

ALİ ŞERİATİ'DE İSLAM DÜŞÜNCESİNİN TEMELLERİ

Hilal FAZLA*

Özet: "Ben herkesi rahatlatmak için gelmedim. Ben rahatları rahatsız etmek için geldim" ifadesiyle, içinde bulunduğu toplumu anlamaya çalışan, sorgulayan ve birtakım eleştiriler getirmiş olan bir fikir adamıdır Ali Şeriatî. Zamanına ışık tutmuş, marjinal ve sürgün edilmiş bir aydın kendisi. Batı da yetişmiş olmasına rağmen, batıya kafa tutan İslam toplumlarına da çare arayan ve kendi içinde çelişkilerini de barındırmış biridir. Kendisini ne gelenekçi ne de modernist olarak bir tarafa konumlandırmayıp birlikte çağdaş İslam düşünürleri arasında yerini almıştır. Bu çalışmada, Şeriatî'nin İslam düşüncesini nasıl ele aldığını ve sosyolojisini oluşturan tevhid ve tarih felsefesi paradigmaları ele alınmıştır. Ali Şeriatî'nin sosyolojisinin temellerini oluşturan İslam terminolojisini nasıl okuduğu anlamaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tevhid, Tarih Felsefesi, Hâbil-Kâbil, İslam

Abstract : "I did not come to comfort all. I came to disturb the comforts ", Ali Shariati is an opinion man who is trying to understand the society he is in, who is questioning and who brought some criticism. It is an enlightened, marginalized and exiled intellectual. Despite being raised in the West, it is one of those seeking remedy for the Islamic societies that confront the West and has also held contradictions within itself. He has taken his place among contemporary Islamic thinkers along with his position as neither traditionalist nor modernist. In this work, the paradigms of unity and philosophy of history, which form Shariati's idea of Islam and his sociology, are discussed. Ali Shariati tried to understand how he read the terminology of Islam which constitutes the foundations of sociology.

Key Words: Tevhid, Philosophy of History, Hâbil-Kâbil, Islam

* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Yüksek Lisans Öğrencisi
hilalfzl@gmail.com

GİRİŞ

Ali Şeriatî, sosyolog, yazar ve bir düşünce insanı olduğu kadar aktivist kişiliğiyle de fikirlerini eylemlere dönüştürmüş bir insandır. Kendi yaşadığı zamandan günümüze değin tartışılan, üzerine konuşulan bir isim olmuştur. İranlı bir Müslüman olan düşünür, sosyoloji, tarih, felsefe ve dinler tarihi alanlarında çalışmalar yapmış başta İran olmak üzere Türkiye ve diğer İslam ülkelerini ilmi açıdan etkilemiştir. Fikir dünyasının oluşmasında başta babası Muhammed Taki olmak üzere, Mevlana, Muhammed İkbal, Celalettin Afgani gibi Müslüman düşünürlerin yanı sıra Massignon, Sartre, Fanon, Berque gibi Batılı düşünürlerin etkisi olmuştur. Şeriatî ülkesindeki siyasi yapının durumunu eleştirmiş ve muhalif bir tavır sergilemiştir. İran'da Muhammed Rıza Şah'ın ülke yönetiminde iktidar olduğu dönemde ekonomi, siyaset, ahlak, din, kültür, gazete, sinema alanlarında yapılan değişim ve dönüşüm hareketleri taraf bulduğu kadar da karşı çıkan kitle de olmuştur. Bu süreçte İran toplumunda Şeriatî bir hareketin temsilcisi öncüsü olmuştur. Şeriatî'nin dini ve siyasi fikirleri bir takım çevreler tarafından eleştirilmiş dinsiz, reformist, mezhepsiz, modernist olarak tanımlanmıştır. İran'da Şii bir aile mensup olan Şeriatî, dini meseleler ve Şiilik üzerine de çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. İnişli çıkışlı hayatı, Avrupa'da tanışmış olduğu kişiler ve edindiği tecrübeler zıt düşüncelerine eklenmiş ve olgunlaşmıştır. Fikirlerini 'Öz'e dönüş yani 'İslam'a dönüş' olarak ortaya koymuştur. Sosyoloji vurgusu yapması ve Batı düşüncelerini eleştirmekle birlikte yapıcı yönlerini de kullanması modern ve gelenekçi çevreler tarafından eleştirilmiştir.

Şeriatî farklı kültürel dinamiklere sahip olduğunu düşündüğü üçüncü dünya ülkelerine özgürlük kazandırmak için mücadele etmiştir. Bu insanları kendi tarihlerine, kültürlerine yabancılaştıran sömürgeci zihniyete karşı çıkmıştır. Batı hayranı olmayan İslam ve Doğu toplumlarının sosyolojik çözümlemesini yaparken İslami bakış açısından hareket eder. Batıda eğitim alan ve birçok düşünürle bir arada bulunmuş olan İranlı Müslüman düşünür, döneminin sorunlarına cevap aramış ve İslami kimliği koruyarak modern dünyayı sentezlemeye çalışmıştır.

