

# islam ve sosyoloji ali şeriatı'nın yaklaşımları çerçevesinde eleştirel bir giriş

**İhsan TOKER**

Doç.Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslam ve sosyoloji arasındaki ilişkiler üzerine düşünülürken aklı gelen çizgilerden biri "İslamcı sosyoloji" olarak adlandırılan bir yaklaşım şeklidir. "İslamcı sosyoloji", nispeten son zamanlarda İslam sosyolojisi bağlamında farklı bir yere sahip olma noktasında daha fazla değerlendirilme imkanı elde etmiştir. Başka bir ifade ile eğer İslam sosyolojisini şemsiye bir kavram olarak kabul eder isek "İslamcı sosyoloji" onun ana kategorilerinden biri olarak ele alınabilecektir. Ancak burada oldukça sınırlandırıcı bir durum da yok değildir. Çünkü bu sosyolojiyi kimin temsil ettiği sorulduğunda akla İranlı düşünür ve aktivist Ali Şeriatî'den başkasının adının gelmediği de bir gerçektir.

Bu bakımdan Ali Şeriatî'nin bu kavram çerçevesinde yerinin ne olabileceğine ilişkin olarak esasen bir süreden beri hitap olunan bu konuda, özellikle eleştirel noktalardan bir değerlendirme imkanlarının aranması makul bir yol olacaktır. Ali Şeriatî'nin düşünceleri etrafında şekillenen ve çeşitli şekillerde değerlendirilen bu farklı İslam sosyolojisi tipinin en karakteristik yanı, onun kuramsal içeriklerin dışında



taşıdığı aktivist-eylemci boyuta sahip oluşudur. Zaten bu yüzden o İslamcı sosyoloji şeklinde ifade edilmektedir.

### **Ali Şeriatî ve Düşünceleri: Sosyoloji mi, Sosyal Felsefe ya da Teoloji mi?**

Her şeyden önce Ali Şeriatî'nin toplumsal konulara ilişkin düşüncelerinin bugünkü anlamda sosyolojik olup olmadığı ya da bir toplumsal kuram oluşturup oluşturmadığı hususu ele alınması gerekli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Şimdiye kadar bu konuda çok sağlıklı bir değerlendirme yapılmadığı görülmektedir. Mevcut değerlendirmeler kabaca iki kategori içerisinde ele alınabilirler. Bunlardan birincisinde sosyoloji ya da sosyal bilimlerle hiçbir ilgisi olmayan, sırf ideolojik gayelerle faaliyet gösteren bir Ali Şeriatî imajı yaratılmaktadır. Özellikle Türkiye'de, 1979'da İran'da bir "İslam Devrimi"nin ortaya çıkması sonucunda, devrim ile fikirleri arasında her zaman bir bağ kurulan Şeriatî ve yazılarının büyük ölçüde Türk sosyal bilim çevrelerinde bir siyasi yasaklılık ve sakıncalılık çerçevesinde değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Türkiye'deki kurumsal sosyolojinin bağlı olduğu modernist çizgiler, alternatif sosyal anlayışların kritik de olsa literatürde yer bulabilmelerini engellemektedir. Bu yüzden hem siyasi şartlar hem de akademik kurumsallaşmanın ortaya koyduğu olumsuzluklar Şeriatî'ye dair, onun bilim dışı ve sırf ideolojik fikirlere sahip biri olduğu yolundaki çerçeveyi ortaya çıkartmış görünmektedir.

### **Ali Şeriatî'nin düşünceleri etrafında şekillenen ve çeşitli şekillerde değerlendirilen bu farklı İslam sosyolojisi tipinin en karakteristik yönü, onun kuramsal içeriklerin dışında taşıdığı aktivist-eylemci boyuta sahip oluşudur. Zaten bu yüzden o İslamcı sosyoloji şeklinde ifade edilmektedir.**

Diğer taraftan ikinci bir çerçevede ise Şeriatî acele ile bir sosyolog olarak kabul edilmekte ve onun düşüncelerinin gerçekten sosyolojinin kriterleri karşısında gücünün ne olduğu, daha da önemlisi, bu düşüncelerin halihazırdaki toplumsal bilim ortamını etkileyebilecek bir şekilde yorumlanıp yorumlanamayacağı değerlendirilmemektedir. Aslında dünyada ve Türkiye'deki belli kesimlerde bu, oldukça yaygın bir

durumdur. Sözelimi Şeriatî'nin dışında ismi sosyoloji ile bir araya getirilmesi sorun teşkil edecek bir Said Nursi, ya da Farabi de kolayca sosyolojik modeller olarak takdim olunabilmektedirler.<sup>1</sup> Şeriatî'nin sosyoloji öğrenimi görmüş, hatta kariyeri yapmış bir kişi olduğu şeklindeki oldukça yaygın bir yanlış bilgi, bu tür yaklaşımların eleştirel açıdan yeniden değerlendirilmesini engellemektedir.

