

PAPER DETAILS

TITLE: DIN SOSYOLOJISINE KATKILARI VE ZAAFIYETLERI BAGLAMINDA ALI SERIATI

AUTHORS: Mustafa TEKIN

PAGES: 41-66

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/184276>

DİN SOSYOLOJİSİNE KATKILARI VE ZAAFİYETLERİ BAĞLAMINDA ALİ ŞERİATİ

Mustafa TEKİN

Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Din Sosyolojisi A.B.D. Başkanı.

“Din” problemi üzerine özelleşmiş olan din sosyolojisi, diğer bir çok bilim dallarıyla kıyaslandığında, oldukça yakın bir tarihi geçmişe sahip olmasına rağmen, tartışma konuları ve güncelliği bağlamında özgül ağırlığını aşan bir öneme sahiptir. Hiç şüphesiz bu ağırlığı, “din”in, insan hayatı içerisindeki farklı

kompartmentlerle yakın ilişkileri ve kopmaz bağından kaynaklanmaktadır. Nitekim siyasetten ekonomiye, kültürden bilgiye kadar hangi alanla ilgili olursa olsun yapılacak sosyolojik bir çalışmada “din”, önemli bir faktör ya da tartışma konusu olarak öne çıkmaktadır. Bu durum, başında din sıfatı geçsin ya da geçmesin sosyolojinin dinle olan kopmaz bağına işaret etmektedir.

Sosyolojinin dinle bağlantısını tarihsel bağlamda anlamlı kılan bir başka noktayı görebilmek ise, genelde bilim özelde sosyolojinin Batı’da ortaya çıkışı şartlarına bakmaktan geçmektedir. Bilindiği gibi bilimin ortaya çıkabilmesi gitgide Tanrı’ya ihtiyaç duymaksızın insanın bilebileceği düşüncesinin kabulü ve yaygınlaşması ile olmuştur. Bir bilim olarak sosyolojinin ortaya çıkışı ise, benzer şekilde toplumun işleyiş yasalarının insanlar tarafından bilinebileceği öncülünden hareketle gerçekleşmiş ve bu yasaların Tanrı ile ilişkisi koparılmıştır. Doğrusu Aydınlanma’nın temel öngörülerini çerçevesinde gerçekleşen bu durum, sosyoloji ile din arasındaki antagonizmik duruma işaret etse de, son kertede bir ilişkiyi göstermektedir. Fakat paradoksal olarak ilk sosyolog olarak kabul edilen Comte’dan itibaren din, hep çıkarılmak istenen yerde olagelmıştır.¹ Nitekim Comte’un “Pozitif dini” bunun temel göstergelerinden biri gibi görünmektedir. Durkheim ise ünlü eserinde insanlığın ilk dinini tartıştığı gibi, Fransız İhtilali’nin bıraktığı negatif toplumsal bakıyeleri temizlemek için dine işlevsel bir rol yüklemiştir.² Esasen din sosyolojisini daha ayrıcalıklı ve özel kılan, sosyolojiyi teolojinin yerine ikame etme çabalarının³, tüm sınırlarını kuşatabilecek bir tartışma imkanını içinde barındırmasıdır ve bu ne

¹ Bkz. Auguste Comte, *Pozitivizm İlmihali*, Çev. Peyami Erman, 2. baskı, İst., M.E.B. Yay., 1986.

² Emile Durkheim, *Dini Hayatın İbtidai Biçimleri*, Çev. Hüseyin Cahit Yalçın, İst., Tanin matbaası, 1924. Ayrıca Cemil Meriç’in *Saint Simon* kitabında haber verdiği “Avrupa Toplumunun Yeni Baştan Düzenlenmesi” isimli kitap Fransız İhtilali’nin bıraktığı kaşıkliklar bakımından düzen fikrinin önemi için bakılabilir.

³ Nuray Mert, “Laik Cumhuriyet’in Resmi Bilimi: Sosyoloji”, *Dergâh*, c. 3, S. 35, İst., 1993, s. 17.

genel sosyolojinin ne de onun diğer alt dallarının hiçbir zaman iddia edemeyeceği bir şeydir.

Aydınlanma'nın temel argümanları paralelinde özelde sosyoloji, toplumun ve toplumsal olayların açıklamasını üstlenmiştir ki, dinin bu anlamda bıraktığı vakumu doldurma iddiasındadır. Dolayısıyla din, sosyoloji için siyaset ve hukuk gibi sınırlı bir öneme sahip değildir; bunun çok ötesinde bir anlamı istiap etmektedir. Sosyolojinin açıklama araçları artık teorilerdir. Yapılan çalışmaların sonucunda ulaşılan bu teoriler, bilhassa erken zamanlarda evrensel ve total olma iddiasında idiler; bu bağlamda daha "meta-anlatı" olma özelliği taşımaktaydılar. Ancak bugün sosyolojik teorinin açıklama alanı daralmıştır.

Sosyolojik düşünce ve teorilerin sınırlılığı, teorilerin Batı'nın tarihsel, toplumsal, ekonomik, kültürel vb. boyutlarından bağımsız olmadığına altını çizmektedir. Dolayısıyla Saint Simon'dan⁴ Durkheim'a, Weber'den Marx'a kadar düşünceleri ile, çatışma, toplumsal cinsiyet, fenomenoloji gibi teoriler⁵ bu çerçevede okunduğunda anlam kazanmaktadır. Batı'da din sosyolojisi alanında yapılan bir çok çalışmalar, ister istemez açıktan ya da zımni olarak bir Hristiyan din sosyolojisi hüviyeti taşımaktadır. Türkiye'de son yıllarda din sosyolojisi alanındaki çalışmalar bir yoğunluk kazanmış olsa da, özelde İslam (müslüman) tarihi ve bugün üzerine yapılan araştırmalar oldukça azdır. Hele sosyolojik anlamda İslam toplumlarının kavramsal, teorik ve metodolojik çerçevesini çizecek çalışmalar oldukça yetersizdir. Öncelikle bu alandaki çalışmaları hızlandırmak bir gereklilik olarak ortada durmaktadır. Hiç şüphesiz bu alanda çalışmalar yapan bazı şahsiyetlerden söz edilebilir. İşte bu bağlamda üzerinde konuşulmayı anlamlı kılan kişilerden birisi de Ali Şeriatî'dir. Şeriatî, en azından İslam ve müslümanlar üzerine kapsamlı olmasa da teorik ve kavramsal tezler geliştirmeye çalışmıştır. Bu makale, Şeriatî'yi bu bağlamda değerlendirerek, Onun din sosyolojisine katkı ve zaafiyetlerini ortaya koymayı hedeflemektedir.

A) İslam Dünyasında Konjonktürel Durum ve Ali Şeriatî:

Doğrusu Aydınlanma'nın akıl ve bilime yaptığı referanslarının bir yansıması olarak modern zamanlarda din (kilise), sorgulanan bir konuma düşürülmüş; yeni bir dünyanın inşası için eleştirilerin konusu olmuş ve bir açıklama modeli olmaktan çıkarılmıştır. Bu, aynı zamanda adaletli ve demokratik bir dünyanın kurulabileceğine olan inancı beslerken, toplumsal sorunların da sosyolojinin yardımıyla çözülebileceğine atıfta bulunmaktaydı.

⁴ Bkz. Cemil Meriç, *Saint Simon İlk Sosyalist İlk Sosyolog*, 2. baskı, İst., İletişim Yay., 1996, s. 130.

⁵ Bkz. Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, Çev. Ümit Tatlıcan-Gülhan Demiriz, İst., Sentez Yay., 2007.

İslam dünyasının bilhassa 1700'lerden sonra içinde bulunduğu durum, gözlerin daha çok Batı'ya çevrilmesine sebep olmuştu. İki farklı paradigma ve kültürün bu modern karşılaşması, İslam dünyasında "kendi üzerine" yeniden düşünmeyi sonuçlarken, Batı'dan Doğu'ya aktarımları da beraberinde getirdi. 1800'ler itibarıyla bugüne kadar gelen süreç, İslam dünyasının kendiliğinden ya da totaliter bir tarzda Batı'nın edimlerine sahip olmaya çalıştığı bir zaman dilimidir. Aynı zamanda bu süreçte, Batı'nın kolonyal pratikleri görünür olmuş ve İslam dünyası genel anlamda bu kolonyal uygulamaların nesnesi haline gelmiştir. 1950'lere kadarki süreçte İslam dünyasının sömürgeleşmiş ülkelerinde açık işgal sona ererken, batılılaşmış yönetimler nezdinde sömürgeler devam etmiştir. Tam da burada konumuz bağlamında, sömürge, giderek artan kapitalizm ve batıcı yönetimler üzerine mim koymak gerekmektedir. Çünkü bu, İslam dünyasında yeni sosyoloji tartışmalarıyla yakın bağlantılar taşımaktadır.

1950'li yıllar, Ortadoğu ve Afrika'da sömürgecilik sonucu oluşan açık işgalin sona erdiği bir zaman dilimidir. İslam dünyasının bu bağlamda temel hassasiyetlerinden birisini sömürge oluşturmuştur. Eğitimden sosyal hayata kadar kültürel öğelerin derinliklerine kadar inen sömürgeci söyleme karşı, İslam dünyasında karşıt tezlerin yükselmeye başlaması dikkat çekicidir. Bu tezlerin bir kısmı, İslam'ın tarihsel kodları ile sömürgecilik-kapitalizm eşitlemesi sonucu yükselen marksist söylem ve "anti"lerin bir karışımından oluşmaktaydı. Aslında "İslam sosyalizmi"nden "Bilginin islamileşmesi"ne⁶ kadar bir çok tezi bu çerçevede okumak daha anlamlı görünmektedir. Bir toplumu, Batı'nın yerleşik ve hakim yapılarının dışında ki söylemle ve "anti"lerle diriltmek ve konumlandırmak bu hareket tarzının arkaplanında durmaktaydı.

Bu bağlamda Şeriatî'nin Marksizmden etkilenmiş bir altyapı ile "İslam"ın teori ve pratiği üzerine geliştirmeye çalıştığı sosyolojik yaklaşımların arkaplanındaki İslam dünyasının koşullarına bir de İran'ın Şah yönetimini eklemek gerekmektedir. Batılı sosyolojinin sömürgecilik ve din bağlamında sahip olduğu negatif sicil, sosyolojinin İslam üzerine odaklanmasını da beraberinde getirmiştir. Şeriatî'nin yaşadığı dönem İran'ının ise Şah yönetimine karşı gelişen hassasiyetlerin, bazan marksist söylem ve içerikler üzerinden gerçekleşmesi söz konusu olabilmıştır. Burada İslami kodlar konjonktürel olarak Marksizmin sistem karşıtı söylemi ile temasa getirilmiştir. Türkiye'den farklı olarak Ortadoğu ve İslam dünyasının bir çok ülkesinde Marksizm, sömürge karşıtı bir muhalif söylemin temsilcisi olmuştur.

⁶ İsmail R. Faruki, *Bilginin İslamileştirilmesi-Genel Çalışma Planı ve İlkeler*, Çev. Fehmi Kuru, 4. Baskı, İst., Risale Yay., 2001.

Şeriatî'nin yaşadığı dönem İran'ında aydınların yaygın eğilimlerinin de Marksizm olduğunu burada hatırlamakta fayda vardır.⁷

1800'lü yıllardan itibaren Batı'nın yükselişi, İslam dünyasında bilhassa zihniyet düzeyinde ciddi travmalara sebep olmuştur. İleri-geri antagonizması çerçevesinde yapılan kategorizasyon, müslümanların geri içerisinde konumlandırılması bugüne kadar İslam dünyasının zihni arkaplanında belirleyici bir öge olmuştur. Bu durum bazan İslam'ın modern dünya ile uyumlulaştırılması bazan da bir mücadele konseptini ortaya çıkarmıştır. Aslında her ikisi de beraber yürümüştür. Bu bağlamda, özelde İslami jargonla yapılan bir sosyoloji, Batı ve onun sömürüsü ile mücadelede ciddi bir araç olarak görülmektedir. Aynı zamanda İslam dünyasının kendisine güven duygusu açısından da önemi bulunmaktadır. Bununla bağlantılı olarak mücadelenin ideolojik argüman ve gerekçelerini verme konusunda Marksist yaklaşımın araçları da işlevsel olmuştur. Nitekim Şeriatî'de Marksist yaklaşımın önemli izlerini görmektediriz. Fakat yine de burada İslam'ın Marksizmle uyumlulaştırılması türünden bir durum söz konusu değildir.