Düşünceleri genel olarak "öze dönüş" olarak tanımlayabileceğimiz ve bilimsel kaynaklara dayanması, sosyoloji vurgusu yapması ve Batı metodolojisini, çeşitli açılardan eleştirmekle birlikte çeşitli açılardan yapıcı bir şekilde kullanması sebebiyle moderndir ve gelenekçilikten uzak olduğu gibi gelenekçi görüş ve kesimlere eleştirel yaklaşır nitekim bu sebeple eleştirildiği veya çelişki ile suçlandığı olmuştur.

1. Tevhidi Dünya Görüşü

Ali Şeriatî, dünya görüşünün felsefi, sosyolojik ve antropolojik bir konu olarak ele alınması gerektiğini düşünür. İnsanın hiçbir zaman dünyayı, coğrafyanın sözünü ettiği şekilde ve ölçüde görmeyeceğini düşünmüştür. Me-

selenin büyük önemi, herkesin dünyayı nasıl görüyorsa öyle hareket etmesinden dolayıdır. Yani varlığın zihnimize yansıyan tasviri davranışımıza inancımıza, toplumsal tavrımıza, toplumsal ve bireysel yaşantımıza doğrudan etki eder. Yani herkes, sahip olduğu dünya görüşüne göre yaşar. (Şeriatî A. , 2011, s. 13-14)

İslam'ın temelinde tevhit anlayışı vardır yani birliği temsil eder. Felsefi açıdan tevhit, doğa ile doğüstü arasındaki birlik (vahdet) ve insan ile doğa arasındaki birlik ile Allah ile dünyanın birliğini açıklamaktadır. İnsan ırkı, sınıf, statü, gruplar arasındaki birlik tevhidin insani, toplumsal ve ahlaki yönünü göstermektedir. İslam'ın altyapısında tevhit yer alır ve diğer her şey üstyapısıdır. İslam, insanı dört açıdan ele alan ilahi dünya görüşüne sahiptir. İlki özel anlamda dünya görüşü, yani tevhidî bakış açısıyla varlığı algılama niteliği. İkincisi; tevhidî risalette tarihin niteliği, yani tarihsel hareketi ya da açıklanışı. Üçüncüsü; toplumsal düzen ya da tevhidî görüşte beşeri toplum. Dördüncüsü; tevhit öğretisinde ahlak ya da insanın nasıllığı ya da beşeri değerlerin açıklanışı. Bu tevhit, İslam'ın altyapısı anlamındadır (Şeriatî A. , 2006, s. 272-273). Tevhit, felsefe tarihinin en eski zamanlarından bugüne değin, Lao Tzu ve Konfüçyüs döneminden, Eflatun ve Aristoteles döneminden tutun, Bergson, Descartes, Pascal ve Kant dönemine kadar tartışılan konularına çözüm getirmiş ve her birinin kendi savunucusu olmuştur. Düşünürler, arifler ve filozoflar arasında gönül gücüyle beyin gücü, akıl gücüyle aşk gücü, işrak gücüyle istidlal gücü hep savaşa tutuşmuşlardır (Şeriatî A. , 2011, s. 112).

"Tevhit, bir anlamda, varlık âlemine, insan zihnine birlik bağışlayan, âlemdeki bütün çelişik kutupları atan; parçalayan zihne sadece bir Allah; bir varlığın hâkimiyeti, bir hedef, bir irade, bir ruh koyan dünya görüşünden ibarettir. "La havle velâ kuvvete illa billah" anlam dolu bir söz ve devrimci bir slogandır. Bugün ise bir vird şekline dönüşmüştür. Ama dün, Allah'tan başka her şeyi ve herkesi red ediyordu. İlkel dinlerde, bazı tabii eşyada "mânâ"nın olduğunu söyledim. Bazı habis ruhlardaki gizli kudret, bazı yıldızlarda, bazı yiyeceklerde, bazı hayvanlarda olan, insanın kaderine, hayatına etki eden bir kuvvet. "La havle velâ kuvvete illa billah" bütün bu bedevi düşünceleri (yıldızlar, eşya, şahıslar, büyük ve küçük şahsiyetler, yiyecekler, elbiseler, renkler ve seslerdeki "mânâ" isimli insan hayatına olumlu veya olumsuz etki eden gizli gücü) reddediyor. Ama bugün, "La havle velâ kuvvete illa billah" diyen, sadece büyük dinî şahsiyetlerde ve kade-rinde etkili olan bir "mânâ"ya inanmakla kalmıyor, belki bir çorbada, aşta bile o gücün -mânâ'nın - varlığına inanıyor. Hâlbuki tevhit, aynı cinsten bir dünya, bir tarih, sonra aynı cinsten meydana gelen bir insan tanıtıyor. Tevhit, dünya birliğini, tarih ve insan birliğini, insan ve dünya birliğini... Tevhit alt yapısı üzerine bina ediyor" (Şeriatî A. , 2004, s. 271). Şeriatî, tevhidin bir dünya görüşü olduğunu ve materyalist dünya görüşünden daha bilimsel, daha derin ve daha insani olduğunu kabul eder. (Şeriatî A. , 2012, s. 90)

