DİNÎ VE FELSEFÎ METİNLER

YİRMİBİRİNCİ YÜZYILDA YENİDEN OKUMA, ANLAMA VE ALGILAMA

RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL TEXTS:

RE-READING, UNDERSTANDING AND COMPREHENDING THEM IN THE 21st CENTURY

CİLT - 1

DİNÎ VE FELSEFÎ METİNLER

YİRMİBİRİNCİ YÜZYILDA YENİDEN OKUMA, ANLAMA VE ALGILAMA SEMPOZYUMU

Bildiri Kitabı, Cilt: 1

Sultanbeyli Belediyesi
Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü
Kültür Yayın No: 8

ADRES:
Abdurrahmangazi Mahallesi Belediye Caddesi No:4
Tel: 0 216 564 13 00
Fax: 0 216 564 13 71
Mail: belediye@sultanbeyli.bel.tr
www.sultanbeyli.bel.tr

GENEL YAYIN YÖNETMENİ
MEHMET MAZAK

EDİTÖR:
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

BÖLÜM EDİTÖRLERİ:
YRD. DOÇ. DR. AHMET HAMDİ FURAT
YRD. DOÇ. DR. İSMAİL DEMİREZEN
YRD. DOÇ. DR. AHMET ERHAN ŞEKERCİ
YRD. DOÇ. DR. ÜMİT HOROZCU
ARŞ. GÖR. MEHMET FATİH ARSLAN
ARŞ. GÖR. BİRSEN BANU OKUTAN
ARŞ. GÖR. ADEM İRMAK
ARŞ. GÖR. EMİNE GÖREN
ARŞ. GÖR. MUHAMMED VEYSEL BİLİCİ

SAYFA DÜZENİ
İBRAHİM AKDAĞ

ISBN:
978-605-89744-4-9

BASKI
Ege Basım
Esatpaşa Mh. Ziyapaşa Cd. No:4
Ege Plaza Ataşehir/İSTANBUL
Tel: 0216 472 84 01
www.egebasim.com.tr

Nisan 2012

Copyright Sultanbeyli Belediyesi

Retoriğin Kışkırtıcı Gücü: Ali Şeriati'de Din, Modernizm ve Geleneğin Özgürleştirici Yorumu

Retorics' Attractive Power: The Emancipatory Interpretation of Religion, Tradition and Modernism in Ali Sheriati

Şamil ÖÇAL*

Abstract

In this paper, Ali Sheriati's thought on modernism, tradition and religion and his emancipatory reading of these three field will be examined who commonly known as an ideolog of the Islamic Revolution in İran and has an influence with his Works on modern Islamic thought in Turkey in 1980's. It is well known that Ali Sheriati's view which has accepted as original is constructed when he was in Paris as a student in 1960's. There he was intellectually interested in the philosophical movements like Existentialism, Marxism and as an activist sported the Cezair independent movement. At that time he also had read the Works of Louis Massignon regarding to the İslamic Sufism. In Ali Sheriati's Works made out of his speeches, has shown a synthesis of these with İslamic Shia. His main interest was to look for essences of the İslamic and western thoughts that have emancipatory and revolutionary functions. Ali Sheriati stresses one should maintain incessantly his/her revolutionary spirit in order to be liberalized. In this context he set two religious perspectives against each other with the discourse of "religion against religion".When he interprets the İslamic history he differentiates between the liberatory or revolutionary elements. He prefers to choice his role models among the people that had lived in the early periods of Islamic history. Because he thought that in this way, the discourse regarding early Islam will be clearly understood and accepted without any opposition in one hand, and stirring, influential in collective conscience in other hand. That he has been reading the history as a battle field between the oppressed and oppressor, retrogressives and progressives, he saw the renowned Iranian poet Firdewsi as a representative of feudal powers and said that Ebu Zer a friend of Prophet Muhammad and known for his opposition against influents and big shots is more preferable to Avicenna. Thus, it seems reasonable to call Ali Sheriati as "critical Islamist" non-westernized not but influenced from western philosophical thought.

* Yrd. Doç. Dr Şamil Öçal, Kırıkkale Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi.

Giriş

Bu çalışmada İran devriminin ideologu olarak kabul edilen ve 1980'li yıllarda eserleriyle Türkiye'de şekillenen İslami düşünce üzerinde etkili olan İranlı düşünür Ali Şeriatî'nin kısaca hayatı ve düşüncelerinin oluşumunda etkili olan kimseler; eserlerini okurken göz önünde bulundurmamız gereken temel noktalar; din, modernizm ve gelenek konusundaki düşünceleri ve her üç alanla ilgili yapmış olduğu özgürlükçü yorumlar ele alınacaktır.

Ali Şeriatî'nin Hayatı ve Etkilendiği Kimseler

Ali Şeriatî 1933 yılında Meşhed Horasan Eyaletine Bağlı Sebzivar'ın Mezinan Köyünde dünyaya geldi. İlk eğitimini aynı zamanda dönemin önemli aydın-âlimlerinden biri olan babası Muhammed Taki Şeriatî 'den aldı. *Kevir*'deki ifadelerinden yola çıkarak Ali Şeriatî'nin düşüncelerinin oluşumunda babasının önemli bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz.[1] 1950 yılında Meşhed'teki öğretmen kolejine girdi. 1952 yılında öğretmenliğe başladı. Şeriatî 1955 yılında Meşhed Üniversitesi Edebiyat Fakültesine girmesiyle birlikte üniversite hayatı da başlamış oldu. Ancak o siyasi mücadele ve eylemlere katılmaktan geri kalmıyordu. Milli Direniş Hareketi'nin düzenlediği bir eyleme katılmasından dolayı babasıyla birlikte gözaltına alındı. Tahran'a götürülerek Kızılkale zindanına atıldı ve burada işkence gördü. 1958 yılında Edebiyat Fakültesini birincilikle tamamladı ve aynı yıl sınıf arkadaşı olan Puran Şeriatî ile evlendi. 1959 yılında birincilik ödülü olarak Fransa'ya eğitim için gönderildi. Şeriatî'nin Fransa'da eğitimin yanında siyasi, sosyal entelektüel bir hasretliğin içerisinde olduğunu görüyoruz. Bunun en bariz örneklerinden birisi 1960 yılında Cezayir bağımsızlık mücadelesine destek vermesi ve bunun için Fransa'da yapılan eylemlere katılmasıdır. Şeriatî'nin Fransa'da geçen yılları onun Batı'yı daha yakından tanımasına ve Batı'da Batı düşüncesine yönelik eleştirileri öğrenmesine ve Batı'daki İslam Bilim çalışmalarını fark etmesine yol açmıştır. Ali Şeriatî sadece Batı'yı değil, İslami gelenekte Müslümanları kötürümleştiren unsurları da Fransa'dan döndükten sonra eleştirdiğini görüyoruz. Bu bakımdan Şeriatî'nin devrimci tavırlarının düşünsel temellerinin Fransa'da iken atıldığını söyleyebiliriz. Fransa'da dönemin en önemli filozof ve sosyologları ve araştırmacıları ile tanışma ve tartışma fırsatı elde etmişti. Jean Paul Sartre