B) İslam ve Sosyoloji Tartışmalarında Ali Şeriatî

Batı dünyası ile temaslar, sosyolojinin İslam dünyasında da tanınması ve ele alınmasını sağlamıştır. Toplumsal olaylar ve ilkelerin "din"e referans yapılmasından insanın imkan ve enstrümanlarıyla keşfedilebileceği düşüncesi üzerine temellenen Batılı sosyoloji, İslam dünyasında ve özelde Osmanlı'da yeni yönelimleri belirlediği gibi, paradigmatik bir kırılmanın ve dönüşümün gerçekleşmesinde de etkili olmuştur. Genelde geleneksel toplumlarda özelde Osmanlı'da din hayatı "açıklama"da bir referans iken, giderek süreç içerisinde din bu konumunu kaybetmeye başlamıştır. Hatta sosyolojinin yeni bir açıklama modeli olarak görülmesi, bu sürecin içerisinde belirgin bir çizgi olarak ortaya çıkmaktadır. Batı ile temaslara İslam dünyasında kendisini gösteren sosyoloji, Aydınlanmacı düşüncenin ve Batı'nın konjonktürel sorunlarının bariz izlerini taşımaktadır. Her ne kadar Osmanlı'da devletin ve toplumun devamı, yıkımın önlenmesi ve düzen bağlamında sosyolojik tartışmalar yapılmışsa da, bu daha çok Batı'dakilerin bir uzantısı olmaktadır. Söz gelimi; Durkheim'ın iddialarında ortaya çıkan Fransa'nın ihtilal sonrası sorunlarına üretilen cevaplar, İngiliz bireyciliği vb. bir çok hususlar bir şekilde Osmanlı'dan itibaren tartışılmaya başlanıyor; ancak bunlardaki doku uyumsuzlukları hemen kendisini gösteriyordu. Durkheim'ın dine işlevselci yaklaşımı ve söz gelimi "Kolektif Şuur" gibi kavramları, İhtilal sonrası Fransız toplumunun yaşadığı travmaya bir öneri idi. Fakat İslam dünyasında oldukça uzun bir süre Batı'da üretilen sosyolojik müktesebâtın sadece aktarılması söz konusu olmuştur.

⁷ Bkz. Ervand Abrahamian, "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution", *MERIP Reports*, No. 102, Islam and Politics, 1982, ss. 24-27.

Meselâ Türkiye'de H. Ziya Ülken'den Mehmet Taplamacıoğlu'na kadar din sosyolojisi ile ilgilenenlerin temel problemi Batı'dakine paralel biçimde "insanlığın ilk dini" olmuştur. İlerleme düşüncesinin doğrulanmasına matuf bu problem, temelde Türkiye toplumunun dini, tarihi gibi somutluklarla zayıf bir bağlantı içermektedir. Yine Marxist çizgideki sosyologların çoğunlukla dini yok sayan yaklaşımları, bu konuda üretilmesi mümkün müktesebâtı daha baştan berhava ederken, sağlıklı teoriler inşa edilmesinin de önünde durmuştur. Ancak ilerleyen süreçte bilhassa son on yıldır İslam üzerine daha çok sosyolojik çalışmalar yapılmaktadır. Bu da Türkiye'deki 1990 sonrası somut toplumsal ve politik gelişmelerle bağlantılı gibi görünmektedir.

Şeriatî söz konusu olduğunda, İslam ve sosyoloji arasındaki ilişkinin sınırları ve bu ilişkinin kavramsallaştırılması birinci derecede akla gelmektedir. Dolayısıyla "İslam sosyolojisi" kavramsallaştırması Şeriatî üzerinden de tartışma konusu olmuştur. Fakat "İslam Sosyolojisi" kavramı ve onun versiyonlarının tarihi ve kavramsal çerçevesi üzerine düşündüğümüzde, kolaylıkla bir kişiye etiket olacak düzeyde bir yüzeysellik kavramları tanımlayıp geçemeyiz. Bu çerçevede Şeriatî'nin nasıl bir sosyoloji anlayışına sahip olduğu; hatta Şeriatî'de bir sosyoloji bulup bulamayacağımız tartışma konusu yapılmıştır. Kendi kanaatimizi ifade etmeden önce bu tez ve tartışmalara kısaca bakmakta fayda vardır.

Şeriatî ile ilgili bir tez, Onun yaklaşımının sosyoloji, sosyal felsefe, ya da teolojiden hangisine gireceğini soran bir başlıkla işe başlamaktadır. Bu teze göre, "Şeriatî'nin düşüncesi sosyolojik olmaktan çok, toplumsal düşünce çerçevesinde değerlendirilmek durumundadır. Şeriatî'ninki daha çok bir plan ve tasarım düşüncesi/sosyolojisidir. Onun düşüncelerinin dağınıklığı, aşırı eklektik ve belirsiz oluşu, realiteden çok hayali olana eğilimi, ama en çok da toplumsal yaşama ilişkin uygulanabilirlik ölçütlerinin yetersizliği, pratikte kazandığı teveccühe rağmen şimdiki şartlarda ona bir toplumsal kuram haline gelme şansı tanımamaktadır. Onun eylemsel düşüncesinde ne sosyoloji, ne de İslam, elle tutulur bir çerçevede yer bulmuşlardır. Aynı zamanda bunlar sağlıklı ve tutarlı bir İslambilimini de temsil edemez."⁸ Şeriatî üzerine kapsamlı bir biyografi yazan Ali Rahnema'ya göre Şeriatî, özgül ve emsalsiz bir karışımı temsil etmekte ve klasik bir basmakalıba uymamaktadır.⁹ Doğrusu her iki yaklaşım da Şeriatî'yi bir kategoriye oturtmakta zorlandığı gibi, Şeriatî'de bir sosyoloji olabileceği konusunda bizi kuşkuya davet etmektedir. Bunlar, Onu sadece sosyal konular üzerine düşünen bir kişi olarak resmetmektedir.

⁸ İhsan Toker, "İslam Sosyolojisi Kavramı ve Ali Şeriatî Üzerine Kritik Bir Yaklaşım", *Bilimname*, S. XVI, Kayseri, 2009, s. 103-104.

⁹ Ali Rahnema, *An Islamic Utopian, A Political Biography of Ali Shariati*, London, N.York, I.B. Tauris Publishers 1998, s. 369'dan naklen İhsan Toker, a.g.m., s. 94.

Şeriatî'yi bir yere oturtmanın zorluğu Davies tarafından da dile getirilmektedir. Davies'e göre Şeriatî, bilinen sosyal bilim terminolojisini yeni bir şekilde, Kur'an'daki kavramsal prensipler üzerine kurulu tanımları vermekte; bu tanımları Batı Sosyal Bilimi'nin kabul edilen geleneklerinden kopararak, ancak Batılı terminolojinin işlenmesi yoluyla taşıyarak kullanmaktadır. Onun hayal gücü, sorgulamanın kavramsal başlangıç noktalarını Kur'an kaynaklarında arar. Davies de, Şeriatî'nin önemli sosyal bilim çalışması bırakmadığı kanaatindedir.¹⁰

Bir başka yaklaşımda, öncelikle İslam ile ilişkisi bakımından sosyoloji üç temel kategori içinde ele alınmaktadır. Bunlardan ilki, İslam toplumları hakkında yapılan İslam toplumlarının sosyolojisini ifade eden İslam sosyolojisi. İkincisi, İslam'ın araştırılması gereken bir sosyal vakıa değil de, bu vakıaların anlam ve açıklama yöntemini öğreten ilke olarak görüldüğü "İslami Sosyoloji." Üçüncüsü ise, İslam'ı, daha çok toplumun kendisine göre şekillendirilmesi gereken bir ideoloji olarak konumlandıran "İslamcı sosyoloji." Daha sonra Şeriatî, bunlardan ikinci ve üçüncüsüne yerleştirilmektedir. Aynı yaklaşımda Şeriatî'nin sosyolojiye bir dil meselesi olarak yaklaştığı; bu sebeple de Onun din sosyolojisinin dilini islamileştirmekle işe başladığını ifade etmekte; ardından da Onun sadece dil olarak değil, perspektif olarak da sosyolojide yerleşmeyi ya da islamileşmeyi savunduğu dillendirilmektedir.¹¹

Makalemiz Şeriatî'nin din sosyolojisine katkıları ile sınırlı olduğundan, burada İslam sosyolojisi ve Onun versiyonlarına dair bir tartışmaya girmeyeceğiz. Ancak hem Şeriatî üzerine geliştirilen bu tezleri yoklamak, hem de Onun doğru konumlandırılmasına dair kanaatimizi belirtmek açısından kısa bir tartışma yapmak istiyoruz. Bunun için de önce Şeriatî'nin kendi dilinden ne yapmak istediğine dair yaklaşımlarında bazı noktaların altını çizmek istiyoruz.

Ali Şeriatî'nin kitaplarında sistematik bir gelişim şeması olmadığı gibi, düzenlilik de bulunmaz. İçinde bulunduğu koşullar sebebiyle kitapları, konuşmalarından yazı diline aktarılmıştır. Bu da yazı dilinde beklenen süreklilik ve sistematikliği bozmaktadır. Dolayısıyla Onun sadece bir kitabından yola çıkılarak, genel düşünce sistematığı anlaşılmadan bir sonuca ulaşmak, erken hüküm vermek olacaktır. Bu bağlamda Şeriatî, her şeyden önce pozitivist, ilerlemeci bir sosyoloji anlayışına sahip değildir. O, kendinden önceki ve bazı kendi çağdaş sosyologlarla kıyaslandığında, "insanlığın ilk dini", "ilkel din", "tekamül" gibi konularla ilgilenmediği gibi, perspektif ve okumasını İslam tarihi ile günümüz İslam toplumlarına çevirmektedir. Fakat temel problemi de yine günümüz müslüman toplumları olarak görün-

¹⁰ Merrly Wyn Davies, *İslami Antropolojinin Oluşturulması-Kendimizi ve Başkalarını Tanımak*, Çev. Tayfun Doğukargın, İst., Endülüş Yay., 1991, s. 200.

¹¹ Kadir Canatan, *İslam Sosyolojisi-Tarihsel ve Çağdaş Binkimin Değerlendirilmesi*, İst., Beyan Yay., t.y., ss. 173-176.

mektedir. Onun tarihe ilgisi, bugüne dair okumalarını doğrulayabileceği bir okuma alanı; geliştirmeye çalıştığı tarih felsefesinin de düzenliliklerinin takip edilebileceği izlek alanı oluşturması sebebiyledir. Bu sebeple Şeriatî'yi, Batı'da tespit ettiği problem ve kavramlarının karşılığını İslam dünyasında ararken bulamıyoruz. Hiç şüphesiz O, dünyanın karşı karşıya bulunduğu problemlere değinmektedir. Ancak Şeriatî daha çok İslam toplumlarını okumasında Kur'an ve Sünnet'ten kavramsal çerçeveler üretmek istemektedir. Bu konuda Şeriatî'nin sözlerine kulak verelim: "Çalışma alanım din sosyolojisi olduğu için, ben de Kur'an'ın ve İslam literatürünün terminolojisinden yararlanarak, İslam'a dayanan bir din sosyolojisi geliştirmeye çalıştım. Çalışmalarım ve araştırmalarım sırasında, varlığından bile haberdar olmadığımız pek çok el sürülmemiş konu olduğunu gördüm. İslam'ı ve Kur'an'ı incelerken karşılaştığım gerçeklerden biri de, Peygamber'in sünnetine özgü, bilimsel tarih ve sosyoloji teorilerinin varlığı oldu. Burada söz konusu ettiğim şeyin; Kur'an'ı, Kur'an'ın belirli âyetlerini, Peygamber'in sünnetini veya siyasi, toplumsal, psikolojik ve ahlaki hayat tarzını alıp, sonra da bütün bunları çağdaş bilim aracılığıyla çözümllemek değildir. Sözünü ettiğim büsbütün başka bir şeydir. Sözünü ettiğim; Kur'an'dan tarih, sosyoloji ve beşeri bilimlerle ilgili bir dizi yeni konu çıkarmaktır. Düşüncemin kaynağı bizzat Kur'an veya İslam'dır. Beşeri bilimlerde, Kur'an'ın yardımıyla keşfettiğim pek çok önemli konu olduğu halde, bu bilimler bu önemli konulara şimdiye kadar hiç değinmemişlerdir. Bunlardan biri de hicret konusudur."¹²

Şeriatî'nin burada ilk iddiası şudur: "Kur'an'ın ve İslam literatürünün terminolojisinden yararlanarak, İslam'a dayanan bir din sosyolojisi geliştirmeye çalıştım." Burada açıkça Şeriatî, Batılı ve Hıristiyanî bir karakter taşıyan sosyoloji anlayışından farklı, kavramsal çerçevesini ve öncüllerini İslam'ın temel kaynakları ve tarihinin oluşturduğu bir din sosyolojisi inşa etmeye çalıştığını söylemektedir. Bu, her halükarda mevcut sosyoloji anlayışından farklılaştığını göstermektedir. Fakat Şeriatî'nin tamamen Batılı sosyolojiden koptuğunu düşünmek yanlış olacaktır. Bu, bilhassa tarihi okuma ve müktesebatı değerlendirme konusunda daha çok geçerlidir. Nitekim Şeriatî, "bizim İslam'a vakıf olma konusundaki bilimsel eksikliğimizin ve geri kalmışlığımızın en büyük nedeni; İslam kültürünü bilenlerin çoğunlukla yeni bilimsel bakışa ve araştırma yöntemlerine âşina olmayışları ile buna karşılık, bugünkü kültüre sahip olup yeni bilimsel araştırma yöntemlerini bilenlerinse İslam'a yabancı oluşlarıdır derken"¹³, Batı'nın bilimsel yöntemi ve okumasının İslam dünyasına açılım getireceğini düşünmektedir.