Tevhidin manevi ve maddi yönü vardır. O da şudur; kâinatı tek bir gücün yarattığı ve tek hâkimi olduğu ve bu âlemi çekip çeviren başka bir gücün olmadığıdır. Yani bütün varlıkları, kişileri, cinsler ve cevheri yaratanın tek bir ilah olduğuna inanan topluluk; kâinatta Allah'ın tek olduğuna, ilahi bir birliğe işaret eder. Yeryüzünde insanlar bu inancını da beşeri tevhit sağlar. Nasıl ki Allah'ı birlemenin koşulu âlemi birlemek ise; âlemi birlemenin koşulu da insanı birlemektir. Yani bütün insanların bir ve eşit olduğunu kabul etmektir (Şeriatî A. , 2011, s. 21-22). Şeriatî 'ye göre insan, Tanrının iradesinin bir yansıması olduğu, mutlak varlığın iradesi ve şuurudur. Antropolojik açıdan insanı, tanrının evrendeki temsilcisi olarak görmektedir (Fekri, 2007, s. 120).

Beşeri birliği ifade eden tevhit, sosyolojik açıdan da sosyal eşitliği gerçekleştiren bir düzen sunar. Onun zıddın da yer alan şirk ise, sınıf çatışması ve sosyal ayrılmaya sebep olan din hüviyetindedir. Bu daima, sınıfların diğer sınıflara; ırkların diğer ırklara; milletlerin diğer milletlere üstünlüğünün izahı olmuştur. Toplumun bazı sınıflarının aşağılanıp mahkûm edilirken diğer taraftan pragmatizmin, ırksal üstünlüğün kurulmasına sebep olmuştur (Cesur, 2002, s. 69-91). Şeriatî 'ye göre tevhit, felsefi-kelâmî boyutunun yanı sıra, tek yaratıcıya inanan tüm insanların eşitliğini vurgulayan farklı bir boyuta da sahiptir. Onun için tevhit, varoluşsal bir meseleden ziyade, Marksizm'e benzer şekilde sınıfsız ve adil bir toplum oluşturma hedefidir. (Tığlı, 2012, s. 159). Dünya birliğini, tarih ve insan birliğini, insan ve dünya birliğini, tevhidin alt yapısı üzerine bina ediyor ve bütünleştirici özelliğe sahiptir. Bütün tarih boyunca şirk dinlerinin hile ve düzenbazlıklarının aldatılmış kurbanları olan halk, daima ırkların, sınıfların, ailelerin eşitliğin gerçekleşmesi için savaşımıştır. Halk kitlesi, daima sınıfsal, ırksal ve ailevi şirkten eziyet görmüştür. Kan vermiştir, bitkisel hayata girmiş yok olmuştur. (Şeriatî A. , 2009, s. 83-92)

Tevhit dini olan İslâm'ın insanların genelinin maslahatını korumayı hedeflemesi açısından ele alınırsa Şeriatî'nin "halkın dininin tevhit olduğu" ifadesi anlamlı bir zemine oturmaktadır. Kastettiği, insanların çoğunun tevhit dinine mensup olduğu ise bu yaklaşım fazlaca iyimserdir. Çünkü Allah: "Yeryüzündekilerin çoğunluğuna itaat edersen seni saptırırlar." ¹Ayetiyle insanların çoğunun zanna uyduğunu yani toplumun önde gelenlerinin dışındaki çoğunluğun da hak üzere olmadığını ifade etmektedir. Yine Şeriatî'nin "sosyal, siyasi ve ekonomik meseleleri açıklayan bütün ayetlerdeki nas kelimesinin yerine Allah kelimesini koymayı" mümkün gören yaklaşımı da oldukça genellemecidir. (Kayacan, 2008, s. 89-139)

Kur'an'ın insan kavramını yorumlayan Şeriatî insan ve tarih arasında üç evreden oluşan bir diyalektikten söz eder. İlk evre, belirlenmemiş ya da

¹ Enam 6/116

kurgulanmamış bir doğası olmaksızın diyalektik bir varlık olarak kendinde insandır. İkincisi ise insanî gelişmenin maddi durumuyla alakalıdır ki bu esasında insanın derunî diyalektik karakterine benzer. Son olarak ilk ikisinin bir sonucu olarak sosyolojik-tarihsel gelişme evresidir. Bu mefhum Kur'an'ın sembolik diline göndermede bulunmak suretiyle açıklanır. Şeriatî 'ye göre Kur'an insanı iki boyutlu bir varlıktır: Çamurdan (hamein masnûn) oluşan ve ruhtan oluşan yanı. Tek boyutlu olan diğer varlıklardan farklı olarak iki boyutlu, iki doğalı bir yaratık. Her insana bu iki boyut bahşedilmiştir. Adi çamur kutbuna düşmek de yüceliklere erişmek de onun iradesinde olan bir şeydir.(Şeriatî A. , 2003, s. 8)

