

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**ALİ ŞERİATİ DÜŞÜNÇESİNDE İSLAM VE SİYASET
İLİŞKİSİ: KAVRAMSAL BİR ANALİZ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Seda ERAT

Enstitü Anabilim Dalı : Sosyoloji

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Osman ÖZKUL

MAYIS – 2018

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ALİ ŞERİATİ DÜŞÜNÇESİNDE İSLAM VE SİYASET
İLİŞKİSİ: KAVRAMSAL BİR ANALİZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Seda ERAT

Enstitü Anabilim Dalı : Sosyoloji

“Bu tez 11/05/2018 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Doc. Dr. Ali ARSLAN	Basarılı	Ali Arslan
Doc. Dr. Osman ÖZKUL	Basarılı	Osman Özkul
Dr. Öğr. Ü. Recep YILMAZ	Basarılı	Recep Yılmaz



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU

Sayfa : 1/1

Öğrencinin

Adı Soyadı	:	Seda Erat
Öğrenci Numarası	:	0860Y13008
Enstitü Anabilim Dalı	:	Sosyoloji
Enstitü Bilim Dalı	:	
Programı	:	<input checked="" type="checkbox"/> YÜKSEK LİSANS <input type="checkbox"/> DOKTORA
Tezin Başlığı	:	ALİ ŞERİATİ DÜŞÜNÇESİNDE İSLAM VE SİYASET İLİŞKİSİ: KAVRAMSAL BİR ANALİZ
Benzerlik Oranı	:	%5

Sosyal Bilimler ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi .Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.

29.5.18
...../...../20.....

Öğrenci İmza

Seda ERAT

Sakarya ÜniversitesiEnstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

...../...../20.....

Öğrenci İmza

Uygundur

Danışman
Unvanı / Adı-Soyadı: Doç. Dr. Osman Özkul

Tarih: 29.05.2018

İmza:

KABUL EDİLMİŞTİR

REDDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

ÖNSÖZ

Ali Şeriati'nin diğer Müslüman düşünürlerden ayrılan yönü onun geleneksel kalıpları aşan kendine özgü düşünce dünyasıdır. O, düşüncelerini oluştururken geleneksel metotlar yerine sosyal bilimlerin modern yöntemlerinden yararlanma yoluna gitmiştir. İslam'ı çağdaş ve eleştirel bir gözle yeniden yorumlayan Şeriati dini kavramları Batı terminoloji ile harmanlayarak yepyeni sentezlere ulaşmıştır. Araştırmamızda temel amacımız Ali Şeriati'nin İslam düşüncesini oluşturan gerek dini gerekse siyasi nitelikteki kavramlara getirdiği tanımları ortaya koymaktır.

Çalışmanın konusunun oluşturulmasından son halini almasına değin bilgi birikimini benimle paylaşan, çalışmam süresince pek çok konuda benden yardımını, ilgi ve desteğini esirgemeyen danışman hocam Doç.Dr. Osman ÖZKUL'a, tez yazım sürecinde yaşadığım tüm sıkıntı ve zorlukların üstesinden geleceğime dair inancıyla hep yanımda olan eşim Seyfettin ERAT'a tüm samimiyetimle teşekkür ederim.

Seda ERAT

04.04.2018

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	iii
ÖZET.....	iv
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: İSLAM TARİHİNDE MEZHEPLEŞME SÜRECİ.....	9
1.1. Ehli Sünnet.....	9
1.1.1. Din.....	9
1.1.1.1. İslam Dini	10
1.1.2. Siyaset	11
1.1.3. Devlet.....	12
1.1.4. İslam'ın Siyasal Söylemi	13
1.1.5. İslam Tarihinde Devlet ve Siyasi Otorite.....	15
1.1.6. Hz. Muhammed'den Sonra Hilafet	16
1.1.7. İslam Mezheplerinin Ortaya Çıkış Süreci.....	17
1.1.8. Ehli Sünnet Anlayışı	19
1.2. Şialık	21
1.2.1. Şiiliğin Ortaya Çıkışı	21
1.2.2. Şia'da İmamet İnancı	23
1.2.3. Şia'da İmamlara İtaat	24
1.2.4. Gadir-i Hum Olayı	25
1.2.5. Gaybet İnancı	25
1.2.6. Şia'da Takıyye Meselesi	27
1.3. Diğer Mezhepler.....	28
1.3.1. Hanbeli Mezhebi	28
1.3.2. Selefilik	29
1.3.3. Vehhabilik.....	31
BÖLÜM 2: ALİ ŞERİATİ'DE DİN VE SİYASET İLİŞKİSİ	33
2.1. Ali Şeriatî'nin Yetiştirdiği Ortam ve Etkilendiği Şahsiyetler	33
2.2. Ali Şeriatî'nin Dini-Politik Düşüncesini Oluşturan Kavramların Analizi	37
2.2.1. Din ve İslam Kavramı	37

2.2.2. Tevhit Kavramı	39
2.2.3. Takva Kavramı.....	40
2.2.4. Şia Kavramı	41
2.2.5. Sosyal Adalet Kavramı	43
2.2.5.1. Sosyal Adaletin Sembol İsmi: Ebu Zerr el Gıfari	44
2.2.6. Hicret Kavramı.....	45
2.2.7. Hac Kavramı	47
2.2.8. İntizar Kavramı	48
2.2.9. İmamet Kavramı	49
2.2.10. Velayet Kavramı	51
2.2.11. İçtihat Kavramı	52
2.2.12. Takiyye Kavramı	53
2.2.13. Özgürlük Kavramı	55
2.2.14. Devrimci Züht Kavramı.....	57
2.2.15. Eşitlik Kavramı	58
BÖLÜM 3: ALİ ŞERİATİ VE İRAN İSLAM DEVRİMİ.....	60
3.1. İran İslam Devriminin Tarihsel Gelişim Süreci	60
3.2. İran İslam Devriminde Şiiliğin Etkisi	66
3.3. Ali Şeriatî'nin İran İslam Devrimine Etkisi	69
3.4. Ali Şeriatî'nin Türkiye'deki Yansımaları	71
3.5. Ali Şeriatî'nin Siyaset- İslam İlişkisine Dair İleri Sürülen Düşüncelere Etkisi.....	74
SONUÇ.....	78
KAYNAKÇA	80
ÖZGEÇMİŞ.....	91

KISALTMALAR

- a.g.e.** : Adı geçen eser
ev : Çeviren
drl : derleyen
ed : editör
Dr. : doktor
H.z. : Hazreti
t.y. : tarihi yok
vs. : ve saire.
SSCB : Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Birliği
CIA : Central Intelligence Agency
SÜİFD : Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Tezin Başlığı: Ali Şeriatî Düşüncesinde İslam ve Siyaset İlişkisi: Kavramsal Bir Analiz	
Tezin Yazarı: Seda ERAT	Danışman: Doç. Dr. Osman ÖZKUL
Kabul Tarihi: 11.05.2018	Sayfa Sayısı: v (ön kısım) + 91 (tez)
Anabilimdalı: Sosyoloji	
<p>Ali Şeriatî (1933-1977) modern dönem İslam düşüncesinin önemli mütefekkirlerinden biridir. Eserleriyle gerek İran gerekse diğer İslam ülkelerinin fikir hayatı üzerinde derin ve ciddi etki yaratmıştır. Dinin toplum içindeki rolüne dikkat çeken Şeriatî İslam terminolojisine mensup terimleri geleneksel kullanımından farklı bir şekilde ele alarak yorumlamıştır. O, bir taraftan Müslüman halklar üzerindeki molla tahakkümünü, diğer yandan ise Batı sömürgecilğini ciddi manada eleştirmiştir. Bu çalışmada özel olarak Ali Şeriatî'nin Siyaset ve İslam ile ilgili düşüncelerinin kavramsal bir analizi yapılmaktadır. Bu çerçevede politik ideolojisini oluşturan dini ve siyasi kavramlara getirdiği tanımlar incelenmiştir. Şia'nın konuyla ilgili temel kavramları önce geleneksel anlamıyla sonra Şeriatî'nin bakış açısıyla karşılaştırmalı olarak açıklanmaya çalışılmıştır. Konu ile ilgili Şeriatî'nin kendi kaynakları başta olmak üzere ikincil kaynaklara da yer verilerek araştırma ortaya konulmuştur. Üç bölümden oluşan çalışmamızın ilk bölümde İslam, Din, Devlet ve Siyaset kavramları açıklanmaya çalışılarak, İslam'da din ve devlet ilişkileri Ehli Sünnet, Şialık ve Diğer Mezhepler alt başlıkları altında incelenmiştir. Bu bölümde İslam'da mezhepleşme süreci incelenerek, İslam'ın Şia kolunun inanç esasları üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde Ali Şeriatî'nin kısaca hayatı, düşüncelerinin oluşumunda etkili olan düşünce adamları ele alındıktan sonra İslam düşüncesini oluşturan kavramların analizi yapılmıştır. Son bölümde ise İran İslam Devrimi ve Şeriatî'nin bu devrime etkisi incelenmiştir. Özet olarak bu çalışmada Şeriatî düşüncesinde İslam ve siyasete ilişkin kavramları, ilgili literatürün analizi yapılarak incelenmeye çalışılmıştır.</p>	
Anahtar Kelimeler: Ali Şeriatî, Din, İslâm, Siyaset, Şia.	

Title of the Thesis: The Relationship Between İslam and Politics in The Light Of Ali Shariati: A Conceptual Analysis	
Author: Seda ERAT	Supervisor: Assoc. Prof. Osman ÖZKUL
Date: 11.05.2018	Nu. of pages: v (pre text) + 91 (main body)
Department: Sosyology	
<p>Ali Shariati (1933-1977) is one of the important thinkers of modern Islamic thought. His works have had profound and serious impact on the philosophy of Iran and other Islamic countries. Shariati, who draws attention to the role of religion in society, interprets the terms in Islamic terminology differently from the way they are traditionally used. He seriously criticized the domination of the mullah on the Muslim people on one side and Western colonialism on the other. This study makes a conceptual analysis of Ali Shariati's thoughts on the relationship between İslam and politics in particular. In this framework, the revolutionary definitions brought to the religious and the political ideology have been examined. It is attempted to make a comparative explanation of the Shia's basic concepts related to the subject, first in the traditional sense, then from Shariati's point of view. Shariati's own resources as well as his secondary sources are also mentioned in the study. In the first part of our three-part research, we try to explain the concepts of İslam, religion, state, and politics; and the İslam religion is examined under the sub-headings. This section examines the process of sectarianization in İslam, focusing on the principles of faith in the Shia sect of İslam. In the second part, Ali Shariati's ideas that are effective in the formation of the philosophies of life are briefly discussed, and then the concepts forming the İslamic ideology are analyzed. In the last part, the Iranian İslamic revolution and Sharia's effect on this revolution is examined. In summary, in this study it is attempted that the concepts related to politics and İslam in the light of Shariati's thoughts are surveyed by analyzing the relevant litterateur.</p>	
Keywords: Ali Shariati, Religion, İslam, Politics, Shia.	

GİRİŞ

20 yüzyılda gerek toplum gerekse siyaset alanlarında büyük bir değişim ve dönüşüm yaşayan İran köklü bir medeniyete sahip olmasının yanında coğrafi konumu itibariyle de tarihte her zaman önemli bir rol oynamıştır. İran'da bu yüzyılda 1905-1911 yılları arasında yaşanan Meşrutiyet Devrimi sürecinde bir taraftan aydınların diğer yandan çarşı esnafının ve din adamlarının ülkenin gerek siyasi gerekse ekonomik çıkarlarını tehdit eden Batı'ya karşı bir araya geldikleri bilinen bir gerçektir. Kaçar Hanedanlığının İngiliz ve Ruslar karşısında aldığı ağır askeri yenilgiler sonucunda yıkılmasının ardından yönetime el koyan Rıza Şah 1925'te kendisini Şah ilan etmesine kadar olan süreci düzenli ordunun kurulması ile geçirdikten sonra yönetimi devralarak ülkeyi modernleştirmek adına brtakım kalkınma hamlelerini hayata geçirmiştir. Söz konusu yeniliklerin halk tarafından tepki görmesi üzerine baskı yoluna başvuran Rıza Şah reformlarına karşı çıkan pek çok din adamını cezalandırmıştır. Rıza Pehlevi iktidarı süresince Batı ile yakın bir ilişki içinde olmuş, Batı'nın istekleri doğrultusunda hareket etmiştir. 1941'de Birleşik Krallık ve SSCB'nin İran topraklarını işgal etmesi üzerine ülkeyi terk eden Rıza Şah yerini oğlu Muhammed Rıza Pehlevi'ye bırakmıştır.

1941 yılında kurulan Tudeh Partisi diktatör müdahaleye karşı çıkan tutumuyla kitleleri etkilemiş, bu dönemde düzenlediği işçi grevleriyle partiye destekçi pek çok kişiyi eyleme geçirmiştir. 1940'lı yılların sonuna doğru Sovyetlerin İran petrolü konusunda ayrıcalık talep etmesi üzerine Tudeh Partisi'nin ülke içindeki itibarı sarsılmış, bu durum milliyetçi kesimin partiye olan desteğinin kesilmesi neden olmuştur.

Muhammed Rıza Pehlevi başta ulema ile uyumlu ilişkiler içinde olsa da bir süre sonra Amerika'nın da desteğiyle sürdürdüğü reform hareketleri ulema ile çatışmasına yol açmıştır. Muhammed Musaddık başbakan olarak atandıktan sonra ilk icraatı İran petrolünün millileştirilmesi ile ilgili kanunu uygulamaya geçirmek olmuştur. Batılı petrol şirketlerinin çıkarlarını tehdit eden bu girişim Amerika ve CIA destekli 1953 darbesi ile engellenmeye çalışılarak Musaddık'ın devrilmesiyle sonuçlanmıştır. 1979 İslam Devrimi'nin sinyallerini veren 1953 darbesi sonrasında milliyetçi cephenin liderleri tutuklanmış, söz konusu ideolojik boşluk İslamcı cephenin doğmasına zemin hazırlamıştır. Musaddık'ın devrildiği süreçte ülkeyi terk eden Muhammed Rıza Şah bir süre sonra tekrar yönetime geçerek Batı'nın dayattığı modernleşme hamlelerini hayata

geçirmeye başlamıştır. Şah'ın 1963 yılında başlattığı Beyaz Devrim'in bir ayağı olan Toprak Reformundan istifade edemeyen köylülerin kentlere göç etmek zorunda bırakılmaları ve böylelikle yükselen işsizlik oranı ülkede toplumsal gerilimin artmasına neden olmuştur. Şah'ın ülke içinde uygulamaya koyduğu toplumsal ve siyasal kararların orta sınıf üzerindeki radikal etkisi Ali Şeriati ve Humeyni üzerinden gerçekleşmiştir.

İranlı düşünür ve ideolog Ali Şeriati (1933-1974) yirminci yüzyılın yetiştirdiği en etkili isimlerden biri olarak karşımıza çıkar. Şeriati'yi ve onun etkisini sadece İslam coğrafyası ile sınırlandırmak doğru değildir. Ayrıca onu salt teorik ve soyut fikirleriyle öne çıkan bir sosyolog olarak sınıflandırmak da bütün gerçeği yansıtmayacaktır. Bu konudaki okumalar sonucunda onun doğduğu toprakların sınırlarını aşan aydın bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır.

Şeriati'nin hayatına baktığımızda düşünce ve eylemin iç içe geçtiğini görülmektedir. Özellikle doktora eğitimi için gittiği Paris'te Şahlık rejimine karşı muhalif bir örgüt içerisinde yer aldığı bununla birlikte Cezayir Kurtuluş Hareketi içinde aktif rol oynadığı bilinmektedir. Bu anlamda Müslüman bir eylem adamı olarak bilinen Şeriati'nin çalışmalarını sadece teorik düzlemde değerlendirmemiz mümkün görülmemektedir. Eyleme dönük bir düşünce adamı olan Şeriati'nin konu hakkında araştırma yapan kişiler tarafından İran İslam Devrimi'nin ideolojik zeminini hazırladığı şeklinde yaygın bir kanaat mevcuttur. Bununla birlikte Şeriati'nin fikirlerinin ülkemizde özellikle 1980'li yıllarda ortaya çıkan İslami düşünce hareketinin oluşmasına katkı sağladığı da bilinmektedir.

Günümüzde pek çok sosyolog ve ilahiyatçı tarafından çeşitli araştırma ve incelemelere konu olan Ali Şeriati'yi çalışmamız açısından önemli kılan nokta Sünni ve Şii İslam geleneğine ait kavramları modern siyasal ideolojilerin kavramlarıyla sentezleyerek bu kavramlara yüklediği özgün içerik olmuştur. Tevhit gibi dini anlamda başat bir kavramın bu düşünce içerisinde ontolojik, tarihi ve sosyolojik anlamlarını görmek mümkündür. Başka bir deyişle Şeriati kendisine temel olarak tevhit kavramını referans olarak almıştır.

Bunun dışında Şeriati'nin Marksist terminolojide sıkça geçen "ezilen ve ezen" diyalektiğini Kuran'da yer alan şekliyle (mustazaf ve müstekbir) yeniden inşa ettiğini görmekteyiz. Şeriati daha özel bir deyişle Kur'anî kavramları felsefi ve sosyolojik okumalara tabi tutarak onları bilinen anlamlarının dışında yeni mana içerikleriyle

karşımıza çıkarmaktadır. Bununla beraber Şeriatî’de Batı sosyoloji geleneğine has kavramların dini perspektiften okunmasına da şahit olmaktadır. Özellikle Batı’da gördüğü eğitimin ve bu sayede tanıştığı önemli şahsiyetlerin (J.P.Sartre, A.Camus, F. Fanon, L.Massignon vs) egzistansiyalist ve Marksist düşünce mirasını özümsemesine katkı sağladığı bilinmektedir.

Düşüncelerine bakıldığında onun salt Batı menşeli fikir adamlarının değil, aynı zamanda Mevlana, Muhammed İkbâl, Cemaleddin Afgani gibi Müslüman düşünürlerin de etkisi altında kalmış olduğu görülmektedir. Şeriatî’yi önemli kılan bir başka nokta, onun geleneksel inanç ve pratikleri sorgulamaya davet eden bir yaklaşım içinde olmasıdır. Özellikle kullandığı bilimsel analiz yöntemi onun insana, doğaya, tarihe ve topluma ilişkin kavrayışını daha da derinleştirmiştir.

Çalışmanın Konusu

Tezimizin konusu Ali Şeriatî’nin İslam ve siyaset ile ilişkili olduğunu düşündüğümüz kavramların bir analizini yaparak Şeriatî’nin İslam düşüncesi üzerindeki etkisini incelemektir. Tezimizde Şeriatî’nin Şia’ya ait kavram ve esaslara getirdiği özgün anlamlar ve tanımlamalar ele alınmış olup söz konusu kavramlara yüklediği sosyal, beşeri ve tarihi bakış açısının klasik Şii düşünüşten hangi yönlerden ayrıldığı analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda Şeriatî’nin yer yer Ehl-i Sünnet ile uzlaştığı yer yer de Şia’dan ayrıştığı noktalar belirlenerek İslam düşüncesi içindeki konumunu belirlemek tezimizin konusunu oluşturmaktadır.

Çalışmanın Önemi

Tez konumuz olan Ali Şeriatî sadece İran toplumu için değil, gerek İslami dünya tasavvuru gerekse İran halkının inkılapçı hareketine derinden tesir etmiş bir mütefekkir olması itibarıyla önemlidir. Fikir binası Şii geleneğin üzerinde yükselse de onu bu gelenekle sınırlamak bir eksikliklerdir. Çünkü o bir taraftan Şii geleneğini sürdürmeye çalışsa da bir taraftan bu geleneğe açık eleştiriler getirmiştir. Şeriatî’yi bu anlamda salt Şia perspektifinden okumak yeterli değildir. Şia’nın inanç ilkeleri (imamet, takıyye, içtihat, velayet, ismet vs) Şeriatî’nin bakış açısıyla özgün anlamlar kazanmıştır.

Mezheplerin zıt yönlerini yeniden yorumlayan bakış açısıyla Şeriatî bir taraftan tevhidi teolojik düzlemden toplum bilimsel alana taşımış, diğer yandan vahdet düşüncesinin

İslam dünyasındaki tahakkuku için çabalayarak toplumsal sorunlara modernist bir zaviyeden yaklaşması itibariyle İslam düşüncesi içerisinde önemli bir yere sahip olmuştur.

Tezimizde Şeriatî'nin İslam'ı yeniden anlama ve açıklama gayretiyle dini/siyasi kavramlara getirdiği inkılapçı tanımlar kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Bu anlamda geleneksel düşünce ve sistemlerin sadece dinsel kimlik atfettiği pek çok kavramı eleştirel süzgeçten geçirerek bu mefhumları dini/siyasi kavramlar seviyesine getirmesi itibariyle tez konumuz önem arz etmektedir.

Çalışmanın Amacı

Bir kültür ve eylem adamı olarak Ali Şeriatî yaşamı boyunca gerek Batılı sosyalistler gerekse doğu toplumlarının mütedeyyin şahsiyetleri tarafından sık sık menfi eleştirilere maruz bırakılmış, Kur'anî kavramlara yüklediği anlamlar ve İslam'ı özüne döndürme çabaları gerçeklikten uzak olarak nitelendirilmiştir. Oysa Şeriatî hiçbir zaman fikirlerine ve hareket alanına yönelik olarak gerçekleştirilen türlü baskı ve engellemelere rağmen kendisine itham ve iftiralar yönelten söz konusu çevreleri rahatlatarak statükoya yaranma çabası içinde olmamış, iç ve dış güçlerin tehdit ve uyarılarına boyun eğmemiş, fikirlerinin ve eylemlerinin arkasında durarak mücadelesini kaldığı yerden sürdürmüştür.