Şeriatî, bakışını İslam dünyasına çevirirken, İslam toplumlarında daha önce ilgi çekmeyen konuların olduğundan bahsetmektedir. Bu, bir anlamda Batılı sos-

¹² Ali Şeriatî, *Toplumbilim Üzerine*, Çev. Kenan Sökmen, 2. Baskı, İst., Bir Yay., 1986, s. 43-44.

¹³ Ali Şeriatî, *Ne Yapmalı?*, Çev. Feyzullah Yusuf Budak, 2. Baskı, Ankara, Fecr Yay., 2005, s. 112.

yolojinin değer, toplum ve kültür bağımlı karakterine de vurgu yapmaktadır. Nitekim Şeriatî'nin, hicret konusundan Kur'an'daki prototiplere kadar bir dizi ele aldığı kavram, Şeriatî'nin "daha önce ilgi çekmeyen" dediği olsa gerektir. Nitekim İslami sosyolojinin, toplumsal düzen yerine ümmet hayatını koyan; sosyal eylemin anlamını, o hayatın Kur'an'dan kaynaklanan bilgisi üzerine inşa eden bir paradigma¹⁴ olduğunu iddia eden dışarıdan bakışlar dikkate alındığında, Onun sosyolojiye bir dil meselesi olarak yaklaştığı tezi pek doğru görünmemektedir. Bir başka deyişle, Şeriatî Batı dünyasının ürettiği kavramlara sadece İslami jargondan karşılık bulmamakta; daha çok İslam kaynaklarından kavramları ortaya çıkarmaya ve tanımlamaya çalışmaktadır. Fakat hiç şüphesiz, Onun bunu sonuna kadar bir bütünsellik içerisinde yaptığını söylemek mümkün değildir. Çünkü Onun açıklama biçiminin Marksizmden etkilendiği bir gerçektir. Fakat son kertede Şeriatî, geliştirmeye çalıştığını iddia ettiği din sosyolojisinin perspektifinin farklı olduğu kanaatinde.

Şeriatî devamlı, "İslam'ı ve Kur'an'ı incelerken karşılaştığım gerçeklerden biri de, Peygamber'in sünnetine özgü, bilimsel tarih ve sosyoloji teorilerinin varlığı oldu" demektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Şeriatî, Kur'an, Sünnet ve tarihsel süreci takip ederek sosyoloji teorileri geliştirmek istemektedir. Bir başka deyişle, bu kaynaklardan İslam'ın sosyolojik teorilerini ortaya çıkarma peşindedir. Bu, Şeriatî'nin sosyoloji teori üretme bakımından tarihi bir düzenlilikler biçiminde okuduğunu göstermektedir. Nitekim Şeriatî'ye göre, "toplum canlı bir varlık gibidir. Bütün organizmalar gibi onun da bilimsel yöntemlerle ortaya konulabilecek kaçınılmaz kanunları vardır. O halde belirli bir açıdan baktığımızda, toplumda yer alan bütün gelişme ve değişimler, toplumsal hayatın temelini oluşturan değişmez bir gelenek ve kaçınılmaz bazı kurallar çerçevesinde gerçekleşmektedir."¹⁵ Şeriatî bunu İslam'ın perspektifi olarak sunmakta ve böylece İslam'ın deterministik teoriye yaklaştığını¹⁶ belirtmektedir.

"Topluma hakim olan yasalar" fikri, Batılı sosyoloji ile Şeriatî'nin anlayışında ortaklıklar. Şeriatî'nin, bunların, gelecek tasarımının inşasında kullanılabileceğini düşünmesi, kimi noktalarda ilerlemeci düşüncelerle benzerlik arz etse de, son kertede tarihin kendi erekselliğini taşıması düşüncesine rezervli yaklaşımı ve insana verdiği değiştirici konum, Şeriatî'yi oradan kesin hatlarla ayırmaktadır.¹⁷ Tam da bu nokta, bize başka bir tartışma konusuna sıçrama imkanı vermektedir.

¹⁴ Ali Yaşar Sanbay, "İslami Sosyoloji: Postmodern Bir Sosyoloji mi?", *İslami Araştırmalar*, c. 7, S. 2, Ank., 1994, s. 128.

¹⁵ Ali Şeriatî, *Toplumbilim Üzerine*, s. 52.

¹⁶ Ali Şeriatî, *Toplumbilim Üzerine*, s. 53.

¹⁷ Ali Şeriatî, *Toplumbilim Üzerine*, s. 54-55.

Şeriatî'nin sosyolojisi, idealist bir yaklaşıma, olması gerekene de işaret etmektedir. Bu, betimleyici sosyoloji anlayışıyla çelişiyor görünmektedir.

Fakat burada önemli bir konuya temas etmenin gerekli olduğunu düşünüyorum. "İslam Sosyolojisi" kavramı etrafında gelişen tartışmalarda, "model" ya da "ideal tip"lerin de sosyolojinin içine dahil edilmesi gerektiğini düşünenler vardır. Söz gelimi, bu konuda oldukça şöhret bulmuş olan İlyas Ba Yunus'a göre, "İslami ideolojiyi takip eden sosyologlar, gerçek ve ideal arasındaki sapmanın derecesini öğrenmek isteyebilirler. Bunu öğrenmek isteyen müslüman bir sosyolog, İslami bir model oluşturmak, müslüman toplumların ve azınlıkların İslami ideolojiye uyumlarının ölçülebileceği bir ideal tip geliştirmelidir."¹⁸ Hatta daha da ötede, İslam sosyologları, toplumlar içi ve toplumlar arası analizlerinde, sadece maddeci ve laik olmaktan çok, açık bir dini göreve sahip olmalıdırlar."¹⁹ Burada sosyolojiyi İslam'ın yönelimleri (bu yönelimlerin nasıl belirlendiği bir başka tartışma konudur) doğrultusunda görevlendirme söz konusudur. Doğrusu böyle bir "dini görev" sosyolojinin yükleneyeceği bir misyon değildir.

Tüm bu veriler ışığında, Şeriatî'nin kitaplarını göz önüne alarak, Onda sosyolojinin olmadığı düşüncesine katılmamaktayız. Fakat Şeriatî'de sosyal felsefe, tarih, sosyoloji ve hatta antropoloji içiçe bulunmaktadır. Bu sebeple Şeriatî'nin kapsamlı, sistematik bir sosyoloji anlayışı inşa ettiğini öne süremeyiz. O, kendi ifadesiyle farklı bir perspektiften, farklı değer, kavram ve içeriklerle din sosyoloji inşa etmek istemiş, ancak bunu sonuçlarına ulaştıramamıştır. Sözgelimi, sosyolojinin öncülleri, temel kavramları, metodolojisi vb. konular, parça parça ele alınmakta, mantıklı ve sistematik bir biçimde sunulmamaktadır. Bu açıdan Onu tamamen bir ideolog olarak gören yaklaşımlara da mesafeli olduğumuzu belirtmeliyiz. Hiç şüphesiz Şeriatî'nin bir ideolog olma vasfı bulunmaktadır.²⁰ Ancak burada aralarındaki ilişkileri ihmal etmemek şartıyla, Onun İslamcılık, ideologluk ve sosyologluk niteliklerine sınırlar koyarak incelemenin daha sağlıklı olacağını düşünüyoruz. Çünkü sadece "İslamcı" ya da "İdeolog" deyip bitirmek, onun gerisindeki düşüncelerin tartışılmasını daha baştan heba etmektedir. Bu bağlamda, Şeriatî'yi "İslamcı Sosyoloji" kategorisine oturtmanın da, problemli olduğunu düşünüyorum. Şeriatî'nin genel düşünsel yönelimlerinin "İslamcı" olarak adlandırılması mümkündür. Ancak bu sıfat yukarıdaki tanıma göre, "İslam'ı, daha çok toplumun kendisine göre şekillendirilmesi gereken bir ideoloji olarak konumlandıran" sosyoloji anlayışına binaen veriliyorsa, bunun genel anlamda idealleştirme ile bağlantısı daha genel ve evrensel bir niteleme olacaktır. Bu anlamda Comte'un,

¹⁸ İlyas Ba Yunus, "Niçin İslam Sosyolojisi?", *Niçin İslam Sosyolojisi?*, Çev. İlim Güner, İst., Akabe Yay., 1988, s. 32-33.

¹⁹ İlyas Ba Yunus, a.g.m., s. 34.

²⁰ Bu konuda bkz. Ervand Abrahamian, a.g.m., s. 28.

Durkheim'in, Marx'ın çalışmalarında da benzer idealleştirmelerin olduğunu bilmekteyiz.

C) Din Sosyolojisine Katkıları ve Zaafiyetleri Bağlamında Ali Şeriatî:

Ali Şeriatî'nin din sosyolojisi içerisindeki yerinin tespiti, ona özgü temel karakteristiklerin ciddi bir tasvirini gerektirmektedir. Biz burada fazla detaya da girmeden ana hatlarıyla Şeriatî'nin din sosyolojisine katkılarını kritik etmek istiyoruz.

1) Sosyolojinin Öncülleri:

Şeriatî, İslam düşüncesinin klasik ayrımı olan gayb ve şehadet âlemi ayrımını yaptıktan sonra, sosyoloji ile şehadet âlemi arasındaki bağlantı ile işe başlamaktadır. Ona göre bu tasnif sosyolojinin konusu olup tabiat ilimlerine ait değildir.²¹ Burada Şeriatî, sosyolojinin metafiziksel içeriğe sahip olmadığını anlatırken, bir yandan sosyolojiye İslami temeller sağlamakta diğer yandan onun sınır ve alanlarını belirlemeye çalışmaktadır. Böylece Şeriatî, metafizik, felsefe ve sosyoloji arasındaki ayrım çizgisine değindiği gibi, aynı zamanda Batılı sosyolojisinin Hümanist ve Aydınlanmacı karakteri nedeniyle "aşkın" ile kopuk bağlantısını kurmaya çalışmaktadır. Şeriatî, "bilim insanın Tanrı'ya, endüstriyel kapitalizm ise, Tanrı'nın cennetine olan gereksinimi ortadan kaldırıyor"²² derken bu durumlara işaret etmektedir. Şeriatî'nin bu yaklaşımı, kilise ile mücadele konsepti içerisinde kendisini konumlandırmış, Tanrı'dan bağımsız olarak işleyen toplumsal yasaların insani imkan ve enstrümanlarla elde edilebileceğini savunan sosyolojik anlayıştan bir kopuş olarak görünmektedir. Ancak yine de Şeriatî sosyolojiyi İslam dünyasında konumlandırmada önemli problemlerin olduğunu farkında görünmektedir. O, toplumsal değişimin dinamikleri, Allah faktörü ve Sünnetullah üzerindeki tartışmalarında bu problemleri aşmaya çalışmaktadır.