2. Tarih Felsefesi: Habil ile Kabil

“İslam düşünce mektebine göre, tarih felsefesi bir çeşit tarihi determinizme dayanır. Tarih, birbirini kovalayan bir olaylar ırmağı. Olaylar da insanın kendisi gibi diyalektik bir çatışmaya tabidir. Birbirine zıt, birbirine düşman iki öge arasında aralıksız bir savaş, hilkat-ı âlemle başlar. İnsan, Âdem'in içindeki ruhla balçık, peki tarih nerede başlar, kalkış noktası nedir? Kabil ile Habil arasındaki kavga değil mi?”(Meriç, 2014, s. 223). Şeriatî, antropolojik diyalektiği tarih felsefesinin temellerine kadar götürür ve tarihsel iki güç arasındaki fiili bir mücadeleyi anlatan Habil ile Kabil hikâyesine başvurmuştur(Öçal, 2012, s. 349-362).

“Habil ve Kabil hikâyesi insanlık tarihinin başlangıç öyküsünü simgesel ve sembolik olarak anlatılmıştır. İki tane kahraman vardır. Habil ve Kabil. Âdem, iki kızını bu iki oğluna nişanlar. Ama Kabil, kardeşinin nişanlısını daha güzel bulur ve ona göz koyar. Bu sebeple de isyan eder. Bunlar yeryüzünde insanlık tarihini başlatacak ilk insanlardır. Âdem insanın sembolüdür. Ama bunlar insanlık tarihinin başlamasının sembolüdür. Habil der ki: ‘Ben, benim için verilmiş hakka kanaat ediyorum’. Ama Kabil, ‘ Hayır! Ben senin hakkını elinden almalıyım’ der. Bu ikisinin savaşı, nişanlısını elinden almak isteyen Kabil'in Habil'e isyanı ve onun hakkına tecavüzü biçimde başlar. Şikâyeti Âdem'e götürürler. Âdem şöyle der. ‘ Her ikiniz de bir kurban seçin. Allah kimin kurbanını kabul ederse diğeri buna rıza göstereyin’. İkisi de bu öneriyi kabul etti. Habil, sürüsünün en kıymetlisi, süt emen, kırmızı tüylü deveyi seçti ve Allah için kurban alanına getirdi. Kabil ise hiç kimsenin işine yaramayacak sararmış solmuş bir tutam hastalıklı buğdayı toplayıp kurban alanına getirmişti. Doğal olarak Habil'in kurbanı kabul edildi ve Kabil bir kez daha hayal kırıklığına uğradı. Bu işten de sonuç alamayan Kabil yine saldırganlığa koyuldu ve çölde kardeşini kandırıp öldürdü”(Şeriatî A. , 2011, s. 25).

Habil ile Kabil'in kıssası Kuran'da Maide suresinin 27-31'inci ayetlerinde yer almaktadır. Şeriatî, bu ayetlerde anlatılanlar üzerine sembolik anlamlar kurarak tarih felsefesine dayanak göstermiştir. Bu yüzden sık sık adı geçen ayetlerin meali ise şu şekildedir:

“Ey Muhammed! Onlara, Âdem’in iki oğlunun haberini gerçek olarak oku. Hani ikisi de birer kurban sunmuşlardı da, birinden kabul edilmiş, ötekinden kabul edilmemişti. Kurbanı kabul edilmeyen, ‘And dolsun seni mutlaka öldüreceğim’ demişti. Öteki, Allah, ancak kendisine karşı gelmekten sakınanlardan kabul eder’ demişti. And dolsun! Sen beni öldürmek için elini bana uzatsan da ben seni öldürmek için sana elimi uzatacak değilim. Çünkü ben âlemlerin rabbi olan Allah’tan korkarım. Ben istiyorum ki, sen benim günahımı da, kendi günahını da yüklenip cehennemliklerden alasin. İşte bu zalimlerin cezasıdır. Derken nefsi onu kardeşini öldürmeye itti de (nefsine uyararak) onu öldürdü ve böylece ziyan edenlerden oldu. Nihayet Allah, ona kardeşinin ölmüş cesedini nasıl örtüp gizleyeceğini göstermek için yeri eşeleyen bir karga gönderdi. ‘Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini örtmekten aciz miyim ben?’ dedi. Artık pişmanlık duyanlardan olmuştu.”²

“Tarih diyalektik bir süreç olduğuna göre, bir çelişki ile başlaması gerekir ve bu çelişki, Kabil’in Habil’i öldürmesiyle başlar. Şeriatî bu ayetlerde anlatılan hadisenin bir sembol olduğu ve tipolojik bir karakter taşıdığı fikrindedir. Ayetlerin yorumunda sadece dini izah tarzına bağlı kalmadan, sembolize edilen toplumsal olaya, bilimsel izahlar getirme endişesini daima muhafaza etmiştir. Mesela Habil, Şeriatî ‘ye göre “mülkiyetin henüz ortaya çıkmadığı, ilkel, toplumcu, çobanlığa dayalı bir iktisadi sistemi temsil eder. Kabil ise tarıma, bireysel veya tekelci mülkiyete dayalı bir iktisadi sistemi temsil eder. Habil’in Kabil tarafından öldürülmesiyle ise üretim kaynakları üzerindeki ortak mülkiyet dönemi -yani çobanlık, balıkçılık, avcılık dönemi kardeşlik ruhu ve gerçek inanç sona ermiş: yerine tarıma dayalı ekonomiyle hilekârlık ve başkalarının hakkına saldırmaktan çekinmeyen özel mülkiyet dönemi başlamıştır. Habil ortadan kalkmış Kabil tarih sahnesine çıkmıştır. Hâlâ da sahnededir”(Erkul, 1997, s. 15-38).