Burada, sosyolojik anlamda Şeriatî'yi "yerin dibine geçiren" ya da "yerlere göklere sığdıramayan" her iki görüş de aslında hatalı olduğunu söylemek durumundayım. Bu bakımdan Şeriatî'nin görüşlerini, dini bir devrime adı karıştı ve söyleminde dini terimlere yer verdi diye bir çırpıda bilim dışı şeyler olarak reddetmek ciddi bir yaklaşımı temsil etmemektedir. Bu daha ziyade sosyolojiyi ya da sosyal bilimleri pozitivist bir çerçeveye münhasır olarak görüp, bu çerçeve dışındaki her şeyi reddeden ve günümüzde artık terk edilmek durumunda olan dar bir değerlendirme tarzını ifade ediyor görünmektedir. Toplumsal bilimleri sırf tecrübi boyutlara indirgemek, halihazırda rahatça gözlemlendiği üzere artık, en azından eskisi gibi hakim bir tutum değildir. Bugünkü post-modern ve post-pozitivist ortamda sosyal bilimler de toplumsal değişim ortamlarından nasiplerini alarak yeni değerlendirme ve yaklaşım biçimleriyle karşı karşıya gelmiş bulunmaktadırlar. Bu bakımdan Şeriatî'nin düşüncelerini eski bilim paradigması üzerinden bir çırpıda bilim dışı olarak değerlendirmek en azından eksik bir çaba oluşturacaktır. İronik bir şekilde Şeriatî'nin sosyolojiye dair görüşlerini açıkladığı yerlerde de, kendisini bu türden "bağımsız akademik toplum-bilim" olarak adlandırdığı bu anlayıştan uzak tuttuğu ve bu tutumu şiddetle eleştirdiği görülmektedir. (Şeriatî, 1992: 34 vd.) Zaten böyle dar bir çerçeveye yetinmenin günümüzde Şeriatî ve onun gibi Müslüman düşünürlerin ortaya koydukları çerçeveler bir tarafa, fenomenoloji, etnometodoloji, etnografi, feminist teori, genel olarak nitel çalışmalar vs. gibi bir çok sosyal bilim anlayışını ya da analiz çerçevesini dışarıda bırakma cihetinden bir garabet oluşturacağı da aşikardır. Bugünkü sosyal bilim literatürüne de hiçbir şekilde uymayacak olan böyle bir dışlayıcı yaklaşımın İslami ya da İslamcı sosyoloji olarak nitelendirilen bu yeni konular üzerinden yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürüyorum. Aslında bu, çok yeni bir görüş de değildir; yaygınlık kazanmamış olmakla birlikte çok daha önceden bu

konunun farklı değerlendirilme imkanları tartışılmıştır.<sup>2</sup> Aslında bu noktada asıl yapılması gereken, bu iki uç değerlendirme biçiminin dışında üçüncü bir yolun izlenmesidir. Bu da Şeriatî'nin konumu ve düşüncelerinin gerek İslam, gerekse sosyoloji bakımından yeniden ele alınmasıdır. Bu yazıda ise sınırlı, İslam ve sosyoloji ilişkisi olacaktır.

### Ali Şeriatî'nin Toplumsal Düşüncesinin Ana Hatları

Her şeyden önce şu hususun bir kere daha hatırlatılmasında fayda bulunmaktadır ki, Şeriatî kolaylıkla bir kalıba sokulabilecek ya da kategorize edilebilecek biri değildir. Mesela Şeriatî'nin titiz bir biyografisini yazan Ali Rahnama insanların, onun eserlerinin, insanlığın değişik yüzlerini simgeleyebilecek farklı dünyaları ve farklı çizgileriyle temas kurabileceklerine dikkat çekmektedir. Ona göre Şeriatî özgül ve emsalsiz bir karışımı temsil etmektedir. Ve o, klasik bir basmakalıba uymamaktadır (Rahnema, 644).

Dabashi'ye göre de Şeriatî her şeyden önce bir ideologdur. Bu bakımdan onu bir tarihçi, filozof, sosyolog, İslambilimci veya diğer sınırlandırmalar çerçevesinde görmek son derece yanıltıcıdır. Ona göre Şeriatî İran siyasi sahnesine tahmin edilen bir yağmurdan çok, beklenmeyen bir fırtına gibi girmiştir. Bu yüzden de onun yazılarında belli bir duygusal doğrudanlık/yakınlık ve bir amaç aciliyeti vardır. Bu bakımdan Şeriatî'nin yazılarında sistematik bir siyasi kuram ya da yapılan şeyin tam bir tanımını aramak beyhude bir iştir. Dabashi'ye göre yapılabilecek en iyi şey, bu devrimci gök gürlemelerini meydana getiren ideolojik saiklerin titreşen anlamlarının yakalanmaya çalışılmasıdır (Dabashi, 104).

Şeriatî, İran toplumundan çıkmış Müslüman bir aktivist, ancak Batı'nın kültür ve diline de büyük ölçüde aşına biri olarak insan, toplum ve tarih üzerine kapsamlı düşünceler üretmiştir. Onun düşüncelerindeki temel çizginin, kendisinin *tevhid* olarak formüle ettiği kavram üzerinden bu üç konunun birleştirilerek ele alınması şeklinde ortaya çıkmış görünmektedir. Bununla birlikte tevhid kavramının dini/İslami bir formülasyon olması onun hakkında yanlış değerlendirmelere yol açmamalıdır. O, teolojik karakterdeki bir terimi, daha seküler çerçevede temellendirilen bir kavram olarak yeniden inşa etmiş görünmektedir:

Tüm İbrâhîmî dinlerin birliğini tesis etmiş biri olarak Şeriatî, İbrâhîm'in putları paramparça etmesini, tüm sosyo-ekonomik haksızlıklar ve ayırım gözetmeleri kökünden yok etme edimi olarak izah etmektedir. Şeriatî, tektanrıcılığın sosyal ifadesinin 'sınıf farklılıkları'nı kökünden yok etmek yoluyla beşer arasında birliği tesis etmek olduğunu ileri sürmektedir. O, İbrahim'in 'zalim ve sömürücü sınıf üzerinde temellenen statükoyu destekleyen hilekar dînî otoriteler'e başkaldırdığını düşünmektedir. Şeriatî'ye göre, İbrâhîmî dinleri diğer tüm dinlerden ayıran şey, bunların peygamberlerinin Allah tarafından belirlenmiş olmaları kadar, onların, mütevazî olanlar arasından seçilmesidir; onlar yoksulları davalarına katmakta ve zenginler ve zalimlere karşı mücadeleye başlamaktadırlar. Şeriatî'nin Massignon'un özgün fikirlerine yaptığı ilave, onun, bir fikri birleştirip, yorumlayıp, siyasî eylem için potansiyel bir araç haline getirme şeklindeki tipik metodu (Rahnema, 218-219)

**Şeriatî'ye göre Kabilci kutbun üç yönü bulunmaktadır: Güç (siyasetin tezahürü), para (ekonominin tezahürü) ve züht (dinin tezahürü). Bunların Kur'an'daki karşılıkları sırasıyla Firavun, Karun ve Belam'dır. Ya da mele, mutrif ve rahib. Bunların hepsi tek Kabil'in üçlü görünümünü temsil etmektedirler. Mele, gözüdoymazlar veya ensesi kalınlar; mutrif, şiş karınlılar veya kalın kuyruklular; rahib ise resmi ruhaniler veya hilebaz uzun sakallılar olarak resmedilmektedirler.**