Şeriatî, çok genel anlamda "âyet"lere (işaretlere) Kur'an'ın olumlu bilimsel bir değer verdiğini belirtirken, onları kuruntular veya gerçeğin üzerini örten perdeler olarak görmediğinin²³ altını çizmektedir. Bu bağlamda Şeriatî'de âyetler, fenomenler (doğal fenomenler) ve sosyal olgular anlamında kullanılmaktadır.²⁴ O, anlaşıldığı kadarıyla "olgu"ların ve "gerçeklik"lerin yorumdan bağımsız bir biçimde keşfini sosyoloji yapabilmenin zeminine yerleştirmektedir. Böylece olgular ve fenomenler arasındaki ilişki ve işleyişten Sünnet kavramına sığırmaya çalışıldığı görülmektedir. Sünnet de, Ona göre, insanın özünde, fizyolojisinde, ruhunda,

²¹ Ali Şeriatî, *Tevhidi Altyapı*, Çev. İsa Çakan, İst., Yeni Zamanlar Yay., 2004, s. 28.

²² Ali Şeriatî, *İnsan*, Çev. Şamil Öcal, 2. baskı, Ankara, Fecr Yay., 1996, s. 255.

²³ Ali Şeriatî, *Toplumbilim Üzerine*, s. 92-93.

²⁴ Ali Şeriatî, *İslam Nedir?*, Çev. Ali Seyyidoğlu, İst., Bir Yay., 1987, s. 66.

toplumun ilişki ve seyrinde var olan kanunlardır. Tarihçi ya da sosyologun, o yasaları keşfetmesi durumunda antropoloji, tarih bilimi ve sosyoloji var olacaktır. Şeriatî, bu yasaların değişmezliği ile insan ve toplumların bunlara tabi olduğu konusunda ısrarlıdır.²⁵ Şeriatî'nin burada "ayet" ile "sünnet" arasında kurduğu ilişki, "olgu-fenomen" ile "toplumsal yasa" arasındaki ilişkiyi teyit edip onaylarken, bir yandan bu yasaların objektifliğine, diğer yandan "aşkın" ile bağlantısına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Şeriatî'nin yaptığıнын sadece kavramları islamileştirmek olduğunu söyleyemeyiz. O, kavramlara farklı bir perspektif ve içerik kazandırma hedefinde görünmektedir.

Burada sosyolojinin öncülleri açısından şu noktaya dikkat çekmeliyiz. Aydınlanmacı, hümaniter karakteriyle sosyoloji, toplumsal işleyiş ve toplumsal olayların insanın iradesi olmaksızın "Tanrı'nın değişmez kaderi" olduğu fikrinin yıkılmasıyla mümkün olmuştur. Böylece toplumun işleyiş yasaları Tanrı'dan bağımsızlaştırıldığı gibi, bunların insanlar tarafından bilinebileceği düşüncesi hakim olmuştur. Toplumsal olaylar ile yazgı arasındaki kopmaz ilişkiler de birbirinden ayrılmışlardır. Ancak bu, fenomenlerin Batı özelinde aşkın ile bağlantısı kopanlararak gerçekleştirilmiştir ki, Aydınlanma-kilise, bilim-kilise arasındaki antagonizmik ilişkilerin bir sonucudur. İslam ve Sosyoloji ilişkilerini ele alan tüm yaklaşımların, İslam, değer ve aşkınlık tartışmasına kaçınılmaz olarak geldiklerini görmekteyiz ki, fenomen ve toplumsal yasaların aşkın ile ilişkisi, bu tartışmaların zorunlu bir uğrak noktası olarak dikkat çeker. Şeriatî de, bir çok diğerleri gibi, bu ilişkileri kurmaya uğraşmaktadır.

Şeriatî'nin tarihsel İslam'a dair deşifre etmeye çalıştığı kaderci öğelere, bir yazgı meselesi olarak yaklaştığını görmüyoruz. Tam tersine O, geçmişî bu açıdan eleştiriye tabi tutmaktadır. Fakat bununla birlikte Şeriatî'nin toplumsal yasaların düzenliliklerinden yola çıkarak tarih, bugün ve geleceği absorbe etmiş bir determinizme vardığını görmekteyiz. Ona göre, tarih veya toplumun kanunlarından biri, her bir toplumun ve medeniyetin canlı bir varlık gibi belirli bir hayat sürecine sahip olmasıdır. Buna göre toplumlar gençlik, olgunluk ve yaşlılığın ardından ölürler. Bu ölüm kaçınılmazdır ve tarihte dolaşıma sokulan kahramanlar tarafından da engellenemez.²⁶ Toplumun bu deterministik işleyişi, Şeriatî tarafından toplumsal yasalar içine eklenmektedir. Tam da bu noktada Şeriatî ile İbn Haldun arasında bazı benzerlikler olduğunu söyleyebiliriz. Bundan da öte Şeriatî, bir erekliliğin tarihe içkin olduğu düşüncesindedir. Ona göre, Kabil tarihin sonu olacaktır. O zaman bütün dünyada eşitlik gerçekleşecek, eşitlik ve adalet temelleri üzerinde birlik ve kardeşlik sağlanacaktır ki, tarihin kaçınılmaz gidişi budur. Tarih bu yönde determinist bir şekilde ilerlemektedir. İnsan öznenin bu süreçteki müdahalelerini,

²⁵ Ali Şeriatî, *İslam Nedir?*, s. 53.

²⁶ Ali Şeriatî, *İslam Nedir?*, s. 54-55.

süreci mukadder hadefine götürmeye katkı yapmakla sınırlamış görünmektedir.²⁷ Şeriatî'nin bu yaklaşımı, Batılı sosyolojinin deterministik seküler ilerleme hedefinin "İslami" versiyonu olarak görünmektedir. İleride değişim başlığında özne ve değişim ilişkileri ele alınacağı için buraya girmeyeceğiz. Ancak bu çerçevede Şeriatî'nin yaklaşımının, paradoksal bir durumu yansıttığını söyleyebiliriz.

Sosyolojinin öncüllerinden bir diğeri de, toplumsal yasaların bilimsel incelenmesinin mümkün olmasıdır. Şeriatî, muhtelif yerlerde bilimsel incelemeye vurgu yapmaktadır. Fakat bu bilimin kapsam ve içerikleri bazı muğlaklıklar taşımaktadır. O bir yerde, amacının Kur'an ve Sünnet'ten ürettiklerini çağdaş bilim aracılığıyla çözümleme olmadığını²⁸ söylerken, bilime rezervli yaklaşımda, diğer yandan İslami kültür birikiminin değerlendirilmesinde bilimsel bakış ve araştırma yöntemi eksikliklerinden bahsetmektedir.²⁹ Burada İslam kültürü ve birikiminin incelenmesinde, modern dünyada gelişen bilim, metodoloji ve yaklaşımlara da işaret ediyor gibi görünmektedir.

Şeriatî, Batı'daki bilimsel müktesebattan mesafeli değildir. Bu bağlamda İslam dünyasındaki temel problemlerden biri Şeriatî'ye göre her iki dünyadaki müktesebâtın konumu ve nasıl değerlendirileceği olarak ortaya çıkmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla O, her birini kendi başına yeterli görmemektedir. Batılı sosyoloji ve bilim anlayışını "aşkın" ile bağlantıları açısından, İslam dünyasının klasik müktesebat ve yaklaşımını da yeni metodoloji ve yaklaşım bakımından yetersiz bulan Şeriatî, bu ikisinden yeni bir anlayış çıkarmaya çalışıyor görünmektedir.

2) Din Anlayışı ve Prototipler:

Din sosyolojisi çalışmalarının en önemli zemini "din" tanımları ve dinin sosyal olarak nasıl konumlandırıldığıdır. Şeriatî'nin bu konudaki yaklaşımlarını iki ayrı düzeyde ele alabiliriz. Öncelikle O, dinin toplumdaki iki farklı rolünü ele alarak işe başlamaktadır. Ona göre dinin toplumda iki çelişik rolü vardır. Din, hem uyanış, doğruya yöneltme, aydınlanma ve yapıcılık ile insanın üstün ve manevi değerlerinin koruyuculuğunu yapabilmek; hem de uyuşturmak, donuklaştırmak, işfa etmek gibi roller oynayarak eşitsizliklerin, dertler ve darlıkların kaynağı olmaktadır.³⁰ Şeriatî, dinin bu antagonizmik rollerinden ilkinin olumlama olduğunu. Şeriatî'ye göre din, orijiniinde dünyanın değişimini gerçekleştirmeyi üstlenmiş; ancak daha sonra camilerin soğuk ve ıssız köşelerine sığınıp, hala kendisine bağlı kalan yıpranmış nesil ile birlikte, geleneksel ve ölümcül bir hayat sürdürmeye başlamıştır.³¹

²⁷ Ali Şeriatî, *Toplumbilim Üzerine*, s. 110.

²⁸ Ali Şeriatî, *Toplumbilim Üzerine*, s. 43-44.

²⁹ Ali Şeriatî, *Ne Yapmalı?*, s. 112.

³⁰ Ali Şeriatî, *Ne Yapmalı?*, s. 144.

³¹ Ali Şeriatî, *İslam Nedir?*, s. 13.

Bu çerçevede din, insanların, ölümden sonraki hayat ümidiyle bu dünyadaki fakirlik ve mahrumiyete karşı tahammül edebilmeleri ve yaşadıkları her sıkıntının ve kendilerine sunulan her durumun Tanrı'nın iradesi ile olduğuna, dolayısıyla da bu durumu değiştirmelerinin mümkün olmadığına inanmaları için bir afyon haline gelmiştir.³² Böylece O, toplumda dini "aktif", "canlı" boyutlarıyla tanımlarken, tarih içerisinde şekillenen, kalıplaşan ve canlılığını kaybeden dini "şablonluk din" olarak adlandırmaktadır.³³ İctihad da donuklaşmayı engelleyen, İslam düşüncesinin zamanın sabit kalıplarında taşlaşmamasını sağlayan bir etkidir.³⁴ Bu çerçevede dinin iki antagonizmik rolü, Ali Şeriatî'de sosyalitelerle de bağlantılı olarak iki farklı din anlayışı biçiminde ortaya çıkmaktadır. Şeriatî bunu "dine karşı din" şeklinde kavramsallaştırır. Ona göre, Kabil ve Habil bu iki dinin karşı tarafları ve ilk prototiplelidir. Şeriatî "dine karşı din" kavramsallaştırmasını kendi tarih okumasının içine yerleştirerek anahtar bir kavram haline getirmiştir. Dolayısıyla Onun tarih felsefesi, bu antagonizmik çerçeve içerisinde anlamlı ve sürekli hale gelmektedir. Ona göre, sahte dinle uyumsuzluk; statükoculukla gerçek din, canlılık ve devrimcilik arasındaki mücadele insanlık tarihi boyunca sürmüştür ve sonuna kadar da sürecektir.³⁵ Bir başka yerde, Habil ve Kabil yerine İslam tarihindeki önemli isimleri ikame eder. "Ebu Zer'in dinine mi yoksa Mervan İbnü'l hakem'in dinine mi?"³⁶ Şeriatî, Ebuzer ve Mervan'ı, Habil ve Kabil yerine ikame edip prototipleştirmekte ve böylece tarih içinde bugüne yaklaştırmaktadır. Ebuzer, Habil'in yakın İslam tarihi içindeki prototipi olarak Şeriatî'nin özel ilgisini çekerek konumlandığı bir sahabedir. Şeriatî'nin, burada Ebuzer'in portresini muhalefet, aktif din vb. niteliklerle doldurduğu tahmin edilebilir. Karşısında konumlandırılan Mervan ise, bir Emevi sultanı olarak statüko, pasif din anlayışı ile özdeşleştirilmektedir. Belki yüklendiği çağırışına sünniligi de eklemek gerekir. Çünkü Emeviler, şii tarihinin total eleştirisi konusudurlar. Tabii burada önemli bir nokta vardır. Şeriatî'nin tanımladığı din ya da İslam, toplumsal alandan soyutlanıp Batı'daki kategorizasyonu kullanacak olursak sadece kutsalın sınırları içinde tanımlanmaz. Tam tersine medeniyet, devrim, kültür, değişim gibi birçok sosyalliklerin içindedir ve hatta onların kaynağıdır. Nitekim Şeriatî "İslam'ın Avrupa sömürgeciliğinin siyasi ve askeri önderlerinin itirafınca, sömürü dünyasında en büyük direniş, başkaldırı ve bağımsızlık talebi etkeni olduğunu"³⁷ söyler. Şeriatî bu noktada İslam'ı hedefe ulaşmak için takip edilen yol, ilerletici ve aktifleştirici bir süreç olarak görmekte ya da konumlandırmaktadır.³⁸

³² Ali Şeriatî, *Dine Karşı Din*, Çev. Atik Aydın, 4. baskı, Van, Bilge Adam Yay., 2001, s. 50.