[1] "Babam, ruhumun ilk boyutlarının oluşturucusu! İlk kez bana hem düşünce sanatını, hem de insan olma sanatını öğreten, annem beni sütten keser kesmez, damağıma, özgürlük, onur, arılık, ileri görüşlülük, ruh arılığı, gönül dayanıklılığı inanç ve bağımsızlığın tadını damlatan kişi, ilk olarak beni kitaplarıyla arkadaş yaptı. Ben çocukluktan, ilkokulun ilk yıllarında babamın arkadaşları, kitaplarıyla tanıştım, onlara alıştım." Ali Şeriatî, *Kevir*, (Fecr Yayınları, Ankara 1992) , 135.

ve George Gurwitch, Jaques Berque bu anlamda Ali Şeriatî'nin görüştüğü üç önemli şahsiyettir. Şeriatî, bir yandan da "İran'ın özgürleşmesi" için teşekkül eden hareketlere katılmaktan da geri durmadı. Ayetullah Talegâni, Mühendis Mehdi Bazergan, Dr. Yedullah Sehâbî'nin kurmuş olduğu "İran Hürriyet Hareketi'ne katılması bunun örnekleri arasında yer alır.

Şeriatî, 1964 yılında Fransa'daki eğitimini tamamlayarak İran'a döndü. Ancak tekrar tutuklanarak yeniden Kızılkale zindanına atıldı. 1965 yılında Ders kitaplarını İnceleme kuruluna uzman olarak seçildi. 1966 yılında ise Meşhed Üniversitesi Tarih bölümüne öğretim üyesi olarak atandı. Burada iken, Dinler Tarihi, İslam Bilim ve Marksizm ile ilgili vermiş olduğu dersler büyük yankı uyandırdı. Şeriatî, İslam tarihini, dinler tarihini farklı bir bakış açısıyla ele alıyor ve tarihin sosyolojik bir bakış açısıyla yorumlanabileceğini gösteriyordu. 1967 yılında Şeriatî, *Hüseyniye-i İrşad*'ta konferanslar vermeye başladı. Bu onun artık halka açıldığı, akademi dışındaki kitleleri etkilemeye başladığı bir dönemdir. Şeriatî burada iken, Mutahharî ve şu an İran'ın dinî lideri olan Ali Hamaney ile birlikte önemli çalışmalara imza attı. Şeriatî'nin kitaplarının önemli bir kısmı buradaki konuşmalarını kapsar. *Hüseyniye-i İrşad* günleri Şeriatî'nin düşünsel çizgisinde önemli bir dönüm noktasıdır. Çünkü onun geleneksel çizgideki Mutahhari gibi diğer devrimcilerle yollarını ayırması burada iken başlar. Şeriatî'nin, tarihsel olayları yeniden yorumlayarak kötürümleştirici geleneği ve Şahın zulümlerini eleştirmesi de burada iken başlar. *Hüseyniye-i İrşad* bu bakımdan hem Şaha karşı başkaldırının hem de geleneksel din anlayışına yöneltilen eleştirilerin merkezi haline gelmişti. 1973 yılında *Hüseyniye-i İrşad* bu yüzden kapatıldı. Aslında bugün İran'da ortaya çıkan gelenekçi-yenilikçi ya da cumhuriyetçi-demokrat karşıtlığının en azından devrimciler arasındaki köklerini bu dönemde aramak gerekir. *Hüseyniye-i irşâd* kapatıldıktan sonra Ali Şeriatî tutuklanarak bir hücrede 18 ay hapse mahkûm edildi. 1975 yılında serbest bırakılmasına rağmen ev hapsinde tutuldu. Ali Şeriatî bu dönemde özelikle de Üniversiteli gençler üzerinde daha etkin hale geldi. Nihayet 1977 yılında İran'dan ayrılmak zorunda kalan Şeriatî 1977 yılında yaygın kanaate göre Şah rejiminin gizli istihbarat örgütü olan Savak tarafından- öldürüldü. [2]

Şeriatî'nin düşüncelerini etkileyen en önemli şahıslar yukarıda saydıklarımız dışında, Marx, Bergson, Camus ve Sartre, Gurvitch, Massignon ve A. Carrel gibi filozof ve sosyologların eserlerini okuduğunu ve bunlardan etkilendiğini söyleyebiliriz. Bunun dışında Mevlana, İkbal ve Cemaleddin Afgani gibi kişiler de onun etkilendiği kimseler arasında yer alır. Bu arada Şeriatî'nin Ayetullah Talagani'nin düşüncelerin-

[2] Şahin Erdeğer, "Ali Şeriatî Devrimci Bir Günce [1933-1977]" *Ali Şeriatî Yıllığı: Sizi Rahatsız Etmeye Geldim*, Editör Mustafa Yılmaz (Gezgin Yayınları, Nisan 2009), 18.

den özellikle "Kur'an'dan Işıklar" adlı tefsirinden büyük oranda etkilendiğini belirtmemiz gerekir.

Ali Şeriatî'nin Eserleri Okunurken Göz önünde bulundurulması gereken noktalar

Ali Şeriatî'nin eserlerinden çoğunun konuşmalarından derlendiğini biliyoruz. Bu yüzden bir sıralama ancak genel anlamda mümkün ve anlamlı olabilir. Konuşmasının dinleyiciler üzerindeki etkisi, konferanslarına olan talebi artırmış bu nedenle içindeki yazma arzusunu tam anlamıyla gerçekleştirememiştir. Bunun yanında konuşmalarında bile yazı dilini aratmayacak güzellikte orijinal üslubunun varlığına şahit oluyoruz. O kelimeleri ve sözleri hayatta en önemli sığınağı saymıştır. Hem Şah rejiminden hem de geleneksel din anlayışına sahip olan mollalardan gördüğü baskı sonucunda, bazen kapalı, örtük bir üslup kullanmış, hatta kendi hayalinin icat ettiği Chandel gibi yazarların eserlerine atıfta bulunmuştur. Bazen de duygu ve düşüncelerini yazdığı şiirlerle dile getirmiştir.