Bundan dolayı o, insanlığın sosyal ve dînî evriminin paralel bir yol izlediğini düşünmektedir. Şeriatî, geniş bir tarihî şema sunmakta ve sosyal ve dînî tarihin başlangıçta uyumlu bir halden zuhur ettiği ancak bir kavga durumuna doğru evrildiği tesbitinde bulunmaktadır. Sosyal ve dînî evrimin ilkel safhası komünizm ve ekonomik eşitlikçilikle; buna karşılık ara kavga dönemi düşmanca karşıtlıklar, sınıf toplumları, zulüm ve sömürüyle karakterizedir. O, kavga dönemini, nihai olarak yeni ve üstün bir sosyal ve dînî birlik ve uyumun izleyeceğini ileri sürmektedir.

Gelecekte oluşturulacağı düşünülen bu toplum, tüm yönleriyle tevhid, ya da tektanrıcılık özelliğini göstermektedir.

Tıpkı Marx'ın ilkel ve gerçek komünizmden bahsettiği gibi, Şeriatî de ilkel ve ileri tektanrıcılıktan söz etmektedir. Şeriatî'ye göre manevi ve dînî bir sınıfın evrimi önemli bir boyutu temsil etmektedir. Bu zümre, ortaya çıkan sınıflarla dolu toplumları haklılaştırmakta, meşrulaştırmakta ve etkili bir şekilde desteklemektedir. Bu zümre ile diğer sınıflar arasındaki bu türden bir ilişki kavga ve zıtlama aşamasının önemli bir sosyal yönünü oluşturmaktadır. Sosyal-ekonomik ilişkiler döneminde yönetici sınıf, bir iç

**Şeriatî'ye göre insan toplumu sınıflı bir toplumdur ve Allah 'nâs' safındadır. Şeriatî bunu Kur'an'da toplumun söz konusu edildiği her yerde Allah ve en-nas kullarılarının birbirlerinin eşanamlıları olarak kullandıklarını ileri sürmektedir. Bir ayetteki nâs kaldırılıp yerine Allah konulabilir ya da tersi de mümkündür.**

işbölümünden dolayı parçalanmaya uğramıştır. Onun fonksiyonları, artık bu yeni siyasî baskıcılar, ekonomik sömürücüler ve dînî aptallaştırıcılar üçlüsüne indirilmektedir. Bunların her biri bu yönetici üçlüsünün oluşturucu bir parçası olarak farklı bir işlev görmektedirler. Ancak üçünün ortak amacı insanları kendi dar çıkarlarına boyun eğdirip, köleleştirmektir. Bu dönemde kötü yönetici üçlü, kendisini Tanrı'nın yerine geçirecek çoktanrıcılık döneminin öncülüğünü yapmaktadır. Şeriatî, dînî çoktanrıcılık kavramıyla –şirk- sosyo-ekonomik sınıflarla dolu bir toplum kavramı arasındaki bağlantının Kur'an'dan kolaylıkla çıkartılabileceğini iddia etmektedir. Bu bakımdan, dini kitlelerin afyonu olarak niteleyen Ondokuzuncu yüzyılın Batılı aydınlarının görüşünü destekleyen Şeriatî, onların atıfta buldukları dinlerin, 'resmî ruhban'ların eline geçen çoktanrıcı dinler olduğunu iddia etmektedir. O, tektanrıcı düşüncenin misyon ve amacının 'zenginlik, siyasî güç ve din' üçlüsünü yıkmak suretiyle 'özgürlük, eşitlik ve sınıfsızlık'ın yeniden eski haline getirilmesi olduğunu hararetle ileri sürmektedir.

Diğer yandan bu düşünceleri etrafında tarihi açıdan kendi toplum tipolojisini ve evrimini ortaya koyan

Şeriatî'ye göre insan, tarih ve toplum, diyalektik bir temelde dinamizm göstermektedir. Bu evrimleşen dinamizm ise kaynağını sınıf olgusu ve sınıf çelişkisinden almaktadır. Nitekim bu dinamiği ele almak yükümlülüğündeki sosyoloji de diyalektik temel üzerine kuruludur ve toplum biri *Habil*, diğeri *Kabil* olmak üzere iki sınıftan oluşmaktadır (Şeriatî, 1992: 84).

Şeriatî'ye göre *Kabilci* kutbun üç yönü bulunmaktadır: Güç (siyasetin tezahürü), para (ekonominin tezahürü) ve züht (dinin tezahürü). Bunların Kur'an'daki karşılıkları sırasıyla Firavun, Karun ve Belam'dır. Ya da mele, mutrif ve rahib. Bunların hepsi tek Kabil'in üçlü görünümünü temsil etmektedirler. Mele, gözudoymazlar veya ensesi kalınlı; mutrif, şiş karınlılar veya kalın kuyruklular; rahib ise resmi ruhaniler veya hilebaz uzun sakallılar olarak resmedilmektedirler. Birinciler baskı, ikinciler istismar, üçüncüler ise "eşekleştirme" yoluyla halkı öldürmektedirler (Şeriatî, 1992: 89).

*Kabil* kutbunun karşısında ise *Habil* kutbu bulunmaktadır. Bu, egemen kutup olan Kabilci altyapının aksine, mahkum kutuptur; halk (insanlar) tabakasıdır. Şeriatî'ye göre insan toplumu sınıflı bir toplumdur ve Allah 'nâs' safındadır. Şeriatî bunu Kur'an'da toplumun söz konusu edildiği her yerde Allah ve en-nas kullarılarının birbirlerinin eşanamlıları olarak kullandıklarını ileri sürmektedir. Bir ayetteki nâs kaldırılıp yerine Allah konulabilir ya da tersi de mümkündür. Ona göre toplumsal konularda en-nâs ve Allah, birbirlerinin yerine geçmektedir. Onun deyişle:

Bu esasa göre "hüküm Allah'ındır.", "Mal Allah'ındır." "Din yalnız Allah'ın olur." .... dediğinde hakimiyet, kendilerini Allah'ın temsilcisi, oğlu ve makamı ya da Allah'ın yakınlarından biri olarak tanıtanların değil halkındır; sermaye, kârunların değil halkındır; din, "ruhanî" ve "kilise" adındaki özel kurum ya da kişilerin tekelinde değil bütünüyle halkındır, demiş olmaktadır.