Dünya hayatında fakirliği, züht ve kanaati yücelten bakış açılarının aksine Şeriatî bu kavramları İslam'ın perspektifinden ele alarak yeniden yorumlamış, Batılı sömürgecilerin Müslüman halklara benimsetmeye çalıştığı İslam'ı reddederek insanları bu konuda teyakkuza davet etmiştir. İslam'ı hem iktisadi hem de siyasi kalkınmaya imkân tanıyan bir din olarak telakki etmesi Şeriatî'yi çağdaşlarından ayıran en önemli vasıftır. Çünkü ona göre İslam sadece kutsal kabul edilen kaide, ibadet ve inanç düsturlarından ibaret bir din olmayıp ilerici bir cihete sahiptir.

İslam'a yüklediği bu niteliklerle Doğu toplumlarına siyasi kaderlerini kendilerinin çizebileceği yönünde yol gösteren, onlara taklitçilikten ve asimile olmaktan kurtulmaları gerektiğini salık veren Ali Şeriatî'yi İslam ve siyaset ilişkisi bağlamında çalışma amacım tam da bu ihtiyaçtan neşet etmiştir.

Çalışmanın Problemi

Araştırmamızda şu soruların cevapları araştırılmaktadır:

- 1) Ehl-i Sünnet, Şia ve diğer mezheplerin siyaset ve devlet yönetimi konularındaki yaklaşım farkı hangi esaslardan kaynaklanır?
- 2) Ali Şeriatî'nin Ehl-i Sünnet ile uzlaştığı, Şia ile ayrıştığı noktalar nelerdir?
- 3) Ali Şeriatî'nin Şia'nın inanç esaslarına getirdiği özgün anlamlar ve tanımlamalar onun toplum ve siyaset anlayışına nasıl yansımıştır?
- 4) İran İslam Devrimi'nde Ali Şeriatî'nin düşüncelerinin yansımaları var mıdır? Nelerdir?
- 5) Ali Şeriatî'nin düşüncelerinin Türkiye'deki etkisi nasıl olmuştur?

Çalışmanın Yöntem ve Tekniği

Sosyal bilimlerde araştırma süreci, problemin oluşturulması ve buna uygun yöntemin belirlenmesi ile başlar. Özellikle araştırmanın yöntemi verilerin hangi yollarla toplanıp nasıl analiz edileceğini ve yorumlanacağını belirlemesi açısından son derece önemlidir. Teorik bir çerçevede yürüttüğümüz bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. “Nitel araştırma, disiplinler arası bütüncül bir bakış açısını esas alarak, araştırma problemini yorumlayıcı bir yaklaşımla incelemeyi benimseyen bir yöntemdir. Üzerinde araştırma yapılan olgu ve olaylar kendi bağlamında ele alınarak, insanların onlara yükledikleri anlamlar açısından yorumlanır” (Karataş, 2015: 63).

Tezimizde literatür taraması ve kavram analizi teknikleri kullanılmıştır. Kavram analizi noktasında Merton'un işlevsel analiz tekniğinden yararlanılmıştır. İşlevselci yaklaşımın Parsons'tan sonraki bir diğer önemli temsilcisi R.Merton'a göre işlevsel analiz tarihcilikte olduğu gibi derinliğine değil yüzeysel çözümlenmeden yanadır. Merton'a göre işlevselcilik bir teori olmasının yanı sıra aynı zamanda bir yöntemdir. Ve bu yöntem teori ile olgular arasındaki uyumsuzluktan kaynaklı pratik sorunlar için bir çözüm yoludur (Akın, 2005: 102). Bu anlamda amacımız Ali Şeriatî'nin kullandığı kavramları niteleyecek genel bir yargıya varmak değil, bu kavramları İslam ve siyaset çerçevesi içinde ele alıp incelemektir. Araştırmada literatür taraması yazılı dokümanlar yoluyla sağlanmıştır. Ali Şeriatî'nin kendi eserleri başta olmak üzere hakkında yazılmış kitaplardan ve akademik

makalelerden yararlanılmıştır. Çalışmamızın kuramsal ve kavramsal çerçevesini literatür çalışması ile elde edilen bilgiler oluşturmaktadır.

Çalışmanın Sınırları/ Sınırlılıkları

Bu araştırma Ali Şeriatî düşüncesinde İslam ve siyaset ile ilişkili kavramların analizine dayanmaktadır. Özellikle 1979 İran İslam devriminin hemen ardından Şeriatî'nin eserlerinin hızlı bir şekilde Türkçe'ye çevrildiğini görmekteyiz. Bu anlamda konu ile ilgili gerek akademik gerekse siyasal çalışmalara bakıldığında bunların tercüme üzerine dayandırıldığını söylemek mümkündür. Bu çalışmada Farsça dil bilgimin olmayışından ötürü Ali Şeriatî tercümelerinden ve onun eserleri üzerine yapılan ikincil kaynaklardan yararlandık. Tezimizde Ali Şeriatî düşüncesine ait din ve siyaset ile ilişkili kavramlar üzerinde durulmuştur. Bu çalışmada din ve siyaset ile ilişkisi olmayan kavramların analizine yer verilmemiştir.

Çalışmanın ile İlgili Literatür Değerlendirmesi

Türkiye'de yakın tarihte İhsan Toker, İhsan Eliaçık, Ertuğrul Cesur, Fatih Duman, Şamil Öçal, Mustafa Tekin, Ümit Aktaş, Murat Kayacan gibi bazı sosyal bilimci ve yazarlar tarafından Şeriatî ile ilgili pek çok çalışma yapılmıştır. Bununla birlikte Ali Şeriatî Türkiye'de lisansüstü (yüksek lisans, doktora) bitirme tezi konusu olarak da hala önemini ve güncelliğini korumaktadır. Tez konumuz itibariyle geçmiş yıllarda yapılan iki yüksek lisans çalışması bizim için önem arz etmektedir. Bunlardan ilki 2001 tarihli olup Ertuğrul Cesur'un "Dr. Ali Şeriatî'nin İslam Bilim Projesi ve Kur'an Tasavvuru" isimli yüksek lisans çalışmasıdır. Diğeri ise Fatih Duman'ın "İslami Radikalizm: Ali Şeriatî Örneği" adlı yüksek lisans çalışmasıdır.

Tezimiz Ali Şeriatî düşüncesinde İslam ve siyaset ile ilişkili kavramların analizine dayandığı için öncelikle İslami düşünce hareketinin sosyolojisine yönelik kaynak taraması yapılmıştır. Özellikle Olivier Roy'un "Siyasal İslam'ın İflası" isimli çalışması konuyla ilgili bir kaynak olması sebebiyle faydalandığımız eserlerin başında gelmektedir. Roy'un bu eserinden İslamcı hareketin sosyolojisi noktasında fayda sağlanmıştır. Yararlandığımız bir başka önemli kaynak Antony Black'in "Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi" isimli eseridir. Black'in bu eseri araştırmamız açısından İslam'ın siyasal özünün

nereden başlayıp tarih boyunca nasıl bir gelişim seyri takip ettiğini irdelemesi bakımından önem arz etmektedir.

Bunun dışında İslam siyasal düşüncesi ve devlet anlayışı konusunda yararlandığımız kaynaklardan biri de Bernard Lewis'in "İslam'ın Siyasal Söylemi" isimli eseridir. Lewis'in bu kitabı araştırmamız için peygamberlik döneminden günümüze değişen siyasal yapı ve yöneten/ yönetilen arasındaki ilişkinin mahiyeti gibi temel konulara eğilmesi bakımından dikkate değerdir.

Tezimizin ikinci bölümünde Ali Şeriatî düşüncesini oluşturan siyasi kavramları çözümlediğimizden dolayı onun kendi eserlerinden yararlanma yoluna gidilmiştir. Çalışmamızda konu ile ilgili olduğunu düşündüğümüz Dine Karşı Din, Hangi Şia, Anne Baba Biz Suçluyuz, Hacc, Medeniyet ve Modernizm, İran ve İslam, Kendini Devrimci Yetiştirmek, Ne Yapmalı, İslam Sosyolojisi Üzerine, İslam Bilim I, İslam Bilim II, Şia, Ali Şiası Safevi Şia'sı, İslam ve Sınıfsal Yapı, Fatıma Fatımadır, Ebu Zer, Kuran'a Bakış, İnsanın Dört Zindanı, Biz ve İقبال, Terimler Sözlüğü isimli eserleri incelenmiştir.

Bunun dışında Ali Şeriatî ile ilgili yazılan eserleri okumaya özen gösterdik. Ali Şeriatî'nin yetiştiği ortam ve etkilendiği şahsiyetler ile Şeriatî'nin yetiştiği dönemdeki İran siyasetinin genel durumu konularında Ali Rahnama'nın Müslüman Ütopycı isimli eseri ile Puran Şeriatî'nin Ali Şeriatî ile Birlikte & Eşinden Anılar kitaplarından sıkça faydalanılmıştır. Bunun dışında Murat Demirkol'un editörlüğünü üstlendiği sempozyum derlemesi Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî, R. İhsan Eliaçık'ın yazdığı Yenilikçi Müslüman Düşünürler Dizisinin üçüncü kitabı olan Ali Şeriatî isimli eserlerinden de yararlanılmıştır.

Tezimizin son bölümünde İran Devrimi'ni hazırlayan politik ve sosyal süreç ile birlikte bu harekete Ali Şeriatî'nin etkisini açıklanmaya çalışılmıştır. Konuyla ilgili daha çok Serpil Üşür, Hasan Onat, Ünal Gündoğan gibi isimlerin çalışmalarından yararlanılmıştır.

Tezimizin birinci bölümünde İslam'da mezheplerin ortaya çıkmasıyla birlikte Ehli Sünnet, Şia ve diğer mezheplerin devlet yönetimine ve siyasete bakışı arasındaki en belirgin farklılıkları ortaya çıkarmaya çalıştık.

Tezimizin ikinci bölümünde ilk olarak Ali Şeriatî'nin yaşamı, etkilendiği şahsiyetler tartışıldıktan sonra İslam ve siyaset ile ilişkili kavramların analizi yapılmıştır. Bu

bölümde bizce önemli olduğunu düşündüğümüz ve Şeriatî'nin İslam düşüncesinin temelini teşkil eden kavramları seçmeye özen gösterdik.

Son olarak üçüncü bölümde İran Devrimi ve Ali Şeriatî'nin bu devrime olan düşünsel etkisini inceledik. Bunun dışında Ali Şeriatî düşüncelerinin Türkiye yansımaları üzerinde durduk. Genel olarak Siyaset- İslam ilişkisine dair ileri sürülen düşüncelere etkilerini tartıştık.



BÖLÜM 1: İSLAM TARİHİNDE MEZHEPLEŞME SÜRECİ

1.1. Ehli Sünnet

1.1.1. Din

İnsanlık tarihi çeşitli yönleriyle incelendiğinde din en eski toplumlarda bile varlığına rastladığımız bir olgu olarak karşımıza çıkar. İnsanın akıl sahibi, inanan ve toplum halinde yaşayan sosyal bir varlık olması evrende yaşayan diğer canlılardan farklı davranışlar ortaya koymasını sağlamıştır. İnsan topluluğu sahip olduğu bu yetiler sayesinde tarih boyunca çeşitli kültür ve medeniyetler meydana getirmiştir. Bir toplumu diğerinden ayıran değerlerin başında din gelmektedir. Din tarih boyunca gerek birey gerekse toplumlarda etkisini göstermiş bir olgu olarak her daim var olagelmıştır.

Din en genel manada “bir dizi eylem ve uygulamalarla ifade edilen bir tür üstün gerçeğe ilgili ortak inanç bütünü” olarak tanımlanmaktadır (Heywood, 2013: 284). Din ile ilişkili bir kavram olan inanç ise, insanı diğer canlılardan ayıran önemli bir özelliktir. Varlığı ve varoluşu sorgulayan insan hangi kültüre mensup olursa olsun üstün/kudretli bir gücün varlığını kabul eder. Bilinen bir gerçektir ki farklı kültürlerde insan tanrıya ya da tanrılara hizmet ya da kulluk etmek için yaratılmıştır.

Din tanımlamalarında bireysel boyutu öne çıkaran yaklaşımlar onun mistik ve ahlaki yönüne vurgu yaparken dini toplumsal yanıyla açıklayan görüşler onun itikadî ve içtimai tarafına vurgu yapmaktadır. Gerek tarih boyunca gerekse günümüzde dinin toplumları etkilemek ve yönlendirmekle yetinmeyip toplumsal şartları da değiştirdiğine şahit olmaktayız. Bu anlamda dini toplumsal yapının ve insan ilişkilerinin dışında kalan soyut bir olgu olarak kabul etmek tam olarak gerçeği yansıtmayacaktır. Çünkü din, aynı zamanda mistik cihetinin yanında insan yaşamını ve toplumu tanzim eden bir olgudur.

Din sosyo-kültürel bir muhtevaya sahiptir. Bu içerik son derece zengin ve geniş bir alanı kuşatır. Başka bir deyişle din insan hayatıyla ilgili pek çok meseleyi ihata eden bir içeriğe sahiptir. Bu içerik, o dine aidiyet hisseden insanlarda belirli bir zihniyet oluşumuna sebebiyet vermiştir (Akyüz, t.y.: 295).

Din hem metafizik bir sistem hem de dünya işlerini düzenleyen, insan ilişkilerine ve böylece toplumsal hayata yön veren bir yapıya sahiptir. Sadece bireyi değil, toplumları

yönlendirme ve toplumsal şartları dönüştürme itkisine sahip bir kavram olan din aynı zamanda sosyal bir kurumdur.

1.1.1.1. İslam Dini

İslam dini, Allah'ın elçisi (Hz. Muhammed) vasıtası ile bütün insanlığa gönderdiği semavi bir dindir. İslam kelimesi “s-l-m” kökünden türemiş olup sözlükte başlıca teslimiyet, boyun eğme, tevekkül etme, barışıklık anlamlarına” gelmektedir (Özdeş, 1998: 119).

İslam bilinç sahibi yaratıkları kendisine muhatap almış ve ilahi mesajı yerine getirmekle görevlendirmiştir. İlahi mesajın içeriğini bilindiği üzere ibadet, ahlak, iman gibi mevzular oluşturmaktadır. Akıl ve irade özgürlüğü ile donatılan insan bir taraftan Allah'a karşı diğer yandan ise insanlara ve diğer yaratılmış varlıklara karşı mükellef kılınmış bir varlıktır. İslam'a göre dünyadaki eylemlerinden münferit olarak sorumlu tutulan kişinin görevini yerine getirdikten sonra somut bir sonuç beklentisi içine girmediği ifade edilebilir.

Dünyada, İslam'ı bir inanç sistemi olarak kabul eden insanların nüfusu azımsanmayacak düzeydedir. İslamiyet Asya'dan Afrika ve Güney Avrupa'ya kadar yayılmış, dünya yüzeyinde çok geniş bir coğrafyada varlığını sürdürmektedir. İslamiyet hızlı bir şekilde büyüyen evrensel din özelliği taşımaktadır (Berktay-Atasoy, 2007: 34).

Tarihsel süreç içerisinde İslam büyük bir medeniyetin de adı olmuştur. İnanç ve düşünce içeriği itibariyle bütün insanlığı kuşatan bir yapıya sahip olması ona evrensel din olma özelliği kazandırmıştır. Bu anlamda İslam medeniyeti toplumun inanç sisteminden beslenmesi itibariyle diğer medeniyetlerden farklılık arz eder.

Müslümanlar için din Ortaçağ Batı'nın ya da genel olarak Batı dünyasının kabul ettiği tersine hayatın diğer sahalarından ayrı tutularak salt belli konuları kapsayan bir alanı ifade etmez. Lewis'e göre Hıristiyanlıkta ruhani otoritenin karşılığı olan kilise hukuki ve örgütsel bir yapıya sahip iken İslam'da “Kilise'yi karşılayacak ve ruhani örgüt anlamına gelecek bir kavrama rastlanmamaktadır. Cami, ibadet edilen yer için kullanılan bütün sözcükler, bir soyutlamayı, bir otorite ya da kurumu ifade etmemekte; ibadet edilen bina anlamına gelmektedir” (Lewis, 2011: 14).

Bilindiği üzere Kur'an aşkın bir kaynaktan neşet eden İslam'ın kutsal kitabıdır. Vahiy kanalıyla Hz. Muhammed'e yaklaşık olarak yirmi üç yılda indirilen bu kitabın en önemli özelliği günümüze değin orijinalliğini korumuş olmasıdır. İslam'a göre Kur'an, Allah katında indirilen son ilahi kitaptır. Bununla birlikte İslam'ın anlaşılmasında başvurulacak tek kaynak olarak gösterilir. Kuran'da yer alan sosyal ve politik alan ile ilgili hükümlerin ümmetin karşılaştığı sorunlara paralel olarak indirildiğini söylemek mümkündür.

1.1.2. Siyaset

Arapça kökenli bir sözcük olan siyaset “sözlükte bir nesneyi düzgün ve iyi durumda bulunması için özenle gözetip korumak; hayvanı ehlileştirme, atı terbiye etmek gibi anlamlara” karşılık gelmektedir (Köse, 2009: 294). Bu sözcük daha sonraları “düzene koyma, başa geçme, idare etme” şeklinde yeni anlamlar kazanmıştır (Ünal, 2001: 161).

Siyasetin ana konusu üzerinde siyaset bilimcilerin kendi aralarındaki bir ittifaktan bahsetmek zordur. Kimi bilim adamlarına göre siyasetin konusu devletle sınırlıdır- Oysa devlet olgusunun dışında ve öncesinde siyasetin var olduğu da bir gerçektir- çoğunluk ise iktidar kavramını hareket noktası olarak görmektedir. Kavram olarak iktidar içerisinde otoriteyi barındırmaktadır.

Böyle olmamakla birlikte din, tarih boyunca insanların çıkarları için kullandığı araçların en önde gelenlerinden biri olmuştur. Bu bağlamda yöneten kısmın yönetilenler üzerinde hâkimiyet sağlama amacıyla değerli ve kutsal kabul edilen her türlü olguyu kullanmaktan çekinmemiştir.

Yine tarihin pek çok döneminde kitleler dini siyasete alet eden politikacılar tarafından aldatılarak oyuna getirilmiştir. 1469-1527 yılları arasında yaşamış Floransalı düşünür Machiavelli, hükümdarın amacına ulaşip rakiplerini yok edebilmesi ve gücünü koruyabilmesi için gerekirse acımasız ve ahlaksız olabileceğini savunur: “Yerini korumak isteyen bir hükümdar, her zaman iyi olmamayı ve gerektiği zaman iyi, gerektiği zaman kötü olmayı öğrenmelidir” (Machiavelli, 1998: 178).

İktidar mücadelesi içinde dini araç olarak kullanan siyasetçilere karşın bazılarınca din ve siyaset ayrımı kesin bir şekilde reddedilmiştir. Örneğin Humeyni “Siyaset dindir” sözünü bu bağlamda söylemiştir. Bilindiği üzere 1979 yılı sadece İran'ın değil bütün dünya

siyasetinin yönünü değiştiren tarihi bir dönüm noktası olmuştur. Bu tarihten itibaren İran'daki tüm yasalar dini ilkelere göre düzenlenmeye başlamıştır.

1.1.3. Devlet

Devletin tanımı noktasında pek çok farklı görüş ortaya atılmıştır. Bütün bu çabaların ortak gayesi devletin özünü/niteliğini/aslını ortaya koymaktır. Devlet kavramı konusunda yapılan pek çok tanım arasında en benimsenmişi üç unsur teorisine dayandırılarak yapılmış olanıdır. “Bu teoriye göre devlet, insan, toprak ve egemenlik unsurlarının bir araya gelmesiyle oluşmuş bir varlık olarak tanımlanmaktadır”(Gözler, 2007). Buna göre bu üç unsurun önem dereceleri birbirinden farklı değildir. Bir unsurun diğerine göre daha asli, ya da tali olduğu söylemez. Bununla birlikte devlet kendisini oluşturan bu üç unsurdan herhangi birine indirgenemez. Bir devletin kurulabilmesi için sözü geçen bu üç unsurun birlikteliği gereklidir (Gözler, 2007).

Bir siyasi örgütlenme olarak devletin sınırları belli bir toprak parçası üzerinde yaşayan insanlar için düzen tesis etmeyi sağladığı söylenebilir. Buna göre devlet sınırları belirlenmiş bir toprak parçası içinde brtakım kalıcı kurumlar vasıtasıyla egemenlik kuran ve otorite sağlayan siyasal bir birliktir. Devletin beş önemli özelliğinden biri olan egemenlik sahibi olma durumu kısıtlanmamış ve mutlak bir iktidarı temsil eder (Heywood, 2012: 29).

Egemenlik bilindiği üzere insanlar arası ilişkileri düzenleyen ve çatışma durumunu ortadan kaldıran devletin olmazsa olmaz temel unsurlarından biridir. Belli bir toprak parçası üzerindeki insan topluluğunun sağlıklı bir şekilde yönetilmesi bu unsurun işlevini devam ettirmesine bağlıdır. Egemenlik kavramı içerisinde otorite ve güç unsurlarını barındırmaktadır. Bu unsurları kullanarak insan topluluğunu yönetecek olan kişi toplumda huzuru ve güvenliği sağlamakla yükümlüdür.

Kapani, egemenlik unsurunun devlet teşkilatı için önemini şu şekilde ifade etmiştir: “Bizim anlayışımıza göre egemenlik, iktidar kavramı ile bitişik olan bir kavramdır ve aynı kategori içinde ele alındığı takdirde daha tutarlı bir tahlil ve değerlendirme yapma olanağı ortaya çıkacaktır”(Kapani, 2007: 46).

İktidar, sadece siyasal düzlemde değil, günlük hayatta da karşı karşıya kaldığımız bir olgudur. Bununla birlikte iktidar kavramı içerisinde otorite ve güç unsurlarını

içermektedir. Siyasette iktidar, otoriteye yönelik bir kurumsallaşma içinde belli kalıplar doğrultusunda tutarlılık aranılan ilişkiler için söz konusuysen, gündelik hayatta bu durum istikrar ve süreklilik istemeyen ilişkiler içinde ortaya çıkar (Kışlalı, 2002: 18).