³³ Ali Şeriatî, *Hız İbrahim'le Buluşmak*, Çev. Mustafa S. Altunkaya, İst., Fecr Yay., 2005, s. 147.

³⁴ Ali Şeriatî, *Ne Yapmalı?*, s. 103.

³⁵ Ali Şeriatî, *Toplumbilim Üzerine*, s. 110.

³⁶ Ali Şeriatî, *Dine Dayanmak*, Çev. İsa Çakan, İst., Yeni Zamanlar Yay., 2006, s. 28-29.

³⁷ Ali Şeriatî, *Ne Yapmalı?*, s. 79.

Şeriatî, daha toplumun içinde, pozitif yönden açılım getirecek dini bir anlayıştan yana taraf olmaktadır. Bu bağlamda zühd, toplum hayatında Ona göre yoksulluk ve zillet felsefesidir.³⁹ Burada Onun yaklaşımının, İslam'ın aktif yorumlanması tarafında olan benzerleri gibi tasavvufî ve zühdi yorumlara mesafeli olduğunu görmekteyiz. Şeriatî, büyük ruh ve enerji olarak insanların düşüncelerini gerçek hayat çabalarına yönelten İslam'ın dünya hayatından ölüm sonrası hayata yöneltildiği kanaatini belirtirken bunun altını çizer.⁴⁰ Şeriatî'nin zühd ve tasavvufa bu rezervinin birinci derecede şii yönelim; ikinci derecede de belki İslam dünyasındaki çöküş ve tasavvuf arasında kurulmaya çalışılan bağlantı ile alakası bulunmaktadır. Batı'da sosyoloji, daha önce de belirtildiği gibi, başlangıcından bu yana kurumsal dinle (kilise) bir mücadele konsepti içerisinde konumlandırılmıştır. Doğrusu bu, sosyolojinin dinle ilişkilerinde oldukça belirleyici olmuş, sosyoloji özgürleştirici bir süreç olarak ilerlemenin, din de gerilemenin neredeyse eşiti haline gelmiştir. Batı'da erken dönem din sosyolojisi çalışmalarının temel problemi, ilk dinin ne olduğu üzerinedir ki, dinlerin de ilerlemişliği mesajını iletmektedir. Çoğu zaman irrasyonel, kutsal ile özdeşleştirilen dinin modern zamanlarda alanı daraltılmıştır. Şeriatî tanımıyla, hem dinin alanını genişletmekte, hem de onun ikili rolünü vurgulamaktadır.

3) Tarih Felsefesi: Tarih ve Toplumu Okuma

Dini tanımlama ve konumlandırmayla bağlantılı olarak Şeriatî'nin din sosyolojisine katkılarının birisini İslam'ın tarih felsefesini ortaya koyma çabası olarak görebiliriz. Doğrusu din sosyolojisi, somut olayların bilimi olarak kendisini felsefeden kurtarma çabalarına önemli bir yer ayırmışsa da, felsefe din sosyolojisinin hem temellerini inşa etme hem de gelişmesine katkıda bulunmuştur.⁴¹ Fakat İslam dünyasında din sosyolojisine temel oluşturabilecek bir tarih okuması ihmal edilmiştir. Halbuki tarih felsefesi ve tarihi okuyuş, bir ilerleme zemini olarak din sosyolojisi için önemlidir. Şeriatî'nin tarih okumasında insanın ikircikli bir konumu söz konusudur. Onun tanımladığı insan büyük oranda tarihte bir aktör ya da özne olarak ortaya çıkar. Şeriatî'ye göre insan, hem kendi, hem sınıfı, hem de toplumu, tarihi ve tabiatının alinyazısını hazırlamaktadır.⁴²

SÜİFD / 29

54

Bu bağlamda insan ilahi belirlenim ve maddi belirlenim ile ikili diyalektik (iyilik, kötülük, Allah, şeytan gibi) karşısında, bağımsız bir varlık olduğundan doğal

→

³⁸ Ali Şeriatî, *Hız. İbrahim'le Buluşmak*, s. 115.

³⁹ Ali Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, Çev. Doğan Özlük, Ankara, Fecr Yay., 2008, s. 35.

⁴⁰ Ali Şeriatî, *Ne Yapmalı?*, s. 42.

⁴¹ Bu ilişki için bkz. Muhammed Muslihiddin, *İslam ve Sosyoloji*, Çev. Sami Şener, İst., Akabe Yay., 1987, s. 36-37.

⁴² Ali Şeriatî, *Medeniyet Tarihi I*, Çev. İbrahim Keskin, 2. baskı, Ankara, Fecr Yay., 1998, s. 166.

tarihsel sürecin içinde etken rol sahibidir.⁴³ Onun tarih felsefesi yukarıda “dine karşı din” kavramsallaştırmasıyla yakın bağlantılar taşır. Ona göre din, hem öldüren hem diriltten, hem uyutan hem uyandıran, hem köleleştirip uysallaştıran hem özgürlük yolunda isyanı ve dikbaşlılığı öğreten kelime insanlık tarihi hep “dinlere karşı dinin” mücadelesinin hikayesidir, yoksa dinsizliklere karşı dinin değil.⁴⁴ Bu bağlamda Şeriatî’nin “tarih felsefesi, belirli bir tarihi determinizm üzerine kurulmuştur. Tarih, insanın kendisi gibi, yaratılışla başlayıp bütün zamana ve mekana yayılmış diyalektik bir çelişkinin, iki zıt ve düşman kutup arasında sürekli bir savaşın hakim olduğu kesintisiz bir olay zinciridir. Tarih, zamanın çizdiği bir yol üzerinde insan türünün gerçekleştirdiği hareketlerdir.”⁴⁵ Ancak Şeriatî, tarihin pozitif yöne doğru erekliliğinden bahsederken, insan öznenin etkinliğini oldukça düşürmekte; tarihin akışı içerisinde insana en fazla bu süreci hızlandırma rolü verilmektedir. Fakat son kertede, madde, sermaye, teknolojiye ziyade insanın rolü daha çok öne çıkar.⁴⁶

Şeriatî’nin tarih felsefesinde dikkati çeken iki boyut vardır. Birincisi, tarihi diyalektik bir biçimde okumasıdır. Diyalektiğin iki kutbu ya da prototipi Habil ve Kabil’dir. Habil ve Kabil’in yerine ikame edilecek daha genel kutup başları hak ile batıl olarak ortaya çıkar. Onun bu yaklaşımı, İslam üzerine yoğunlaşmaktadır. Şeriatî Kur’an-ı Kerim’deki prototipleri de tarih okuması içinde uygun biçimde konumlandırmaktadır. Habil ve Kabil dine karşı dinin iki tarafıdır. Diğer yandan diyalektik ilişki (çelişki) iki din arasında tezahür etmekteyse de, bunun sosyal düzen, devlet, medeniyet, sosyal sınıflar ile kopmaz bağı Şeriatî’nin en temel sorunsalı olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre din, sosyal düzenin, sosyal düzen de dinin bir yansıması olarak okunmaktadır. Şeriatî tarih, kültür ve geleneğin milletler arasında din ruhuyla varlık kazandığını, hatta kimi zaman din eliyle şekillendirildiğini ve milletlerin dinin güçlü ve etkili çekim alanı içerisinde hayatla dolup devrim kazandığını⁴⁷ belirtirken bunlara vurgu yapmaktadır. Yine O, bugün İslam’ı tanımlamanın sadece din biliminin bir kolunu tanımlamak anlamına gelmediğini; belki bundan daha fazla büyük bir medeniyeti, şaşırtıcı veya zengin bir tarihi tanımak, günümüz toplumlarının düşüş veya yükseliş sebeplerini bulmak demek olduğuna işaret etmektedir.⁴⁸

Şeriatî’nin diyalektiği tarihe yerleştiren yaklaşımı, tarihi okuma biçimi ve kullandığı jargon, Onun marksizmden etkilendiği izlenimini vermektedir. O, tarihi Hz. Âdem’den itibaren başlattığında, İslam’ın yaklaşımını merkeze alırken, Habil

⁴³ Ali Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, s. 90.

⁴⁴ Ali Şeriatî, *Ne Yapmalı?* s. 72.

⁴⁵ Ali Şeriatî, *Toplumbilim Üzerine*, s. 97.

⁴⁶ Ali Şeriatî, *İslam-Bilim*, c. 2, Çev. Faruk Alptekin, İst., Nehir Yay., 1995, s. 442-443.

⁴⁷ Ali Şeriatî, *Ne Yapmalı?*, s. 53.

⁴⁸ Ali Şeriatî, *İslam Nedir?*, s. 16-17.

ve Kabil'den itibaren devam eden tarihi okurken, Marksist yaklaşıma müracaat ediyor görünmektedir. Şeriati ilk kardeş öldürmenin insani birliğin dağıldığı ve kardeş öldürme eylemlerine yol açtığı özel mülkiyet ve tekelleşme dönemine teka-bül ettiğini⁴⁹ iddia etmektedir. Yine O, insanlık tarihinin ekonomik ve sosyal alan-da ilk eşitlik dönemi olan toplayıcılıktan bahseder ve bu dönemin eşitlik, sükunet ve birlik ortamından hareketle uygarlığın zamanla şekillenmeye başladığını belirtir. Daha sonra avcılık ve oradan çiftçilik aşamasına geçildiği iddia edilir. Yani insan düşüncesi; ormanda kendi kendine büyüyen bir meyve ağacını, belli bir toprak parçasında yetiştirip meyvesinden istifade edilebilir düzeyde ilerlemiştir.⁵⁰ Şeriati, İslam düşüncesinin geleneksel derinliklerinden günümüze Kur'an'ın anlatılarının ana öğelerini kullanarak, bugünü ve yarını okuyabileceği bir tarih felsefesi inşa etmek istemektedir. Şeriati, Kur'an-ı Kerim'in tarih perspektifinin ana izlek noktalarını takip ederken, detaylandırılmayan boşlukları Marx'ın şemasından dolduruyor görünmektedir. Fakat bu etkilenmeleri, bir senkretizm biçiminde algılamanın problemli olduğunu düşünmekteyiz. Şeriati'nin düşüncesi ve sosyolojik yaklaşımında ana referans kaynaklarının İslam ve özelde Şii ekol olduğunu görmekteyiz. Kanaatimizce gerek İran entelektüellerinin genel eğilimleri gerekse taşıdığı mücadele konsepti de Marksizmin etkisinden bahsetmeyi mümkün kılmaktadır.

Peki Şeriati'nin burada nasıl bir katkısından bahsedilebilir? Şeriati'nin bu noktada doğrusu bir orijinallikten söz etmek pek mümkün görünmemektedir. O, ancak Kur'an-ı Kerim'in tezini günyüzüne çıkardığı iddiasındadır. Dolayısıyla Şeriati, İslam'ın tarih felsefesini-okumasının doğru ya da yanlışlığından bağımsız olarak- ortaya koymakla bir katkıda bulunmaktadır. Fakat bu tarih felsefesindeki farklı etkilenmeler Onun bu konudaki orijinalliklerini oldukça zayıflatmaktadır. Onda "bugün"süz bir tarih görünmemektedir. Bir başka deyişle, tarih bugün ve geleceğe erekliliğini taşımayan bir "geçmiş"le sınırlandırılmamaktadır. O, tarihi şimdiki zamanı ortaya çıkmış olan bir geçmiş olarak tanımlamaktadır.⁵¹ Hatta bazan gelecek için tarih yeniden inşa edilmektedir.