Gerçekte Ali Şeriatî'nin daha sonraki dönemlerde ortaya çıkacak düşünsel yönelimlerinin daha gençlik dönemlerinde şekillenmeye başladığını söyleyebiliriz. 1952 yılında Öğretmen Lisesi son sınıfı öğrencisi iken Cevad es-Sahhar'ın *Ebu Zer* adlı kitabını tercüme etmesi bunu göstermektedir. Bildiğimiz kadarıyla söz konusu tercüme aynı zamanda Şeriâtî'nin ilk eseridir. Öğretmenlik yaptığı ilk yıllarda yazdığı ve kapitalizmin ve Marksizm'in aşırılıkları ile İslami dünya görüşünü karşılaştırmalı bir şekilde ele aldığı "*Mekteb-i Vüstâ*" onun kendi kaleme aldığı ilk te'lif eser konumundadır. 1956 yılında yazdığı *Dini Ahlaki Eğitim* ilkokullarda ders kitabı olarak okutulmak için yazılmıştır. Şeriatî, 1962 yılında Frantz Fanon'un *Yeryüzünün lanetlileri* adlı eserini makaleler halinde Farsçaya çevirdi. Bundan sonra Ali Şeriatî'nin eserlerindeki temel yönelim hemen hemen değişmedi: Gelenekselci, statükocu, donuk din anlayışının hem de insanları köle yapan ve sömürgeleştiren modern batı düşüncesinin eleştirisi ve Müslüman İran halkı için öze dönüş çağrısı. Başta da söylediğim gibi bu kitaplar arasında herhangi bir sıralama yapmak çok fazla anlamlı değildir. Ali Şeriatî Üniversitede verdiği derslerde daha çok batı düşüncesini eleştirmiş, Hüseyniye-i İrşad'ta ki konuşmalarında geleneksel din anlayışını ve İran dindarlığı üzerindeki molla tahakkümünü eleştirmiştir. Konuşmalarından derlenen eserlerinin önemli bir kısmını gözden geçirmiş ve dipnotlar eklemiş olsa bile bunların üzerinde düşünülerek yazılmış "te'lif" eser olarak kabul edemeyiz. Eserlerinin etkileyici dili, konuşma olmalarından kaynaklanır. Bu sebeple Şeriatî'nin bu kitapları, felsefi düşünsel sistemler oluşturmak üzere yazılmış eserler olarak değil, birer uyarı fişeği ve imdat çığlıklar gibi okunmalıdırlar.

Ali Şeriatî'nin eserlerinin Türkçe tercümesi ile ilgili de bazı hususlara burada değinmekte fayda olduğunu düşünüyorum. Ali Şeriatî 1980'li yıllar ile 90'lı yılların başında Türkiye'de Müslüman gençlik üzerinde çeviri eserleri aracılığıyla etkili olmuş bir isimdir. Ancak maalesef onun bu dönemde tercüme edilen eserlerinin en azından çoğunluğunun çok fazla özenle yapılmış tercümeler olduğunu söylemek zordur. Tercümenin doğasından kaynaklanan bazı durumlar bir kenara bırakılacak olursa, çoğu tercümelerde, Ali Şeriatî'nin orijinal metinlerinin çok fazla serbest davranılarak içerik tercümesi yapılmıştır. Hatta bazen mütercim Ali Şeriatî'nin ifadelerini Türk okurunda daha fazla heyecan uyandırmak için özellikle sertleştirme çabasına girmiştir. Maalesef sistemli bir tercüme eleştiri geleneğimiz olmadığı için bu tercümelerde yapılan yanlışları ortaya koyarak tashih edebilmek de mümkün olmamaktadır. Ancak Ali Şeriatî yine de bu bakımdan şanslı sayılır. Ankara'da faaliyette bulunan Fecr yayınevi onun eserlerinin tümünü yeniden gözden geçirip, belli bir ciddiyetle tercüme etme gibi zor bir işi üstlenmiştir. Ali Şeriatî'nin eserlerinin yeni baskılarının, çok daha titiz bir tercüme ve tashihle okuyucu karşısına çıktığını söyleyebiliriz. Buna rağmen bu eserlerin içeriği ve düzen ve tertibi ile ilgili her bir eser için ayrı açıklayıcı bilgi verilmemesi hala bir eksiklik olarak durmaktadır.

Bazıları, Ali Şeriatî'nin eserlerinde kulanmış olduğu dil ile ilgili şöyle bir değerlendirmede bulunur. Ali Şeriatî'nin eserlerinin İran halkı üzerinde uyandırmış olduğu etki, bu eserlerdeki düşünce derinliğinden, ya da içermiş olduğu sistematik düşünceden ziyade konuşma tarzından ve üslubundan kaynaklanmaktadır. Bu değerlendirme, açıkça Ali Şeriatî'yi sığlıkla, basitlikle ya da demagoglukla suçlayıcı unsurlar içermektedir. Ne var ki Abdulkerim Süruş, haklı olarak onun üslubunun Ali Şeriatî'nin düşüncelerinin derinliğine ve önemine halel getirmeyeceğini bilakis bunun ancak ondaki estetik kaygıya ve güzellik sevgisine bağlanabileceğini söyler. Şeriatî'yi okuyan herkes, hem eleştirel düşüncenin hem de estetik kaygıların izlerini birlikte görür ve bunun tadına varır.

Ali Şeriati ve Modernizm

Ali Şeriatî İranlı gençliğin marksizmin ve diğer batı düşüncelerinin etkisinden kurtararak yeniden İslam'la tanıştırmak istiyordu. Ancak o gençliği İslami öğretilerle tanıştırırken geleneksel metotlar kullanmaktan ziyade, özellikle sosyal bilimlerdeki modern metotlardan yararlanmaktaydı. Bu bakımdan, Ali Şeriatî, en azından Fazlurrahman'ın da dile getirdiği gibi, İslami öğretiyi modernize etmek isteyen Müslüman bir aydın olarak kabul edilebilirse de geçen yüzyılın son çeyreğinden bu yana itham edici bir anlam kazanmış olan "modernist" olduğunu söylemek çok kolay değildir. Çünkü Ali Şeriatî Batı'dan etkilenmiş olmasına rağmen Batı'yı, Batı