(...) Kur'an, "Allah" adıyla başlamakta ve "halk"ın adıyla son bulmaktadır. (...) (Şeriatî, 1992: 91)

*Habil* düzeninde esas olan, eşitlik toplumunun, insan kardeşliğinin ve sınıfsız toplumun ihya edilmesidir. Bu düzen rehberlik esasına dayalıdır. Bu, devrimci yükümlü rehberliktir. Yani devrimci dünya görüşü ve

ideolojisine dayanarak toplumun hareket ve değişiminden sorumlu olan ve insanın ilahi takdirinin gerçekleşmesi için çaba gösteren bir rehberlik olarak da imamettir (Şeriati, 1992: 95).

Şeriati için aslolan, *ideal din* olarak görünmektedir. Gündelik hayatta karşılaşılan dini fenomenlerin onun için sadece gelmesini beklediği asıl dinin –tevhid-önünü tıkayıp ona engel olmak ve geciktirmek cihetinden söz konusu edildiği gözlemlenmektedir. Çünkü *sahte dinin* kurulması halinde tüm protesto yolları kapanmış demektir. Böyle bir düzende potansiyel devrimciler rüşvetle düzenin yanına çekilecek, işbirlikçi haline getirilecek ya da öldürüleceklerdir. Şeriati için böyle bir durumda *Hoseyn modeli* devreye girmek durumundadır. Bu model insana şehid olmayı ve kendi ölümüyle hakikate şahid olup, şer imparatorluğunu sarsmayı öğretmektedir: Bu tüm çağlara ve tüm kuşaklara bir çağrıdır: “öldüremeyeceksen öl!” (Zeidan)

Görüldüğü gibi Şeriati hayli Hegelci ve Marksist bir diyalektik görüşüne sahip bulunmaktadır. Bu görüş insan, toplum, tarih ve dinin merkezinde yatmaktadır. Tez antitezle karşılaşmakta ve kaçınılmaz mücadele ve hareketten yeni sentez ortaya çıkmaktadır. Bu süreç sürekli olarak yenilenmekte ve dünyadaki bütün değişimleri açıklamaktadır. Bu Habil-Kabil çelişkisinde olduğu gibi insanın ontolojik kökeninde de geçerli olan bir husustur. Bu bakımdan insan, balçık ve ruhtan yaratılmış olma cihetinden diyalektik bir realitedir. Bu, içe doğru mücadele ve sürekli harekete sebep olan bir çelişki olmak durumundadır. İslam’ın yaratılış efsanesinde balçık durgunluğu, ruh ise mükemmelliğe doğru hareketi sembolize etmektedir. İnsanın doğal durumu, yani fitrat, iki kutup arasında bulunmakta ve insanın mükemmellik yolunda evrimci hareketini yaratan bir bileşimi ifade etmektedir. Şeytan’ın Tanrı’ya karşı gerçek mücadelesi, doğada değil, insanın kalbinde meydana gelmektedir. Onun çamurdan doğası, ruhunu yenmeye çabalamaktadır (Zeidan; krş. Şeriati, 1992: 59 vd.)

### **Şeriati’nin Düşüncelerinin Ortaya Çıkardığı Bazı Özellikler**

Şimdi onun görüşlerinin bu kısa tasvirinden sonra onu buradaki amaçlarım bakımından değerlendirmeye geçebilirim. Şeriati’nin düşüncelerinin en önemli özelliklerinden biri onların bugüne ilişkin somut bilgilerden ziyade geçmişe ve geleceğe dönük

projeksiyonlar olarak görünmeleridir. Bu da büyük ölçüde kendisinin sahip olduğu kurgusal zihin ile ilgili görünmektedir. Rahnema, Şeriati’nin, kendisinin kurgu karakter ve durumlarını anlama ve perdeleme için bir anahtar temin ettiğini söylemektedir. O, bir taraftan sahte ve yanlış gerçeklikler ya da yalanlayıcı olaylar, diğer taraftan da hakikat dolu gerçekdışılar arasında bir tefrikte bulunmaktadır.

Şeriati’ye göre yalnızca alelade kişiler gerçek olan her şeyin doğru, gerçekdışı ve fiilen vuku bulmamış her şeyin de bir yalan olduğuna inanırlar. Ona göre, genel görüşün aksine asla gerçekleşmedikleri için yalan olan birçok doğru, yine gerçek olan birçok yalan bulunmaktadır. ‘Onca doğrular, mutlak, uygun ve olmakta olan doğrular vardır ki, bir beden, ağırlık, renk ve hazır oluşa ermemişlerdir’. Şeriati için asıl olan, bir olayın fiilen vuku bulması ya da bir karakterin asli varoluşu değil, önemli bir vuku buluşun, bireyin, bir sanat formu ya da mesajın kavranması,

**Şeriati hayli Hegelci ve Marksist bir diyalektik görüşüne sahip bulunmaktadır. Bu görüş insan, toplum, tarih ve dinin merkezinde yatmaktadır. Tez antitezle karşılaşmakta ve kaçınılmaz mücadele ve hareketten yeni sentez ortaya çıkmaktadır. Bu süreç sürekli olarak yenilenmekte ve dünyadaki bütün değişimleri açıklamaktadır. Bu Habil-Kabil çelişkisinde olduğu gibi insanın ontolojik kökeninde de geçerli olan bir husustur.**

geliştirilmesi ve tasvirinin zorunlu oluşudur. İdeal birey, örnek nitelikte şiir, metafizik cazibenin ve ilahi güzelliğin derinliklerini tasvir eden mükemmel irfani aşk hikayesi Şeriati’nin gözünde doğru olandır. Onun, ihtiyacını hissettiği her zaman yaratmaya koyulduğu kurgusal hakikat budur. Ama onun kurgusal hakikati daima gerçeklik içerisinde kök bulmaktadır. Ayağın biri gerçekte, diğeri ise fantezidedir: Zekice bir çağrışım oyununun ürünü böyle doğmaktadır. Belki de Şeriati, bu yarı-kurgusal karışımın, efsanelerin yapıldığı şey olduğunu anlatmaya çalışmaktadır?<sup>3</sup> (Rahnema, 285-286)

Yine mesela *Chandel* karakteri<sup>4</sup>, Şeriati’nin kurgusal zihninin ürünü –bir diller arası oyun ve Şeriati’nin usta olduğu sözcüklerle oynamanın bir mahsulü- dür.