Güç ve otorite unsurlarını içinde barındıran bir kavram olarak iktidar siyasette devlet yönetimini elinde bulundurma yetkisini ifade eder. Bu yetkinin belli bir kurumsallaşma içinde sürekliliği ve devamlılığı zorunluluk arz eder. Teokratik yönetimlerde iktidar gücünü ilahi bir temelden alırken demokratik yönetimlerde ilahi güç yerini halk egemenliğine bırakır. Buradan hareketle siyasi iktidarın şeklinin yönetim biçimlerine göre farklılık gösterdiğini söylemek mümkündür.

1.1.4. İslam'ın Siyasal Söylemi

İslam dini, inançla ilgili kural ve kaideler bütünü olmanın yanında; ahlak, hukuk, siyaset ve ekonomi alanlarını da kuşatan bir yaşayış biçimidir. İslam inanç ve ahlak sistemi olarak, bireysel ilkeler getirmekle beraber, aynı zamanda politik bir sistem olarak da tarih sahnesinde varlık göstermiştir. Bununla beraber tarihsel süreç içerisinde bir medeniyet halinde kendisini göstermiş ve tarihe yön vermiştir.

Fazlur Rahman'a göre "İdeal olarak İslam'da devlet kendi başına yoktur, o sadece dinin yansıması ve saydam bir aracıdır. İslam, bu yüzden insan hayatının bütün alanlarına doğrudan nüfuz eden ve onu gözetten bir dindir"(Rahman, 1994: 194). Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere İslam'da devlet bir araçtır ve ikincil konumdadır.

Buna göre şu sorunun cevabı aranmalıdır: Kuran'da tanımı yapılmış, sınırları kesin çizgilerle çizilmiş bir devlet modelinden bahsedilmiş midir? Bu soruyu Uludağ şu şekilde cevaplamıştır: "Kur'an'da tanımı yapılmış, çerçevesi tespit edilmiş bir devlet modeli bulunmadığı gibi genel ilkeler dışında kuralları ve ayrıntıları belirlenmiş bir siyaset şekli de mevcut değildir. Aslında kuralları ve ayrıntıları belirlenmiş, esnekliği bulunmayan statik bir siyasetin yürümesi de mümkün değildir"(Uludağ, 2000: 114).

Gerek devlet ve siyaset teorilerine gerekse devlet yapılanması ve işleyişine ilişkin mevzulara ağırlık vermemesi itibariyle Kuran'ın Ehl-i Sünnet ve Mutezile mezheplerine göre siyasal manada okunmaya elverişli bir kitap olmadığını belirten Uludağ'a göre tarihte ilk defa Şii mezhebinin çeşitli kolları Kuran'ı siyasal okuma teşebbüsünde

bulunmuş, kendi ortaya attıkları siyasi düşünceleri Kuran'dan çıkarılmış gibi sunmakta hiçbir beis görmemişlerdir (Uludağ, 2008: 112).

Uludağ'ın bu konudaki görüşlerine ek olarak Şia'nın tarihte siyasi eğilime sahip olduğu ve ezilen kesimi kendisine muhatap aldığı söylenebilir. Şii inanışa göre Mehdi'nin yeryüzündeki zuhuruyla birlikte dünyadaki adaletsizlikler son bulacak ve baskı ortamı yerini huzura terk edecektir. Mehдинin ortaya çıkışı ezilen kesimin kurtuluşu ve esenliğe kavuşması anlamına gelmektedir.

İçtimai nizamdan yoksun bir sosyal dokuya sahip olan Cahiliye Dönemi Arap toplumu, bir taraftan zorlu coğrafi şartların etkisiyle diğer yandan göçebe kabileler arasında görülen rekabet ve üstünlük çekişmeleri ile bir türlü önüne geçilemeyen kan davaları sebebiyle teşkilatlı bir siyasi yapıyı bünyesine dâhil edememiştir.

Hz. Muhammed'in peygamberliği döneminde İslam'ın en ideal haliyle yaşandığını söylemek mümkündür. Rayyıs bu dönemi Hicret öncesi ve Hicret sonrası olmak üzere iki şekilde irdelemiştir. Ona göre bu dönemin birincisinde toplumun nüvesi atılmış, ikincisinde ise kabul edilen ilkeler uygulamaya konulmuştur (Rayyıs, 1990: 38-40).

Hz. Muhammed'in ölümünün ardından ortaya çıkan otorite boşluğu İslam dünyasında önemli bir siyasal kırılmaya işaret eder. Kur'an'ı Kerim'de bu konuyla alakalı bir hüküm bulunmadığına ve Hz. Muhammed'in de bu meseleyi sağlığında tartışmadığı ve belirli bir kişiyi tayin etmediğine yönelik görüşler mevcuttur.

Günümüzde İslam siyasal düşüncesi ve devlet anlayışı konularında söz konusu devlet ve düşüncenin teokratik ve despotik/ diktacı olduğu yönünde birtakım yanlış anlamalar hızlı bir şekilde yaygınlaşarak ciddi yanılgılara yol açmıştır. Lewis konuyla ilgili "İslam'ın Siyasal Söylemi" isimli kitabında şu ifadelerle yer vermiştir: "İslam devletinin teokratik olduğu ya da olmadığı sorunu kendi başına anlamı olmayan, semantik bir sorudur; yanıtı teokrasinin tanımına göre değişebilir. Eğer teokrasi diye tapınağın yönettiği bir devleti kastediyorsak; yani ruhbanın yönettiği bir devletse İslam'ın böyle bir devleti düşünmediği, böyle bir teokrasiye yönelmediği açıktır. Çünkü İslam'da tapınak kurumu ve ruhban sınıfı yoktur"(Lewis, 2011: 51).

Ruhbanlık mevzusu Hıristiyanlık ile İslamiyet'i birbirinden ayıran en önemli hususlardan biridir. İslam dini yalnızca Allah'a itaat edilmesini şart koşturmuştur. Bununla birlikte İslam

Allah ile kul arasında aracıya imkân vermemiş, yaratıcı ile insan arasında aracısız bir ilişki kurmuştur. Din ve siyaset arasındaki bu bütünleşme ve ayrılmazlık başka bir deyişle “siyasetin dinden ayrı olmadığı yorumu üzerine şekillenmiş bir düşünce” İslamcılık adlı oluşumun nüvesini teşkil etmektedir (Vergin,2000:110).

Apaydın, İslam’ın siyasal bir söylem haline getirilmesinde “tasavvufi hayattaki bozulma ve yozlaşmada gelenekten bilinçsiz kopuşun ve belli bir metodolojik çerçeve olmaksızın Kur’an ve sünnete yönelmenin etkisi” olduğu görüşündedir (Apaydın,2003:219).

Sonuç olarak İslam’da kendi tarihselliğinden bağımsız bir siyaset teorisinden bahsetmek pek mümkün görünmemektedir. Başka bir deyişle İslam’ın siyaset kuramı kendi tarihsel şartlarının bir ürünüdür. Bu anlamda gerek Sünni gerekse Şii siyaset kuramlarının toplumsal ve tarihi koşulların ürünü olduğu söylenebilir.

1.1.5. İslam Tarihinde Devlet ve Siyasi Otorite

Bilindiği üzere Tevhit inancını yaygınlaştırmak, toplumlara Allah tarafından seçilerek yollanan peygamberlerin temel işlevidir. Peygamberlerin bir diğer misyonu da insanlığın doğru inanç ve davranışlara ulaşmalarını sağlamaktır. Bu anlamda İslam dininin peygamberi Hz. Muhammed’in insanlığa gönderiliş amacı bir taraftan Kuran’ı insanlara aktarmak olmuşken diğer yandan ise söz konusu mesajları kendisine rehber alarak hareket etmek olmuştur.

Rotasını tayin edemeyerek, yolunu ve yönünü şaşırması insanlığa Hz. Peygamber vasıtasıyla gönderilen bu ilahi mesajın itikadî, ahlaki ve hukuki cihetleri bulunmaktadır. Şunu belirtmek gerekir ki ilahi mesajda yer alan ilke ve kurallar bir Müslüman için ölçüt niteliği taşımaktadır. İlahi mesajın kuşatıcılığı Allah-insan ilişkisini içerdiği gibi insanlar arası ilişkileri de kapsamaktadır.

Black her şeyin Allah’ın Muhammed’e gönderdiği Kur’an ile başladığını ve bu yeni vahyin Arap kabilelerini birleştirerek siyasal düşünce tarihinde yeni bir başlangıç oluşturduğuna işaret etmektedir (Black, 2010: 32). Hz. Muhammed’in toplum içindeki fonksiyonu tebliğ ve açıklama ile sınırlı kalmamış olup, kurduğu Medine Şehir devletinde devlet başkanlığı görevini de üstlenmiştir.

Arap yarımadasında Mekke, Medine ve Taif kentlerini içine alan Hicaz bölgesinde Hz. Muhammed'e kadar düzenli bir devlet yapısının olmamış, kabile esasına dayalı bir siyasi düzen hüküm sürmüştür. Bu dönemde Mekke'de yerleşik bir kabile olan Kureyş'e bağlı olan boylar bir araya gelerek oluşturdukları siyasi yapılanmaya şehir(site) devleti adını vermişlerdir (Koyuncu, 2009: 89).

Medine'ye bakıldığında Mekke'deki gibi bir site devletine sahip olmadığını bununla birlikte merkezi idareden yoksun kabileler halinde yaşayan Medinelilerin din birliğinden de yoksun olduğunu söylemek mümkündür.

İslam tarihi açısından Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye MS 622'deki göçü/hicreti yeni bir döneme girildiğinin apaçık bir kanıtıdır. Bu hicretin sonunda Medine'de yapılan bir antlaşmayla İslam devletlerinin ilki olarak kabul edilen Medine Şehir devleti kurulmuştur. Mekke'de siyasi olarak teşkilatlanamamış olan Müslümanlar Medine'de Gayri Müslimlerle yapılan antlaşmalar sonucu devletleşme yolunda ilk adım atılmıştır (Çelik, 2000: 30).

Kuran'ı Kerim'de devlet teşkilatı ile ilgili bir ayet bulunmadığı gibi Hz. Peygamber'in de bu anlamda söylemiş olduğu herhangi bir hadise rastlanılmadığı bilinmektedir. Hurç'a göre siyasi yapı dinamik bir özellik gösterdiğinden ötürü belli bir zaman ve mekâna göre yapılan siyasi düzenlemelerin evrensel nitelikte bir geçerliği yoktur. Bu sebepten dolayıdır ki Kur'an bu durumu dikkate alarak her dönemde uygulanabilecek genel ilkeler içermektedir (Hurç, 2003: 391).

Özetle, Kur'an içerik olarak iman, tevhit, nübüvvet, ahiret yaşamı ve ibadet gibi dini konuların yanında kişinin her koşulda uyması gereken ahlaki ilke ve ideallerle ilgilidir. Bununla birlikte fert, toplum ve devlet ilişkilerini düzenleyen birtakım kurallara da yer verilmiştir. Buna karşılık yukarıda da belirttiğimiz açıklamaların ışığında Kuran'da devlet yönetiminin nasıl olması gerektiği hususunda sınırları çizilmiş, kesin bir hükümden bahsetmek mümkün görünmemektedir.

1.1.6. Hz. Muhammed'den Sonra Hilafet

Hilafet, Hz. Peygamber'in ölümünden sonra ortaya çıkmış bir kurumdur. İslam tarihinde en önemli kurum olma özelliğine sahip olan halifelik Hz. Ebubekir'in halefliğe getirilmesi ile başlamıştır.

Aksoy'a göre halifelik, Hz. Muhammed'in vefatından sonra mevcut dini korumak ve Hz. Peygamber'in toplumsal fonksiyonlarını devam ettirmek amacıyla İslam'ın kabulünden sonraki ilk dönem toplumlarında zuhur etmiş olan bir siyasal sistemdir (Aksoy, 2009: 216). Hizmetli ise halifeliğin bir idare biçimi olduğunu, halk tarafından seçilmiş halifenin halkın işlerini yürütmekle sorumlu olduğunu bildirmiştir (Hizmetli, t.y.: 30).

İslam hukukunda devlet başkanı sadece halife olarak isimlendirilmemiş imam unvanı da kullanılmıştır. Cemaate namaz kıldıran başka bir deyişle Müslümanların namaz ibadetini yöneten ve bu anlamda öncülük yapan kişiye verilen bir isim olan İmam ile dini sıfat vurgulanmaya çalışılmıştır (Kayaoğlu, 1980: 134).

Hz. Muhammed'in hem bir peygamber hem de devlet başkanı olarak görevini sürdürdüğü süre zarfında Müslümanlar arasında herhangi bir siyasi kamplaşma ve anlaşmazlık yaşanmamıştır. Bu noktada vuku bulan birtakım sorunların çözümünde peygamberin yorumları etkili olmuştur. Ancak vefatının ardından yeni devlet başkanının seçimi ve halifenin kim olacağı sorusu birtakım kabileleri karşı karşıya getirerek ihtilaflara yol açmıştır (Aksoy, 2009: 217).

Hz. Muhammed elçilik görevi gereği Allah'tan aldığı ilahi mesajı insanlığa iletirken kutsal kitap Kur'an'ın tam anlamıyla muhafazası için gereken önlemleri almıştır.

1.1.7. İslam Mezheplerinin Ortaya Çıkış Süreci

İslamiyet en başından beri toplumsal birlik ve beraberliğin sağlanıp korunmasını temel amaç edinmiş bir dindir. Buna rağmen Hz. Muhammed'in vefatının ardından Müslümanlar arasında dini mevzularda birtakım tartışmalar zuhur etmiş, muhtelif görüş ayrılıkları yaşanmıştır. Söz konusu bu muhalif girişimler Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer döneminde uç vermeye başlamış, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin devlet başkanlığı zamanında da şiddetini arttırarak devam etmiştir.

Her ne kadar Kur'an'ı Kerim'de inanç esasları kesin ve şüpheye mahal vermeyecek şekilde belirlenmiş olsa da; doğru yoldan ayrılmamak şartı ile insanlara akıllarını kullanmaları ve tefekkür etmeleri gerektiği emredilmiştir. Bu bağlamda Kur'an din ve vicdan hürriyetinin yolunu açarak farklı düşünme imkânlarına kapı aralamıştır.

Genel itibariyle mezhepler Hz. Muhammed'in vefatının hemen ardından değil, sonradan Raşit halifeler döneminde oluşmaya başlamıştır. Her ne kadar Hz. Peygamber zamanında bile birtakım fikir ayrılıklarından bahsedilse de ilk ayrılma ve bölünme Hz. Osman zamanında yaşanmıştır. Hariciler adı verilen bu grup Hz. Ali'ye de isyan ettikten sonra ayrı bir fırka olarak kendisini tanımlamıştır (Atay, 1983: 164).

Fığlalı, mezheplerin doğuşuna etki eden sebepleri “1) İslam'ın bünyesinden doğan sebepler; 2) İslam'ı anlayış şeklinden doğan beşeri ve içtimai tezahürler veya kısaca Müslümanlar arasındaki siyasi sürtüşmeler” olmak üzere iki başlık halinde toplamıştır (Fığlalı, 1977: 115). Burada muhkem ve müteşabih ayetlerin varlığı mezheplerin ortaya çıkışına İslam'ın bünyesinden kaynaklı sebep olarak sunulmuştur (a.g.e). Bunun dışında dört halife döneminde yaşanan gerek siyasi gerekse dini ihtilaf ve sürtüşmeler İslam'da mezhep farkını ortaya çıkarmıştır.

İlk oluşan mezhep Hariciliktir. Hariciler, Hz. Ali zamanında Sıffin savaşının Muaviye'nin lehine sonuçlanmasını sağlayan hakem olayına itiraz etmiş, zaman içinde Hz. Ali'den ayrılarak kendine has bir itikat geliştirme yoluna gitmişlerdir. Hariciler siyasi amaçlarını “Hüküm Allah'ındır” gibi Kur'an ayetlerine dayandırarak haklılıklarını ispat etme ve taraftar toplama arayışına girmişler bu anlamda dini kendi çıkarlarına hizmet eden bir araç olarak kullanmaktan geri durmamışlardır (Fığlalı, 1977: 130).

Harici mezhebi inanç ve ahlak dizgeleri itibariyle oldukça katı kurallara sahiptir. Kendilerine önderlik edecek olan imamlar konusundaki hassasiyetleriyle de dikkati çekerler. İmamlık için akrabalık şartı yerine birtakım değiştirilemez kıstaslar belirlenmiştir (Black, 2010: 42).

Haricilere göre iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amel olmak üzere üç şarttan müteşekkildir. Bu üç koşuldan birinin noksan olması durumunda ya da terk edilmesi halinde iman gerçekleşmez. Bu anlamda imanın gerçekleşmeyen ve büyük günah işleyen kişi küfre girmiş olup İslam'dan çıkmış kabul edilir (Kurt, 2012: 6).

Büyük günah meselesi Haricilik mezhebinin ortaya çıkış sebebidir. Hariciler, imanın gerçekleşmesi için amel şartının altını kalın çizgilerle çizerek Ehli Sünnet tarafından telakki edilen büyük günah işleyen imandan çıkmayıp işlediği günah oranında ceza göreceği görüşünü reddetmiş böylece şiddetle amel taraftarı bir safta yer almıştır.

Mürcie, İslam tarihinin ilk siyasi-dini fırkası olan Harici zihniyete karşı ortaya çıkmış, Ebu Süleyman ve Ebu Hanife tarafından Kufe’de sistemleşmiş bir fikhî mezheptir (Kutlu, 2006: 44). Mürcie, Hariciye itikadı mezhebinin aksine büyük günah işleyenin kâfir yani dinden çıkmış sayılmayacağını ve imanın amelden ayrı olduğunu öne sürmüştür.

İslam’ın ılımlı ve uzlaşmacı fırkası nitelemesiyle öne çıkan Mürcie ile ilgili olarak özellikle amelin imanın arkasında kaldığı ya da büyük günah işleyen kimsenin dininin tehlikeye girmeyeceğine yönelik yapılmış farklı tip tanımlamalar bu itikadi mezhebe yönelik kimi karalamalara ve yanlış anlamalara da kapı aralamıştır (Kutlu, 2002: 168-169).

Mutezile, Ehli Sünnet âlimlerinden Hasan el Basri’den ayrılan Vasıl b. Ata’nın önderlik ettiği itikadî bir mezheptir. Mutezile, imana sahip olanı mümin, imandan çıkanı kâfir olarak adlandırırken bu ikisi arasında kalan kesimi diğer bir deyişle ne mümin ne de kâfir olanları fasık olarak nitelendirmiştir. Bilindiği üzere Mürcie fırkası “fasık” yani günahkâr olan kimseyi imandan çıkarmadan mümin olarak nitelendirmiş, Hariciler ise amelsiz imanın kişiyi direk küfre götürdüğünü söyleyerek günahkâr kişiyi kâfir ilan etmiştir. Mutezile’ye göre iki makam arasında kalan kişi ne mümindir ne de kâfirdir (Gölcük, 1977: 190-191). Mutezile akli etkin bir şekilde kullanarak kıyas yöntemini benimsemiş, diğer mezheplerden bu yönüyle ayrılmıştır (Çelebi, 2004: 4-5).

İmamete bakış açısındaki farklılık yukarıda bahsi geçen mezhepler arası ihtilafın merkezinde yer alır. İslam düşüncesinde devlet başkanının seçimi imamet meselesinin odak noktasını oluşturmaktadır. Ehl-i Sünnet halifenin ümmetin iradesiyle seçilmesini savunmuş, Şii’ler ise imamın ancak nass ile tayin edilebileceğini iddia etmişlerdir.

Yukarıdaki bilgiler ışığında İslam’da mezhepleşme sürecinin Hz. Muhammed’in vefatının ardından sahabelerin Kuran’da ve hadiste hükmü bulunmayan meseleler hakkında içtihat ederek yeni duruma uygun hükümler bulma çabası sonucunda başladığı söylenebilir. Özellikle toplumda yeni ortaya çıkan sorunlara sahabelerin yaklaşım farkı mezhepleşme sürecinde etkili olmuştur.

1.1.8. Ehli Sünnet Anlayışı

İslam tarihinde Hz. Muhammed’in şahsıyla birlikte ortaya çıkan Sünnet’e paralel bir kavram olan Ehl-i Sünnet Peygamber’in yolunu izleyenler/takip edenler/uygulayanlar

anlamına gelmektedir. Ehli Sünnet, Hz. Muhammed ve sahabelerini inanç ve amel yönünden takip eden Müslümanların oluşturduğu bir kol olarak tanımlanabilir.

İslam düşünce tarihinde oldukça önemli bir kavram olan Ehl-i Sünnet salt itikadî değil aynı zamanda siyasi bir tavra da delalet etmektedir. Bununla birlikte Ehli Sünnet tarihte Ehli Bidat'a tezat bir anlama karşılık gelecek şekilde de kullanılmıştır (Çakın, t.y.: 13-15).

Gerek Ehli Sünnet gerekse Şia İslam düşünce tarihinin erken dönemlerinde zuhur ederek günümüze kadar varlıklarını sürdürmeyi başarmış iki ekoldür. Tarihsel süreç içerisinde bu iki düşünce ekolü fikirleri ve siyasi duruşlarıyla kendilerine has bir kültürel yapı ortaya koymuşlardır.

Ehli Sünnet İslam dünyasında yaşanan siyasi istikrarsızlık ve fikri ihtilaflar neticesinde tebarüz eden pek çok dini fırkaya bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. İslam tarihinde Hz. Muhammed'in vefatının ardından Haricilik başta olmak üzere Mutezile, Mürcie, Şia gibi muhtelif iddialara sahip pek çok mezhep teşekkül etmiştir.

Söz konusu ekoller arasında yaşanan fikir tartışmaları umumiyetle büyük günah ve iman problemleri ekseninde cereyan etmiştir. Hariciler büyük günah işleyen kimsenin ebedi olarak cehennemde kalacağını, Mutezile mezhebi ise bu kişilerin ne kâfir ne de mümin kabul edileceğini söylüyorlardı. Büyük günah meselesine ılımlı yaklaşan Mürcie ve Ehli Sünnet arasında da zaman içinde imanın tanımı ve halifelerin fazilet sıralaması gibi konularda anlaşmazlıklar vuku bulmuştur (Gündoğar, t.y.: 5).