sömürgeciliğini, hatta modernizmin kendisini en sert ifadelerle eleştirmektedir. Fazlurrahman Ali Şeriatî'nin "öze dönüş" hareketini *İslam ve Çağdaş*lık adlı eserinde, İmam Gazali (ö.1111) tarafından başlatılan "İslâmı çağdaşlaştırma" çabalarının devamı olarak görür. Ancak Fazlurrahman'a göre Ali Şeriatî'nin modernleştirici hareketi Gazali'ninkinden farklıdır. Fazlurrahman da her iki teşebbüsün hedefi aslında Müslüman toplumun yeni yollarla eğitilmesi, İslami öğretinin farklı metotlarla halka benimsetilmesidir. Fakat Ali Şeriatî tarafından temsil edilen ikinci teşebbüs, İslam düşüncesini tepetaklak eden müesses-geleneksel İslami öğretiye karşı bir meydan okuma niteliği taşımaktadır.[3] Ali Rehnma ise Ali Şeriatî'nin İslam ve modernizm arasında bir uzlaşma arayışı içerisinde olduğunu savunmaktadır[4] Ali Şeriatî aslında tüm yönleriyle çağdaş eleştirel bir İslamcı olarak nitelendirilebilir. Her üç özellik de onda bir arada ayrılmaz bir bütün konumundadır. Müslüman bir düşünür olarak Ali Şeriatî İslamı insanın kendi benliğini keşfetmesinin ve sosyal kurtuluşun kaynağı olarak görmektedir. Ali Şeriatî diğer yandan, *makinizm* ve *insani yabancılaşma* gibi modern problemleri de ele almaktadır. "*Dine karşı din*" "*istihmâr*" (kültürsüzleştirme) "*asimilasyon*" gibi kavramları kullanarak hem geleneğin hem de modernizmin eleştirisini yapıyordu. Alternatif olarak da, eşitlik, özgürlük ve mistisizmin sentezinden oluşan yapıcı *irfan* anlayışını öneriyordu. İşte onun İslami düşüncenin yenilenmesi (*ihya*) konusunda getirmiş olduğu en önemli yenilik budur. Bir taraftan geleneği ve modernizmi modern eleştirel metodun kendisine temin ettiği imkânlarla acımasızca eleştirirken, diğer yandan da geleneğin ve modernizmin bir sentezini yapmaya çalışması bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Doğal olarak Ali Şeriatî'nin gelenek ve modernite anlayışı Batılı entelektüellerinkinden farklıydı. Doğulu bir aydın olarak hem modernizmle hem de gelenekle Batılılarınkinden farklı bir tecrübe yaşamış olan Şeriatî geleneğin ve modernizmin entelektüel kurumsal ve miras boyutları arasında kesin bir ayrım yapıyordu. İşte bu ayrım onu gelenekten söz ederken "dine karşı din" "kurtarıcı uyanıklık" gibi ifadeleri kullanmasına yol açar. Diğer yandan Şeriatî modernizmden bahsederken onu "makinizm" "modern hümanizm" ve "asimilasyon" gibi kavramlarla eleştirmekteydi. Modernizasyondan bahsederken ise "sivillik" tabirini kullanmaktaydı.

"Hakikat"e göndermede bulunarak modern bilinci tümüyle reddetmek yerine, Ali Şeriatî'nin ona daha sempatik bulunabilecek ifadelerle göndermede bulunduğunu görüyoruz. Varoluşçuluk, bilimselcilik, sosyalizm, Marksizm ve diğer batılı bakış açıları Ali Şeraitinin zihninde ve ruhunda kendiliğinden olumsuzluk ifade eden terimler değildi. O bu akımları anlamaya ve bunlardan bir şeyler öğrenmeye gay-

---

[3] Fazlurrahman, *İslam And Modernity*, (Chicago 1982) 109.

[4] Ali Rehnema, *An Islamic Utopian* , (1998) ix.

ret eden bir düşünür portresi çizmektedir. Gerçekte o, bu gibi akımların, müesses normlara, hakikatlere, mitlere ve zihniyetlere meydan okuma gereksinimi ile ilgili görüşlerini paylaşır. Buna rağmen Ali Şeriatî bu gibi modern bakış açılarını tevhide açılan bir kapıya sahip olmadıkları için suçlar ve eleştirir.[5] Yetersizlikleri dolayısıyla modernizmi eleştirirken Ali Şeriatî onun entelektüel ve objektif yönlerini göz önünde bulundurmayı ihmal etmez. Şeriatî, modern hümanizmin temel öncüllerini, bunların entelektüel kökenlerini Yunan mitolojisi ile özdeşleştirmek suretiyle ele alır. Yunan mitolojisinin, insanın tarihsel bir tecrübe olarak insan dışı güçlerle karşılaşmasından kaynaklandığına inanmaktadır. Bu güçlere tanrısal nitelikler atfedildiği için, insanın köleliği insan karşıtı tanrıların bir işi olarak algılanmıştır.

"*İnsanlarla tanrılar arasındaki bu düşmanlık bağı Yunan mitolojisine göre doğal ve mantıklı idi; hatta belli bakış açısından uygun ve ilerici sayılırdı. Çünkü bu mitlerde tanrılar arketiplerden ibarettir ve doğal güçleri ifade ederler. İnsanlarla tanrılar arasındaki savaş gerçekte insan hayatı, iradesi ve kaderi üzerinde hükümranlık kurmak isteyen fiziksel güçlere karşı insanın savaşıdır.*"[6]

İnsanın durumu ile ilgili bu mitolojik tutum, Ali Şeriatî'ye göre, insanın kendisinin estetik ve ahlaki yargılara temel teşkil ettiği antropomorfik bir evren anlayışının oluşmasına yol açtı:

"*Yunan hümanizmi, tanrıları reddetmek ve onların koyduğu ilkeleri tanımamak ve tanrı ile insan arasındaki bağları koparmak suretiyle, insanı doğrunun ve yanlışın mihenk taşı yapmak ve insan biçimini güzelliğin ölçütü kılmak, insan gücünü ve zevkini artıran hayatın bileşenlerine önem atfetmek için antropomorfik bir evren anlayışına ulaşmak için gayret sarfetti.*" [7]

Böyle bir dünya görüşünün formüle edilmesine katkıda bulunan bir diğer tarihsel neden de Ortaçağların Katolisizmidir.

"(Katolisizm, kendi başına ayrı bir din sayılan) Hıristiyanlığı insanlığa muhalif olarak gösterdi: Eski Yunan ve Roma'da yer ve gök arasındaki tezadı o da savundu ve Orijinal günah ve insanın cennetten kovuluşuna Yunanvârî yorumlar getirmek suretiyle, Tanrı'nın üfkesine düçar olduğu gerekçesiyle insanı aciz bir varlık durumuna sokarak mahkûm etti ve onun lanetli bir obje ve zavallı bir günahkâr olduğunu ilan etti."[8]

İşte böyle bir entelektüel mirası devralan erken dönem Avrupa düşünürleri seküler hümanizme yöneldiler. Bu şekilde modern hümanistler vahim bir hataya düştüler. Bu hata, Şeriatî'ye göre, seküler hümanizmin görüşlerini orijinal insan dinine