*Chandel*, Şeriatî'nin, açıkça söyleyemediğini söylemek, görüşlerine daha fazla otorite katmak ve tam olarak Şerati'nin söylemek istediği şeyde birinin entellektüel desteğine ihtiyaç duyduğunda yardımına koşması yolunda kendisi için yarattığı ikizdir. Şeriatî, Profesör *Chandel*'in kelimelerinin ardındaki vantriloglardan öte bir şeydir. O, *Chandel* diye adlandırdığı bir öz portre çizmiştir. Şeriatî'nin *Chandel* tasviri kendi öz imajı ve öz değerlendirmesine dayanmaktadır.

**Şeriatî'ye göre yalnızca alelade kişiler gerçek olan her şeyin doğru, gerçekdışı ve fiilen vuku bulmamış her şeyin de bir yalan olduğuna inanırlar. Ona göre, genel görüşün aksine asla gerçekleşmedikleri için yalan olan birçok doğru, yine gerçek olan birçok yalan bulunmaktadır. 'Onca doğrular, mutlak, uygun ve olmakta olan doğrular vardır ki, bir beden, ağırlık, renk ve hazır oluşa ermemişlerdir.**

Nitekim Rovşeni'nin eleştirisi de, Şeriatî'nin eserleriyle ilgili temel bir probleme işaret etmektedir. Burada onun tarihi kavramlar birikimine kurgucu kafanın müdahalesi açıkça görülebilmektedir. O, İslâmî kaynakların rehberliğini aramada tüm ideolojik önkavramlardan azade olan bir Müslümandan çok, kendi doktrininin bloklarını inşa etmek için İslâmî kaynakları kullanan bir ideologdur. O, daha ziyade, gerçeklere ve olaylara inançlı kalmaktansa, önceden geliştirilmiş görüşler, formüllemeler ve algılamalarını destekleyen kaynak ve kanıtlar bulmakla ilgilenmektedir. Eğer gerçekler bulunamıyorsa sonuç, kendi kurgucu zihnini kullanmayı haklı kılmaya yetecek denli önemlidir. Şeriatî, eğer sosyal-siyasî bir amaca hizmet edecekse gerçekleri çarpıtma konusunda kendisini gayet rahat hissetmektedir. Bu eleştiri uyarınca Şeriatî'yi bir tarihçi, bir sosyal bilimci ve gerçekler ve olayların bir öğreticisi olarak görmek haddini bilmezlik olmasa bile düşüncesizce bir şey olacaktır; zira o, aslında yalnızca haklılık davasına hizmet eden gerçeklerle ilgilenmiştir. (Rahnema, 476-477)

Gerçekten de dil, onda çok etkili bir araca dönüşmüş durumdadır. Rahnema'ya göre Şeriatî, dikkate şayan bir hikayeci, muamma, bilmece ve zırva ustasıdır. Yazdıkları, söyledikleri muamma ve bilmece doludur. Çünkü o, destanlar ve mistikler ülkesi Horasan'ın bir

ürünüdür. Kelimeleri, ataları gibi ustalıklı kullanmaktadır. Rahnema şöyle devam etmektedir:

O, sözcüklerin bileşiminin güzellik ve musikisine aşıktı. O, halkının, dinleyicilerinin ihtiyaçlarını doğru ölçen işinin ehli bir sosyal psikologdu. Onunkisi, onların özlediği bir hikayeydi. O; cesarete sahip olan, sözcükleri büyüleyen, telaffuz etmeden onları iyi söyleyen kurnaz bir zihne sahipti. Şeriatî gerçek bir karizmaya ve belki de daha fazlasına sahip olma durumundaki her şeyle donatılmıştı. O, bir parça şair, bir romancı, bir hicivci, bir sanatçı ve bir gazeteciden daha fazlasıydı. Hangi alanda olursa olsun o, sınırlanmış çevrelerden ve katı çerçevelerden nefret eden, kozmopolit ve geniş görüşlü biriydi. (Rahnema, 644-645)

Şeriatî'yi karakterize eden yönlerden biri de tarihe yaptığı vurgunun belirleyiciliğidir. Öyle ki, toplumu bile "tarihteki belirli bir zaman diliminden bir kesit" olarak tanımlamaktadır (Şeriatî, 1992: 84). Şeriatî tarihten yola çıkmıştır ve sürekli olarak tarihe vurguda bulunmaktadır. Ne var ki, ortaya attığı şeylerin kendisi "tarihi olmayan" hakikatlerdir: Kur'an'a dayalı yaratılış öyküleri ve ütopyik/hayali beklentiler. Aradaki olaylar da bu ikisi ile ilgili kavramlar üzerine inşa edildiklerinden büyük ölçüde tarih-dışı görünümündedirler.<sup>5</sup>