“Habil, insanların, hiçbir şeyi tekelleştirmedığı, tabiatın nimetlerinden serbestçe yararlandığı çobanlık, avcılık ve balıkçılık döneminin sembolüdür. Kabil ise, tamah, tekellilik, bencillik, tabiata sahiplenme, mülk hırsı, başkalarını sömürmenin başladığı tarım ve özel mülkiyet döneminin sembolüdür. Böylece Kabil’in, Habil’i öldürmesiyle birlikte efendi ile köle, yönetici ile yönetilen, sömürücü ile sömürülen, katil ile maktul çatışması başlamıştır. Kabil sınıfı, insanlık tarihi boyunca daima egemen olan sınıftır. Habil ise, mazlum ile yönetilen halkı temsil eder”(Şeriatî A. , 1998, s. 97-112). Şeriatî, Habil’in Kabil eliyle öldürülmesinin, tarih sürecinde bir büyük dönüşümü, keskin bir kırılmayı, özellikle de insanın serüveninde baş göstermiş olan en büyük olayı bildirdiğini onu bilimsel, sınıfsal ve sosyolojik izah ve yoruma tâbi tutmaktadır. Ona göre bu kırılma; meslek olarak hayvancılık, avcılık ve balıkçılığın mevcut olduğu toplu mülkiyetin esas alındığı top-

² Maide 5/27-31

lumda ilk komün devresinin yani deniz-kara avcılığı şeklindeki ilk eşitlik ve kardeşlik (Habil) düzeninin yok olması, tarımsal üretimin ve özel mülkiyetin ortaya çıkması, ilk sınıfsal toplumun ve ayrıcalıklık, sömürü, mal tapıcılığı, imansızlık düzenin kurulması, düşmanlık, rekabet, hırs, yağmalama, kölelik ve kardeş katilinin (Kabil) başlamasıyla gerçekleşmiştir. Habil'in yok edilmesiyle tarihin düzeni Kabil'in eline geçmiştir. Mülkiyet devresinde kabiledede ikilik meydana gelmiş, "biz" parçalanmış ve "öteki"ne dönüşmüştür.(Kayacan, 2008, s. 89-139)

Şeriatî, iki cephe arasındaki bu sürekli mücadeleyi, sosyolojik anlayışının temeline yerleştirir. Buna binaen toplum, "tarihin belirli bir zaman sürecinin bir kesiti olarak tanımlanır. Şeriatî, Marx' tan *altyapı* kavramını ödünç alarak sosyolojik ve tarihsel görüşlerini bunun üzerinde temellendirir. Buna göre, "maddi yaşamın üretim tarzı, toplumsal, siyasal ve düşünsel yaşamın kamu sürecini belirler." Şeriatî, söz konusu altyapı ve üstyapı belirlenmesine karşın "toplumda sadece ve sadece iki altyapı olabilir; Habilsel ve Kabilsel Altyapı" görüşündedir(Fekri, 2007, s. 122). Şeriatî, Kabilci kutbun üç çehresini şöyle açıklar: iktisadi çehre, siyasal çehre ve dini çehre. Servet, güç ve din insanlık tarihinin kaderini elinde tutan Kabilci kutbun tekelinde bulunmaktadır (Şeriatî A. , 2011, s. 27).

"Kabil ile Habil arasındaki savaş, tarih boyu, tarihi bir diyalektik olarak karşımıza çıkan iki zıt cephe arasındaki savaştır. Sosyoloji de bu diyalektik üzerine kurulmuştur: Kabil'in sınıfıyla Habil'in sınıfı. Tarih toplumun zaman içinde aldığı yol. Temel toplum yapıları, kölelik, serflik, burjuvazi, feodalizm ve kapitalizm değildir. Toplum da ancak iki türlü yapı olabilir: Ya da toplum kendi kendinin efendisidir, herkes toplum için çalışır yahut da mülk sahibidir, herkes kendi başının çaresine bakar"(Meriç, 2014, s. 223).