---

5 Ali Şeriatî, *Tüm Eserleri 20 İnsan Bidûn-i Hûd* (Galâm, Tahran 1981), 23.

6 Ali Sheriatî, *Marxism and other Western Fallacies*. Trans. by R. Campbell. (Mizan Press, Berkeley 1982) 18.

7 Ali Sheriatî, *Marxism and other Western Fallacies*, 16.

8 Ali Sheriatî, *Marxism and other Western Fallacies*, 26.

karşı değil de tarihsel insan dinine karşı bir muhalefet içerisinde oluşturmuş olmasıdır. Modern hümanistler antik Yunanın mitik dünyasını İbrâhimî geleneğin orijinal dünyası ile aynı saydılar. Hâlbuki insan ve tanrılar arasındaki ilişkinin insanın esaretini ve acı çekmesini gerektiren Grek mitolojisinden farklı olarak İbrâhimî tevhid anlayışında insan ile aşkın güç arasındaki ilişki dinamik bir aşk ve kurtuluş sürecidir. Batıda özel mülkiyet son aşamasında makinizmin ortaya çıkmasına sebep oldu. Makinizm yeni bir sosyal düzen olarak 19. yüzyılda kendini göstermeye başladı. Bu dönemde geleneksel zanaatlar terk ediliyor ve yeni ortaya çıkan makine çağı yeni kaygılar ve sayısız yeni problemler yaratıyordu. Ali Şeriatî makinenin alınıp satılan bir metâ olmaktan çok, modern, sosyal bir "makinist" yaşam biçimini tesisinin kaynağı olduğunu ileri sürer:

"Makinizm sosyolojik bir fenomendir. O, pazarlanabilen, tüketilebilen teknik bir ürün ya da meta değil belli bir sosyal düzendir."[9]

Makineleşmeyle birlikte gelen bu sosyal düzen Ali Şeriatî'ye göre Batılı hayatın çeşitli alanlara ve Batı coğrafi sınırlarının ötesine yayıldı. Makinizm modern hayatın her alanını kuşatma altına aldı. Bir anlamda makinizm, özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla birlikte yaratılan sosyal biçimlenimin karmaşık bir çeşididir. Ali Şeriatî özel mülkiyetin ortaya çıkışı gibi, makinenin ortaya çıkmasını da tarihte bir dönüm noktası olarak kabul eder. Nasıl ki özel mülkiyetin ortaya çıkışı yeni bir dünya anlayışını beraberinde getirdiyse, aynı şekilde makineleşme de yeni bir dünya kavramı oluşturdu. Ali Şeriatî bunu açıklamak için makineleşmenin tarihsel seyrine dikkat çeker:

"Fransız devriminden sonra burjuvazi, ortaçağ aristokrasisini bir kenara iter ve bilimi kendisine ilke edinir. Burjuvazi tüm varlığı tek bir kelimede toplar: Tüketim. Ne kadar çok tüketilirse o kadar iyi. Hayatın amacı tüketimdedir ve maddi ve ekonomik ihtiyaçların giderilmesindedir. Burjuvazi toplumun ekonomik ihtiyaçlarını karşılaması dolayısıyla, insanın etik bir varlıktan tüketen bir yaratığa dönüşmesi ona sınıfsal bir avantaj sağlıyordu."[10]

Şeriatî'ye göre, son yüz elli yıldır Batı-dışı toplumlar, iç ve dış güçlerin hegemonyacı ve sömürgeciliğinden mustariptirler. Şeriatî Batı'nın bu hegemonyacı ilişkisini, emperyalizm (*isti'mâr*), zorbalık (*istibdâd*), ekonomik sömürü (*istismâr*), ve kültürel kolonileştirme ya da kültürsüzleştirme (*istihmâr*) gibi terimlerle ifade etti. Bunlar hep birlikte, üçüncü dünyanın insanları üzerinde derin yaralar açmış ve modernizasyonunun kaçınılmazlığı teziyle kendi doğruluklarını ispat etmeye çalışmışlardır. Üçüncü dünya modernizasyonu Ali Şeriatî'ye göre, özel mülkiyet ile ortaya çıkan ve daha sonra makinizm ile birlikte yoğunlaşan bir sürecin tarihsel uzantısıdır.

---

[9] Ali Sheriatî, *Machine in the Captivity of Machinism*. Trans. by Ali Marjani. (Houston: Free Islamic Press1980) 35.

[10] Ali Sheriati, Machine *in the Captivity of Machinism*, 39-40.

Dünyanın geniş kısmını kolonyal egemenlikle kontrolünde tutan Avrupa'nın bugün, bu bölgelerde ekonomik kontrolünü devam ettirebilmek için daha fazla nedeni vardır. Çünkü sanayi ürünlerinin gittikçe çeşitlenmiş olması, yeni ihtiyaçlar yaratmıştır. Küresel etkiyle bir yandan üretim ihtiyacı ortaya çıkarken diğer yandan da ihtiyaçların üretilmesini gerekli kılmıştır.

"Makine zorunlu olarak artı mal üretince, bu mal ulusal sınırları aşarak tüm dünya marketlerine ulaşır. On altıncı asırda kapitalistler, teknoloji ve bilimin yanı sıra makinelerin kontrolünü ele geçirince, insanın yazgısı belirlendi. Yeryüzünde yaşayan her insan üretilen ticaret mallarının tüketicisi olmaya zorlandı. Avrupa malları Afrika'ya ve Asya'ya gitmek zorundaydı. Afrika ve Asyalılar fazla Avrupa mallarını tüketmek zorundaydılar."[11]

Bu yüzden Ali Şeriatî, medeniyet ve modernizm arasında ayrım yapmaktadır. Ona göre bir toplumda uzun bir gelişme süreciyle alakalı olan medeniyetten farklı olarak "*modernizasyon gelişmenin sahte bir formudur. Aslında bu modernizasyon, çağdaş Batı-dışı dünyada temelde tahripkâr olan bir eğilimin belirtisidir"*.[12]

Yukarıdaki görüşlerini göz önünde tutarak Ali Şeriatî ne geleneğin mevcut yorumuna katılmakta ne de modern akla uyum göstermektedir. Daha çok o, her ikisi arasında bir yüzleşme çağrısı yapmaktadır. Bu yüzden o modernist ya da gelenekçi dikotomisine sıkıştırılamaz. Şeriatî'nin daha çok bu ikisi arasında eleştirel bir sentez arayışı içinde olduğu görülmektedir.