Diğer taraftan paradoksal olarak, onun tarih-dışı görüşleri, aynı zamanda bunların bağlamsallığını da içlerinde barındırmaktadır. Şeriatî içinde yaşadığı dönemin insanı olmuştur. O, zamanının haleti ruhiyesini, şartlarını, sorunlarını, acılarını ve makul çözümlerini yansıtmaktadır. Söyleminin ve siyasi-dini çözümlerinin bugüne uygun düşüp düşmediği mutlak değildir. Bu insanların yaşadıkları değişim, muhatap oldukları kurumlar ve güç dengeleriyle ilgilidir (Rahnema, 644). Yine bu bakımdan Rahnema Şeriatî'yi Maniheizmin felsefi geleneği içerisinde konumlandırmaktadır. Çünkü o, her konuda ikili bir görüşe sahiptir. "Yaratıcı ile Şeriatî'nin modelleri dışındaki tüm kavram, nesne, sözcük ve olgular, çatallı ve zıt bir varoluşa sahiptirler. Bir kötü ve şeytani görünüm, birlikte varolan iyi ve ilahinin karşısına çıkıp meydan okumaktadır. Şeriatî doğuştan bir diyalektikçidir. Onun birey, toplum, devlet, ekonomi, tarih, din ve özellikle de Şiilikteki ikiliği tahlili, kendisinin metodolojik tatbikinin bir sonucudur." Bu diyalektik tabii

ki sonuçta Şii kültürün renginde kendisini ifade etmektedir: “Ölenler Hoseynvari bir davranışı yerine getireceklerdir; yaşayanlar ise Zeyneb gibi yapmalı; aksi takdirde ötekiler Yezid benzeri olup çıkacaklardır.” (Rahnema, 644).

Şeriatî’yi karakterize eden önemli bir husus ta onun usta bir sentezci olmasında yatmaktadır. Hatta Rahnema’nın ifadesiyle kendisi bir sentezdir:

Birinci sınıf bir eklektik olarak o, kısmen Müslüman, kısmen Hristiyan, kısmen Yahudi, kısmen Budist, kısmen Mazdeki, kısmen sufi, kısmen heretik, kısmen Marksist, kısmen varoluşçu, kısmen hümanist ve kısmen de septik idi. Şeriatî mükemmel bir şekilde aynı anda hem bir milliyetçi, hem bir enternasyonalist, hem bir materyalist, bunun yanında bir idealist ve uygulamaları olan bir ruhçu [spiritualist] olmakta gayet rahattı. (Rahnema, 645)

Bir başka özellik de, onun düşüncelerinin bilimsellik düzeyi noktasında ortaya çıkmaktadır. Aslında bu da onun –burada bilim örneğinde- kavramlara kendisine özgü içerikler kazandırma itiyadıyla bağlantısız değildir. Şeriatî bilim ve bilimsellik üzerine görüşlerini İslam’a ilişkin bilgilenme tarzları bağlamında dile getirmektedir. O, İslam konusunda ikili bir ayrıma gitmekte ve *Kültür olarak İslam* ile *İdeoloji olarak İslam* şeklinde iki tip bilgi tarzı ortaya koymaktadır. Bunlardan birincisinde kültür ve İslami ilimler anlamında bir teolojik, yorumsal ve tarihi düşünceler kompleksinin varlığı söz konusudur. Bunların hepsi bir araya getirilerek İslami bilimler denilen alan oluşmuştur ve bunlardan her birinin özel bir çalışma alanı bulunmaktadır. Burada yapılan şey, ilmi çalışmaya girişilmesi, teknik bilgilerin elde edilmesi ve alanda uzman hale gelmesidir.

Buna karşılık *ideoloji olarak İslam* adımı verdiği bilgi tipinde ise söz konusu olan bilimsel bir uzmanlık bilgisi değil, bir düşünce ekolü; kültür değil, bir inanç sistemidir. Yine burada İslam’ın bir bilimsel ve teknik malumatlar deposu olarak değil, bir beşeri, tarihi ve entelektüel hareket olarak anlaşılması söz konusudur. Buradaki, bir din bilgisinin zihnindeki eski dini bilimler değil, bir entelektüelin, bir ideoloji olarak İslam hakkındaki görüştür. Şeriatî, kendi İslambilim dediği şeyin de bu şekilde öğretilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla burada açıkça ideolojik olan, bilimsel olanın önüne geçirilmekte ve tercih

edilmektedir. Tabii burada bir taraftan bilimsel olana karşı eleştirel ve reddedici bir tutum sergilenirken diğer taraftan sosyoloji ve antropoloji gibi bilim dallarına sık sık atıfta bulunmak da Şeriatî konusunda dikkat çeken çelişkiler arasında bulunmaktadır.

Nitekim Şeriatî’nin şekli öğrenim konusunda nasıl küçümseyici bir bakışa sahip olduğu gayet iyi bilinmektedir. Onda aslolan, malumat değil devrim, olmak değil oluş halinde bulunmaktır (Dabashi, 105). O aynı zamanda Aristo mantığı karşısındaki rahatsızlığını da dile getirmekte ve tercihini diyalektik mantıktan yana koymaktadır. Diyalektik ilke; Tanrı, insan, doğa, toplum, tarih, her şey için geçerli bir üst ilke konumunda görülmektedir. “İkili ve çelişik “Tanrı-Şeytan” ya da “Ruh-balçık” bileşimi (ki insan bu ikisinin toplamıdır), insanın diyalektik bir gerçeklik olduğunu söylemek ister.” (Şeriatî, 1992: 61) Şeriatî’ye göre diyalektik, aynı zamanda İslam’ın kalbinde de yatmaktadır. Bir tarafta Statükoyu savunan gerici İslam, diğer tarafta ise statükoyla savaşılan gerçek İslam bulunmaktadır. (Zeidan)

**O, İslâmî kaynakların rehberliğini aramada tüm ideolojik önkavramlardan azade olan bir Müslümandan çok, kendi doktrininin bloklarını inşa etmek için İslâmî kaynakları kullanan bir ideologdur. O, daha ziyade, gerçeklere ve olaylara inançlı kalmaktansa, önceden geliştirilmiş görüşler, formüllemeler ve algılamalarını destekleyen kaynak ve kanıtlar bulmakla ilgilenmektedir.**

Ama aynı ilke her şeyden çok da, Şeriatî’nin kendisi için geçerlilik kazanmış görünmektedir:

Diyalektiğe sürekli vurguda bulunan Şeriatî, kendi içerisinde de diyalektik bir mücadeleye tutulmuş görünmektedir. Bu bir entelektüel dualizm, manevi bir şizofreni olarak tanımlanmaktadır. Batılı siyasi ideolojiden büyülenmiş durumdadır ama onun kültürel hegemonyasından nefret etmektedir. Kurulu İslami düzene yabancılaşmıştır ama Marksist ideoloji ve devrim için bir araç olarak yeniden yaratılan bir İslam’ı önermektedir. Reddedtiği Batıdan o kadar etkilenmiştir ki, Kur’an İslam’ına dönerek keş-

fettiği şeylerin çoğu, İslami lehçede Batılı felsefeye dönüşmektedir: Evrim, sosyalizm, Marksizm, diyalektik, varoluşçuluk, determinizm, hepsi İslam'ın asli öğretileri olduğu iddia edilmektedir. (Zeidan)

Zeidan onun gerçek mutlakının Marksist bir inşa olan sınıfsız toplum olarak görüldüğünü belirtmektedir. Din, bu amacın gerçekleştirilmesi için zaptedilmek durumundadır. Ama bunun yanında bu karmaşık ve dolambaçlı karakter Şii İslam'a derin ve samimi bir inançla dolu ve buna sadık biri olarak görünmektedir. İdeal Alevi biçimindeki bu Şii İslam gerçek İslam'dır. Şeriatî onun aracılığıyla Allah ile şahsi, anlamlı ve mistik bir ilişki kazanmış görünmektedir.(Zeidan)

**Şeriatî, eğer sosyal-siyasî bir amaca hizmet edecekse gerçekleri çarpıtma konusunda kendisini gayet rahat hissetmektedir.**

**Bu eleştiri uyarınca Şeriatî'yi bir tarihçi, bir sosyal bilimci ve gerçekler ve olayların bir öğreticisi olarak görmek haddini bilmezlik olmasa bile düşüncesizce bir şey olacaktır; zira o, aslında yalnızca haklılık davasına hizmet eden gerçeklerle ilgilenmiştir.**

Ali Şeriatî'nin taşıdığı çelişkililik en çok da Marx'ın görüşleri ile İslami kavramlar bir araya getirildiğinde dikkat çekmektedir. Sınıf çatışması, altyapı, üstyapı, tevhid, şirk, Habil, Kabil.. Onun İslami Marksizmi bir karışıklığı içerisinde barındırmaktadır; O, "sınıf sömürsü", "sınıf mücadelesi", "sınıfsız toplum" ya da "emperyalizm" türünden Marksist kavramları, sözgelimi İmam Ali, İmam Huseyn ya da Ebu Zerr Ğifari gibi Şii liderlerin öğretileriyle (Bayat, 22) veya daha önce geçtiği gibi Kur'an'dan ve yine Şii gelenekten gelen bir takım kavramlarla bağlantılandırılmaktadır. Mesela o Ebu Zerr'i ilk "Hüdâperest sosyalist" olarak anmaktadır.

Onun belli konuları analizi neredeyse tümüyle Marksist araçların etkisi altında görünmektedir. Köleci, feodal ve burjuvazi dönemlerindeki 'üretici temel' olarak adlandırdığı durumu hızlı bir şekilde tanımlayan Şeriatî, Marksgil tahlile göre ideolojik, ahlaki ve dîmî üstyapıyı belirleyenin ekonomik temel olduğunu da ispatlamaya çalışmaktadır. O, bu bakış açısından

temel ve üstyapı arasında bir sebeplilik ilişkisi bulunduğunu düşünmekte ve bu yüzden kendi fikirlerinin, sırf tesirler olmaları cihetiyle sosyal sistemde ya da temelde değişime sebep olamayacağı sonucuna varmaktadır. O, Marksistlerin, temel değiştiğinde ideoloji, din, sınıf sistemi ve sınıf ilişkilerinin de değişeceğini iddia ettiklerini savunmaktadır. Şeriatî, ekonomik bir temelin Marksist anlamını açıklarken, bir üretim tarzını diğerinden ayırmada standart Marksgil ölçütler olan -üretim güçleri, bunların gelişim safhaları, işin fazla üretim tarzına herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. O, sadece kendi Marksgil temel ve altyapıya ilişkin versiyonunun klasik din, ideoloji ve ekonomi arasındaki ilişkiye dair Webergil kavramla tezaadını kurmaya devam etmektedir. O, Weber'in ideoloji ve dînin, onu değiştirmek üzere ekonomi ve 'üretim modeli' üzerinde hareket ettiğine inandığını düşünmektedir. Hem Marksgil, hem de Webergil teorileri kısmi doğrular olarak ilan eden Şeriatî, dîmî ve ideolojik üstyapı ile ekonomik temel arasındaki ilişkinin, her biri diğerini etkileyen ve diğerinden etkilenen ortaklaşa ve karşılıklı bir sebep ilişkisi olduğunu iddia etmektedir.

Buradaki örneklerden de anlaşıldığı üzere, Şeriatî belli Marksist kavramları yeniden yorumladığı gibi, aynı zamanda İslam'daki bazı temel kavramları da yeniden tanımlamıştır. Kabil ve Habil kıssası onda tarihteki sınıf mücadelesinin yalnızca bir simgeleştirilmesi olarak yeniden formüle edilmektedir. Şiiilikteki *intizar*-Onikinci İmam'ın gelmesini bekleyiş, adalet için edilgen bir tavır değil, mücadeleye etkin katılım şeklinde yeniden yorumlanmaktadır. Şiiiliğin kendisi de bir sınıf mücadelesinin konusu olarak yerini almaktadır; bu, zalimlerle ezilenlerin mücadelesidir. İlki bir hakimiyet aracına -ki bu Safevi Şiiliğidir- ikincisi ise bir kurtuluş ideolojisine dönüşmekte ve Ali Şiiliği olarak anılmaktadır. Ama hepsinden daha dikkat çekici olanı Şeriatî'nin küfür kavramının çerçevesini yeniden çizme girişiminde ortaya çıkmaktadır. Ona göre küfür, Allah'ın varlığını inkar edenler için değil dava uğrunda somut ve nesnel olarak eyleme geçme konusunda isteksizlik gösterenler için geçerli bir kavramdır. Kavramı bu şekilde yeniden tanımlayarak Şeriatî, Marksistleri ateist ve kafir olarak görmemektedir. (Bayat, 32) Bu nokta bir defa daha onun görünürde yola çıktığı dini dil ve muhtevanın seküler düzeydeki potansiyelini ortaya koymaktadır.<sup>6</sup>



Ancak ona göre zaten dinin cazibesi Kur'an, sunnet ya da yeniden diriliş kavramları değil, onun sosyal ve siyasi mesajından kaynaklanmaktadır. Bunun içindir ki o, eski kurumlaşmış dini kavramları, kendi ideolojik yeni yorumlarıyla değiştirip, bunları onların yerine geçirmekte (Rahnema, 503) bir tereddüt göstermemiştir.