Şeriatî, sosyolojik yaklaşımının İslami öğretilerinden hareketle bir diyalektik üzerinde temellendirmiştir. Toplumun, tarihin özel bir zamandaki tipik bir örnek olduğunu düşünen Şeriatî, Habil ve Kabil'in bu iki çatışan kampına dair tarihi analizini topluma uzandırmaktadır. Kendi tarihi birlik amacına ulaşmadan önce toplum, her zaman bu iki karşıt sınıfa bölünmüştü. Şeriatî'nin ideal toplumu, halk mülkiyetine dayanan ve üretim fazlası ve sömürünün bulunmadığı bir kardeşlik toplumu olan ümmetti. Bu tasvirin klasik sosyalist modeli çok yakından arındırdığının farkına varan Şeriatî kendisi için sınıfsız bir toplumun 'Batılı sosyalistler' için olduğu gibi 'bir amaç' değil 'bir ilke' olduğunu ekliyordu(Rahnema, 2005, s. 514-516).

3. İslam'a Alternatif Yaklaşımı

Ali Şeriatî 'ye göre, İslam " insanı, bireyi ve toplumu canlandıran, ona hayat veren bir düşünce okuludur ve insanoğluna gelecekte yol gösterme misyonunu tevdi etmiştir." O, İslam'ın Müslümanlara ve tüm insanlığa evrensel, insani, ilmi, yenilikçi, yaratıcı ilahi bir rehberlik yaptığını düşün-

mektedir. Şeriatî İslam'ı, teoride ve pratikte bir teslimiyetin gerektirdiğini ifade ederken bize örnek toplum ve şahsiyet örneği olarak da Ümmet ve Hz. Muhammedi gösterir. Şeriatî İslam'ı, sömürü ve zulme karşı duran bir devrim olarak görür ve tarihi bir süreklilik içerisinde ele alır (Dabla, 2011, s. 22-28). Şeriatî, tarih ve sosyolojiyi tercih etmesinin sebebi somut örnek ve uygulamaları devrimin ideolojisi açısından daha önemli görmüştür. İdeoloji, hakikat arayışını değil, hedeflenen değişimi gerçekleştirmek için hareketi önemsemektedir bu yüzden kesinlik, açıklık ve işe yararlılık gereklidir. Bu nedenle kendisi İbn Sina yerine Ebu Zer'i tercih ettiğini defalarca ifade etmiştir (Tıgılı, 2012, s. 159).

“Onun konferanslarında ve kitaplarında anlattığı İslam, bu dini çağdaş dünyaya ait bir dil ve duyusla bireye yeniden anlama ve anlatma sorumluluğu yükliyordu. Bu zaman ve mekânla yüklü tanımlama çabasını ‘İslamcılık’ olarak adlandırıyoruz. İslamcılık bu tanımıyla mevcut dinî cemaatleri, partisel oluşumları, tarikatları hatta varoşları etkilemekle birlikte, yeni bir dalganın adıydı. Bu dalganın en belirgin özelliklerinden biri, Müslümanlığı sağcılığın ve padişahçılığın yanına yerleştiren geleneksel siyasal bakış açısına muhalefetse, bir diğeri Batı medeniyetini, onu tanıyarak aşma çabasıdır. Şeriatî'nin yaşantısındaki ve fikirlerindeki karışıklıkları ve dalgalanmaları bu açıdan da değerlendirmek gerekebilir. Şeriatî, İslam kültürü ve geleneği içinde yetişmiş olmakla birlikte, batı kültürü ve düşüncesinden de yararlanarak, yeni ve aktif bir dil oluşturmayı denemiştir. Bir sosyolog olarak ise, kendi dönemi içinde sağcı bir paradigmayla anlaşılan İslamiyet'i, hiyerarşiden uzak ilişkileri, sosyal adaleti ve düşünce özgürlüğünü kapsayan bir açıdan kavramaya çalışmıştır” (Oflaz, 2012, s. 118-119). Şeriatî ve Beni Sadr, İslam'ın muhtevası ve onun modern ve ilerici bir ideoloji olarak uygunluğunu müzakere etmişlerdir. Ve ortaya ‘İslam nedir?’ projesi ortaya çıkmıştır. Bu projenin iki konusu vardı: Birincisi, yüzyıllarca ruhaniler ve halk tarafından ortaya konan İslam pratiklerinin analiz ve eleştiriye tabi olması; ikincisi ise İslam'ın asli kaynaklarının araştırılmasıydı. İslam'ın bu özgürleştirici yönü eğer ruhaniler tarafından örtüldüğü ortaya çıkarsa ona alternatif bir ideoloji olarak sahih İslam'ı yeniden diriltme kararındaydılar (Rahnema, 2005, s. 230-231).