Şeriati alt yapı-üst yapı ayrımını da temel bir zemin olarak almakta ve İslam'ın teorisini buradan okumaya çalışmaktadır. O, Kur'an'ın sıklıkla vurguladığı şeyin ekonomi-din ilişkisi olduğunun altını çizerken, Kur'an'ın ağzından şöyle bir okuma yapar: "Ben ekmek aramayı sizin için kulluğun bir parçası olarak yazardım. Maddi hayatını savunurken ölen kimseyi şehit sayardım. Ekmeği namazın vasıtası ve alt yapısı kabul ederim."⁵² Şeriati burada maddi koşulları alt yapı olarak görürken,

⁴⁹ Ali Şeriati, *Yarının Tarihine Bakış*, Çev. O.Bekin-E.Okumuş-M.S. Okumuş, 2. baskı, İst., Birleşik Yay., 1996, s. 31.

⁵⁰ Ali Şeriati, *Hız. İbrahim'le Buluşmak*, s. 53.

⁵¹ Ali Şeriati, *Medeniyet Tarihi I*, s. 94.

⁵² Ali Şeriati, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, s. 36-37.

aslında toplumda ekonomik ilişkilerle uyumlu bir dini ve sosyal yaşamın olduğunu düşünmektedir. O, mülkiyet ilişkisini bütün tarihin altyapısı olarak görerek bu şekilde açıklamanın uygun olacağını düşünmektedir.⁵³ Zaten O dinin ideolojikleşmesi, putperestlik, dinin dinamizmini kaybetmesini bozulmuş ekonomik koşullarla son derece yakından ilintili görmekte; söz gelimi, putperestliği sınıfsal ve ekonomik adaletsizliğin bir yansıması; üst sınıfların ideolojisi olarak okumaktadır. Fakat Şeriatî'nin buradaki özgünlüğü İslam ve tarihi üzerine odaklanmasıdır.

Şeriatî Marks'ın kurduğu altyapı-üstyapı ilişkilerini işletmekle birlikte⁵⁴, tevhide üstyapı dönüştürecek bir rol atfetmekle Marksçı yaklaşım ve yönelimlerden ayrıyor görünmektedir. Ona göre bir dünya görüşü olarak tevhid, vahdaniyete inanan bir insanın zihnindeki bir tür dünya anlayışı, felsefi meselelerin anlaşılması ve yorumlanmasında bu tevhide dünya görüşünün davranış, his ve düşüncedeki ictimai ilişkilerde ve cemiyete hakim düzendeki etkisi olarak tanımlamaktadır.⁵⁵ Şeriatî, toplumda meydana gelen devrimler ve inkılapları, altyapı ilişkilerinin “donuk” ve “geri bıraktıracı” yansıması olarak görürken, özelde tevhide hem sosyal adalet hem de dinamikliğin temeline yerleştirmektedir.

Şeriatî bu bağlamda sağ ve sol kavramlarını “statükoculuk” ve “değişim” ile özdeşleştirerek konumlandırmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'den (SAV) sonra İslam, sağcılığa doğru kaymaya başlamış⁵⁶; bunun sonucu olarak, hiç gecikmeden inanç İslamı, kültür İslamına; bilinç, sorumluluk ve hareket İslam'ı da bilim, bilgi, sünnet ve hükümet İslam'ına dönüşmüştür.⁵⁷ Bu durum Peygamber döneminin tevhid temelli sosyal hareketlerini sol, değişim ve dinamiklik içerisinde okuduğunu göstermektedir. Anlaşılmaktadır ki O, sağ ve sol kavramlarını konjonktürel olmaktan ziyade tarih felsefesinin ana kavramları olarak konumlandırmaktadır. Doğrusu Şeriatî, İslam'ın tarihini bu antagonizmik çerçevede değerlendirmeye çalışmaktadır. Şeriatî, sosyoloji ve psikoloji açısından İslamın en belirgin özelliğinin aktiflik olduğunu vurguladıktan sonra; toplumun kuşatılıp belli bir yere bağlı kalması durumunda kalıplaşmış durgunlaşacağını söyler ve bunun “kapalı toplum” tipine denk geldiğini belirtir.⁵⁸ Şeriatî, tarihsel İslam'ın bütün zamanlar ve mekanlarda İslam ile eşitlendiğinin tamamen farkındadır. Ona göre, “bir ideoloji, yani bir inanca, bir iman, bir tavır alış toplumsal bir sorumluluk ve özel bir dünya görüşü olarak İslam, 14. yüzyıl boyunca müslüman âlim ve düşünürlerin çabalarıyla ‘İslam hakkında’ ya da ‘İslam çerçevesinde’ ortaya koydukları bilgiler, ilimler, düşünceler, felsefi, bilimsel, ahlaki, edebi ve tasavvufi eserlerin toplamı olan tarihi

⁵³ Ali Şeriatî, *Medeniyet Tarihi* I, s. 121.

⁵⁴ Ali Şeriatî, *Tevhidi Altyapı*, s. 39.

⁵⁵ Ali Şeriatî, *Tevhidi Altyapı*, s. 12.

⁵⁶ Ali Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, s. 93.

⁵⁷ Ali Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, s. 75.

⁵⁸ Ali Şeriatî, *Hz. İbrahim'le Buluşmak*, s. 142.

bir kültür ve medeniyet olarak İslam ile birmiş gibi algılanmaktadır.”⁵⁹ Benzer bir ayrımı sünnilik üzerinden de yapar. Şeriatî Nebevî ve Emevî sünnilîği gibi iki kategori ayırt ettikten sonra Ehl-i Sünnet toplumların çoğunda hakim olanın Emevî sünnilîği olduğuna işaret eder.⁶⁰ Doğrusu bu ayrımda “Emevî Sünnilîği” bir anlamda Tarihsel İslam’a denk gelmektedir. Ona göre tüm bunlar kapalı toplum tipini beslemektedir.

4) Din ve Sınıfsal Yapı:

Şeriatî’de, Tevhid nasıl değişimci ve dinamik bir niteliğe atıf yapılmıyorsa, aynı oranda şirk de donukluk ve statükoculuğun farklı sosyalliklere yansımalarıyla ortaya çıkar. Bu sebeple antagonizmik ilişkide tevhidin karşısına yerleştirilir. Şeriatî, şirk ile, dünyanın, uyumsuz, çeşitli kutuplardan, farklı zatlardan oluşmuş bir mecmua ve çeşitli güç ve tanrıların hüküm sahası olarak telekki edildiği ve seneviyyet (iki tanrıcılık), teslis ve çok tanrıcılık şeklinde göze çarpan bir tür dünya görüşü ve anlayışını kastederek görünmektedir.⁶¹ Dikkat edilirse buradaki vurgu şirkin “dünya görüşü” olması üzerinedir. Bu da Şeriatî’nin şirki topluma, ekonomiye, hayata bakışta genel bir çerçeve ve perspektif seviyesinde algıladığını göstermektedir. Şeriatî’nin şirk kavramına bakışta sosyolojik bağlamda birkaç noktanın altını çizdiğini görmekteyiz. Öncelikle “şirk”le paralel ya da şirkin içerisinde inşa edildiği bir sosyal düzen vardır; ona göre, “Putperestlikle savaşmak, insanlık tarihinde oluşan ya da oluşturulan kölelik, zulüm, sınıflaşma ve sosyal farklılık gibi unsurların sorumlusu olan, zulme dayalı ekonomik yapının kökünü kazımaştır.”⁶² Şeriatî burada şirk ve sosyal düzen arasındaki ilişkiyi de tarihte düzenlilik biçiminde ifade etmektedir.

Şeriatî, şirkin sınıfsal boyutlarını da analiz etmektedir. Ona göre putperestlik, toplumda sınıf farklılığı ve ırk ayrımı yaratarak, soylu sınıf aracılığıyla ırk ayrımcılığını dinsel formatta meydana getiren dini bir sistemdir.⁶³ Aynı zamanda şirkin kurucu ve koruyucuları, toplumda her zaman üst tabakanın sırasında ve seviyesinde yer almışlardır.⁶⁴ Şeriatî şirki birkaç gruba ayırmaktadır ki bunların da sosyal sınıflarla bağlantıları kurulmaktadır. Onun sınıfsal şirk dediği kategoride “Hint Tanrısı Vişnu, dünyayı yaratırken baş kısmından üstün elit sınıfı, elinden liderleri ve hükümdarları, kalbinden din adamlarını aşağı kısımlarından da halk topluluklarını yaratmıştır”⁶⁵ ve “sınıf tanrıları öyle tanrılarıdır ki sınıflar ile ictimai kastlat ara-

⁵⁹ Ali Şeriatî, *Ne Yapmalı?* s. 114.

⁶⁰ Ali Şeriatî, *Yarının Tarihine Bakış*, s. 190.

⁶¹ Ali Şeriatî, *Tevhidi Altyapı*, s. 34-35.

⁶² Ali Şeriatî, *Hız. İbrahim’le Buluşmak*, s. 61.

⁶³ Ali Şeriatî, *Hız. İbrahim’le Buluşmak*, s. 66.

⁶⁴ Ali Şeriatî, *Dine Karşı Din*, s. 47.

⁶⁵ Ali Şeriatî, *Hız. İbrahim’le Buluşmak*, s. 39.

sındaki farklılığı, sınıflar arası nüfuzu kabul etmez.”⁶⁶ Şeriatî ikinci tip olarak ayırt ettiği ictimâî şirki gruplar, sınıflar ve ırkların kendi ayrımcı sosyal düzenlerini kurmalarıyla bağlantılandırır.⁶⁷ Üçüncü tip olan ailevi şirk de aileye ait putları, ailenin kapalı bir kast olması üzerinde temellendirir.⁶⁸ Şeriatî’nin burada vurguladığı bir nokta vardır ki, aslında tüm sosyolojik analizlerinde sıklıkla üzerinde durur ve onun düşüncesinin ana fikirlerinden birisidir. Bu da mevcudun, statükonun veri kabul edilerek ilahi takdirin bir yansıması olarak görülmesi; dolayısıyla adaletsizliğin dinle meşruiyet kazanması durumudur ki şirk bunu sağlamaktadır. Doğrusu Şeriatî, statükoya böyle ilahi bir korunak sağlanmasının karşısında görünmektedir.

Bu tartışmalar üzerinden anlamaktayız ki, Şeriatî’nin, İslam ve sınıfsal yapı ilişkileri analizinde de din sosyolojisine katkıları bulunmaktadır. Şeriatî her şeyden önce Kur’an orijinli bir kavram olan “Nas” tüm sınıfsal ayrıştırmaların karşısına konumlandığı gibi değişiminde etkenlerinden birisi olarak görür. Şeriatî “Nas”a kitle anlamı verir ve bunu eşitlikçi bir içerikle tanımlar.⁶⁹ Bu da Onun “Nas” denilen en geniş kitleyi eşitlikçi düzlemde okuduğunu göstermektedir. Nitekim O, “İslam’ın, tarih ve toplumun temel ve şuurlu belirleyicisinin, Nietzsche’nin düşündüğü gibi seçkinler, Eflatun’un ileri sürdüğü gibi Aristokrasi, Calyle ve Emerson’un inandığı gibi büyük insanlar, rahipler ve aydınlar değil, kitleler olduğunu savunan ilk toplumsal düşünce akımını başlatığı⁷⁰ fikrindedir. Bu da Onun seçkin teorilere olan mesafesini ele vermektedir. Diğer yandan O, “ümme topluma dönüştü ve toplum da her zamanki gibi sınıflara bölündü”⁷¹ ifadesinde anlaşıldığı kadıyla “toplum” ve “ümme” arasında fark görmektedir ve bu fark; ümmetten topluma dönüştükçe kitleler arasında sınıfsal ilişkilerin yaygın hale gelmesidir. Buradaki asıl sorun, seçkin düşüncesinin bir sosyal düzene kaynaklık etmesi, koruması ve sürdürmesi olarak görünmektedir.

