ali Şeriatî'nin Dinler Tarihindeki Yeri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kafkas Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Kars.
- Rehnema, A. (2005). *Müslüman Ütopyaacı*, Çev. İhsan Toker, Ankara: Hece yayınları.
- Rehnema, A. (2006). *Ali Şeriatî- Bir İslami Ütopyacının Siyasi Biyografisi*, Çev. Zehra Savan, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Sezen, Y. (1997). *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, İstanbul: Ayışığı Kitapları.

- Said, E. (2005). *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*. Çev: Osman Akınhay. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Say, S. (2011). *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı*. İstanbul: İlk Harf Yayınevi.
- Sartre, J. P. (2002). "Hümanizm" Üzerine Mektup, *Hümanizmin Özü*. Çev: Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz yayıncılık.
- Sartre, J. P. (2011). *Varlık ve Hiçlik- Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. Çev: Turan Ilgaz- Gaye Çankaya Eksen. İstanbul: İthaki yay.
- Sartre, J. P. (2017). *Varoluşçuluk*. Çev: Asım Bezirci. İstanbul: Say yay.
- Şeriati, A. (1980). *İslam Sosyolojisi Üzerine*. Çev: Kamil Can. İstanbul: Düşünce Yayınları.
- Şeriati, P. (2002) Eşim *Ali Şeriati- Bir Yaşam Portresi*, Çev. Sinan Bircan, İstanbul: İhtar yay.
- Şeriati, A. (2005a). *Şehadet*. Çev. Muhammed Şayir. Ankara: Fecr yayımları.
- Şeriati, A. (2005b). *Hız: İbrahim'le Buluşmak*. Çev. Mustafa S. Altunkaya. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2005c). *Medeniyet Ve Modernizm*. Çev: İsa Çakırı. İstanbul: Yeni Zaman Yayınları.
- Şeriati, A. (2006a). *Hacc*. Çev: Mustafa Çoban. İstanbul: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2006b). *İslam Bilim I-II*. Çev: Faruk Alptekin. Ankara: Bilge Adamlar Yayınevi.
- Şeriati, A. (2006c). *Bir Önünde Sonsuz Sayıda Sıfırlar*. Çev: Ramazan Karaburcak. Ankara: Fecr yayımları.
- Şeriati, A. (2007a). *Biz ve İktidar*. Çev: Derya Örs. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2007b). *Aşına Yüzlerle*. Çev: Davut Duman. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2008). *İslam ve Sınıfsal Yapı*. Çev: Doğan Özlük. Ankara: Fecr Yay.

- Şeriati, A. (2009a). *Dine Karşı Din*. Çev: Doğan Özlük. Ankara: Fecr Yay.
- Şeriati, A. (2009b). *İslam Nedir? - Muhammed Kimdir?*. Çev: Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2009c). *Ali Şiası – Safevî Şiası*. Çev: Hicabi Kırlangıç. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2010a). *Yalnızlık Sözleri 2*. Çev: Okan Sevinç. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2010b). *Çöle İniş*. Çev: Hicabi Kırlangıç, Derya Örs. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2010c). *Âdemin Vârisi Hüseyin*. Çev: Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2010d). *Yalnızlık Sözleri 1*. Çev: Okan Sevinç. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2011). *Ali*. Çev: Alptekin Dursunoğlu. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2012a). *Dinler Tarihi I*. Çev: Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2012b). *Dinler Tarihi II*. Çev: Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2012c). *Yeni Çağın Özellikleri*. Çev: Hicabi Kırlangıç- Derya Örs. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2012d). *Sanat*. Çev: Ejder Okumuş, Sait Okumuş, Şamil Öcal. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2013a). *Dünyagörüşü Ve İdeoloji*. Çev: Kenan Çamurcu. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2013b). *Bir Düşünce Ve Eylem Adamı*. Editör: Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2013c). *Medeniyet Tarihi*. Çev: Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2013d). *Öze Dönüş*. Çev: Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2013e). *Dua*. Çev: Derya Örs. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2014). *Kadın*. Çev: Esra Özlük. Ankara: Fecr Yayınları.

- Şeriati, A. (2015). *Marxizm*. Çev: Ejder Okumuş, Hicabi Kırlangıç, Doğan Özlük. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2016a). *İnsan*. Çev: Şamil Öçal. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2016b). *İnsanın Dört Zindanı*. Çev: Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2016c). *Kendisi Olamayan İnsan*. Çev: Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, P. (2016d). *Ali Şeriati ile Birlikte- Bir Hayatın Portresi*, Çev. Mustafa Subaşı. İstanbul: Ulak Yayınları.
- Şeriati, A. (2017). *Kavramlar Sözlüğü*. Der: Hüseyin Nazlıaydın. Ankara: Fecr Yayınları.
- Timuçin, A. (2004). *Felsefe Sözlüğü- Felsefe Dizisi*. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Toker, İ. (2009) İslam Sosyolojisi Kavramı Ve Ali Şeriati Üzerine Kritik Bir Yaklaşım. *Bilimname XVI*. 1, 91-105.
- Türker, S. (2017). Hümanizm Hakkında Şüpheli Soruşturmalar, *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık. 9, 5-14.
- Topçu, N. (2017). *Varoluş Felsefesi- Hareket Felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Uğrasız, B. (2003), “Uluslararası İlişkilerde İki Farklı Yaklaşım: İdealizm Realizm”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5. (2), 139-145.
- Ülken, H. Z. (1998). *İnsani Vatanseverlik*. İstanbul: Ülken Yayınlar.
- Yazoğlu, R. (2002). Hümanizm ve Mevlâna, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi. Erzurum*. 30, 67-83.

ÖZGEÇMİŞ

1992 yılında Diyarbakır'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Diyarbakır'da tamamladı. 2011 yılında Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde başladığı eğitimi 2015 yılında bitirerek lisans mezunu oldu. 2016 yılında Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalında başladığı Tezli Yüksek Lisans eğitimini 2019 yılında tamamladı. Eğitimi süresi boyunca farklı kurumlarda çalıştı. 2016-2017 yılları arasında Mardin'de Şehit Öğretmen Abdulvahap Yersiz İlköğretim Okulunda öğretmenlik yaptı. 2018 yılında Mardin Büyükşehir Belediyesine bağlı Gençlik Merkezinde Okur Yazar Atölyesinde personel olarak başladığı işinde halen devam etmektedir.

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNTİHAL RAPORU

Tez Başlığı Ali Şeriatî'de Hürmanizm Eleştirisi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın kapak sayfası, giriş, ana bölümler ve sonuç kısımlarında oluşan toplam 149 sayfalık kısmına ilişkin ...01/04/2019 tarihinde tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orjinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı alıntılar dahil % 2

Uygulanan Filtrelemeler:

Kaynakça hariç

Alıntılar dahil

5 Kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç açıklamalar

Açıklamalar

Mardin Artuklu Üniversitesi Turnitin adlı intihal tespit programı sonucunda; azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı: Vedat DAL

Öğrenci No: 15755010

Programı: Tezli Felsefe Yüksek Lisans

Statüsü: Yüksek Lisans

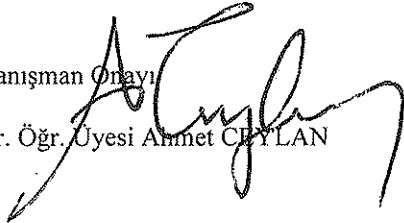
Tarih ve İmza

14.05.2019



Danışman Onayı

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet CEYLAN



A.B.D. Başkanı V. Onayı

Doç. Dr. Yunus CENGİZ