Şeriatî, eleştirel yeniden yapılanma ya da İslami Protestantizm” çıkış yolu olarak görmüştür. Bu üçüncü yolun açılmasında entelektüellere hayati bir rol yükliyordu. Bu çerçevede, “Entelektüel, İslami Protestantizmi geliştirmekle, sürekli olarak birbirlerinden uzaklaşan toplum ve entelektüeller arasında ortak bir dil konuşma köprüsünü vurgusunu yapmaktadır (Fekri, 2007, s. 112). Şeriatî, Marksist, varoluşçu ve modernist literatürden yararlanması düşüncelerinin yanlış yorumlanmasına sebep olmuştur. Freud, Marks, Massignon, Delacroix, Mozart, Talmud, Mani, Buda, Maeterlinck... İsimleri, onun üslubunda serbestçe dolaşırlar. Bu alışılmadık tarzıyla Şeriatî, İslam'ın yerel, kültürel, tarihsel bir din olarak anlaşılması gerek-

tiğini ısrarla vurgular. Sadece Müslümanların değil, batıcıların da ezberlerini bozar. Şaşkınlığa uğratar insanları. Bir Şii olmasına rağmen Şiiliğe karşı da keskin ve radikal eleştiriler getirir. Kurumsal ve otoriter dini anlayışları sevmez. Mistik, anarşist, aşk dolu bir dünyanın heyecanıyla, bu heyecana uygun kişilikler etrafında yeni bir dünya kurar. Bu dünyanın gerçekliklerden kopukluğu umurunda değildir. Sevmediği bir atmosferde yaşaması zaman zaman başka dünyalara kaçmasına sebep olur. Ölüm Şeriatı için; nobran, hedonist, dünyaperest, maddeci, çıkarıcı, sinsî, yüreksiz, aşksız, kibirli, akılsız, izansız, kaba insanların dünyasından ayrılma dileğinin bir kabulüdür.(Aktaş, 2007)

“Şeriatî'nin eleştirileri çok boyutluydu, söyleminin arka planına dikkat edilmeden değerlendirildiğinde bu eleştiriler yanlış yorumlanabilirdi. Çünkü Şeriatî, hem Batı'yı eleştirmeksizin taklit eden laik seçkinlere hem de geleneksel dini liderliğe karşı çıkmaktaydı. Bu sebeple onun İslam toplum bilimi, kendine yabancılaşan arayış içindeki gelişme kuşağına kapsamlı seçenekler sunmak üzere tasarlanmıştı”(Subaşı, 2010, s. 577-580).

Sonuç

Şeriatî, çağına ve insanlığa karşı sorumlu bir aydın profili çizmiştir. Aydın kişiliğiyle toplumda aktivist bir rol oynamıştır. Modernizmin etkilerinin görülmeye başlandığı İran toplumunda geleneksel eğitimin yetersiz kaldığını görmüştür. Ulema sınıfı ve geleneksel din anlayışının rasyonel düşünceden uzak kalması toplum içinde özellikle gençlik üzerinde İslam'dan uzaklaşmaya doğru gittiği görülmüştür. Şeriatî'nin amacı İslam'ın kaynağını ve tarihsel süreçteki değişimleri ve modern dünyadaki rolünü ortaya koymak adına fikir önderliği yapmıştır. Batı'nın kavramlarını eleştirmesine rağmen modern bir dille düşüncelerini dile getirmiş İslamcı ve devrimci bir gençlik hareketi ortaya çıkmıştır. Ulema tarafından modernist, sosyalist İslamcı olarak da eleştirilmiştir. Çalışmamızda Ali Şeriatî'nin İslam'a bakışını ve düşüncelerinin temelini oluşturan tevhid ve tarih felsefesi(Habil-kabil kıssası) kavramları incelenmiştir. İnsan ile doğa arasındaki dengeyi kuran gücün tevhit olduğunu felsefik yorumlamaya açıklamaya çalışmıştır. Habil- Kabil kıssası ile insanlığın içinde bulunduğu durumu dini prototiplerle açıklaması diyalektik bir dil kullanan Şeriatî'nin Marksist düşünceden etkilendiğini göstermektedir. İslam kültürü içinde yetişen Şeriatî batı kültürünün de izlerini taşımış ve kendine has bir dil oluşturmuştur. Şeriatî'nin bir toplum ideali vardır ve bu İslam dininden beslenir. Örnek toplum modeli olarak Ümmeti ve örnek şahsiyet olarak da Hz. Peygamberi göstermiştir.

Ali Şeriatî'nin toplum reçetesinde 'öze dönüş' fikri bulunur. İslam ve Doğu toplumlarının içinde buldukları sorunları ancak bu öze dönüşle olabileceğini savunmuştur. Şeriatî'nin düşünce dünyası Rıza Şah'ın otoriter modernleşme politikalarının yaşandığı dönemde şekillenmiştir. Batılılaşma gayretinde olan ve geleneksel değerlerin alt üst olduğu dönemde çıkış yo-