Ebu Mansur El- Maturidi ile Ebu'l Hasan el Eşari bu mezhebin kurucuları olarak kabul edilmektedir. Kuran'ı ve Sünnet'i esas alan Ehli Sünnet âlimleri ashab arasında çıkan muhtelif fikir ve uygulamadaki uyuşmazlıkları içtihat farkı olarak yorumlamıştır. Ehli Sünnet umumiyetle dini konularda bir kişinin ya da zümrenin görüşleri doğrultusunda değil çoğunluğun görüşünü esas alarak hareket etmeyi uygun bulmuştur. Ehl-i Sünnet bu bakış açısını imamet teorisine de yansıtmış olup bu konuda Şia'dan farklı bir duruş sergilemiştir. Şia'nın kabulünün tersine Ehli Sünnet imamların günahsız olmayıp halifenin bazı günahları işlemesinin imametine engel teşkil etmeyeceğini savunmuşlardır (Gümüšoğlu, 2011: 152-154).

Sünni siyaset anlayışı Raşit halifeler dönemi başta olmak üzere Emeviler ve Abbasiler zamanında yaşanan siyasi tecrübelerle dayanarak başka bir deyişle geçmişteki politik uygulamaların ışığında oluşturulmuştur. Şia'nın siyaset teorisi ise Ehl-i Sünnet'ten tam anlamıyla farklılık arz etmektedir. Sünni ekolün görüşüne göre Hz. Muhammed'in vefatının ardından hilafet kurumunun başına geçecek kişi yani halife nassla önceden belirlenmiş değildir. Başka bir deyişle Hz. Muhammed sağlığında bu kişiyi açık bir şekilde tayin etmeyip vasiyetinde belirtmemiştir. Dolayısıyla kurumsal siyaset anlayışı gereği devlet yönetimi hususunda bir halifenin tayin edilmesi zaruriyet kazanmıştır (Kutlu, 2008: 15).

Hilafet ve imamet meselesi İslam tarihi ve düşüncesinde sıkça tartışılıp irdelenmiş bir konudur. Kur'an'ın devlet yönetimi ve siyaset alanında birkaç başat ilke dışında fazla bir şey söylemeyip konuyu Müslümanlara bırakması meselenin bu anlamda sıkça tartışılır hale gelmesini sağlamıştır.

1.2. Şialık

1.2.1. Şiiliğin Ortaya Çıkışı

Günümüz İslam coğrafyasını şekillendiren fikir ve zaviye ayrılıklarının tarihsel art alanını mezhepsel oluşumlar teşkil etmektedir. Hz. Muhammed'in vefatının ardından halifeliğin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu iddia ederek oluşumu Sakife Hadisesine dek uzanan İslam'ın Şii kolu günümüz Ortadoğu coğrafyasının hatırı sayılır bir kesimini oluşturmaktadır.

Arapça kökenli bir sözcük olan Şia “misafiri uğurlamak, peşinden gitmek, bir kimsenin taraftarı olmak, yardımcısı olmak, ayrılmak, firkalaşmak vb. anlamlarını ifade eden bir kelimedir” (Onat, 1997: 79). Terim olarak ise Şia, Hz Muhammed'in vefatından sonra halifeliğin Hz. Ali ve soyunun hakkı olduğunu ileri sürerek Hz. Ali'ye tabi olan ve onun üstünlüğünü savunan Ali taraftarları topluluğudur (Ecer, 1983: 131).

Genel itibarıyla dış kaynaklara dayandırılmak istenen Şia'nın özü mevzuunda pek çok görüş beyan edilmiştir. Bununla birlikte salt Şia'nın değil genel olarak İslam mezheplerinin oluşumunda yabancı kültürlerin etkisinden bahsetmek olasıdır. Şia'nın İran menşeli olduğuna dair görüşler olduğu gibi Yahudi-Hıristiyan asıllı olduğunu iddia eden nazariyelerin varlığından da bahsetmek mümkündür (Öz, 2008: 30-32).

Şia'nın ne zaman zuhur ettiğine dair İslam tarihinde muhtelif görüşler vardır. Kimi müellifler Şia'nın ortaya çıkışını Hz. Muhammed'in hayatta olduğu yıllara kadar geri götürmekteyken, bazı yazarlar ise Şia'nın başlangıcını "Resul-i Ekrem'in (s.a.s) vefatından sonra yapılan ilk halife seçimi, Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Sıffin savaşı ve Kerbela faciası" olaylarına dayandırmaktadırlar (Çayıroğlu, 2013: 201).

Şiilerin hemen hemen tamamına yakını Şia'nın doğuşunun Hz. Peygamber dönemine denk geldiği konusunda hemfikirdir. Her ne kadar Şii düşüncesinin temelleri Hz. Peygamber'in sağlığında atılsa da mezhepleşme süreci Hz. Muhammed'in ölümünden sonra gerçekleşmiştir.

Şia'nın siyasi ve dini bir hareket olarak varlık kazanıp güçlenmesinde Kerbela Olayı Şiilik tarihinde oldukça önemli bir yere sahiptir (Bulut, 2010: 6). Hz. Hüseyin'in katli meselesi sadece Şii dünyasını değil tüm Müslüman âlemini derinden etkilemiş bir olaydır. Onat'a göre Hz. Hüseyin'in Emevi halifesi Yezid'e biat etmemesi üzerine Emeviler tarafından tehdit unsuru olarak görülerek şehit edilmesiyle sonuçlanan bu olay dini olmaktan çok özü itibariyle siyasi bir niteliğe sahiptir (Onat, 2007: 5-7).

İçerisinde pek çok fırkayı barındıran Şia'nın en büyük kolunu İsnâaşeriyye oluşturmaktadır. İsnâaşeriyye diğer adıyla oniki imamcılık bugünkü Şia'nın özünü oluşturmaktadır. Şia'nın ilk mezhepleşme hareketlerinden olan Zeydilik fıkhî olarak Sünnî mezheplerine yakınlığı ile diğerlerinden ayrılır. Bunların dışında Şia süreç içerisinde fikirleri Kur'an ve Sünnet ile bağdaşmayan çok sayıda fırkaya bölünmüştür (Çayıroğlu, 2013: 202).

Cafer es Sâdık Şia'nın İmamiyye kolunun kurucusu olarak kabul edilmektedir. Ca'fer Es Sâdık'ın babası Muhammed el Bâkır imametini ilahi bir otorite olarak tanımlamış, Cafer es Sâdık ise babasının imamet üzerine görüşlerini geliştirerek imamların hatasız ve günahsız oluşlarını niteleyen ismet terimine vurgu yapmıştır (Öz, 2010: 112).

Şia'nın ana kollarından biri ve en önemlisi olan İmamiyye'ye göre Hz. Ali, Hz. Muhammed'in kendisinden sonra halife tayin ettiği kişidir. Bu sebeptendir ki bu inanışa mensup kişiler Hz. Ali'den önceki üç halifeye biat etmedikleri gibi onların halifeliğini kabul eden kesimi de kâfir ilan etmişlerdir (Kurt, 2011: 13). Buradan hareketle İslam

düşünce geleneği içerisinde Şiiğin, Hz. Ali ve soyunu dini ve siyasi konuların odağında tutmak suretiyle bir değer dizisi inşa ettiğini söylemek mümkündür.

İslam coğrafyasının Ehl-i Sünnetten sonra en yaygın ikinci mezhebi olan Şia tarihinde Hz. Muhammed'in vefatının ardından halifelik Ali'nin hakkı olduğunu ve ancak Ali'nin soyundan gelenlerin halife sayılabileceğini iddia ederek imamet nass ve tayinle gerçekleşeceği inancına sahip bir oluşumun adı olmuştur. Şia'nın zaman içinde çeşitli kollara ayrılmış ve buna bağlı olarak kendi içinde görüş farklılıklarının ortaya çıkmıştır. Buna rağmen söz konusu fırkaların müşterek noktası imamet meselesi olmuştur. Bu anlamda İslam ümmetini Hz. Peygamber'in vefatından sonra yönetmeye layık tek isim Ali ve onun soyundan gelenler olacaktır.

1.2.2. Şia'da İmamet İnancı

İtikadi bir mezhep olan Şiiğin temel ayrılık ilkesi siyasi olmakla birlikte daha sonraları dini niteliği ön plana geçmiştir. Şiiler "Hz. Ali ve soyunun Allah tarafından devlet başkanlığına getirilmek üzere, Hz. Peygamber'e bildirilmiş" olduğunu kabul ederler (Atay, t.y.: 45). Şia'nın otorite anlayışının temelinde söz konusu bu inanç bulunmaktadır. Dini otorite diğer adıyla "imamet anlayışı yani egemenlik/ hükümlerlik hakkının Allah tarafından nass ile belirlenen bir zümreye verildiği ve bu zümreye mensup olan bireylerin de masum (günahsız) oldukları inancı teokratiktir. Onlara göre imamların günahsızlığı ya da hatasız oluşları, egemenliği Allah adına kullanıyor olmalarından kaynaklanmaktadır" (Özarslan, 2005: 43).

Ehli Sünnet imamet ve halifelik arasında bir fark gözetmezken Şia imamet ve halifelik kesin çizgilerle birbirinden ayırmıştır. İmam nass ve tayin yoluyla belirlenen lider iken halife nass ve tayin dışındaki usullerle iş başına gelen kimseye verilen bir addır (Demir, 2003: 109).

İmamet Şii akidesinin en önemli inanç esasıdır. Şia'da nübüvvetin devamı olarak telakki edilen imamet kesin bir şekilde nassla ve Allah'ın tayiniyle gerçekleşir. Bu anlamda Şia'da imamet olgusu ilahi hak teorisiyle de benzeşen yönere sahiptir (Ardoğan, 2004: 181).

Şu hususu da belirtmek gerekir ki imameti dinin usulünden sayan Şia imamet yaklaşımları açısından "imamın açık nasla belirlendiği savunular ve imamın vasfen belirlendiğini

iddia edenler” olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Zeydiler imamın nas ile değil sahip olduğu vasıflara istinaden (ilim, adalet, cesaret vs) belirlendiğini, başka bir deyişle söz konusu özelliklere en fazla sahip olan kişinin imameti hak ettiği savunmuşlardır. Zeydiler Hz. Muhammed’in vefatından sonra imametın -söz konusu vasıflara sahip olması sebebiyle- Hz. Ali’nin hakkı olduğunu düşünmüşlerdir (Bozan, 2004: 23-24). Zeydiyye, Ehl-i Sünnet’e en yakın Şii mezhebi olarak bilinmektedir. Zeydiyye haricindeki diğer fırkalar imametın açık nasla belirlendiğini iddia etmişlerdir (Bozan, 2004: 25).

İmamet meselesi Şii düşünüşü karakterize eden bir renge sahiptir. Şia ve Ehli Sünnet arasındaki temel fark imamet meselesine olan yaklaşımlarından ileri gelmektedir. Şia bu anlamda Muhammed’in halefinin nas ve tayin yoluyla seçileceğine inanırken Ehli Sünnet peygamberin kendisinden sonra açık bir şekilde kimseyi tayin etmediği düşüncesinden hareketle hilafetin şura ile olabileceğini kabul etmiştir.

1.2.3. Şia’da İmamlara İtaat

Şia’nın bütün mezhepleri için imamet bir inanç esası olup bu anlamda imamlara itaat farz telakki edilmiştir (Onat, 1989: 128). Şii gelenekte Hz. Muhammed’den sonraki dini otoritenin masum imam tarafından sürdürüleceği inancı hâkimdir (Apaydın, 2003: 220). Bu inanişaya göre imamlar her türlü günahattan münezze ve hata yapmayan varlıklardır. Gerek sözleri gerekse davranışları hak ve doğruluk üzerindedirler (Niyazi, 2007: 64).

Şia’ya göre imamet “insanların muhtaç olduğu her şeyi vahiy yolu ile bildiği öne sürülen masum imam anlayışına dayandırılmış ve dolayısıyla nübüvvetin devamı, hatta ondan daha üstün bir müessese olarak görülmüştür” (Atalan, 2002: 96). Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere Şiiler imamlara ulvi bir değer atfetmiş, her ne kadar nebi olmasalar da onları Hz. Peygamber’in makamına yükselterek kurtuluşun imamların imametine iman etmekten geçtiğini ileri sürmüşlerdir (Onat, 1989: 128). Başka bir deyişle imamete inanmak imanın olmazsa olmaz şartlarından biridir. İmamet, bir anlamda nübüvvetin idari veçhesidir. Dolayısıyla imamın seçimi şura kararına ya da halk idaresine bırakılacak kadar basit değildir (Koçyiğit, 2015: 65-66).

İmamların nass dışında gayb bilgisine de sahip oluşları onları nass’ın üstüne yükselterek ulvi bir makama taşımıştır. Çünkü imam “nassın insanlara kapalı kalan anlamlarını ve lafzını aşan yorumlarını da bilmektedir” (Ardoğan, 2004: 182).

Şii inanış imamlara itaati farz telakki etmiştir. Bu düşünüşe göre Allah'a olan itaat, imamlara olan koşulsuz kabulden geçmektedir. Bu kabulde imamların masum ve hatadan münezze bir varlık olarak ilahi emre ve hükümlere olan yakınlığı etkili olmuştur.

1.2.4. Gadir-i Hum Olayı

Gadir Hum hadisesi Hz. Ali'nin Hz. Muhammed tarafından tayin edilip imametinin farz kılındığını ispat etmesi bakımından Şiiler için ayrı bir öneme sahiptir.

Şiilere göre Mekke ve Medine arasında bulunan Gadir Hum mevki Hz. Ali'nin Peygamber tarafından halife olarak tayin edildiği yerdir (Onat, 1989: 125). Bu olay Sünni ve Şii kaynaklarda farklı şekillerde tetkik edilmiş, iki mezhep arasında ihtilaf konusu olmuştur. Şiiler, Sünni müelliflerin eserlerinde bu olayın yeterince yer almadığını ve Gadir gününden söz edilmediğini dile getirmişler (Sofuoğlu, 1983: 465).

Hz. Ali ve oğulları Hasan ve Hüseyin'in imamlığı hususunda hemfikir olan Şia'nın pek çok kolu Hz. Hüseyin'den sonra imamet kime geçeceği konusunda brtakım fikir ayrılıkları yaşamıştır. Bu anlamda kimileri Hz. Hüseyin'den sonra Hz. Hasan'ın bu makama uygun kişi olduğunu belirtirken, bazı çevreler imamlığın Hz. Ali'nin Fatıma'dan olmayan oğlu Muhammed Hanefiyye'ye geçtiğini ve ona biat ettiklerini bir kısmı ise imamlığın Hz. Hüseyin'in soyuyla devam etmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir (Ateş, t.y.: 147).

Ölen imamın ardından yerine kimin geçeceği sorusu Şia'nın bünyesinde brtakım parçalanmalara sebebiyet vermiştir. Başka bir deyişle imamların vefatı Şia'da yaşanan ihtilafın çıkış noktası olmuştur.

1.2.5. Gaybet İnancı

Gaybet, salt Şii inanışa özel bir kavram olmayıp İslam öncesi dönemde gerek Yahudi gerekse Hristiyan itikadı içerisinde de görebildiğimiz bir kavramdır. İsa'nın öldükten sonra tekrar dirilerek havarilerine ve Meryem'e görünmesi, ardından tekrar göğe alınması gibi konular gaybetin Hristiyan düşüncesindeki varlığını ortaya koyar (İlhan, 1996: 410).

“Kişinin insanlar arasında bulunmayıp duyularla algılanmayacak veya onlar tarafından görülmeyecek şekilde gizlenmesi” anlamına gelen gaybet kavramı Şii İmamet teorisi içerisinde önemli bir yere sahiptir (Kartaloğlu, 2011: 337).

“Gerçek İslamî düzenin kurulmasının Onikinci İmam Muhammed el-Mehdî'nin dönüşüne kadar ertelendiğine işaret eden” gaybet akidesi, Şia'nın en kalabalık kolu olan İsnâaşeriyye'nin teşekkülünde kilit rol oynamıştır (Hakyemez, 2004: 129).

Zaman içinde imamın gizliliği konusunda Şii mezhepler arasında birtakım görüş farklılıkları ortaya çıkmıştır. Caferiler ve İsmailiyeliler imamın hayatını gizli bir şekilde sürdürdüğü ve vakti gelince zuhur edeceği inancına sahipken Zeydiler'e göre gizli imam düşüncesi kabul edilir olmaktan çok uzaktır (Niyazi, 2007: 66).

On birinci imamın ölümünün ardından boşluğa düşen Şia toplumu imametini kime geçeceği hususunda birtakım endişeler içerisine girmiş bunun neticesinde konu ile ilgili kimi kaynaklarda sayısı on dört kimi eserlerde on altı olduğu iddia edilen gruplar tezahür etmiştir. Bunun üzerine on birinci imamın vefatının ardından imameti kardeşinin devralması gerektiği hususunda görüş bildirenler olduğu gibi kimileri Hasan el-Askeri'nin ölmeyip kaybolduğunu ve tekrar ortaya çıkacağını belirtmiştir (Demir, 2003: 111). Hasan el-Askeri'nin oğlu olduğunu iddia edenler onun beklenen mehdi olup belli gerekçelerle gaybet ettiğini ve kıyametten önce tekrar dirilip ortaya çıkacağını ileri sürmüşlerdir (Keskin, 2008: 304-306).

Gizli imam, Şia düşüncesinde evrenin en önemli dayanağı olarak kabul edilmekle birlikte insanları Allah'a ulaştıran kapının da ta kendisidir. Şia'ya göre kötülüğün zulmün, zorbalığın, isyanın ve inkârın kol gezdiği dünyanın hala ayakta kalarak yıkılmayışının sebebi Allah'ın gizli imama lütfediyor oluşudur. İsnâaşeriye itikadının imamet anlayışına göre on ikinci imam mevcut otoritelerin anlayışsızlıkları ve zorbalıklarına karşı kendini korumak adına gaybete girmiştir. İmamın gizlenmediği takdirde sahip olduğu hakları kullanmasına müsaade etmeyerek hayatına kastetmeye çalışacak mevcut siyasi otoritelerden kasıt bilindiği gibi Abbasiler ve bu devletin Sünni sultanlarıdır (Black, 2010: 75-77).

Şia'da gaybet inancı Mehdi düşüncesinin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. İslam kültüründe Mehdi kavramı kıyametten önce yeryüzünde adaleti sağlayarak, dünyayı zulümden arındıracak kişi anlamında kullanılmaktadır. Kur'an'da Mehdi kavramına dolaysız olarak rastlanmasa da “gelmesi beklenen kurtarıcı” düşüncesi İslam kültüründe kendisine yer bulmuş ve yaşatılmış bir inançtır (Fığlalı, t.y: 197).

Mehdi inancı bazı araştırmacılar tarafından toplumda her ne kadar sosyal bir olay olarak telakki edilse de tarih boyunca siyasi karakteristiğiyle öne çıkmıştır. İmamiye Şia'sına göre on birinci imam olan Hasan el Askeri'nin oğlunun gaybet ettiği iddiası zamanla Şiiliğe yön veren en önemli köşe taşlarından biri olmuştur. Bu anlamda Mehdi fikrinin günümüzde Şiiliğin alt yapısını biçimlendirdiğini söylemek mümkündür.

1.2.6. Şia'da Takiyye Meselesi

Takiyye, Şia'nın hemen hemen bütün fırkaları tarafından benimsenen bir inanç esası olmakla birlikte özellikle erken dönem Şii kaynaklarında çok önemli bir yer tutmaktadır. Şii müelliflerin aksine Ehli Sünnet âlimleri takiyyeyi bir inanç esası olarak telakki etmedikleri için eserlerinde yer verme gereği duymamışlardır (Dalkılıç, 2003: 114).

Takiyye, ilk olarak İslam tarihinde mezhepleşme sürecini başlatan Havaric tarafından uygulanmış; kavramı bir inanç esası haline getirenler ise Şiiler olmuştur (Hakyemez, 2004: 131). Gerek anlayış gerekse uygulama biçimi bakımından takiyye inancı mezheplere göre farklılık göstermiştir. İmamiye Şia'sına göre takiyye “bir politika ve manevra aracı” iken Hariciler “kendinden olmayan bir halifenin idaresi altında yaşamayı kabul etmeye veya ona açıktan karşı çıkmayıp suskun (kuud) kalmaya takiyye demişlerdir” (Dalkılıç, 2003: 118).

Takiyye, bir müminin canına, malına, ırzına yönelik çeşitli saldırılar ve zorlayıcı nedenler karşısında imanını gizleyip koruması anlamına gelmektedir. Özellikle erken dönem kimi Şii kaynaklarında takiyye bir inanç unsuru olarak görülmüş, takiyyeyi terk etmekle namazı terk etmek arasında hiçbir fark gözetilmemiştir (Onat, 1989: 129).

Şii inanişına göre İmam-ı Mehdi'nin ortaya çıkışına değin takiyye etmek vacip, onu terk etmek ise Allah'a, Resul'üne ve İmamiye'deki on iki imam inancına karşı çıkarak başkaldırmak olarak telakki edilmiştir. Kişinin dinini ve imanını düşmanlardan koruması ve gizlemesi anlamına gelen takiyye'nin esas şartı dini ortadan kaldırmak değil onu muhafaza etmektir (El-kummi, 1978: 128).

Şii İmamiyye mezhebine göre on ikinci imamın gizlilik dönemi boyunca başka bir deyişle yeryüzüne zuhur edinceye değin toplumdaki adaletsizlik ve zorbalıklar son bulmayacaktır. Bu sebeple insan bu zorlu sürece katlanmalı ve gerektiği takdirde inancını

saklamayı bilmelidir. Black'e göre takıyye olarak adlandırılan bu sakınma bir nevi dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı tedbir niteliğindedir (Black, 2010: 77).