Gelenek, Din ve "Dine Karşı Din"

Ali Rehnema, Ali Şeriatî'nin "Müslümanların terminolojisindeki terimleri, sakin ninniler elektrik akımlarına dönüşene kadar bu terimleri yeniden yorumladığını, tevhit, şirk, din, Şiilik, namaz, adalet, eşitlik, şefaat, gaybubet, hac hatta taassup bile Müslüman ailelerde yetişmiş milyonlarca aydın için anlamlı ve faydalı kavramlar haline getirdiğini söylemektedir.[13]

Şeriatî bir gelenek olarak dinle ilgili diyalektik bir kavramsallaştırmaya gitmiştir. Öncelikle Ali Şeriatî'nin her konuda insan problemlerini temel alan bir yaklaşım sergilediğini belirtmemiz gerekir. Geleneği ele alırken de aynı tavrı sürdüren Şeriatî, geleneğin ancak insan için bir anlam taşıması durumunda özgün olacağını, aksi takdirde kendinde bir şey olarak ele alındığında herhangi bir özgünlüğünün bulunmadığına dikkat çeker. Dinî gelenek, sadece zulüm karşıtı olmakla kalmayan aynı za-

[11] Ali Sheriati, *Civilization and Modernization*. (Houston: Free Islamic Literature 1979), 11.
[12] Ali Sheriati, *Civilization and Modernization*, 11.
[13] Ali Rehnemâ, *Ali Şeriati: Bir İslam Ütopyacısının Siyasi Biyografisi*, çev. Zehra Savan (Kapı Yayınları İstanbul 2006), 177.

manda, zulmün hem teorik hem de pratik anlamda ortadan kalkmasını temin edecek bir zemin hazırlayan bir dünya görüşünün manifestosu durumundadır. Bu anlamda din, ahlak, şuur, mesuliyet ve kurtuluş eğiliminden oluşan bir dünya görüşü olarak kabul edilebilir. Buna rağmen dinin tarihi, bu anlamdaki din ile onun ortadan kalktığı diyalektik süreçtir. Ali Şeriatî bu görüşünü vurgulu bir biçimde " *dine karşı din*" ifadesinde somutlaştırmıştır.

Ali Şeriatî dini, "şuur", "ahlak", "sorumluluk" ve "özgür irade" terimleriyle tanımlamıştır. Ona göre iki tür şuur vardır: insan olma bilinci ve sosyal bilinç. İnsan olma bilinci, dünyada olmaya ilişkin insanın hissettiği varoluşsal bir duyunç anlamına gelir:

"*Bu Yunalıların "sophia" Hinduların "veda" (görüş)dedikleri şeydir. Kadim İranlıların "Sepantame'no" Müslümanların "hikmet" dedikleri şey. Bunların çağrıştırdıkları anlam hep aynıdır. İnsani bilinç ya da hikmet, varoluşsal sorumluluğun aydınlatıcı ve yaratıcı kaynağıdır; insana yeni bir anlayış ve farklı bir ihtiyaç duygusu ve idealleri veren bir değerdir***."**[14]

İkinci şuur çeşidi insana kendisini aşan sosyal ve tarihsel bir sorumluluk yükleyen bir bilinçtir.[15] Ahlak da aynı minvalde iki türlüdür: Birisi insani (bireysel) ahlak, diğeri de sosyal-tarihsel ahlaktır.[16] İnsani ahlak, bir milletin ya da belli bir tarihsel dönemin sosyal, tarihi ve kültürel sistemlerinin ürünü olan gelenekleri ve davranış ilkelerini kapsar. Bu haliyle bunlar göreceli ve geçicidir. Buna rağmen sosyal etikle mukayese edildiğinde,

"*insani ahlak, insan doğasından sudur eden değerlerden oluşur. Tarih boyunca insanın evrilmesi bunlara yönelmiştir. Aslında insan türü bu değerlerle yeryüzü hayatına başlamıştır. Bu yüzden, değerler yaratan sadece insandır.*"[17]

Şuur ve ahlaki bilinçten teşekkül eden din sorumluluğa yol açan bir özelliğe sahiptir:

"*Tek tanrıcı bir kimse için sorumluluk onun varoluşunun derinliklerinden kaynaklanır ve bireysel sübjektiflikten ve kolektif gelenekten arınmış olan objektif realiteye dayanır.*"[18] Aslında sorumluluk, kendinde bir şey olarak insanın varoluşsal özgürlüğüne işaret eder:

"*Sorumluluk özgürlükten neşet eder; insan özgür olduğu için sorumludur.*"[19]

Şeriatî'ye göre modern dönemlerin din düşmanlığı temelde iki tarihsel olguya dayanır. Birincisi Yunan mitolojisinde insanların mitik tanrılara karşı vermiş olduğu

---

[14] Ali Şeriatî, *Tüm Eserleri 24 (İnsan)*, (Elham, Tahran 1991), 221-223.
[15] Ali Şeriati, *Tüm Eserleri 20 Çe Bâyed Kerd* (Galâm Tahran 1989), 165-202.
[16] Ali Şeriati, *Tüm Eserleri 16, İslamşinâsî* (Erşad, Tahran 1971), 243.
[17] Ali Şeriati, *Tüm Eserleri 2, Hûd Sâzîy-i İnkılâbî*, (Erşad, Tahran, 1982), 96.
[18] Ali Şeriati, *Tüm Eserleri 2, Hûd Sâzîy-i İnkılâbî*, 94.
[19] Ali Şeriati, *Tüm Eserleri 14, Târîh-i Edyân*, (Erşad, Tahran 1978), 303.

savaş, ikincisi de ortaçağ Hıristiyanlığının tarihsel tecrübesine. Şeriatî her iki olgunun da aslında dinin kendisiyle bir alakası olmadığını ileri sürer. Din özü itibariyle, İbrahimî din geleneklerinde, yadsınamaz tevhidi bir değer olan insan kurtuluşunun tarihsel örneklerine kaynaklık etmiştir. İbrahimî mesaj özünde kurtuluşu esas almış olmasına rağmen, tarihsel gelişmenin diyalektiğine tabidir. Tevhid her ne kadar özünde, tezadının diyalektik olarak reddi olarak ortaya çıkmış olsa da (*La ilahe illallah*) tarihin zorlayıcı gücünün sonucu olarak, tarihin dinamiklerinden berî değildir. İslam mesajını da kapsayan İbrâhimî tevhidin orijinal mesajı, tarihi bir dine bürünme sürecini tecrübe etmiştir. Tevhidî mesaj pratikte, müesses şirke dönüşmüştür. Şu halde tarihsel dinler kendinde dinin doğası ile ilgili bir yargıya esas teşkil edemezler. Gerçekte dinin özgürleştirici özelliği, müesseseleşen din tarafından imha edilmiştir.[20] Şeriatî "dine karşı din" ifadesiyle, dinin özgürleştirici ve zulüm edici rolünün tarihsel eşzamanlılığının trajik ironisine işaret etmek istemiştir. Ona göre dinin tarihi, direnişi ve çürümeyi diyalektik biçimde içeren bir süreçtir. Aslında insanın kurtuluşuna vesile olması gereken din, sürekli olarak zulüm vasıtası olarak kullanılmıştır:

"*Ben dinden söz ettiğimde bu, insanlık tarihi boyunca yaygın olarak görülen din değildir; peygamberleri, insanları sosyal çoktanrıcılıktan kurtarmak için kıyam etmiş bir dindir. Aslında ben henüz realite alanına çıkmamış bir dinden söz ediyorum. Dolayısıyla bizim dine dayanmamız, irticâdan ziyade tarihin idâmesi anlamına gelir*."[21]

Ali Şeriatî'nin dinin tarihsel görünümlerinin zulme alet edilmiş şeyler olarak görmesi elbette Müslümanların itirazsız kabul edebileceği bir anlayış değildir. Fakat Şeriatî tarihin her dönemine eleştirel bir gözle bakılabileceği kanaatindedir. Hiçbir tarihsel dönem, "kutsal" "eleştiriden masun" değildir. Her dönemde gerçek, özgürleştirici dinin temsilcileri olduğu gibi, dini kendi zulümlerine âlet eden kimseler de bulunmuştur. Böyle bir din anlayışı doğal olarak, belli bir insan, toplum ve tarih anlayışıyla ilişkilidir. Ali Şeriatî, din hakkındaki görüşünü, diyalektik tarih ve eleştirel sosyal ontoloji anlayışına dayalı olarak oluşturmuştur.

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

[20] Ali Şeriati, *Tüm Eserleri 12 Târih-i Temeddün*, (Erşad, Tahran, 1978), 16.

[21] Ali Şeriati, *Tüm Eserleri 22*, *Mezheb Aleyhi Mezheb* (Çâbkesh, Tahran 1998),18

boyutlu, iki doğalı bir yaratık. Her insana bu iki boyut bahşedilmiştir. Adi çamur kutbuna düşmek de yüceliklere erişmek de onun iradesinde olan bir şeydir. [22] Şeriatî bu antropolojik diyalektiği daha da ileri, bir tarih felsefesinin temellerine kadar götürür. Tarih, içerisinde antropolojik bir mücadelenin objektif bir şekle büründüğü bir savaş alanıdır. Bu savaş insanın içindeki iki potansiyel güç arasında değildir; bilakis her biri insan türü içerisindeki bu ya da şu eğilimi temsil eden tarihsel iki güç arasındaki fiili bir karşılaşmadır. Şeriatî bu mücadeleyi daha iyi açıklayabilmek için Habil ve Kabil hikâyesine başvurmaktır:

Habil, mülkiyeti önceleyen ilkel çobanlık, avcılık, otlatmaya dayalı olan bir ekonomi çağını temsil ederken Kabil daha çok tarıma ve özel mülkiyete dayalı ekonomiyi temsil eder. Kırsala mensup olan Habil, mülkiyet sahibi olan Kabil tarafından öldürüldüğünde, üretimin kaynağı olan ortak mülkiyet dönemi de başlamış oldu ve kardeşlik ruhu ve gerçek iman dönemi sona ererek yerini dini hileye ve diğerinin haklarına tecavüz etmeye bıraktı. Kabil'in sınıfı insanlık tarihi boyunca daima egemen sınıf olmuştur. Habil ise, zulme maruz kalanları, yönetilenleri (*en-nâss*) temsil eder. Kabil'in dini uyuşturucu, tezvirci ve statükocu bir dindir. Habil'in dini ise, birleştirici tevhid dinidir.[23]

Ali Şeriatî'ye göre insanlık tarihi iki aşamadan oluşmaktadır: Kolektivizm ve özel mülkiyet. Sosyal eşitliğin ve tevhidin hüküm sürdüğü birinci aşamanın tersine, bizim şimdi yaşadığımız ikinci aşamada, çoğunluk bir avuç azınlık tarafından sömürülmekte ve yönetilmektedir. Yeni bir sosyal oluşum sonucu var olan ikinci aşama, özel mülkiyetin tezahür etmesiyle birlikte başlamıştır. Bu yeni biçim özel mülkiyet ile başlamış olmasına rağmen, tarih boyunca değişik biçimler almıştır. Kölelik, serflik, feodalizm ve kapitalizm bunlardan sadece bazılarıdır. Ali Şeriatî aynı durumun dinler tarihi için de geçerli olduğunu söyler. Dinler de ilk doğuşlarında sosyal formasyonun objektif karakteriyle yani kommunalizm ile uyumlu olan tevhidi bir perspektife sahipti. Özel mülkiyetin zuhuru ve hiyerarşik-sosyal bir yapının inşası ile birlikte, çok tanrılı bir din anlayışı da, özel mülkiyetin sosyal oluşumu içerisinde objektif tezadı ispat etmek için zuhur etmeye başladı. Bir başka deyişle çok tanrıcılığın tarihi kaynakları, daha sonra teolojik seviyede yansımış olan sosyal-tarihsel gelişmelerdir. Sosyal objektiflik, dinsel sübjektifliği yarattı. Burada amaç dini sübjektifliğin kendisini sosyal objektifliğin yaratıcısı olarak göstermesi idi. Bu varoluş dünyasına dayatılan hiyerarşinin sosyal sistemdeki hakiki hiyerarşiyi açıklamak için nasıl yaratıldığını açıklamaktadır.[24] Çok tanrıcılığa karşı ilk tarihsel meydan okuma İbrahimi tevhid di-