Şeriatî muhtemelen Kur’an’a referansla elde ettiği bazı bulguları, tarihi bir okumaya tabi tutarak Peygamberleri toplumdaki bu seçkinlik ve sınıfçılığa karşı mücadelede birinci derecede konumlandırmaktadır. Ona göre, “Çoban ve emekçi olan tevhid dininin peygamberleri, baştan sona egemen sınıfın yani keşişlerin, Zerdüştî rahiplerin, büyücülerin ve muğların yapımı olan dinin karşısında yer almışlardır. Onlar, sıkıntıyı, fakirliği ve açlığı herkesten daha çok yaşamış ve bu halleri bedenlerinde ve ruhlarında hissetmişlerdir.”⁷² Bu bağlamda, İslam Peygamberleri de bireyleri bulundukları toplumsal, sınıfsal ortamlarının ve coğrafi sınırla-

⁶⁶ Ali Şeriatî, *Tevhidi Altyapı*, s. 52.

⁶⁷ Ali Şeriatî, *Tevhidi Altyapı*, s. 49.

⁶⁸ Ali Şeriatî, *Tevhidi Altyapı*, s. 52.

⁶⁹ Ali Şeriatî, *Toplumbilim Üzerine*, s. 51.

⁷⁰ Ali Şeriatî, *Toplumbilim Üzerine*, s. 51.

⁷¹ Ali Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, s. 107.

⁷² Ali Şeriatî, *Dine Karşı Din*, s. 67.

rının dışına fiili olarak çıkarma çabasında bulunmuşlardır.⁷³ O, Hz. Peygamber'in putlara, Kureyş'in duruşu, sınıfsal yapılanmalara karşı sosyal eylemler, aristokrat atamalarına karşı tavrı ile bu sınıfsal yapıya karşı nasıl baktığını göstermektedir.⁷⁴ Şeriatî, Hz. Ali'nin, sınıfsal bir yapılanmaya karşı çıkmak amacıyla riyazat, kanaat, dünyadan yüz çevirmeye vurgu yaptığını belirtmektedir. Burada parantez açarak Şeriatî'nin bakışındaki Şii yönelimli okumasını hatırlatmak gerekmektedir.

Şeriatî'nin İslam Tarihi okumasında sorunsallardan biri dinin hakim sınıfsal yapı içerisinde statükonun işlerlikleriyle uyumlulaştırılması şeklinde ortaya çıkmaktadır. O kimi zaman bunu din adamlarıyla da ilintilerendirerek din adamlarının hakim sınıfa bağlı olmaları şeklinde ifade etmektedir.⁷⁵ Şeriatî fakih ve vaizlerin dini, hakim sınıflar lehinde yorumlamasını da eleştirmektedir. O, pratikte fakihlerin sağcı ve kapitalizm lehinde hüküm verdiğini⁷⁶ öne sürmektedir.

5) Din ve Değişim:

Şeriatî'nin dinle bağlantılı olarak "durgunluk", "statüko" vurgusu, Onun sosyolojisinde "değişim"e özel bir anlam yüklemektedir. Çünkü her şeyden önce Şeriatî'nin anlatımında statükoya karşı değişim, süreklilik taşıyan bir unsurdur. O, toplumların değişmesi ve kalkınmasını sağlayan asıl unsur nedir? sorusuna cevap ararken, bunun hem sosyolojinin hem de tarih biliminin en büyük çıkmazı olduğunu ilave eder.⁷⁷ Şeriatî, bu soruya verdiği cevapta dört etkenden bahsetmektedir: Kişiler, gelenek, raslantı ve en-nas (halk)tır.⁷⁸ Fakat O, halka değişim konusunda özel bir önem ve görev yüklüyor görünmektedir. Nitekim Ona göre, demokratik düşünce akımları, en iyi yönetim biçiminin, halkın yönetime katılması olduğuna inanmakta; fakat Atina demokrasisinden günümüze kadar bu akımların hiçbirisi halk yığınlarının toplumsal değişikliği ve kalkınmanın belirleyicisi olduğunu kabul etmemektedir.⁷⁹ Aslında burada Şeriatî, değişim bağlamında kitleye yüklediği misyonun altını çizmektedir. Doğrusu bu, Onun değişimci yönelimleriyle örtüşüyor görünmektedir. Şeriatî değişim bağlamında bilhassa "kahramanlar", "seçkinler"i öne çıkaran teorilere de mesafeli görünmektedir. Şeriatî, İslam'da ve Kur'an'da yukarıda zikredilen teorilerin olmadığını; İslam açısından en büyük insanın Peygamber (SAV) olmakla birlikte Peygamber'in rolünün toplumsal değişimin ve gelişimin temel etkeni olarak görülmediğini⁸⁰ belirtirken aslında bir yan-

⁷³ Ali Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, s. 134.

⁷⁴ Ali Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, s. 125.

⁷⁵ Ali Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, s. 110.

⁷⁶ Ali Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, s. 46.

⁷⁷ Ali Şeriatî, *Toplumbilim Üzerine*, s. 46.

⁷⁸ Ali Şeriatî, *Toplumbilim Üzerine*, s. 52.

⁷⁹ Ali Şeriatî, *Toplumbilim Üzerine*, s. 49.

⁸⁰ Ali Şeriatî, *Toplumbilim Üzerine*, s. 49-50.

dan seçkinler teorisini reddetmekte, diğer yandan insanların sorumluluğunu ve özne konumunu reddedici anlayışlara da mesafeli durmaktadır.

İslam ve değişim ilişkileri söz konusu olunca genel olarak “determinizm” temel sorunsal olarak kendisini gösterir. Şeriatî’de değişim, “İlahi belirlenim” ile “insan öznenin seçimi” arasındaki diyalektiğin sonucu olarak ortaya çıkar.⁸¹ O, İlahi müdahaleye bir yer açmakla birlikte, insanın seçimi, iradesi ve değiştirici gücünü vurgulamaktadır. Doğrusu insanın değiştirici gücü, Şeriatî’nin özenle altını çizdiği üzere insanın zindanlarından kurtulmasıyla da bağlantılı görünmektedir. Buna göre insanın bilinci, iradesi ve yaratıcılığını engelleyen doğa zindanı; tarih felsefesini ve tarihsel determinizmi yönlendirmesini engelleyen historisizm zindanı; toplumsal belirlenmişlikler içerisinde insanı tıkayan sosyolojizm zindanı ve “kendi” zindanından kurtulmalıdır.⁸² Dikkat edilirse bu zindanlardan kurtulma, bireysel değişim sürecini içermektedir. Bir başka deyişle, insanın değiştirme gücü kazanması anlamına gelmektedir.

Fakat en önemlisi değişimde toplumsal durum, zaman ve çevre faktörü nerede durmaktadır? Şeriatî burada soyut bir şekilde insanın değiştirme gücünü vurgulamakla yetinmez. O, sosyal şartların da değişimde dikkate alınması gereken noktalar olduğunu belirtirken, yine insan öznenin konumuna dikkat çekmektedir. Doğrusu Şeriatî’nin değişimde kitle faktörünü öne çıkarması, Onun tarih felsefesinde ortaya koyduğu şekilde toplumu “değişim” ile “statüko” arasındaki salınım, bir süreklilik ve düzenliliğe referansta bulunmaktadır. Fakat netice itibarıyla bu, insanın mutlak belirlenmişliğini ifade etmemektedir.

Bu anlatılanlar çerçevesinde Şeriatî’nin değişimde hem “insan özne”ye hem de toplumun işleyiş yasalarına (Sünnetullah) dikkat çektiği görülmektedir. Bu, aynı zamanda insanın “değiştirme” gücünün de altını çizmektedir. Şeriatî’ye göre Allah’ın toplum koymuş olduğu sünnet (toplumun işleyiş yasaları) bilimsel bir sosyoloji yoluyla tespit edilip bunun bilgisi elde edildikten sonra, insan bu bilgiyi kullanarak hem daha iyi bir gelecek tasarlayıp toplumu değiştirebilir. Bu, aynı zamanda onun sorumluluğudur.⁸³ Şeriatî’nin değişim bakımından birkaç noktanın altını çizmek gerekmektedir. Her şeyden önce toplumun işleyiş yasaları fikri, mevcut sosyoloji anlayışında da vardır. Ancak şeriatî’nin bunu kimi zaman “sünnet” gibi bir kavram üzerinden aşkın ile bağlantılı olarak ifadelendirmesi onu modern sosyoloji düşüncesinden ayırmaktadır. Şeriatî’nin yaklaşımı modern sosyolojiden ayıran bir diğer nokta da toplumun belirli bir ideale doğru değiştirebileceği düşüncesidir. Her ne kadar pratikte toplumsal mühendislik türünden sosyolojiye yüklenen misyonlar varsa da, sosyoloji, teorisinde böyle bir şeyi reddet-

⁸¹ Ali Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, s. 16.

⁸² Ali Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, Çev. Hüseyin Hatemi, İst., İşaret Yay., 1997, s. 52-53.

⁸³ Ali Şeriatî, *Toplumbilim Üzerine*, s. 54-55.

mektedir. Aslında “ilerleme” düşüncesi sosyolojiye içkin biçimde tarih içinde kendi erekliliğini taşımakla bunun işaretlerini göstermektedir. Diğer yandan insan faktörü ile Sünnetullah arasında kurduğu denge, hem değişimde insan özneliğini öne çıkarmakta hem de insan-değişim arasındaki ilişkiyi tesadüflerden kurtararak bilgi üzerine inşa etmeye çalışmaktadır.

6) Hicret ve Medeniyet:

Şeriatî'nin “hicret”le ilgili analizleri din sosyolojisi bağlamında orijinal olduğu kadar değişimle de yakından ilintilidir. Şeriatî'ye göre Peygamber'in hicreti sadece bir şehirden bir başka şehire intikal etmek değildir. Aynı zamanda bir insan tipinden bir başka insan tipine geçiştir.⁸⁴ Dolayısıyla hicret, insanın köklü dönüşümünün önemli bir noktasına tekabül etmektedir. Fakat daha da ötede Şeriatî, bütün uygarlıkların doğuş ve oluşum süreçlerinin hicret temelli olduklarını⁸⁵ öne sürerken hicreti medeniyetin temeline yerleştirmektedir. Bütün peygamberlerin hicret ettiği düşünülürse, Şeriatî'nin aslında hicreti tarih felsefesinin içine yerleştirdiği anlaşılacaktır.

Şeriatî'nin anlatımında hicret, aslında kapalı ve gayr-ı insani bir toplumdan uzaklaşmak anlamına gelir.⁸⁶ O, “hicret” kelimesiyle özelde uygarlığı kastetmektedir. Bu uygarlık teknik ve tüketim merkezli değil, insan ve toplum merkezlidir. Muhacir ise, bedevilikten ve şaşkınlıktan çıkıp uygarlığa doğru yol alandır. Şeriatî uygarlığın İslam olduğunu söylemektedir. O, hicreti iman ve cihadın ortasına yerleştirirken aslında kafasındaki toplumun gelişim aşamalarını da vermiş olmaktadır. Şeriatî, toplumsal çöküntünün yaşandığı bir ortamda “insan” erişenlerin hakim sınıflarla iki tür ilişki kurabileceğini; bunlardan birinin uzlaşma diğeri ise uzlet olduğunu belirttikten sonra, üçüncü yolu hicret olarak ortaya koymaktadır.⁸⁷

Hicreti dört farklı kategoride ele alan Şeriatî'ye göre birinci hicret azınlık grubunun yaptığı, ikincisi ise büyük hicrettir. Bunlar sırasıyla Habeşistan ve Medine'ye hicretle somutlaştırılabilir. Üçüncüsü ilmi hicrettir ki, ilim ve araştırma faaliyetidir. Dördüncüsü ise tebliğ ve iletişim maksatlı hicrettir.⁸⁸ Bu aşamalar Şeriatî'nin anlatımlarında kapalı toplumdan medeniyete doğru giden yolu tanımlamaktadır.

Şeriatî'nin medeniyete iki farklı düzeyde baktığını görmekteyiz. Bunlardan ilki, batı medeniyetinin olumsuzluklarına referansla medeniyetin negatif boyutudur. Ona göre, medeniyet “ben”lerin bağımsızlığına doğru ilerlemektedir. Dolayı-

⁸⁴ Ali Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, s. 135.

⁸⁵ Ali Şeriatî, *H. İbrahim'le Buluşmak*, s. 145.

⁸⁶ Ali Şeriatî, *H. İbrahim'le Buluşmak*, s. 159.

⁸⁷ Ali Şeriatî, *H. İbrahim'le Buluşmak*, s. 157-158.