Şii inancıya göre bir iman prensibi olan takıyyenin kayıp imamın zuhuruna kadar yapılması vacip kabul edilmiştir. Buna göre imanı gizlemek yoluyla takıyye imanı yok saymak ve reddetmek değil, dış tehditlere karşı onu korumak için önlem amaçlı gerçekleştirilen bir eylemdir. Takıyye, Şia'yı Ehli Sünnetten ayıran en önemli iman esaslarının başında gelmektedir.

1.3. Diğer Mezhepler

1.3.1. Hanbeli Mezhebi

780 yılında Bağdat'ta dünyaya gelen Ahmet b. Hanbel, İslam'ın dört büyük fıkıh mezhebinden biri olan Hanbeli mezhebinin kurucusudur. Bu mezhep "Hanefî, Mâlikî ve Şâfîî mezhebinden sonra ortaya çıkmış dördüncü büyük Sünnî mezhebidir" (Koca, 1997: 525).

Hanbeli yaşadığı dönemin toplumsal ve siyasi koşullarından büyük ölçüde etkilenmiştir. Hanbeli mezhebi söz konusu bu etkiler neticesinde teşekkül etmiştir. Hanbeli'nin yaşadığı dönemde Abbasi devletinin başında bulunan Halife Memun, Mutezile öğretisini devletin resmi mezhebi haline getirmiştir. Halife Memun tarafından halka ve din önderlerine cebren benimsetilmeye çalışılan bu öğreti "Kuran-ı Kerim'in lafzi yönüne vurgu yapan ve Sünnete bağlılığı esas sayan Selefîlik ile Kuran-ı Kerim'i anlamak için mantık ve yoruma başvuran Mutezile arasında o dönemin en önemli teolojik tartışmasına yol açmıştır" (Akdoğan-Kalaycı, 2014: 159). Ahmet b. Hanbel halife Memun ile Kuran'ın mahlûk olup olmadığı konusunda yaşadığı tartışma neticesinde dönemin iktidarı tarafından yargılanmış ve hapis ile cezalandırılmıştır. Daha sonraki dönemde iktidara gelen Halife Mütevekkil tarafından iadeyi itibarı yapılan Ahmet b. Hanbeli verdiği mücadele ile Selefî anlayışın öncü düşünürlerinden biri olmuştur (Akdoğan-Kalaycı, 2014: 160).

Ahmet b. Hanbel'in dönemin baskıcı politikalarına karşı sadece dini yönden muhalif olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Hanbel aynı zamanda Abbasi hükümdarı Halife Memun ile siyasi karaktere sahip bir mücadele içinde olmuştur.

1.3.2. Selefilik

Selef, İslam'ın ilk asırlarında sahip oldukları ilim ve fazilet hasebiyle Müslümanların önderliğini yapan kişiler için kullanılan bir kelime iken daha sonraları bu kişilerin fikir ve metotlarını takip ederek onların yolundan giden kişilere de selef adı verilmiştir (Baktır, 2004: 25).

Selefiyye hareket, ilk dönem din anlayışını koruyan bir bakış açısına sahiptir. Bu hareketin mezhepleşme sürecinde ise Ahmed b. Hanbel daha sonra İbn Teymiyye gibi sembol isimlerin varlığından söz etmek mümkündür.

Selef kuşağının ilki olan sahabeler İslam tarihinde müstesna bir konuma sahiptirler. İslam tarihinde sahabe denildiği zaman Hz. Muhammed'in ölümünün ardından özellikle yeni fethedilen bölgelerde İslam'ı hem tebliğ hem de tatbik işini üstlenen kişiler akla gelmektedir. Sahabe bu görevi yerine getirirken gerek Kur'an gerekse de Hz. Muhammed'in sünneti olmak üzere iki temel kaynaktan yararlanmışlardır. Buna ilaveten yeni fethedilen bölgelere giderek İslam'ı tebliğ eden sahabelerin buralarda ders vererek pek çok öğrenci yetiştirdiklerini de belirtmek gerekir.

Sahabeden sonra gelen kuşağa tabiin adı verilmiştir. Sahabeleri hayattayken gören bu kuşağın faziletleri hakkında Kur'an'da pek çok ayete rastlamak mümkündür. Bununla birlikte bu konu ile ilgili hadis delilleri de mevcuttur (Avcı, t.y.: 152).

Medine'de Tabiun nesli sahabeden öğrendiği ilmi bilgileri İslam'ın üçüncü kuşağı olan Tebe-i Tabiine nakletmiştir. Pek çok önemli müçtehidin yetiştiği Tebe-i Tabiin döneminde içtihat alanında Hicaz ve Irak olmak üzere iki büyük ekol neşet etmiştir. Hicaz ekolü Kuran'ı anlamak için hadislere ağırlık verilmesi gerektiğini savunurken, Irak ekolünün ise bu anlamda aklı ön planda tutmayı tercih etmiştir (Manaz, 2008: 54).

Özellikle Hz.Osman döneminde Arap yarımadasının dışındaki topraklara düzenlenen askeri fetihlerin etkisiyle İslam'ın hudutları genişlemiş, farklı kültür ve medeniyetlere ait unsurlar İslam'a dâhil olmuştur. Bu durum brtakım itikadî problemleri de beraberinde getirmiştir (Sönmez, 2010: 170). Bu anlamda selefi zihniyetin genişleyen İslam topraklarıyla birlikte ortaya çıkan farklı yorum ve pratikleri önleme kaygısıyla ortaya çıkmış olduğu söylenebilir.

Kur'an ve Sünnet, Selefi mezhebin inanç konusunda kabul ettiği iki esastır. Nasları akla başvurmadan olduğu gibi kabul etmeleri her türlü tevili reddettiklerinin göstergesidir. Başka bir deyişle Selefi ekolün inanç ve ibadet konularında salt Kur'an, Sünnet ve Sahabe çizgisini takip etmiştir. Bu anlamda Selefiler akıl ve nakil ayrımı yaparak bu konuda katı bir duruş sergilemişlerdir.

Spekülatif düşünceye öğretisinde yer vermeyen Selefîyye nasları sorgulamadan kabul eder ve mutlak nakle inanır. Gerek politik gerekse kelami sorunlar karşısında Kur'an ve sünnetteki açık hükümlere dayanan selefi öğreti itikadî konularda nasların dışında mantıksal açıklama getirmekten şiddetle kaçınan bir tutum içinde olmuştur (Kubat, 2004: 236).

Selef mezhebine göre İslam'ın özüyle (Kur'an ve Sünnet esaslı İslam) kesinlikle bağdaşmayan bid'at ve hurafeler tevhit inancını yıkmaya yönelik unsurlar olarak telakki edilmiştir. İslam'ın içine sızarak, Müslümanları şirke davet eden bu yabancı unsurlarla mücadele Selefiliğin en başat gayesi olmuştur. Geleneksel halk dindarlığına karşı tepkisel bir duruşa sahip olan Selefilik bu yönüyle reformcu fundamantalizm kategorisi içerisinde değerlendirilmektedir (Alperen, 2000: 482).

Selefilik deyince akla ilk gelen isim İbn Teymiyyedir. 13. Yüzyılda dünyaya gelen İbn Teymiyye geliştirdiği hukuk ve siyaset anlayışıyla pek çok Müslüman politikacıyı ve düşünce adamını derinden etkilemiş bir şahsiyettir. 13. yüzyılda İslam coğrafyasının içinde bulunduğu siyasi, dini ve toplumsal istikrarsızlık ortamı İbn Teymiyye'nin görüşlerini biçimlendirici bir rol oynamıştır.

İbn Teymiyye bir taraftan İslam düşüncesinin sacayağını oluşturan kelim, felsefe ve tasavvuf mirasını reddederken, diğer yandan Hıristiyanlıkla da mücadele içinde olmuştur (Kurtoğlu, 2013: 242-243). Moğollara karşı verilen mücadeleye bizzat katılmış, kabir ziyaretleri başta olmak üzere kutsal telakki edilen eşya ve müzikli ibadetler gibi bidat olarak nitelendirdiği ritüelleri sert bir şekilde eleştirmiştir (Sivrioğlu, 2013: 89).

Selefilik İslam tarihi içindeki en eski hareketlerden biridir. Tarihsel seyri içinde farklı şekillerde tezahür eden Selefilik akli öncelemekten kaçınan ve katı nakilci tutum içinde olmuştur. Selefi gelenekten gelen Vehhabi hareketinin kurucusu M. Abdulvehhab'ın

düşüncelerini İbn Teymiyye'nin görüşlerinin aşırıya varan yorumu olarak okumak mümkündür.

1.3.3. Vehhabilik

Vehhabilik, 18. yüzyılda Orta Arabistan'ın Necd bölgesinde Muhammed b. Abdülvehhâb tarafından başlatılarak günümüzde de etkisini devam ettiren dini-siyasi bir harekettir (Büyükkara, 2012: 611). Vehhabilik mezhebinin kurucusu Abdülvehhab'ın temel gayesi "İslamiyet'i özünde olmayan düşünce ve uygulamalardan arındırmaya çalışmakla birlikte İslam dinini Hz. Peygamber zamanındaki şekliyle daha sade ve daha kolay anlaşılır hale geri döndürmektir" (Özdemir, 2016: 257).

Muhammed b. Abdülvehhâb İslam tarihinde pek çok spekülasyona açık bir isim olarak, kimi çevrelerce Ehl-i Sünnet yolundan uzaklaşmış ve görüşlerini benimsetmek uğruna şiddeti bir araç olarak kullanmaktan çekinmemiş Vehhabi hareketin başlatıcısı olarak görülürken kimileri de onu Kur'an ve sünnet merkezli dini ihya hareketinin imamı olarak kabul etmektedir (Bâz, 2000: 657).

Modern dünyada medyanın da etkisiyle Selefilik ve Vehhabilik sıkça birbirlerinin yerine kullanılan kavramlar haline gelmiş, bu durum birtakım taraflı ve yanlış algılamalara kapı aralamıştır. Selefilikten farklı olarak içerisinde radikalizmi tetikleyebilecek nitelikler barındıran Vehhabiliğin "Ortadoğu kaynaklı fundamentalist akımlar içerisinde özel bir yeri vardır. Bunun en temel nedeni neredeyse tüm küresel terör aktörlerinin bir şekilde bu akımla ilişkili olmasıdır" (Usta, <http://www.tasam.org>).

Selefilikten ayrılan yönü Vehhabiliğin toplumda fikir ve vicdan hürriyetine fırsat tanımayarak kendi düşüncelerini baskı yoluyla ve cebri muamele ile kabul ettirmeye çalışan bağınaz zihniyetinden kaynaklanmaktadır. Öyle ki taassupta kan dökmeye kadar aşırıya giden bu ekol kabul ettikleri birtakım yeni inanç esasları itibarıyla de Selefi gelenekten farklılık göstermiştir (Yörükân, t.y.: 51).

Muhammed b. Abdülvehhab, her ne kadar Selefi düşünce geleneğinin sistematikleşmesinde etkili şahsiyetlerden olan İbn Teymiyye ve İbn Hanbel'in mezhep ve yönetim anlayışlarından etkilenerek onların takipçiliğini yapar görünse de "onlardan farklı olarak düşüncelerini Müslümanlara şiddet yolu ile kabul ettirmeye çalışarak, İslam dünyasının birlik ve huzuruna büyük zarar vermiştir" (Gümüšoğlu, 2011: 163). Bu

anlamda Muhammed Abdülvahhab'ın kurucusu olduğu Vehhabilik hareketini kabaca Selefi anlayışın en önemli temsilcilerinden olan İbn Teymiyye ve İbn Cevziyye'nin görüşlerinin katı ve ölçüyü aşan bir yorumu olarak okumak mümkündür.

Selefilik'in İslam'ın Altın Çağı'ndaki pratiklerini yeniden yaşatma ve selef olarak adlandırılan ilk üç kuşağın içtihat ve tatbiklerinin esas alınması gerekliliğine vurgu yapan söylemlerine dayandığını ifade eden Vehhabilik katı, dışlayıcı, baskıcı ve şiddet yanlısı tutumuyla bunun tam tersi bir duruş sergilemiştir. Söylem ve eylemleri arasındaki uçurumdan ve benimsedikleri aşırılıklardan ötürü Osmanlı uleması Vehhabilikten, Yeni Hariciler adıyla bahsetmiştir (Biçer, 2015: 4-5).

Kur'an ve Sünnet'te yer almayan her şeyin bid'at olduğunu söyleyen Ahmed b. Abdülvahhab bid'atların tevhid inancına zarar vererek insanları şirke düşürdüğünü sevap kazanmak amacıyla bilinçsizce yapılan türbe ve mezar ziyaretlerinin de bid'at kategorisine girdiğini ve yasaklanması gerektiğini belirtmiştir (Usta, <http://www.tasam.org>).

Bütün bu bilgiler ışığında Vehhabilik'in selefi geleneğin bir devamı ve bu geleneğin farklı bir biçimi olduğunu söylemek mümkündür. Günümüzde Selefi/Vehhabi çizginin terörle ilişkilendirilen El Kaide, IŞİD gibi örgütlerin ideolojik alt yapısını oluşturduğu gerçeğinden hareketle özellikle IŞİD'in kendilerinden olmayan Müslümanları kâfir oldukları gerekçesiyle infaz kararı almaları onları Hariciliğe yakınlaştırmıştır. Hâlbuki sünnet ehlinin bidat mezhebi olarak nitelendirdiği Haricilik, ehli-sünnetin bir parçası olan Selefiye ile yapısı itibarıyla birbirinden farklıdır. Ama diğer yandan Selefilik'in tarih içinde şiddetten beslenerek güçlendiğini söylemek de gerçeğe aykırı değildir. Çünkü yaşadıkları dönemden hoşnut olmayan bir tutum içinde olan Selefiye hakikate sahip oldukları duygusundan hareketle insanlar üzerinde hak iddia etmiş ve ötekileştiren bir nefret dili kullanmaktan da geri durmamıştır. Gerek Selefi ekolü gerekse Vehhabilik Kur'an ve sünnet merkezli dini ihya hareketi olarak adlandırılrsa da günümüzde şer odaklı amaçlara hizmet edecek şekilde sapkın düşünceleri desteklemek için kullanılmakta ve İslam'ın gücünü zayıflatmaktadır.

BÖLÜM 2: ALİ ŞERİATİ'DE DİN VE SİYASET İLİŞKİSİ

2.1. Ali Şeriatî'nin Yetiştirdiği Ortam ve Etkilendiği Şahsiyetler

Dr Ali Şeriatî 1933 yılında Sebzivar'a bağlı Kahak köyünde mütevazı bir ailenin ilk ve tek erkek çocuğu olarak dünyaya geldi. Ali Şeriatî'nin ilk öğretmeni olduğunu söylediği babası Muhammed Takî yaşamını İslam'ı savunmaya adanarak bu anlamda etkin mücadelede bulunmuş döneminin Şii âlimlerinden biridir. Şeriatî, Kevir isimli yapıtında babası Muhammed Takî'nin ruh dünyasını şekillendiren ilk şahsiyet olduğunu belirtmiş, sahip olduğu inançlı ve bağımsız tını babasına borçlu olduğunu ifade etmiştir (Şeriatî, 1992: 135).

Muhammed Takî Meşhed'de 1947 yılında açılan İslami Hakikatleri Yayma Merkezi'nin kurulmasına öncülük etmiş, bu kurumun temelini atanlardan biri olmuştur (Aktaş, 2008: 38). Bu merkezin çalışmalarına Ali Şeriatî'de katılmış tasavvur dünyasına istikamet kazandıran düşüncelerden bu merkezde haberdar olmuştur. Bu merkezin amacı bid'at ve hurafelerden temizlenmiş İslam'ın gerçek anlamı ve önemi konusunda Müslümanları aydınlatarak dışarıdan gelen tehdit ve tehlikelere karşı bir taraftan İslam'ı muhafaza etmek diğer yandan ise Müslüman birliğini sağlamlaştırmaktı.

İslami Hakikatleri Tanıtma Merkezi Şeriatî'nin kişiliği üzerinde müspet etkileri olan bir kurum olmuştur. Şeriatî'nin fikir binasının temellerinin bu merkezde atıldığını söylemek mümkündür. Özellikle babası Muhammed Taki'nin İslam'ı özüne döndürme yolunda gösterdiği çabalar ilerleyen dönemlerde Şeriatî'de yankısını bulacak ve Ali Şiasî ve Safevî Şia'sı ayırımına gitmesine neden olacaktır.

Ali Şeriatî İlkokulu bitirip liseye başladığı dönemde Hakaik-i İslamiyye Yayın Ocağı'ndaki faaliyetlere daha sık katılmaya ve boş zamanlarını babasının kütüphanesinde felsefe ve irfan alanlarında araştırmakla yapmakla geçirmeye başlar. Eşi Puran Hanım'ın anılarına bakıldığında Şeriatî'nin felsefe ve irfan ile tanışmasının tam da bu zamanlara tekabül ettiği anlaşılmaktadır (Şeriatî, 2016: 52).

Şeriatî öğretmen okulunda okurken "Tanrıya Tapan Sosyalist Hareket" isimli toplulukla tanışmış ve bu hareketin bir parçası olmuştur. Kendilerini Allahperest Sosyalist olarak tanımlayan bu grup bir taraftan İslam'ın temel kaynaklarını esas alırken diğer yandan ise emperyalist ve indirgemeci Batı'nın düşünce ve uygulamalarıyla da mücadele etmiştir

(Cesur, 2002: 69). Bu anlamıyla Tanrıya Tapan Sosyalist Hareket'in Ali Şeriatî'nin sömürgeci ve oportünist Batı'ya karşı açtığı düşünsel savaşta önemli bir role sahip olduğu söylenebilir.

1955 yılında Meşhed Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde üniversite tahsiline başlayan Şeriatî bu yıllarda derslere aktif bir şekilde dâhil olmuş, dikkatini özellikle dinler tarihi başta olmak üzere İslam tarihi ve tarih felsefesine yöneltmiştir (Şeriatî, 1980: 26). Şeriatî, 1958 yılında fakülteyi birincilikle bitirerek bir yıl sonra hükümet tarafından verilen bursla doktora eğitimi için Paris'e gönderilmiştir. Fransa deneyimi Şeriatî'nin Batı'yı daha yakından tanıyarak Batı düşüncesine eleştirel bir bakış kazanmasında oldukça etkili olmuştur. Rahnema'nın ifadesiyle "bir zihinsel aydınlanma, eleştiri ve sosyal uyanış merkezi olarak- gerçek bir özgür üniversite" olan 1960'lı yılların Paris'i sadece sosyal bilimlerde hararetli tartışmaların yapıldığı bir merkez değil, aynı zamanda. sanat faaliyetleriyle de dikkat çeken zengin bir kültür atmosferine sahip bir Batı kentiydi (Rahnema, 2005: 213).

Şunu da belirtmek gerekir ki bilmeye olan susuzluğunu dindirmek ve ihtisas kazanmak için geldiği bu ülkenin sahip olduğu özgürlükçü yapısı ve tarihi/kültürel azametiyle çelişir vaziyetteki ahlaki yoksunluğu Şeriatî'de derin bir şaşkınlık ve hayal kırıklığı yaratmıştır. Bir taraftan ekonomik anlamda kalkınmış ve hararetli entelektüel tartışmaların yapıldığı medeni bir ülke olarak Fransa, diğer yandan insani değerlerini yitirerek manevi çöküntünün eşiğine gelmiş Batı'nın vardığı menzili temsil eden bir Avrupa kenti... Bu çelişki Şeriatî'de maddi terakki ile manevi tekâmül arasındaki ilişkinin mahiyetini sorgulamaya yöneltmiştir. Bununla birlikte Şeriatî Avrupa'daki eğitimi sırasında yaptığı gözlem ve mütalaalar sonucunda Batı menşeli kavramların, izmlerin, ideolojilerin üçüncü dünya ülkelerinin karşı karşıya kaldıkları problemleri çözmekte yetersiz kaldığı sonucuna ulaşmakta da gecikmemiştir.

Ali Şeriatî Fransa'daki doktora öğrenimi boyunca döneminin tanınmış pek çok Batılı aydınıyla yüz yüze tanışma imkânı yakalamıştır. Bu yıllarda söz konusu yazar ve düşünürlerle münasebeti edilgen düzeyde kalmamış, bu tanışıklık ve yakınlaşma Şeriatî'nin fikri tekâmülüne varan yolun kısalmasına vesile olmuştur. Kendisini en fazla etkileyen aydınların başında ise Louis Massignon gelir. Massignon'un ibrahimi dinler kavramı ve bu dinlerin birliği görüşü Şeriatî üzerinde derin etki bırakmıştır (Rahnema,

2005: 218). Bu etki ilerleyen yıllarda Şeriatî’de İbrahîmî dinin içtimai ve siyasi veçhesine vurgu yapmasına yol açacaktır.

Şeriatî için önemli bir ilham kaynağı olan düşünürlerden biri de Fransız egzistansiyalist J.P.Sartre’dir. Şeriatî, Sartre’yi gerçek bir aydın olarak görmüş, onu tüketim çılgınlığı ve cinsel arayışlar içinde kıvranan batı toplumunun gerçek bir kurtarıcısı olarak telakki etmiştir. Onun özgürlük, sorumluluk ve başkaldırı kavramlarıyla insanın kendi davranışlarından sorumlu, özünü gerçekleştirecek yeterliliğe sahip bir varlık oluşu fikri Şeriatî’nin dünya tasavvurunun tamamlayıcı unsurları olarak yerini almıştır (Rahnema, 2005: 226). Şeriatî’nin insanın iradesini ve sorumluluğunu yok sayan cebri düzene ve rahmî dünya görüşüne karşı insanı alını yazısından sorumlu gören fikirleri egzistansiyalist bakış açısına olan yakınlığını da ortaya koyması bakımından önemlidir.