lunun hurafelerden, bidatlerden arındırılmış gerçek İslam olduğunu söylemiştir. Şeriatî'nin dini ve siyasi ideolojisinin temelinde bozulan toplum yapısını yeniden inşa etmek vardı. Bunu içinde Hz. Peygamberin tevhit ettiği ve Hz. Ali'nin yaşadığı İslam özünün sosyo-kültürel, siyasi ve ekonomik yapılarda örnek alınması gerektiği savunmuştur. Bu görüşlerinden dolayı Türkiye'de Şii, İran'da Sünni olarak eleştirilmiştir. Şeriatî, yaşamış olduğu dönem ve yetişmiş olduğu çevre fikir dünyasının oluşmasında büyük katkıları olmuştur. Konferanslarında ve derslerinde anlattıkları ile bir duruş sergilemiş ve ülkesinde özgürlük hareketinin önderliğini yapmıştır. Şeriatî'nin bilgi ile ilişkisi yazılı metinlerde kalmamış aktivist kişiliğiyle kendi toplumunda ve diğer toplumlarda özgürlük hareketinin de önderi olmuştur. Çalışmamızda Ali Şeriatî'nin İslam'a bakışını ve düşüncelerinin temelini oluşturan tevhid ve tarih felsefesi(habil-kabil kıssası) kavramları ile kendine bir yol çizmiştir. Şeriatî'nin İslam toplumları için çözümü 'öze dönüş' fikrini sunmuştur. "İrfan, eşitlik ve özgürlük" onun sloganı haline gelmiştir.

Kaynakça

Aktaş, Ü. (2007). "Göller Bölgesi'nde Bir Ada Olmak". *Gerçek Hayat Dergisi*(335). <http://www.gercek hayat.com.tr> adresinden alındı

Cesur, E. (2002, Nisan-Haziran). "Ali Şeriatî(1933-77) Allahperst-Sosyalist". *İslamiyat Dergisi*, 5(2), s. 69-91.

Dabla, B. A. (2011). "İslamı Anlama Metodolojisi: Ali Şeriatî'nin Bakış Açısı". *İstikamet*(2), 22-28.

Erkul, A. (1997, Haziran). "Ali Şeriatî'de Din, İnsan ve Tarih Felsefesi". *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*(19), 15-28.

Fekri, A. A. (2007). İran'da Aydınlanma ve Devrim: Sosyo-Politik ve Kültürel Dönüşüm. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE

Kayacan, M. (2008). "Ali Şeriatî'nin Kur'an Algısı". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(1), 89-139.

Meriç, C. (2014). Kırk Ambar II/Lehçetü'l- Hakayık (6 b., Cilt II). İstanbul: İletişim Yayınları.

Oflaz, K. (2012). Ali Şeriatî'nin Dini ve Siyasi Görüşleri. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi SBE

Öçal, Ş. (2012). "Retoriğin Kışkırtıcı Gücü: Ali Şeriatî'de Din, Modernizm ve Geleneğin Özgürleştirici Yorumu". *Dini ve Felsefî Metinler* .1, s. 349-362. İstanbul: Ege Basım.

Rahnema, A. (2005). *Müslüman Ütopyaacı* (1 b.). (İ. Toker, Çev.) Ankara: Hece Yayınları.

Subaşı, N. (2010). "İranlı Entelektüeli, İdeolog ve Sosyolog" (Cilt 38). İstanbul: *TDV-İslam Ansiklopedisi*.

Şeriatî, A. (1998). *İslam Sosyolojisi*. (K. Sökmen, Çev.) İstanbul: Birleşik Yayınları.

Şeriatî, A. (2004). *Kapitalizm*. (Y. Arslan, Çev.) İstanbul: Dünya Yayınları.

Şeriatî, A. (2006). *Terimler Sözlüğü* (1 b.). (M. Polat, Çev.) İstanbul: Hivda İletişim.

Şeriatî, A. (2009). *İslam Nedir Muhammed Kimdir*. (M. Demirkol, Çev.) Ankara: Fecr Yayınları.

Şeriatî, A. (2011). *Dine Karşı Din* (2 b.). (D. Özlük, Çev.) Ankara: Fecr Yayınları.

Şeriatî, A. (2011). *Dünya Görüşü ve İdeoloji* (1 b.). (K. Çamucu, Çev.) Ankara: Fecr Yayınları.

Şeriatî, A. (2011). *İslambilim I* (1 b.). (H. Kırlangıç, Çev.) Ankara: Fecr Yayınları. Şeriatî, A. (2011). *İslambilim II*. (H. Kırlangıç, Çev.) Ankara: Fecr Yayınları.

Şeriatî, A. (2011). *Öze Dönüş* (3. b.). (E. Okumuş, Çev.) Ankara: Fecr Yayınları.

Şeriatî, A. (2012). *İnsan* (3. b.). (Ş. Öcal, Çev.) Ankara: Fecr Yayınları.

Şeriatî, A. (2012). *İslam ve Sınıfsal Yapı* (3 b.). (D. Özlük, Çev.) Ankara: Fecr Yayınları.

Şeriatî, A. (2012). *Kendini Devrimci Yetiştirmek* (4. b.). (E. Okumuş, Çev.) Ankara: Fecr Yayınları.

Şeriatî, A. (2012). *Kendisi Olmayan İnsan* (2. b.). (E. Okumuş, Çev.) Ankara: Fecr Yayınları.

Tıghı, A. (2012). İran'da Yenilikçi Dini Düşünce Hareketi. *Yayınlanmamış Doktora Tezi* İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE

Toker, İ. (2009). *İslam Sosyolojisi Kavramı ve Ali Şeriatî Üzerine Kritik Bir Yaklaşım*. *Bilimname* (16), s. 91-106.