---

22 Ali Şeriati, *İnsan*, çeviren Şamil Öçal, 4. baskı (Fecr Yayınevi Ankara 2003), 8.

23 Ali Şeriati, *İslam Sosyolojisi*, Çev. Kenan Sökmen , (Birleşik, İstanbul 1998), 29-34.

24 Ali Şeriati, *İslamşinâsî* 1, (Erşad, Tahran 1971), 30.

ninden gelmiştir. İbrahimi tevhid dini ateizme karşı bir cevap değil özel mülkiyetle birlikte ortaya çıkan politeizme karşı bir reddedişi teşkil etmektedir. Şu halde politeizm sosyal tabakalaşma dinidir. Tek tanrıcılık, tevhid ise dinin başlangıcı değildir; onun yeniden ihya edilmesidir. Şirk ile tevhidin mücadelesi teolojik bir tartışma olmayıp müşrik sosyal düzene (sınıf hâkimiyeti, ırkçılık, vs.) karşı bir meydan okumadır. Dayanışma ve birliğe dayanan tevhidin aksine şirk, toplumun bir kısmının diğerine tahakkümüne dayanır. Tevhidi dünya görüşü, dünyanın, fizik-metafizik, bu dünya-öbür dünya, ruh-beden gibi, madde –ruh gibi dikotomik kategorilere ayrılmasını reddeder. Tevhid, hem semavi (ilâhî) düzeyde hem de sosyal düzeyde aslında tüm dikotomilerin reddedilmesi anlamına gelir. İlahi anlamda, tevhid birliğe dönük yaşayan bir bütünlüktür; sosyal olarak ise insan ilişkilerinde birliğin ve ahengin temeli ve tüm düşmanlıkların ortadan kalkmasıdır. Tahakküm tevhidin, tevhid te tahakkümün karşıtıdır. Tevhidin sosyal ifadesi, bir birlik diyalektiği olmasıdır. Sosyal ve tarihsel ifadesinde tevhid, insanın, ontolojide tarihsel-sosyal tabakalaşma fenomeninde temellenen tarihi aldanma diyalektiğinden kurtarılmasıdır. Çünkü insan toplumu aslında, ilahi ahengin bir ifadesi olarak ahenkli bir bütünlük sergiler. Bu aşamada sosyal gerçeklik, varoluş dünyasının ontolojik temellerini yansıtır. Bu yüzden tarih sürekli olarak Mazlum Habil ailesiyle, yani *mutaz'aflarla*, tarihsel olarak servet, iktidar ve nifak üçlüsünce sembolize edilen *Kabil*'in zalim kabilesi yani müstekbiriîn arasında bir mücadelenin sahnesi olmuştur. Bu tezattan, Kabil'in zalimâne hâkimiyetini mahkûm eden İbrahimi tevhid dini tezahür etmiştir.

Ali Şeriatî, dini ele alırken daha çok toplum içindeki rolüne dikkat çekiyor ve bu bakımdan tarih boyunca peygamberlerin yeni bir toplum inşa ederken dayanmış oldukları toplumsal temele ve siyasi stratejiye dikkat çekiyordu. Ali Şeriatî peygamberin işlevini aydının işlevine benzetir. Aydın ona göre içinde bulunduğu, tarihsel ve toplumsal mekânda kendi insani konumunun bilincinde olandır. Bu bilinç kendiliğinden ona bir sorumluluk vermiştir.[25]Peygamberlerin görevi de esasen insanlara, aydınlar gibi ilâhî emâneti, yani öz bilinci kazandırmaktır. Ona göre bu geleneksel İslami bilimler tarafından verilenden başka bir bilinç durumuna işaret eder. Ali Şeriatî bu noktada Kur'an kaynaklı tasavvufi bir kavrama başvurur. Ancak bu kavramın Şeriatî'de geleneksel kullanımından farklı bir şekilde kullanıldığını görüyoruz. Bu bilinç durumu, Allah'ın insanın içerisine yerleştirdiği bir nurdur. İmanı doğuran ve insanın içerisinde sorumluluk duygusu oluşturan şeydir. Ali Şeriatî bu noktada daha da ileri giderek bu bilincin Ebu Zer'de bulunduğunu, ancak İbn Sina ve Molla Sadra'da bulunmadığını iddia eder. [26] Abbasiler döneminde, yöneticilerin

[25] Ali Şeriati, *Ne Yapmalı*, çev. Feyzullah Yusuf Budak , (Fecr Yayınları Ankara, 2004), 15.
[26] Ali Şeriati, *Ne Yapmalı,* 18.

bilimsel, düşünsel ve sanatsal faaliyetleri teşvik etmesini, Yunan düşüncesi ve felsefesini tercüme yoluyla İslam dünyasına girişini sağlamalarını, İslam toplumunun siyasetsizleştirilmesi, halkın basiretinin körleştirilmesi ve toplumsal duyarlılığın felç edilmesiyle sonuçlandığını ileri süren Ali Şeriatî "dini ilimlerin" dini unutturduğunu söyleyerek[27] adeta bir ant-i entelektüalizm taraftarlığı yapmaktadır. Gerçekte bu dönemde yapılan çevirilerin İslam kültürüne karşı bir meydan okumaya dönüştüğünü söyleyen sadece Şeriatî değildir. Şeriatî'nin belki gelenekselci kategoriye yerleştireceği Eş'arîlik akımının mensupları, İbn Teymiyye ve daha erken dönem Mutezile kelamcılarından Sîrâfi'de tercümeler yoluyla İslam kültürüne dâhil edilen Yunan felsefesinin bu etkisine karşı mücadele etmişlerdir.

Ali Şeriatî'ye göre asıl din, sahih bir din anlayışı ancak Kur'an'a dönülerek oluşturulmalıdır.[28] Tarihsel din de ise insanı bilinçlendiren örnekler tercih edilmelidir. Ali Şeriatî Müslümanların yeni bir ruhla İslam'a dönüşünü "öze dönüş" olarak tabir eder: "Öze dönüş", yepyeni bir görüş açısı kazanmış, gelenekçi tavırdan sıyrılmış, uyanıklık ve bilgiyle yepyeni bir dirilişe aday olan İslama dönüştür.

Sonuç

Ali Şeriatî, tarihe, dine, geleneğe, modernizme, bilime hep onlarda var olan dönüştürücü unsurlar dolayımından bakıyordu. Bir başka deyişle, tarihsel ve toplumsal olaylar insanın çekmiş olduğu ıstıraplara çare oldukları müddetçe, insanın onu çevreleyen her tür bağdan kurtulmasına, özgürleşmesine katkıda bulundukları oranda bir değer ve önem kazanmaktaydı. İnsanı atalete, çürümeye, uyuşukluğa sevk eden insanı devrim yapmaktan alıkoyan anlayışların kendiliklerinden ve dini açıdan herhangi bir değerleri yoktur. O sadece bir insanın ne düşündüğüne, hangi kitabı okuduğuna değil, aynı zamanda ne yiyip içtiğine, temel ihtiyaçlarını nasıl giyindiğine de bakmak gerektiği düşüncesindedir. Ali Şeriatî kültürü, geleneği, tarih anlayışını ideolojiye dönüştürmek istemektedir. Özellikle, İran toplumuna siyasete aktif olarak katılmanın ve geleneğin açmazlarından çıkışın yollarını göstermiştir. Ali Şeriatî bunu yaparken dilin imkânlarından sonuna kadar yararlanmakla yetinmeyip, canlı, hareketli ve insani ve toplumsal dinamikleri dile getirmekte daha fonksiyonel olan yeni bir dil oluşturdu. Onun oluşturduğu bu yeni dil, din anlayışının da yeni bir dinamizm kazanmasına yol açmıştır.

---

27 Ali Şeriati, *Ne Yapmalı*, 18, 4. dipnot.

28 Ali Şeriati, *İslamı Anlamak*, (Objektif Yayınları, İstanbul 1991), 34-35.