Paris’te bulunduğu yıllarda düşünceleriyle anti-sömürgeci özgürlük hareketine ivme kazandırmış, Cezayir Ulusal Mücadelesinin kilit ismi, siyahi düşünür Franz Fanon’un Yeryüzünün Lanetlileri isimli yapıtı Şeriatî’yi derinden etkilemiştir. Rahnema’ya göre Şeriatî’nin bu siyahi düşünürde ilgisini çeken husus Fanon’un Üçüncü Dünya insanına yönelik kendi tarihi ve kültür geleneği üzerinden inşa edilmesi gerektiğine inandığı “yeni bir insan” tasarısıydı (Rahnema, 2005: 225-226). Ali Şeriatî İran’a Franz Fanon’u tanıtan ve sevdiren bir kişi olmuştur.

Şu hususu da belirtmek gerekir ki Şeriatî’nin fikirlerinin oluşum süreci içinde Fanon’un Cezayir mücadelesi içindeki tutumu, Sartre’nin varoluşçuluğu ve Marx’ın diyalektik yöntemi önemli ölçüde belirleyici olmuştur. Ama şurası da bir gerçektir ki Şeriatî özünde bu düşünceleri olduğu gibi kullanmamış, İslam düşüncesiyle harmanlayarak yeni sentezlere ulaşmıştır.

Şeriatî, yurt dışındaki eğitimi süresince Batı kültürüne teslim olmamış, aksine Batı tecrübesi ve aldığı eğitim çağı düşünce ve kültürünü yakından tanımasını sağlamış başka bir deyişle 19. ve 20. yüzyıl ruhuna hâkim olmasına imkân vermiştir. Yaklaşık beş yıl süreyle Paris’te kalan ve bu süre zarfında Toplum Bilim ve Dinler Tarihi alanında doktora eğitimini tamamlayan Şeriatî 1964’te İran’a dönme kararı almıştır.

Şeriatî İran’a döndükten sonra Meşhed Üniversite’sinde çalışmaya başlamıştır. Onun bu dönemde diğer hocaların öğretim ve yöntem ve tekniklerinden farklı olarak öğrencilerini

derste tefekküre ve çıkarımda bulunmaya teşvik ederek tartışma odaklı bir öğrenme ortamı yaratmaya gayret etmiştir. Şeriati'nin öğrenci ve öğretmen arasındaki uzak mesafeyi ortadan kaldıran samimi yaklaşımı hocalığın şerefli mevkiini sarstığı düşüncesiyle üniversite içinde pek çok öğretim görevlisinden tepki almasına yol açmıştır (Şeriati, 2016: 150).

Şeriati üniversitedeki derslerinde geleneksel şii anlayışına ağır eleştiriler yöneltmiş, Safevi şiasını halkı eşkleştirmekle itham etmiştir (Durmuş, 2007: 130). Bu okulda verdiği derslerle geniş yankı uyandıran İranlı düşünürün İslam ve dinler tarihine getirdiği farklı perspektif dikkatleri üzerine toplamasına sebebiyet vermiştir (Öçal, 2012: 351). Böylece ne geleneksel ne de batıcı olan alternatif söylemi ve bu çizgideki faaliyetlerinden rahatsızlık duyan üniversite yönetimi görevine son vermekte gecikmemiştir. Bunun üzerine Tahran'a dönen Şeriati döneminin önemli düşünce ve din merkezlerinden olan Hüseyniye-i İrşad'da ders vermeye başlamıştır.

Kurucuları arasında Murtaza Mutahhari ve Seyid Hüseyin Nasr'ın da bulunduğu Hüseyniye-i İrşad dini ve milli konular üzerinde çalışmalar yapan bir kurumdu (Üşür, 1991: 73). Hüseyniye-i İrşad'daki derslerine birkaç yıl boyunca devam eden Şeriati verdiği konferanslarla bir taraftan Şah rejimini diğer yandan mollaları ve laik gerici kesimi rahatsız etmiş, şiddetli tepkiler almasına neden olmuştur.

Şeriati'nin bu kurumda yaptığı konuşmaların toplumsal içeriğini egemen sınıfın yağmacı politikalarına ve mustazaflar üzerindeki haksız uygulamalarına getirdiği eleştiriler oluşturmaktaydı. Bütün bunların rejim yanlısı kişilerce tehlike olarak addedildiğini rahatlıkla söylemek mümkündür.

Şeriati'nin düşünce yolculuğunda Hüseyniye-i İrşad'ın önemli bir durak ve dönüm noktası olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Hüseyni düşünüş biçimine uygun bir yol üzerinde ilerleyen bu kurum İslam'ın ilerici ve devrimci çehresini halka tanıtmaya misyonunu yüklenmiş ve bu amaç doğrultusunda mücadele vermiştir. Hüseyniye-i İrşad İran yönetimi tarafından hiçbir suç unsuru bulunmamasına rağmen 1973 yılında kapatılmıştır.

1977’de İran’dan ayrılarak zorunlu hicret eden Şeriatî İngiltere’de bir otel odasında ölü bulunmuştur. Şeriatî’nin İngiltere’nin de destek verdiği İran Gizli Servisi Savak tarafından zehirlenerek öldürüldüğü yaygın kabul gören bilgiler arasındadır.

2.2. Ali Şeriatî’nin Dini-Politik Düşüncesini Oluşturan Kavramların Analizi

Şeriatî’nin İslam ve siyaset anlayışını kavrayabilmek için onun bu alanla ilgili olarak kullandığı din ve İslam, tevhid, takva, Şia, sosyal adalet, kıst, hicret, hac, intizar, imamet, velayet, içtihat, takıyye, özgürlük, devrimci züht ve eşitlik kavramlarını bilmek gerekir. Bu amaçla bu kavramları Ali Şeriatî’nin nasıl anladığı irdelenmeye çalışılacaktır.

2.2.1. Din ve İslam Kavramı

Ali Şeriatî için kültür, tarih ve gelenek bağımsız bir toplumun olmazsa olmaz öğeleridir. Bu üç etkenin toplumda biçimlenişi ise ancak din unsuruyla mümkündür. Şeriatî’ye göre din, sömürgeci ve yağmacı Batı’nın emperyalist saldırılarına karşı en güçlü kalkandır. Başka bir deyişle uluslar din birliği sayesinde yabancı güçlerin yayılmacı politikalarıyla baş edebilmiş ve kendini koruyabilmiştir (Şeriatî, 1981: 15).

Şeriatî dini şu şekilde açıklamıştır: “bir dünya görüşüne dayanan bir tür ideoloji; insana ve onun dünyayla ilişkisine dair özel bir telakki; bu dünya görüşünden kaynaklanan değerler sistemi, törenler ve hükümler toplamıdır” (Şeriatî, 2012: 138).

İslam’ı toplumsal cihetinden ayrı düşünmeyen Şeriatî’ye göre İslam salt inanç ve ibadet eksenli bir din değildir. Başka bir deyişle Şeriatî din söz konusu olduğunda salt insan vicdanını muhatap kabul etmemiş, toplum gerçeğini dışlamamıştır. Özellikle İslam, Şeriatî’de toplumsal hayattan, ekonomik kalkınmadan, iktisadi refahtan ayrı tutulamaz. Buradan bakıldığında Şeriatî’nin akli ve bilimsel içtihadı sahip bir din olarak kabul ettiği İslam’ın Safevî Şia’sının taassup sever, teslimiyetçi ve taklitçi din telakkisiyle uyuşmadığını söylemek mümkündür.

Şeriatî’nin İslam’ı anlamaktan kastı toplumsal sınıflaşma ve aristokrasi karşıtı, ilerici, aydınlık bir anlamadır. Hz. Ali’nin feraset, sabır ve mücadelesinde somutlaşan bu İslam halka bilinç aşıl原因 bir öğreti olma vasfına sahiptir.

Şeriatî’nin yaşamı boyunca verdiği mücadelenin özünü İslam’a sonradan dâhil olan ve dine büyük zarar veren birtakım batıl itikat, bidat ve hurafelerle savaşmak oluşturur.

Bilinçli bir politikayla tekâmülü engellenmiş genç nesli harekete geçirebilmek adına İslam'ın tanıtılması için çabalayan Şeriati bu kesimin dikkatini tevhit kisvesine bürünmüş şirk unsurlarına yöneltmiş, genç dimağları asırlık uykusundan uyandırmayı başararak İslam'ın düşünsel ve ameli yönüne dikkat çekmiştir. Bu anlamda O, inkılapçı din kavramını ortaya atmıştır.

Tevhit dini ve Şirk dini ayrımı Şeriati'nin Dine Karşı Din'de ayrıntılı bir şekilde ele aldığı ve üzerine hassasiyetle eğildiği bir konudur. Şeriati'ye göre inkılabı cihete sahip gerçek din devrimci ve eleştirel bir alt yapıya sahiptir. Tarih boyunca insanlığı Allah'a kulluk etmeye ve ona teslim olmaya çağıran tevhit dininin en önemli özelliği Şeriati'ye göre devrimci bir duruşa ve akışa sahip olmasıdır. Şeriati'nin devrimci duruştan kastı bu dinin cehaletin, sınıfsal ayrımın ve bölünmenin karşısında yer almasıdır (Şeriati, 2013: 25).

Şeriati'ye göre Safevi hanedanlığı ile birlikte din iktidarın bir aracı haline dönüşmüş, devrimci niteliğinden uzaklaşarak sınıfsal ayrılıkları ve bölünmeyi meşrulaştıran bir ideoloji haline gelmiştir. Bu dönemde tevhit esaslı din yerini şirk dinine bırakmış, İslam halkı uyuşturan afyon dini görünümü kazanmıştır.

Şeriati şirk dininin tarih boyunca tevhide karşı direnç gösterdiğini ve tevhid dininin yayılmasına bütün gücüyle karşı çıkarak beşeri kulluğu öne çıkaran bir tavır içinde olduğunu belirtmiştir (Şeriati, 2013: 21). Şirk'in yaygın kanaatin aksine Allahsızlık anlamına gelmediğini aksine şirk dinine inanan müşriklerin birden fazla ilaha itaat ederek çeşitli mabutlara sahip olduğunu belirten Şeriati'ye göre şirk putlara karşı teslimiyet ve beşeri kulluğu ifade eden bir kavramdır (Şeriati, 2013: 16).

Şeriati'ye göre belirli bir zamana ve mekâna ait olmayıp aksine bütün insanlığı muhasara eden mahiyetiyle öne çıkan bir din olarak İslam Batılı düşünce dizgeleriyle, kapitalizm ve sosyalizm gibi iktisadi dünya tasavvurları arasında bir orta yoldur (Şeriati, 1980: 25). Bu orta yol söz konusu ideolojilerdeki olumlu yönlere zaten sahip iken menfi yönlerindeki ikilemlere çözüm getirmiş, Batı'nın egemen materyalist tasavvurunu kendisinden uzak tutmuştur.

2.2.2. Tevhit Kavramı

Allah'ı nitelemek için kullanıldığında tevhit Allah'ın tekliğine, birliğine, herhangi bir ortaktan münezzehe oluşuna karşılık gelir (Eyibil, 2013: 181-182). Bilindiği üzere insanları doğru yola iletmek üzere gönderilen bütün peygamberlerin esas amacını tevhide davet oluşturur. İslam dini tevhit kavramı üzerine inşa edilmiştir. İslam dininin özünü oluşturan tevhit aynı zamanda itikadın da esasını teşkil eder.

İslam dininin ve düşüncesinin omurgasını oluşturan tevhid fikri Ali Şerai'nin düşünce örüntüsünün merkezinde yer alır. Başka bir deyişle Şerai'nin fikir binasının temel yapı taşını tevhit kavramı oluşturmaktadır. O bu kavramı geleneksel formunun çok ötesine taşıyarak kendine has bir biçimde yorumlamıştır:

“Benim bir dünya görüşü olarak tevhid anlayışım, bütün kâinatı, bu dünya/öteki dünya, tabiat/tabiatüstü, madde/mana, ruh/beden diye bölmeden vahdet halinde görmek demektir. Bu, bütün varlığı tek bir biçim; iradesi, akli, duygusu ve hedefi olan canlı ve şuurlu tek bir organizma gibi kabul etmek anlamına gelir” (Şerai, 1980: 97).

Şerai'de tevhit çoğunluğun telakki etmiş olduğu tarzda Allah'ın bir olduğu sözüyle sınırlı değildir. Şerai, tevhidi varlık âleminin ve sınıfların birliğinin esası olarak kabul etmiştir. Bu kabul ona göre her türlü şirk düşüncesinin karşısında yer alır (Şerai, 2015: 84).

Tevhit Ali Şerai için salt itikadi ya da felsefi kabulün çok ötesinde bir muhtevaya sahiptir. Çünkü Şerai'ye göre;

“Tevhide inanmak, aynı zamanda beşeri birliğin altyapısını, insan sınıfları arasındaki birliğin altyapısını ve insanın tabiat çizgisinde tekâmül ettiği varlık âlemindeki genel bir birliğin yapısını da ortaya koyar” (Şerai, 2016: 32).

Şerai'ye göre bir dünya tasavvuru, İslam düşüncesinin üstüne inşa edildiği bir temel olarak tevhidi kabul etmek demek ideal İslam toplumu olan ümmeti, ekonomik ve sosyal altyapı olarak adalet ve kıstı, devrimci bir rehberlik ve önderlik anlayışı olan imameti, sadece Ali ve Ali gibi olanların kılavuzluğunu esas alarak onun dışındakilerin tahakkümünü reddetmek olan velayeti, yeryüzü mirasını yağmacıların elinden kurtararak zulmün son bulması anlamına gelen intizarı, Hüseyin'in dostluğunu, mücadeleciliği ve cesur

anlayışı temsil eden takviyeyi, ırk dil ve din ayrımının önüne geçen hukuki eşitliği kabul etmek demektir (Şeriatî, 2016: 177).

Şeriatî İslam Bilim isimli kitabında tevhidî bakış açısını dört kategoride ele almıştır: Bir dünya tasavvuru olarak tevhit, şirk bakış açısının karşısında yer alır ve her türlü ikiliğin reddi anlamına gelir. Bu tevhidî boyut dünyayı salt maddeden ibaret görmediği gibi idealistlerin benimsediği şekilde madde dışı da telakki etmez. Tevhidin ikinci boyutu tarihsel olanıdır. Tarihsel tevhid, şirke dayalı tarih felsefesi karşısında verdiği mücadelede belli bir misyon ve mesaja sahiptir (Şeriatî, 2011: 151). Üçüncüsü tevhidin toplumsal boyutudur. Toplumsal tevhid, bir toplumda insanlar arasında tefrika yaratan her türlü soy, ırk, kavim, sınıf farklılıklarının karşısında toplum tasavvuru olarak yer alır. Dördüncü boyut çok çeşitli ahlaki sistemler karşısında insan ruhunu besleyen bir alt yapı olarak ahlaki tevhidîdir.

Şeriatî, madde ve tüketim odaklı günümüz toplumlarının eleştirel analizini şirk sosyolojisi adı altında yapmıştır. Bu başlık altında tevhit inancından yoksun toplumların düştüğü zillet ve alçalmayı toplumsal tabakalaşma ve sınıflı toplum kategorileri üzerinden mütalaa etmiştir.

2.2.3. Takva Kavramı

Tevhid dininin temel ölçüsü takvadır. Karagöz'e göre "Bu kavram, insanın hem inanç yönünü hem de inancı gereği yapması gereken amellerini, işlerini, söz, fiil ve davranışlarını, güzel ahlakını, ibadet ve itaatini ifade eder" (Karagöz, 1995: 49).

Şii mütefekkir Ali Şeriatî takvayı salt sakınmadan ibaret gören zahit ve sofulara özgü bakış açısını eleştirir. Şeriatî'nin zahit ve sofu İslam'ın zaviyesinden uzak yorumuna göre takva yapıp etmemekten, bulaşmamaktan, kirlenmemek için çaba sarf etmekten çok devrimci sorumluluk bilinciyle elini taşın altına koymayı gerektirir.

Şeriatî'ye göre geleneksel din anlayışının telakki ettiği takva sakınma takvasıdır. Bu takvaya sahip insanlar kötülükten uzak durmak ve günah işlememek adına oldukları yerde sayarlar ve ilerlemek için çaba göstermezler (Şeriatî, 2012: 82). Şeriatî bu çeşit bir takva anlayışının kişileri ve toplumu durağanlığa, tembelliğe, gerilemeye ve fakirliğe sevk ettiğini belirtmiştir. O, yıkıcı ve olumsuz nitelikler barındıran sakınma takvasının karşısına mücadele takvasını koymuştur. Mücadele takvası insana ne yapması gerektiği

ile ilgili sorumluluk yükler ve bu anlamda yapıcı ve olumlu bir özelliğe sahiptir. İslam'ın ahlak ekolü mücadele takvasını öngörür (Şeriati, 2012: 85).

Şeriati'nin terminolojisinde takva geleneksel İslami bakıştan farklı olarak “ideoloji ve ekol bilincine ve bu ekole karşı ahlaki ve pratik sorumluluğa” karşılık gelir (Şeriati, 2012: 81). Buna göre nefsin habis öğelerden temizlenmesi benliğin bireysel kurtuluşunu önceleyen zindanından kurtulmasıyla mümkündür:

“Nefis beslenmelidir, temiz ilahi iklimde, vahyin, bilincin ve olgunluğun ışığı altında... göğün yüksekliğinde ve yerin genişliğinde yetiştirilip filizlendirilmeli, temizlenmeli ve bütün belalardan, hastalıklardan, zaafılardan korunmalıdır. Bu takvadır, olumlu bilinçli ve bilimsel bir iştir; olumsuz bir iş olan sakınmak değil” (Şeriati, 2011: 308-309).

Bu çeşit bir takva anlayışı sofuların ve zahitlerin benimsediği “münzevi ve perhizkar” takva modelinin tam karşısında yer alır. Şeriati'nin terminolojisinde takva sahibi kişi sakınan ve sorumluluktan kaçınan değil toplum sorunlarına bilinçli bir şekilde eğilerek elini taşın altına koymasını bilen, mücadelecı bir yapıya sahiptir. Başka bir deyişle Şeriati, takvayı kişiler arası bir düzleme taşımıştır. Burada bireysel sorumluluk yerini toplumsal sorumluluğa bırakmıştır.

2.2.4. Şia Kavramı

Şeriati'ye göre mevcut düzene, egemen ve hâkim rejimlere bir başkaldırı hareketi olarak ortaya çıkan Şiilik, tarihsel süreç içinde İslam ile bağdaşmayan ırkçılık, toplumsal sınıflaşma, içtimai ayrımcılık, iktisadi adaletsizlik, aristokrasi gibi öğelerin dine yerleşmesine ve nüfuz etmesine karşı koyan bir tavır içinde olmuştur (Şeriati, 2006: 256).

Şeriati'nin din ve İslam konusunda yaptığı ikili sınıflama Şia için de geçerlidir. O, Şia'yı Ali Şia'sı ve Safevi Şia'sı olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bu ayrım Şeriati düşüncesinde son derece önemlidir. Ali Şia'sı Kuran'a dayalı, peygamber ve Ali'nin kişiliğinde beliren bir İslam iken, ilahi mesajı çıkarları uğruna istismar eden çevrenin geliştirdiği batıl yorumlar ve uygulamalar Safevi Şia'sına işaret etmektedir.

Şeriati Şiiliği tarihsel olarak iki farklı ve müstakil dönemde ele almıştır. Hareket ve Devinim dönemi olarak adlandırdığı birinci devir ilk asırdan Safevilere kadar olan dönemi kapsamaktadır. İkinci devir ise Safeviler dönemi ile başlayıp günümüzü kadar olan dönemi içermektedir (Şeriati, 2013: 28).

Şeriatî, başlangıçta harekete geçirici bir ruha ve uyanık bir bilince sahip olan Şiiğin Safevilere kadar olan sürede İslam'ı temsil ettiğini, Safeviler zamanında ise bu niteliğini kaybedip özünden saptırılarak hâkim düzenin bir aracı haline getirildiğini belirtmiştir. Bir taraftan halkçı diğer yandan sınıflaşmaya karşı olan yapısıyla Şia doğuşundan itibaren İslam'ın devrimci çehresini temsil etmektedir. Bu devrimci yüz, Ali'nin adalet, imamet ve velayet esaslarına dayanmaktadır.

Şeriatî'nin “insan, tarih ve toplum” eksenli geliştirdiği siyasal teorisine göre Şia ideal İslam toplumunun yetkin bir örneğini oluşturmaktadır. Ümmet ise bu teori çerçevesinde ideal İslam toplumunu en uygun şekilde ifade edebilecek olan kavramdır (Şeriatî, 2012: 41). “Ortak bir inanç ve hedef taşıyan ve ortak hedeflerine ulaşmak için yola koyulan bir toplum” olarak tarif ettiği bu kavramı Şeriatî yüksek bir oluşum olarak kabul etmiştir (Şeriatî, 2011: 82).

Şeriatî'ye göre İslam'ın seçtiği ve içerisinde ortak bir amaç barındıran bu toplum biçimini diğerlerinden farklı kılan sadece soy, ırk, renk ve toprak birliğinden uzak bir yapıya sahip olması değildir. Ümmet aynı zamanda sınıfsız bir toplum yapısına da işaret etmektedir.

Şeriatî'ye göre toplumsal çatışma ve çözümlerin temelinde müstekbir sınıfının mustazaflara uyguladığı yönetsel ve ekonomik tahakküm gelmektedir. Bu tahakküm, onların kişilik ve benliklerini sömürüp yok ederek bu yolla iktisadi getirim elde etme amacını güder. Hâlbuki İslam'ın telakki ettiği toplum yapısına karşılık gelen ümmette sınıfsız toplumun oluşturulması ana esastır. Dolayısıyla bu toplumsal düzenin temelini adalet ve kıst unsurları teşkil eder (Şeriatî, 2011: 83).

Burjuva dünya tasavvurunun ve iktisadi sisteminin karşısında konumlanan sosyalist ve komünist sistemin amacı paranın yerine emek değerini getirerek sömürü sistemi yerine sınıfsız toplum sistemini inşa etmek olmuştur. Burada şunu ifade etmek gerekir ki Şeriatî'nin ümmet temelli ideal devleti ile sosyalist rejimlerin devlet modeli bir tutulamaz. Çünkü Şeriatî'nin sınıfsız toplum ideali gücünü adalet ve imamet unsurlarından almaktadır.