### Sonuçlar

Buraya kadarki tasvir ve değerlendirmeler dikkate alındığında, Şeriatî'nin toplum düşüncesi katı anlamıyla sosyolojik olmaktan ziyade bir sosyal düşünce çerçevesinde değerlendirilmek durumundadır. Çünkü bir toplumsal düşünceyi bir toplumsal kuramdan ayırdeden nitelikler Şeriatî örneğinde gerçekleşmiş görünmemektedir. Onun düşüncelerinin dağınıklığı, aşırı eklektik ve belirsiz oluşu, somut olandan çok hayali olana eğilimi, ama en çok da toplumsal yaşama ilişkin uygulanabilirlik ölçütlerinin yetersizliği – çünkü sosyoloji nihayetinde yaşananla bir şekilde ilgili olmak durumundadır-, pratikte kazandığı tüm teveccühe rağmen, şimdiki şartlarda ona bir toplumsal kuram haline gelme şansı tanıyor görünmemektedir. Nitekim bugüne kadar böyle bir girişimin söz konusu olmaması da bunu teyid eder yönde değerlendirilebilir. Şeriatî'nin bir plan, tasarı düşüncesi / "sosyoloji"sidir; o, bugünden çok yarınla, gerçekten çok idealle, genel toplumdan çok Habili dediği kupta ilgilenmektedir.

Onun eylemsel düşüncesinde ne sosyoloji ne de İslam, elle tutulur bir çerçevede yer bulmuşlardır. Bu haliyle Şeriatî'nin düşüncelerinden sıkı bir sosyal bilim inşa edilemez. Aynı zamanda bunlar sağlıklı ve tutarlı bir İslambilimi de temsil edemez. Yine de bunların eleştirel bir şekilde geliştirilerek bir kuram haline getirilmesinin önü tamamen kapalıdır denemez. Bu ihtimal her zaman vardır. Bu ise bana göre bu düşüncelerin daha sistemli ve tecrübi boyutlar dikkate alınarak yeni ve daha sosyolojik, daha sosyal bilimsel bir formülasyonun gerçekleştirilebilmesi halinde mümkün olabilecektir.

Ne garip tecellidir ki, bu aşamada Şeriatî'nin düşüncelerinin sosyolojiliğinden çok, kendisinin sosyolojiliği, akla yatkın bir seçenek olarak kendisini göstermektedir. Onun, bu bakımdan toplumsal alandaki ilişkiselliğe dair çok zengin örnekler ortaya koyan bir yaşam-öyküsünü temsil ettiği söylenebilir. O, kendisini inşa ederken aslında toplumsal yapı ve

kültürü –farklı yönlerden de olsa –yeniden üretmiştir. Bu ilişkiselliğin ele alınması halinde, Şeriatî bu bilime daha farklı katkılar sağlayabilir. ■

### notlar

- <sup>1</sup> Bu konuda bir örnek için bkz. Kadir Canatan, *İslam Sosyolojisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.
- <sup>2</sup> Bu konuda bir örnek için bkz. Ali Yaşar Sarıbay, 'İslami Sosyoloji. Postmodern Bir Sosyoloji mi?', A. Y. Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, 2.bs., İstanbul: İletişim Y., 1995, ss.25-42.
- <sup>3</sup> Onun kurgucu yönünün başka felsefi örnekleri için bkz. Rahnema, *Müslüman Ütopya*, s.107, Galoise, 123 Chandel.
- <sup>4</sup> Profesör Chandel, Şeriatî'nin Abadan Petrol Üniversitesi'ndeki bir konuşmasında gerçek isimler arasına sıkıştırılmış hayali bir şahsiyettir.
- <sup>5</sup> Bir Ali'den bahsedilmektedir ama bu tarihteki Ali midir? Hoseyn'den söz edilmektedir ama bu acaba tarihteki Hoseyn midir? Ya da Şeriatî'nin Ebu Zerr'i tarihteki Ebu Zerr ile aynı mıdır acaba? Şeriatî değerlendirilirken bu sorular sorulmalıdır.
- <sup>6</sup> Nitekim burada Şeriatî'nin dolaylı bir dille F. Castro'nun cennetlik bir kişi olduğu yorumunda bulunmuş olduğu da hatırlanabilir. Bkz. Rahnema, a.g.e., s.462

### bibliyografya

- A. BAYAT (1990) 'Shari'ati and Marx: A Critique of an "Islamic" Critique of Marxism', *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 10, ss.19-41.
- K. CANATAN (2005) *İslam Sosyolojisi*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- H. DABASHI (2006) *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New Brunswick: Transaction Publishers.
- Ü. GUNAY (1998) *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- A. RAHNEMA (1998), *An Islamic Utopian. A Political Biography of Ali Shari'ati*, London, N. York: I. B. Tauris Publishers.
- A. Y. SARIBAY (1995) 'İslami Sosyoloji. Postmodern Bir Sosyoloji mi?', A. Y. Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, 2.bs., İstanbul: İletişim Y., ss.25-42.
- A. ŞERİATİ (1992 ve 1995), *İslam-Bilim*, I ve II, çev. Faruk Alptekin, İstanbul: Nehir Yayınları.
- A. ŞERİATİ (1980) *İslam Sosyolojisi Üzerine*, 2.bs., çev. Kamil Can, İstanbul: Düşünce Yayınları.
- D. ZEIDAN, 'Ali Shari'ati: Islamic Fundamentalist, Marxist Ideologist and Sufi Mystic', <http://www.angelfire.com/az/rescon/ALSHAR.html>