⁸⁸ Ali Şeriatî, *H. İbrahim'le Buluşmak*, ss. 159-163.

siyla bu gidiş doğal olarak “biz”lerin zayıflamasını doğuracaktır. Ardından intiharların artışı ile yeni uygarlık göstergelerindeki artış arasındaki ilişkiyi de bireyselleşmeye bağlar.⁸⁹ Burada bireysellik, tekniğe aşırı vurgu, tatminsizlik gibi özelde batı medeniyetinin olumsuzluklarına dikkat çekilmektedir. Çünkü Onun için “medenî refah araçlarına sahip olan insan medenî değildir. Medeniyet insanın yücelme merhalelerinden ibaret bir merhalelerdir. Medeniyet, her yeteneğin onda açılıp gelişebileceği elverişli bir ortamdır.”⁹⁰ Bu durumda O, genel anlamda medeniyetin kurucu ve inşa edici öge ve altyapılarına dikkat çekerek meseleye yaklaşıyor görünmektedir.⁹¹ Dolayısıyla Şeriatî’nin burada paradigmayı sorunsallaştırdığını söylemek mümkündür.

Şeriatî’de medeniyetin iki önemli boyutunun altının çizildiğini görmekteyiz. Ona göre, çok genel anlamda medeniyet, insan toplumunun yaptıklarının, tasarruflarının maddî ve manevî toplamından ibarettir. O, toplumun inşa ettiği insani edimlerdir. Dolayısıyla Ona göre medeniyet, tabiatla yalın haliyle bulunmayıp insani müdahaleye uğramış işleminden geçmiş ürünleri ifade etmektedir.⁹² Bu bağlamda Şeriatî’de, tabiatın, medeniyeti değerlendirme açısından önemli bir kriter haline geldiğini görmekteyiz. O, tabiatla ters düşen ve tabii olanı tersine zorlayan insani edimleri, medeniyetin olumsuzluğu için bir gösterge olarak ortaya koymakta; tamtersine bir durumu da, Onun medeniyete pozitif yüklemeler yapmasını sonuçlamaktadır.⁹³ Medeniyete pozitif değer atfedilmesine sebep, bir başka noktada, insan kabiliyetlerinin hür bir şekilde filizlenme imkanı bulacağı bir ortamın oluşmasıdır.⁹⁴ Dolayısıyla Şeriatî, medeniyete baştan olumlu bir değer atfetmez. Onun daha çok içerik olarak ve tarihsel süreç içerisinde şekillenen somut bir medeniyet ve medeniyet anlayışlarını değerlendirdiği söylenebilir.

Sonuç:

Çok yönlü ve çok boyutlu bir şahsiyet olarak Ali Şeriatî’yi ve yaklaşımlarını din sosyolojisinin sınırları içerisinde anlamaya ve analiz etmeye çalıştığımız bu makale, temelde Onun bazı katkılarının altını çizmeyi hedeflemiştir. Bu bağlamda Şeriatî, bu makalede sosyolojik düşünceleri itibarıyla sadece betimlenmemiş, aynı zamanda kritik de edilmiştir. Şeriatî ile ilgili dile getirilen tezlere ve yazınlara baktığımız zaman, onu bir kategoriye oturtmanın zorluğu, hemen kendisini göstermektedir. Bu zorlukların birkaç sebebe dayandığını düşünmekteyiz. Onun kitapla-

⁸⁹ Ali Şeriatî, *Hiz. İbrahim’le Buluşmak*, s. 96-97.

⁹⁰ Ali Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, Çev. Ahmet Yüksek, 4. baskı, İst., Birleşik Yay., 1996, s. 43.

⁹¹ Benzer yaklaşımlar için bkz. Ziyaeddin Serdar, *İslam Medeniyetinin Geleceği*, Çev. Deniz Aydın, İst., İnsan Yay., 1998, s. 22.

⁹² Ali Şeriatî, *Medeniyet Tarihi I*, ss. 14-18.

⁹³ Ali Şeriatî, *Medeniyet Tarihi I*, s. 37.

⁹⁴ Ali Şeriatî, *Medeniyet Tarihi I*, s. 60.

rının, konuşma dilinin kopukluk, kayganlık ve anti sistemik yapısı, zorluğu besleyen sebeplerden birisidir. Bu da, Onun anlaşılmasında bütünsel bakışın ve detayları iyi okumanın önemini ortaya koymaktadır.

Fakat bundan da önemli üç nokta, Şeriatî'nin anlaşılmasında rezervler olarak ortaya çıkmaktadır kanaatimizce. Bunlardan biri, Onun şiiiliği, bir diğeri İranlı olması, sonuncusu da İslamcı yönelimidir. Tüm bu nitelikler, Sünni dünyanın içinden bakıldığında, Ona rezervli yaklaşımı getirebilmektedir. Batı dünyası da, benzer özelliklerden dolayı bu rezervleri koruyabilmektedir. Öte yandan, tam da bu nitelikler, İslam dünyasında Şeriatî'ye karşı bir sempatinin oluşabilmesini de sonuçlamaktadır. Hemen belirtmeliyiz ki, her iki yaklaşım da aynı oranda yanlış ve tehlikelidir. Kanaatimizce her iki yaklaşım da, Ali Şeriatî'nin sağlıklı olarak değerlendirilmesinin önünde en büyük engeldir.

Şeriatî'nin din sosyolojisi açısından durduğu yeri görmeye çalışmanın, zorunlu uğrak noktası İslam ve Sosyoloji ilişkisi tartışmalarıdır. Biz makalede önce temel bir zemin olması açısından, İslam dünyasındaki konjonktürel durumla birlikte, İslam ve Sosyoloji tartışmaları ile Şeriatî hakkındaki tezlere kısaca değindik. Burada geliştirilen bazı tezlere rezervler koyarak, Şeriatî'de felsefi, antropolojik, tarihi içerimlerle karışık bir şekilde kavram ve içeriklerin İslam üzerinde temellendirilmeye uğraşıldığı bir sosyolojinin inşa edilmeye çalışıldığını; ancak bunun sistematik, epistemolojik, metodolojik bir içerik, temel ve bütünsellikten yoksun olduğunu düşünüyoruz. Bu bağlamda Şeriatî –yaşadığı hızlı hayat koşulları dikkate alındığında- eylem ve pratiklerin belirlediği sınırlar içerisinde bir sosyoloji tartışması yapmış ve teori (sosyolojik anlamda değil, pratiğin paraleli anlamında) geliştirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede hala İslam ve sosyoloji tartışmalarının odağında yer alan idealler ve idealleştirme, sosyolojisinin satır aralarına önemli ölçüde sızmıştır.

Makalede genel konumlandırma dışında, Şeriatî'nin sosyolojik yaklaşımları altı başlık içerisinde ele alınmıştır. Hiç şüphesiz bu başlıkların artırılması mümkündür ve Şeriatî'nin bıraktığı müktesebat bunun için uygundur. Metinde ancak din sosyolojisi açısından çok önemli ana konular ele alınmıştır. Buradaki betimleme ve tartışmalar, Şeriatî'nin din sosyoloji açısından kendine özgü yaklaşımlarını ve bunların kritiğini içermektedir. Diyebiliriz ki Şeriatî, konuları sistematik bir şekilde ele almadığından, zaman zaman ikircikli yaklaşımlar içerisinde olmuştur. Bunun temel sebeplerinden biri, Batı ve İslam düşüncesi arasında yaşadığı gelgitler olarak düşünülebilir. Bir başka deyişle, sosyolojiyi İslam dünyasında yeniden inşa etme iddiasında iken, her iki dünyadan nasıl yararlanacağına dair yaşadığı düşünsel karmaşıktır. Çünkü O, İslam dünyasının müktesebatını önemsemekte fakat aynı oranda bu müktesebattan çağdaş dünyayı sağlıklı okumanın çıkarılamamasını sorunsallaştırmaktadır. Bu nedenle, Batı dünyasının araştırma ve yöntemlerini, bu okumalar için gerekli görmektedir. Belki Marksizmden etkilenmelerinin bir boyutu da budur.

Şeriatî'nin yaptığı tarih tartışmasının önemsenmesi gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü yeni bir sosyoloji tartışması yapmanın, zorunlu uğrak noktalarından birinin de bu olduğunu düşünüyoruz. Zira tarih, özne, değişim ve dikey okumanın ancak kendisi ile gerçekleşeceği önemli bir zemindir. "Farklılık" adına söylenecek şeyler, kırılma noktalarını "tarih"te yapmak zorundadırlar. Tam da bu noktada İbn Haldun'u hatırlamanın zamanıdır. Bildiğimiz gibi İbn Haldun, bir tarihçidir ve "Mukaddime"si tarih anlayışını anlatmakla işe başlar.

Şeriatî, hiç şüphesiz başlı başına bir fenomendir. Geldiğimiz noktada, Onun aidiyetlerinin düşünce ve görüşlerinin önüne geçirilmesi, kanaatimizce Şeriatî'nin sağlıklı değerlendirilmesinin önünde duracaktır. Bu açıdan hiçbir kapris ve önyargıya sahip olmadan, bir çok sosyolog gibi Şeriatî'nin de, bilhassa din sosyoloji açısından durduğu yerin, katkı ve zaafiyetlerinin analiz edilmesinin önemli olduğunu düşünüyoruz.

A Shiite Thinker Ali Sheriati and His Opinions on Religions

Ali Sheriati is an Iranian thinker who lived in the twentieth century. Sheriati as an opinion and action man, knows both Eastern and Western cultures. He has impacted on the world of science and thought with his opinions about Tawhidî world views, Theory of returning to essence, Philosophy of History, Ahl al-Sunna and Shi'ism.

Our article deals with his opinions and evaluations on the different religions mentioned in his important book named *History of Religions*. This book contains his lectures at the Institute of Husainie-i Irshad in Tehran on "History of Religions and recognizing religions". And then these lectures were published under the name of *History of Religions*.

Sheriati studied on the various religions from historical and sociological perspectives using the dialectic method in his book. He insisted on the fact that it is primarily necessary to know very well the primitive tribes and their religions to understand the religion itself and the religions. His criticism to Durkheim on his comments about source of religion and its sociological interpretations are very consistent. In addition to this, his interpretations and evaluations on Iranian and Indian religions are very important and valuable. He said that China is a first step for recognizing India. He also said that Taoism and Confucianism are religions that complete each other. According to him, Indian religions are pessimistic and strange to the truth, although they comprise mystic and metaphysics depth. On contrary to that, Iranian religions are shallow and surface but they are realistic.

المفكر الشيعي علي شريعتي وآرائه حول الأديان

علي شريعتي مفكر إيراني الذي عاش في القرن العشرين. شريعتي كرجل رأي وعمل، يعرف كلا من الثقافات الشرقية والغربية. له أثر على عالم العلم والفكر بآرائه حول رأي العالم التوحيدي، ونظرية العودة إلى الأصل، فلسفة التاريخ ، وأهل السنة والشيعة.

بحثنا هذا عن آرائه وتقييماته على الأديان المختلفة التي ذكره في كتابه المهم: تاريخ الأديان. هذا الكتاب يحتوي على محاضراته في معهد حسيني إرشاد في طهران عن تاريخ الأديان والتعرف بالأديان. ثم نشرت هذه المحاضرات تحت اسم: تاريخ الأديان.

شريعتي درس الأديان المختلفة من منظور تاريخية واجتماعية باستخدام طريقة دياكتيكية في كتابه. وشدد على أنه من الضروري في المقام الأول أن نعلم القبائل الابتدائية وأديان القبائل الابتدائية جيدا لفهم الدين نفسه، والأديان. انتقاداته لدركها على تعليقاته عن مصدر الدين وتفسيراته الاجتماعية متسقة للغاية. وبالإضافة إلى ذلك، التفسيرات والتقييمات على الأديان الإيرانية والهندية هامة جدا وقيمة. قال إن الصين هي أول خطوة للاعتراف الهند. وقال أيضا إن الكونفوشيوسية والطاوية هي ديانات تستكمل بعضهما البعض. وفقا له، الديانات الهندية متشائمة وغريبة إلى الحقيقة، بالرغم من أنهم يشكلون الصوفية والعمق الميتافيزيقية. على العكس من ذلك، الأديان الإيرانية ضحلة وسطحية ولكنها واقعية.