Şeriatî'ye göre Şia tarihte hak mücadelesinin diğer adı olmuştur. Irkçılık karşısında insanların birliğini savunmuş ve toplumsal sınıfların yerine sosyal adaleti öne çıkarmıştır.

2.2.5. Sosyal Adalet Kavramı

Salt hukuki değil aynı zamanda ahlaki, toplumsal ve iktisadi cihetlere de haiz olan adalet, İslamiyet'in üzerinde hassasiyetle eğildiği mefhumların başında gelir. Bu konuda Kur'an: "Ey iman edenler, adil şahidler olarak, Allah için, hakkı ayakta tutun. Bir topluluğa olan kininiz, sizi adaletten alıkoymasın. Adalet yapın. O takvaya daha yakındır. Allah'tan korkup sakının. Şüphesiz Allah yapmakta olduklarınızdan haberi olandır" diyerek insan ilişkilerinin odağına adaleti yerleştirmiştir (Maide,8).

Bir taraftan Marksist dünya tasavvurunun diğer yandan İslam iktisadının nihai gayesi adil bir toplum düzeni inşa etmektir. Bununla birlikte tarih boyunca gerek İslam gerekse Marksizm zihni bir kavram olan adaleti pratik yaşama intikal ettirme, toplumsal hayata uyarlama çabası içinde olmuştur.

Şeriatî bir toplumda adil bir düzenin inşa edilmesi için en başta tevhit tasavvuruna dayalı toplumsal bir sistemin varlığına ihtiyaç olduğunu ifade etmiş, tevhit ve adalet temellerinden yoksun bir toplumun varlığını uzun süre devam ettiremeyeceğini iddia etmiştir (Şeriatî, 2015: 85).

Şeriatî'ye göre insanlığın en temel ihtiyaçları arasında yer alan adalet şirk toplumlarında belirgin bir şekilde görülen iki sınıfı yani mustazaf ve müstekbirleri birbirinden ayıran temel ölçüttür. Sömürü ve sınıfsal farklılıkların arttığı ölçüde adalet için verilen savaşım ve mücadelenin büyüdüğüne ve daha geniş bir kesime yayıldığına dikkat çeken Şeriatî adalet için savaşmayı gündemine almayan her türlü fikir akımının zamanın gücüne karşı koyamayacağını ve etkisini hızlı bir şekilde yitireceğini belirtmiştir (Şeriatî, 2012: 41-42).

Şeriatî'ye göre İslam iktisadının alt yapısını kıst oluşturur. O bu konudaki görüşünü açıklarken adaleti hukuksal bir kavram, kıst'ı ise Kur'ani bir mefhum olarak değerlendirmiş ve aralarındaki farka dikkat çekmiştir (Şeriatî, 2006: 159). Adaletin insanlar arasındaki denge, eşitlik ve denklığe karşılık geldiğini kıstın ise hak ettiği kadar ödenen karşılık anlamına geldiğini belirten Şeriatî'ye göre bir toplumda eşitlik ve denkliğin sağlanması anlamındaki adalet her zaman hakkın karşılığı değildir. Şeriatî adaletin hak edilen payı tahakkuk ettirmek değil, yasal ve formel kurallara tabi olmaktan ibaret olduğunun altını çizmiştir (Şeriatî, 2006: 159).

Şeriatî'nin bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere adalet istemi içinde olan kişi ya da kurumların haklarını yasal mercilere başvurarak araması mümkünken, kıst söz konusu olduğunda söz konusu hakkın hukuksal bir açıklamasının ve çözümünün olmadığı görülmektedir. Hukuksal ve yargısal bir veçheye sahip olmayan kıst Şeriatî'ye göre bir alt yapı sistemidir ve bu ancak sosyal devrimle tahakkuk eder.

Şeriatî'ye göre yargıda yapılan düzeltme ve iyileştirme çalışmaları adil işleyişin toplumda vuku bulmasını sağlayarak denge ve eşitlik temelli bir adalet anlayışının oluşmasına yardım ederken, bir topluma kıst sistemini egemen kılmak için bütün bir iktisadi sistemi değiştirmek gerekir. Şeriatî, sınıfsız toplumun gerçekleştirilmesi için verilen mücadelede kıst unsurunun önemli bir yere sahip olduğunu belirtmiştir (Şeriatî, 2006: 160).

Şeriatî'ye göre adalet zamana ve şartlara bağlı toplumdan topluma değişkenlik gösteren bir içeriğe sahipken, kıst evrensel bir mahiyete sahiptir. Bununla birlikte kıst esaslı bir toplumsal düzen adil bir yönetime de işaret ederken, adalet mekanizması sağlam işleyen her toplumun kıst sistemine sahip olduğunu söylemek mümkün değildir.

2.2.5.1. Sosyal Adaletin Sembol İsmi: Ebu Zerr el Gıfari

İslam'ın sembol ismi ve İslam kültür havzasının yetiştirdiği ender şahsiyetlerden olan Ebuzer'in Şeriatî için ayrı bir ehemmiyeti vardır. Şeriatî, henüz Öğretmen Yetiştirme Mektebinde öğrenciyken babasının önerisi üzerine Abdülhamid Cevdet es Sahar'ın Ebuzer Gıfari kitabını Farsça'ya çeviri işini üstlenmiş, kitap 1955 yılında Hudaperest Sosyalist: Ebuzer Gıfari adıyla yayımlanarak literatürdeki yerini almıştır (Şeriatî, 2016: 59). Bu noktada kitabı birebir tercüme faaliyeti olarak değerlendirmemek gerekir. Şeriatî her ne kadar esas metnin özünü koruma kaygısı gütmüş olsa da bu kitap onun bıraktık eklemelerde bulunarak kendi görüş ve düşüncelerine de yer verdiği bir eser olma özelliği taşımaktadır.

Şeriatî'ye göre Ebuzer İslam'ın yetiştirdiği sıradan bir şahsiyet değil, İslam düşüncesiyle şekillenmiş örnek bir şahıstır. Şeriatî'nin İslam düşüncesinden kastı İslam'ın halka mal olmuş, bilinç, özgürlük, şuur, feraset, sorumluluk aşıl原因 toplumsal bir hareket haline gelmesidir (Şeriatî, 2012: 56).

Şeriatî'ye göre İslam en başta kendisini emperyalist, kapitalist saldırılardan, kültürel ve ekonomik sömürgeci Batı'nın zulmü ve istibdadından kendini kurtarmanın yollarını

aramalıdır. Bu mücadelede kişi sadece dış mihraklarla değil, bu sömürüye boyun eğen, sesini çıkarmayan, görmezden gelen zulüm yanlıları ile de savaşmak zorundadır.

İslam'ı ilk kabul eden sahabelerden biri olan Ebuzer Gıfari'nin sadece iman ve ibadet konularındaki hassasiyetiyle değil, sosyal düzene başkaldıran direnişçi kimliğiyle İslam tarihi içinde farklı bir konuma sahip olduğunu söylemek mümkündür. Yaşadığı dönemde Hz. Osman'ın adaletsiz yönetim politikalarına karşı keskin itirazlarını çekinmeden dile getiren Ebuzer Şeriatî'ye göre cesareti ve dürüstlüğü ile İslam tarihine adını yazdırmış örnek bir şahsiyettir (Şeriatî, 2013: 19). Şeriatî'nin bu anlamdaki en önemli katkısı yaptığı çeviri faaliyeti ile İran halkını Ebuzer ile tanıştırmak olmuştur. Sahih İslam'ı tanımanın Ebuzer'i bilmekten geçtiğini belirten Şeriatî'nin konuşmalarında sık sık Ebuzer'e yer verdiği ve gençlere örnek gösterdiğini de söylemek mümkündür.

2.2.6. Hicret Kavramı

Şeriatî hicret olgusunu salt tarihi bir olay olarak kabul etmemiş, yaygın ve sathi mütalaaların ötesinde hicretin sosyal ve felsefî cihetine vurgu yapmıştır.

“Peygamber'in hicreti sadece bir şehirden başka bir şehre intikal etmek değildir. Bir insan tipinden bir başka tipe intikaldir. Veraset yoluyla gelmiş, geleneksel kanser dokusu topluluğundan intikal. Bir beze gibi onu kökünden kazımak, onu dışarı atmak, özgür ve farklı bir dünyaya gelmek” (Şeriatî, 2012: 135-136).

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere hicret Şeriatî'ye göre gerek Kuran gerekse İslam literatürünün diğer kaynaklarında umumun telakki ettiğinin aksine spesifik ve tek boyutlu tarihsel bir olay olmanın çok ötesinde bir anlama sahiptir.

Tarihte pek çok medeniyetin inşasında ve toplumların inkişafında temel etken vazifesi gören hicret Şeriatî'ye göre toplumdaki maddi manevi çürümenin müsebbibi kalıtsal bağlardan, sosyal çevre, aile gibi düzeneklerin sınırlayıcı prangalarından kurtaran, bir topluma yeni bir tarih yaratma fırsatı vererek kader çarkını topyekûn değiştirme imkânı sunan çok yönlü hareketin adıdır (Şeriatî, 2015: 131).

Şeriatî, Kuran'da bahsedildiği şekliyle hicreti beş farklı tür içinde mütalaa eder. Bireysel Hicret olarak adlandırdığı hicret türü, taahhülle yükümlü olmayıp içinde buldukları topluma ihanet etmemek, imanını zorba güçlerin tahakkümünden kurtarmak zulmün

parçası olmamak gayesi içinde yapılır. Bu hicret biçiminde kişinin şahsi felahı ön planda olup toplumsal sorumluluğu yoktur (Şeriati, 2015: 122-123).

Hz. Peygamber'in hicreti "dönüşü taahhüd edilen hicret" grubu içerisinde ele alınmıştır. Dönüşle yükümlü hicret serbest ve bağımsız olmayıp içinden çıktıkları topluma karşı sorumluluk bilinci taşıyan kişilerin hicret şeklidir. Bu hicret şeklinde göç eden insanlar terk ettikleri toplumun zulüm, zorbalık ve dayatmalarına dışarıdan müdahale ederler. Bu tür hicretin sonunda gerçekleşen cihadın toplumsal sorumluluğu son derece belirgindir (Şeriati, 2015: 124).

Şeriati'nin Kuran'a dayanarak yaptığı hicret tasnifine göre üçüncü sırada tebliğ hicreti gelmektedir. Bu hicretin gayesi imanı kapalı, dar, sınırlarla muhasara edilmiş toplumlara yaymaktır (Şeriati,2015:126).

Dördüncü sırada ilim için yapılan hicret diğer deyişle bilimsel hicret yer alır. Şeriati, özellikle Rönesans'tan sonra Avrupa'da tabiat bilimlerindeki gelişmenin nedeni olarak hicret olgusunu gösterir (Şeriati, 1980: 57). Tarihte göç edenlerin dünya tasavvurlarının bir noktaya çakılıp kalarak yaşayanlara kıyasla hem geniş hem de devingen olduklarını iddia eden Şeriati'ye göre hicret bilimsel, kültürel, sosyal inkişafın nedenleri arasında yer alır (Şeriati, 1980: 61).

Beşinci tür hicret kişinin kendi iç dünyasında gerçekleşen hicrettir. Diğer hicret çeşitleri yeryüzünde tahakkuk ederken hicretin bu türü "ruhsal düzeyde olan fikri ve itikadi" bir cihete sahiptir (Şeriati, 1980: 59). İçsel/ruhsal hicret kişinin sahip olduğu ben'den olması gereken ideal ben'e bir yolculuktur. Aile, toplumsal çevre ve irsi bağların etkisiyle şekillenen benin kendi zindanından kurtularak özgürleşmesi ve ideal ben'e doğru hicret etmesi yeryüzünde vuku bulan diğer hicret türlerine kıyasla oldukça müşkül bir iştir (Şeriati, 2011: 311).

İçsel hicret Şeriati'nin beş farklı grup halinde ele aldığı hicret türlerinden en önemli olanıdır. Şeriati hicreti fiziksel bir göç hareketi olarak görmez aksine hicret Şeriati'nin terminolojisinde mücadele ve direniş eylemi olarak geçer. Buradan bakıldığında hicreti zulmedenler tarafından hakları gasp edilen mazlumların geri dönüş ve hak arama hareketi olarak da tanımlamak mümkündür.

2.2.7. Hac Kavramı

Şeriatî'nin düşüncesinde önemli bir yer teşkil eden hac, bir nevi hicrettir. Kişinin kendi benliğinden yola çıkarak Allah'ın evine doğru hareketidir. Bu hareket bir anlamda insanın varoluş sürecinin de sembolik bir anlatımıdır (Şeriatî, 2006: 93). Başka bir deyişle hac bir İslami teamül olarak tevhidin somut göstergesidir. Tevhit ise Şeriatî için İslam'ın alt yapısını oluşturan bir temeldir (Şeriatî, 2011: 297). Şeriatî İslam içerisinde barındırdığı ameli, itikadî ve fikri bütün parçalarıyla Hac'da sembolik olarak tecelli ettiğini belirtmiştir (Şeriatî, 2011: 298).

Şeriatî'ye göre Hacc İslam'ın ümmeti harekete geçirerek toplumsal sorumluluğu, özgürlüğü ve bilinçli hareketi Müslümanlara aşıl原因an en önemli şartlarından biridir. Müslümanların yılın belirli zamanlarında yaptıkları anlamsız hareketler bütünü değil, birliğin önemini, peygamberliğin anlamını, ümmetin gidişatını anlamamızı sağlayan bir kılavuzdur (Şeriatî, 1980: 8).

Şeriatî'ye göre Hacc sadece yaratılışın sembolik sahnesi değil, aynı zamanda ideal İslam toplumu olan ümmetin, birliğin ve tarihin de gösterisidir (Şeriatî, 1980: 13). Şeriatî, farklılıkların aynılığa, çokluğun bir olana, çeşitliliğin teklige indirgendiği bu sahnede kişiye has bütün özelliklerin biz kavramı altında eridiğini belirtmiştir.

Şeriatî'nin insana, topluma ve tarihe ilişkin yaptığı ikili sınıflama hac için de geçerlidir: Hacıların haccı- İbrahim'in haccı. Şeriatî bu ikisi arasındaki derin uçuruma dikkat çeker. Bunlardan ilki Şeriatî'nin deyişiyle bir ayağı çukurda olup, ömrü boyunca işlediği günahlardan ve eylediği kötülüklerden arınmak için hac eyleyen kişilerin haccıdır. Bu kişiler üzerinde haccın kayda değer hiçbir etkisi olmaz aksine ikiyüzlülüğe, çirkefliğe, sahtekârlıklarına kaldıkları yerden devam ederler. Hac onlar için yalnızca dinin emrettiğini yerine getirmek ve boyun borcunu ortadan kaldırmak adına yapılması gereken bir vazifedir (Şeriatî, 2015: 92-93). Oysa İbrahim haccından kasıt benliğini terkeden insanların Allah'a olan yolculuğudur. Bu yolculuk kişinin kendisini keşfetmesini sağlar ve sınırları ortadan kaldırır. Sınırların ortadan kalkması kişiyi bağımlılık ve bağlılıklarından kurtarır. Şeriatî'ye göre İbrahim'in bir zamanlar putlara karşı verdiği mücadele yerini günümüzde şirkle mücadeleye bırakmıştır. Amacı cehalet ve zulümle savaşım olan İbrahim'in nesli bu hareketi bütün yeryüzüne yayma amacı içindedir (Şeriatî, 1980: 25-26).

Şeriatî'ye göre hac da tıpkı hicret gibi nefse hareket yönü kazandırarak ruhu bütün bağlarından ve zincirlerinden kurtaran bir yönelme eylemidir. Söz konusu hareket ruha arzu ettiği sükûneti sağlarken yeni başlangıca işaret etmektedir. Şeriatî'ye göre İslam bütün veçheleriyle Hac ibadetinde kendini gösterir. Hac bir taraftan ümmî ve tarihi birliği vurgularken diğer yandan toplumsal sorumluluğu ve eşitlik fikrini öne çıkarmıştır.

2.2.8. İntizar Kavramı

İntizar diğer bir deyişle Mehdi'yi bekleme inancı İmamiyye Şia'sı geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Şii inancıya göre Mehdi vakti geldiğinde yeryüzündeki zulüm ve haksızlıklara son vererek insanlığın kurtuluşunu gerçekleştirecek olan kutsal bir kişilik olma vasıflarına sahiptir (Sarıkçıoğlu, 1981: 1).

Şeriatî'ye göre toplumun yazgısını kayıp imama istinat ederek on ikinci imamın zuhurunu eli kolu bağlı beklemek sorumluluk ve amelden kaçışın sadece bahanesi, mazereti olabilir (Şeriatî, 2013: 127). Toplumsal/sosyal sorumluluğu etkisizleştirerek bütün mesuliyeti kayıp imama yükleyen bu anlayış Şia'nın devrimci çehresiyle bağdaşır nitelikte olmayıp Şii dünya görüşünü hakiki anlamından ve özünden uzaklaştırmayı amaçlar. Söz konusu tedrici ve teslimiyetçi bu bakış açısı tarihsel süreç içerisinde toplumsal sorumluluğu değil bireysel kurtuluşu önceleyerek atıl ve miskin ruhun üzerini din perdesiyle örtmekte son derece mahir bir tutum sergilemiştir (Şeriatî, 2012: 51).

Şeriatî intizarı bilinenin ve yaygın olarak benimsenen görüşün aksine bekleyiş ve teslimiyet olarak değil, bir "itiraz felsefesi" olarak kabul etmiştir. Şeriatî'ye göre intizara inanan ve intizar eyleyen kişi, dünyaya hak ve adaleti egemen kılmak için insanlığı mücadeleye çağırır kimsedir (Şeriatî, 2015: 143-144).

İntizarı bir tür "tarihi cebr" olarak tanımlayan Şeriatî gerek bilimsel sosyalizmin gerekse intizar felsefesinin sosyal sorumluluğa yükledikleri anlam ve var olan düzene kayıtsız kalmayarak değişime duydukları inanç itibarıyla benzer dünya görüşlerine sahip olduklarına dikkati çekmiştir (Şeriatî, 2015: 146-147).

Tevekkül, sabır ve kanaat Şeriatî'nin intizar felsefesinin tamamlayıcı parçalarını oluşturur. Tevekkülü sofu ve rahip zihniyetin telakki ve tasdik ettiği biçimiyle değil, zulme, cehalete, burjuva yaşam tarzına karşı çıkan ve bu amaç doğrultusunda toplumsal

mücadelenin gerekliliğine inanan, toplumsal bilinç ve bu bilince uygun bir sorumlulukla hareket eden aydının sahip olduğu bir nitelik olarak ele almıştır (Şeriatî, 2015: 149).

Sabır ise Şeriatî'nin terminolojisinde umumi algının ve yaygın inanışın içselleştirip benimsediği şekliyle başa gelene razı gelmek, zulme, sömürüye, istibdada boyun eğmek, sessiz kalmak değil ümit kapısını kapatmamak ve güçlülere ve engellere mukavemet göstermektir (Şeriatî, 2015: 150). Şeriatî her türlü hak ihlaline, yağma ve sömürüye ses çıkarmadan katlanan, direnmeden kabul eden sabır türünü sarı sabır; fakirliği, çile çekmeyi, acizliği alışkanlık edinmemiş ve kaderi kabul etmemiş sabrı da kızıl sabır olarak adlandırmıştır (Şeriatî, 2006: 232).

Sabırla birlikte zahidane bakış açısının vesayetinden ve istismarından kurtulamamış bir diğer kavram kanaattir. Kanaat, Şeriatî için doymak bilmeyen azgın iştahlı güçlerin zengin ve fakir arasındaki uçurumu derinleştirmek gayesiyle zillet, düşkünlük ve muhtaçlığı meşru gösteren mefhumlarının başını çeker. Bu kavram Şeriatî'ye göre istemenin ve üretmenin önüne geçerek mazlum ve rıza göstermiş halkı derin uykusundan uyandırmadan sömürmenin en etkili formüllerinden biridir (Şeriatî, 2015: 151).

Bu bilgilerin ışığında Şeriatî'nin intizar kavramından kastının kişiyi mücadeleye ve hak aramaya çağıran dinamik bir felsefe olduğunu söylemek mümkündür. Şeriatî kutsal metinlere has çeşitli kavramı yeni anlam içerikleriyle buluştururken onları radikal ölçüde dönüştürmüştür. Bu kavramlardan biri olan intizar da Mehdi'nin yeryüzündeki zuhurunu eli kolu bağlı beklemek değil, bu süre zarfından zulümlerle, sömürüyle ve istibdatla mücadele etmek anlamına gelmektedir. Burada Şeriatî'nin intizara zahidane bakış açısının aksine toplumsal sorumluluk ve eylem açısından yaklaştığını söylemek mümkündür.

2.2.9. İmamet Kavramı

İmameti, İslam tarihinde Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan ilk kurum olan hilafete tercih ettiğini ve hilafetin toplumsal ihtilaflara ve çatışmalara sebebiyet vererek İslam'a gereken yön ve ruhu kazandırmak konusunda yetersiz kaldığını açıklayan Şeriatî'ye göre imameti reddetmek şirk dinine yaklaşmak anlamına gelmektedir (Yalçınkaya, 1996: 31).

Şeriatî'ye göre tarihte pek çok din âlimi tarafından imamet itikadi ve metafizik yönüyle anlaşılıp yorumlanmış söz konusu anlam katmanlarının ötesinde tartışılma imkânı bulamamıştır. Oysaki gerek ümmet gerekse imamet insan hayatını da ilgilendirmesi bakımından toplumsal özelliği olan bir konudur. Şeriatî, söz konusu kavramlara getirdiği sosyolojik bakış açısıyla diğer mütefekkirlerden bu yönüyle ayrılmıştır (Şeriatî, 1997: 7).

İmamet, Şeriatî'nin düşünce dizgesinde İslam düşüncesinin bel kemiği olarak gördüğü tevhidi bile anlamlı kılan bir özelliğe sahiptir. Öyle ki imameti reddeden bir inanışta sahih İslam'ın alt yapısı olan tevhidin de sarsılacağını belirtmesi imamete yüklediği değeri ve ehemmiyeti ortaya koymaktadır (Şeriatî, 2012: 37).

İmamet'in ne demokratik ne oligarşik ne de aristokratik bir rejim olduğunu vurgulayan Şeriatî'nin ideal İslam toplumu için öngördüğü siyasi rejim şekli toplumun hareket ve dönüşümü için çabalayan rehberliktir. Şeriatî imamet'in gerçek anlamının devrimle yükümlü rehberlik olduğunu belirtmiştir (Şeriatî, 2011: 83).

İmamet Şeriatî'ye göre metafiziksel bir inanç olmayıp “toplumu cehaletten, zulümden kurtaran devrimci önderliğe dayanan bir felsefe, halkın özgürlük, bilinç, siyasi ve fikri olgunluk seviyesine ulaşmasını sağlamak için ortamı devrimci temizliğe ve fertleri devrimci eğitime tabi tutan bir sistemdir” (Şeriatî, 2012: 90). İmamete bu açıdan bakış Safevî Şia'sı ve Ali Şia'sını birbirinden kesin bir çizgiyle ayırır. Safevî Şia'sında imamın metafizik bir şahsiyet olarak tapınılan bir varlık olmaktan öteye geçemediğini ifade eden Şeriatî burada imamın halka rehberlik etmekten uzak olduğunu imamet'in de insanüstü özellik gösteren on iki imama tevessül ve şefaet etmekten ibaret olduğunu belirtmiştir (Şeriatî, 2013: 123). Şeriatî'ye göre hareket ve devrim Şia'sı için imam hakiki, gerçekçi ve yaşayan bir rehberdir. Bu önder insanüstü değil, üstün insan vasıflarına sahip, topluma yön ve rehberlik hizmeti veren bir şahsiyettir (Şeriatî, 2015: 69-70).

İmamı bir kavmin ya da ülkenin başında bulunan yöneticiden ayıran temel niteliğin emir vermesi değil, soru sorması ve ümmeti sorgulamaya davet etmesi olduğunu ileri süren Şeriatî imamın ümmetini koşulsuz itaate değil, hak ile batılı ayırmaya, düşünmeye, seçim yapmaya sevk etmesi gerektiğini belirtmiştir (Şeriatî, 2012: 189).

Şeriatî imamet konusunda vesayete değil, seçime dayalı bir rehberlik anlayışını esas almıştır. Şia'nın tarih boyunca resmi makamlara ya da zamanın gücüne değil özgür bir

hareket alanına sahip olduğunu belirten Şeriatî'ye göre imamet ümmete rehberlik etme amacını taşımaktadır. İmamın da bu anlamda halkı koşulsuz itaate zorlayan dayatmacı bir otorite değil, adil ve rasyonel bir lider olduğunun altını çizmiştir.

2.2.10. Velayet Kavramı

Şeriatî'ye göre velayet sadece Ali'nin yol göstericiliği, önderliği ve rehberliğini kabul ederek onun hükümetine bağlı kalmak demektir (Şeriatî, 2006: 293). Gücün değil, halkın hakkının peşinde olan Ali'nin özgürlük temelli yaşam tarzına bağlılığın kişiyi çürümüş ve kokuşmuş dinin velayetinden kurtardığını ileri süren Şeriatî Ali'nin yönetimine teslim olmanın bütün velayetlerden kurtulmak anlamına geldiğini belirtmiştir (Şeriatî, 2000: 55).

Şeriatî'ye göre Ali'nin velayetine dayalı bir İslam fertleri baskı, istibdat ve sömürünün tasallutundan kurtarmayı amaçlar. Buradan hareketle bu çeşit bir velayet anlayışı dini öte dünya ile sınırlayarak dünya hayatını ahirete feda etmez aksine halka bilinç, özgürlük ve sorumluluk aşılamaı öngörür. Şeriatî'nin inandığı ve izinden yürüdüğü velayet “beşeriyete, insana ve tarihe hükmeden sistemlere rağmen adaletin ve erdemın velayeti, önderliği ve rehberliğine götüreceğ bir velayet”tir (Şeriatî, 2015: 72).

Şeriatî Şia'nın temel ilke ve akidelerini hakiki anlamından uzaklaştırarak özünden saptıran Safevî Şia'sının velayete bakışının salt Ali sevgisinden ibaret olduğunun altını çizmiş, bu çeşit bir velayetin insanlığı kolaycılığa gark ettiğini belirtmiştir (Şeriatî, 2015: 72).

Şeriatî, toplumsal sorumluluk ve hareketten uzak Safevî Şia'sının telakki ettiğı şekliyle velayetin halkın sorunlarını çözmekten uzak olduğunu, toplumsal iradeye bir katkı sağlamadığını belirtmiş ve bu zaviyeyi eleştirmiştir (Şeriatî, 2013: 124). Oysaki Şeriatî'nin velayetten kastı kendi deyişiiyle “inanlanlarını baskı ve zorbalık velayetinden kurtaran velayettir; Allah'a yaratılış ve kâinatı idare işinde yardım eden(!) ama halkın işine yaramayan ve izleyenlerinin aşağılayıcı yazgılarına karışma zahmetinde bulunmayan mollacı velayet değil”dir (Şeriatî, 2011: 81).

Şeriatî'nin düşünce sisteminde imamet ve velayetin birbirini tamamlayan iki kavramdır. Şeriatî'nin velayet algısı Ali'nin önderliğine ve imametine dayanan ve ondan güç alan bir içeriğe sahiptir. Bu kabulün kişiyi sahte velayetlerden ve dayatmalardan kurtaracağını

ifade eden Şeriatî'ye göre velayet Ali'nin maslahat ve eylemlerinin izinden giderek ona bağlılık anlamına gelir. Bu bağlılık kişiyi aynı zamanda özgürleştiren bir eylemdir. Şeriatî'nin mollanın tasallutundan kurtulmuş ve toplumsal sorumluluk yüklü velayet anlayışı Humeyni'nin devrimden önce ortaya koyduğu ve rejimin temelini teşkil eden velayet-i fakih nazariyesi üzerinde de etkili olmuştur.

2.2.11. İctihat Kavramı

“Nassın lafız ve mânasından hareketle, nassın bulunmadığında da çeşitli istinbat metotları kullanılarak şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabasının genel adı” olarak tanımlanan içtihat bir sorunun çözümü ile ilgili Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünnetinde ilgili hükmün bulunmadığı takdirde bilgiye ulaşmada çaba göstermek ve ısrarcı olmak olarak açıklanabilir (Apaydın, 2000: 432).

Şeriatî'nin tasavvurunda içtihat kavramı İslam'ı bütün boyutlarıyla tanıtan, özgür ve bilimsel düşüncenin önünü açan her türlü çaba ve çareye karşılık gelir. Başka bir deyişle içtihad çağa uygun anlamı yakalama gayretini ifade eder:

“İctihad; İslam İnancının, görüş ve biliminin en araştırmacı ruhunun somut ifadesidir. İctihad; İslam düşüncesinin, sabit kalıplar ve taşlaşmış zaman içinde kalmasını, dini hüküm ve kanunların kalıtımsal kulluklar, durgun gelenekler, ruhsuz, boş tekrarlar biçiminde kalmasını, İslami kavrayışın donuklaşmasını, ekonomik ve toplumsal koşulların, yaşam gerek ve isteklerinin değişmesi ortamında; İslam'ın hareketten, eylemden sakınmasını, kaçınmasını, kabul etmeyen bir ruhtur” (Şeriatî, 1981: 91-92).

Şeriatî'ye göre içtihat ilerlemeyi, gelişmeyi, değişmeyi öngören yapısıyla her şeyden önce toplumsal sorumluluğa sahip, içinde yaşadığı çağı iyi tanıyan müçtehitlere ihtiyaç duyar (Şeriatî,2006:113). Şeriatî'ye göre içtihat bulunan bir kişide olması gereken temel nitelik özgür, çabalayıcı ve araştırmacı bir dimağdır. Bu anlamıyla müçtehit dinin çerçevesi içinde kitap, sünnet, akıl ve icmaya dayanarak zamanın değişen koşullarını da göz önünde bulundurup yeni bir hüküm ortaya koyan kişidir (Şeriatî, 2016: 221).

İctihadı sadece Kuran'daki yan hükümlerin belirlenmesiyle sınırlandıran tutumu eleştiren Şeriatî'ye göre fıkıh konularında olmasa da özellikle itikatla ilgili konularda her bireyin kişisel olarak içtihat etmesi gerektiğinin altını çizer:

“Aslında itikat konularında içtihat, gerçeklerin değiştirilmesi değil, inançları algılayış biçiminin değiştirilmesi anlamına gelir. Yani her gün daha iyi anlamak, daha yetkin çıkarımda bulunmak, her gün yeni bir iç anlam keşfetmek ve yeni bir

derinliğe inmek demektir. Bu anlamda içtihat, ideolojide sürekli bir düşünce devrimidir” (Şeriati, 2014: 71).

Bu ifadesinden de anlaşılacağı üzere İslam’ı düşünsel olarak yenileme işlevini içtihat sağlar. Başka bir deyişle içtihat Şeriati’ye göre Kuran’ın anlaşılmasında, çözümlenmesinde ve incelenmesinde ihtiyaç duyulan bir metodolojidir (Şeriati, 2014: 71).

Ali Şia’sında içtihat dini görüşün zamanın toplumsal, hukuki ve iktisadi değişimlerini dikkate alarak hareket etmesi anlamına gelirken Safevi Şia’sında bu kavram muhkem hükümleri değiştirdiği gerekçesiyle küfür ve fasıklıkla eş anlamlı görülmüştür. Şeriati, özgür içtihadın İslam düşüncesi için gerekli olduğunun altını çizmiş, Ali Şia’sında değişen düzene uyumu ifade eden bu kavramın Safevi Şia’sında duraklama ve donukluk etkeni olarak telakki edildiğini vurgulamıştır (Şeriati, 2016: 221).

Şeriati’ye göre İslam’ın geleneksel yorumu çağdaş yaşamın gereklerini karşılamaktan çok uzaktır. Dolayısıyla Şeriati aradaki uyumsuzluğu aşmak ve yeni düşüncelere ulaşmak amacıyla içtihadın mutlak bir zorunluluk olduğunu ifade etmiştir. Ona göre İslam’ın taşlaşmış kural ve ritüellerden müteşekkil bir din olmayışı ve sürekli devrimi öngören niteliği içtihadı gerekli kılar. Bağımsız akıl yürütme yani içtihat İslam’ı dış tehditlere karşı yaratıcı olmaya zorlar. İctihatla Şeriati insan aklını ön plana çıkarmıştır. Aklı dışlamak ise Şeriati’de şirke yaklaşmak anlamına gelmektedir. Buradan hareketle toplumun akışını belirleyen en temel etken olarak insanın yeni güçlere karşı koyabilmesi ve şirkin tuzağına düşmemesi için içtihat Şeriati’nin düşünce ve inanç dünyasında önemli bir yere sahiptir.

2.2.12. Takiyye Kavramı

Şeriati’ye göre Safevi Şia’sı ve onun takipçileri takiyyeyi imanı korumak olarak değil, kişiyi ve onun saltanatını muhafaza etmek olarak yorumlamış, bu önemli ilkeyi çıkar ve menfaatin sürdürülmesi adına kullanmışlardır (Şeriati, 2016: 206). Takiyyeyi toplumsal mücadele ve sorumluluktan kaçma yöntemi olarak gören Safevi Şiası bu kavramı gerçeğin üstünü suskunluk örtüsüyle örtmek olarak telakki etmiştir. Oysa Şeriati’ye göre “Takiye, gizli teşkilat olarak düzene karşı mücadele eden mücahidin sır tutması ve eğer ağzından bir kelime ve sır çıksa, bir grubun hayatının yok olacağı anlamındadır” (Şeriati, 2012: 169).

Şeriatî'ye göre Latin Amerika'dan çıkan mücadeleçilerin savaşım ve direniş ruhu şu üç ilkeye olan bağılılıkları ile açıklanabilir: 1- Gizli mücadele şartlarını uygulama, 2- Kayıtsız şartsız olarak rehberine uyma, 3-Ölüme hazır olma. Şeriatî söz konusu bu üç ilkenin sırasıyla takıyye, taklid ve şehadete karşılık geldiğini ve bu üç kavramla tercüme edilebileceğini vurgulamıştır (Yalçınkaya, 1996: 32). Şeriatî'ye göre bu kavramlar ancak siyasi mücadele içinde anlamlıdır. Başka bir deyişle söz konusu mefhumların gerçek anlamları siyasi direniş ve toplumsal mücadelede gizlidir. Eğer mücadele yoksa bu kavramlar ilmi ve fihki mefhum olma ötesine geçemezler. Şeriatî'ye göre takıyye ilkesini sadece tarihi olay ve dini perspektif ile sınırlandırmak onun için boşaltmaktan başka bir işe yaramaz. Bu çeşit bir takıyye din üzerinden iktidar elde etmek isteyen, toplumda tefrikayı etkinleştiren Safevî Şia'sının taassupperver yağmacı zihniyetin çıkarlarına hizmet eder. Şeriatî'ye göre takıyye tevhid düşüncesi içinde anlamlandırılması gereken özel bir eylem biçimidir (Duman, 2016: 64).

Ali Şia'sına göre takıyye düşmana karşı kişinin içinde bulunduğu teşkilatı koruması ve bu teşkilata ait sırları muhafaza etmesi için gereken bir taktiktir. Burada takıyye savaşımın gizli koşulları içinde imanı koruyan bir eylemdir. Şiddetli saldırılar sonucu iman yok olma tehlikesiyle karşı karşıya geldiği durumlarda takıyyeye devam etmek doğru kabul edilmez, bu durumda takıyye yapmak yasaklanır (Şeriatî, 2006: 263).

Şeriatî takıyye'yi vahdet takıyyesi ve savaşım takıyyesi olmak üzere ikiye ayırmıştır. Vahdet takıyyesi bir taraftan toplumsal birliği muhafaza ederek düşman karşısında birlik olma diğer taraftan kendi içinde çelişkili konuları gündeminden uzak tutarak iç tefrika ve ihtilafı önlemek amacıyla gerçekleştirilir. İmanı korumaya yönelik olan mücadele takıyyesi ise toplumsal ve siyasal savaşım karşılık gelmektedir (Şeriatî, 2016: 205).

Şia'nın inanç esaslarından biri olan takıyye bilindiği üzere İslam tarihinde tenkide ve teville en fazla maruz kalan kavramlardan biri olmuştur. Takıyye'yi ameli taktik olarak ele alan Şeriatî bu yaklaşımıyla klasik Şii düşünüşten ayrılmıştır. Şeriatî, takıyyeyi inancın temeli olarak kabul eden görüşü eleştirmiş bunu ümmete rehberlik eden öncü kişi tarafından yönetilmesi gereken bir taktik olarak değerlendirmiştir.

2.2.13. Özgürlük Kavramı

Tarihte insanlığın başladığı yerde özgürlük de temel bir mesele olarak ortaya çıkmıştır. Tarihsel olarak insanlıkla koşut tebarüz eden bu kavram insanın zihnini meşgul etmeye günümüzde de devam etmektedir. İnsan özgürlüğü meselesi sadece felsefenin değil, farklı disiplinlerin (teoloji, sosyoloji ve antropoloji) temel çalışma konularından biridir.

Ali Şeriatî'nin düşünce dünyasında insanın özgürlüğü çok önemli bir yere sahiptir. İnsan varlığının üç temel boyutundan biri olan özgürlük Şeriatî'ye göre insanı donukluktan, tembellikten kurtaran bir etkidir. Özellikle materyalist akımların bu kavrama bakışını yetersiz ve içeriksiz bulan Şeriatî din söz konusu olduğunda özgürlüğün sonsuz bir boyutu olduğunu belirtmiştir (Şeriatî, 2012: 40).

Dinin temel gayesinin kurtuluş olduğunu ifade ederken Şeriatî Batılı düşünürlerin iddia ettiklerinin aksine dini, özgürlüğün önündeki en büyük tehlike ya da bireyi esarete mahkûm eden uyumsuzluk etkeni olarak kabul etmez. Aksine din bir taraftan kişiyi prangalarından kurtarıırken diğer yandan ise onun zihni tekâmülünü sağlayarak kendini bilmeye götürür.

Şeriatî'ye göre insanın özgürlüğü onu çepeçevre muhasara eden dört zindandan kurtuluşuyla mümkündür. O'na göre bu dört cebri gücün etkisinden kendisini kurtaran insan gerçek manasıyla özgürdür. Bunlar sırasıyla Tabiat, Tarih, Toplum ve İnsanın kendi zindanıdır.

İnsana özünü unutturan dört zorlayıcı güçten ilki tabiattır. Tabiatın zorlayıcı gücüne yaslanan natüralizme göre insan öz bilinçten yoksun doğanın bir ürünüdür. Dolayısıyla insanın potansiyeli doğanın ona bahsettikleri ile sınırlıdır (Şeriatî, 2014: 31).

İnsan özgürlüğünün önündeki diğer engel tarihin zorlayıcı gücüdür. Historizm, tarihin belirleyiciliği düşüncesine dayanır. Buna göre insan tarihsel belirlenimin ve tarihi gerekirciliğin bir ürünüdür (Şeriatî, 2014: 46).

İnsanı özünden uzaklaştıran üçüncü cebri unsur toplum zindanıdır. Sosyolojizme göre birey hür iradeden yoksun olup varlığını topluma borçludur. Toplum zindanı toplumun bireyi var ettiğini ama bireyin topluma müdahale gücünün olmadığı görüşünü içermektedir (Şeriatî, 2013: 92).

Şeriati insanın bu üç zindandan kurtuluş reçetesini şu şekilde ifade etmiştir:

“İnsan ilk zindandan, doğa zindanından, bilincini, irade ve yaratıcılığını, doğayı tanımakla yani bilimle kurtarabilir. İkinci zindan olan historizm zindanından tarih felsefesini ve tarihsel determinizmin nasıl yönlendirilebileceğini kavramakla, tarih bilimi ile kurtulabilir. Üçüncü zindan olan sosyolojizm zindanından (toplumsal düzen zindanından) da bireyler yine bilim ile kurtulabilir ve kendi toplumsal düzenlerinin kurucusu olabilir” (Şeriati, 2014: 49).

İnsan özgürlüğünü sınırlandıran dört bağdan sonuncusu insanın kendi zindanıdır. Şeriati’ye göre günümüz insanı tabiat, tarih ve toplum zindanlarından sahip olduğu bilgi birikimi ve teknolojik imkânlarla kurtulabilirken kendi zindanı içinde mahpustur. Bilim bu zindandan kurtulmak için yeterli değildir. Şeriati, bu zindanın bilincine varmanın ve onu tanımanın oldukça çetin olduğunu, çağımızda doğaya, tarihe ve topluma her zamankinden daha fazla egemen olan insanın kendi içindeki zindandan bihaber yaşadığını ve bu durumun onu çaresizliğe sürüklediğini vurgulamaktadır.

Şeriati’ye göre bu zindandan kurtuluş ancak aşk yolu ile mümkündür. Aşk muktedir bir güç olarak aklın çözemediği sorun alanlarına nüfuz eder ve kişinin benliğinde bir iç patlamaya neden olur. Aşk yolu ile gerçekleşen iç devrim insandaki başkaldıran yanı harekete geçirerek kişiyi mahkûm olduğu zindandan kurtarır ve özgürleşmesini sağlar (Şeriati, 2014: 56).

Şeriati özgürlüğü kurtuluştan kesin çizgilerle ayırmıştır. O’na göre insanın çeşitli bağlardan kurtulması özgürleştiği anlamına gelmez. Aksine özgürlük içerisinde gelişme ve ilerlemeyi barındırması bakımından kurtuluştan farklı bir anlama sahiptir. Tarih boyunca bütün devrimci hareketlerin kurtuluş değil özgürlük mücadelesi içinde olduğuna dikkat çeken Şeriati kurtuluşun yok oluşla özgürlüğün ise var oluşla ilgili bir mesele olduğunu belirtmiştir (Şeriati, 2016: 62).

Şeriati’ye göre bireysel özgürlük, cinsel özgürlük ve kadın özgürlüğü hegamonik Batı’nın doğu toplumlarına armağan ettiği yeni tür eşekleştirme metotlarıdır. Kendisi dışındaki toplumlara tüketim alışkanlığını, servet ve lüks düşkünlüğünü ve bireyci yaşam tarzını medeniyet kisvesi altında empoze etmeye çalışan Batı bu yolla doğu toplumlarını öz değer ve kültürlerinden uzaklaştırmış, kendisine bağımlı ve muhtaç duruma düşürmüştür (Şeriati, 2013: 73).

Buradan anlaşılmaktadır ki Şeriatî'ye göre özgürlük tam olarak ne Sartre'nin varoluşçu yorumuyla ne de materyalist ve pozitif felsefenin bakış açısıyla örtüşen bir yapıya sahiptir. Şeriatî özgürlüğü toplumsal sorumluluk ve mücadeleden ayrı düşünmeden mütalaa etmiştir. Kapitalist düzenin insanlığa sunduğu özgürlüğün içi boş ve sahte oluşuna dikkat çeken Şeriatî bunu Batılı odakların planlı bir şekilde bireyin manevi değerlerini tahrip etme amacıyla gerçekleştirdiğini belirtmiştir. Bu anlamda öz bilinç, özgür irade ve yaratıcılık unsurlarına vurgu yapan Şeriatî insanın kurtuluşunu kendi iradesiyle yaptığı seçimlerde görmüştür.

2.2.14. Devrimci Züht Kavramı

Zahitler tarafından yok edilmek için uğraşılan içgüdülerin ve kişinin doğuştan getirdiği tabii temayüllerin insan varlığının en temel boyutunu teşkil ettiğini ifade eden Şeriatî'ye göre züht bir alinasyon yöntemidir ve insan fitratını, özünü ve doğuştan getirdiği içgüdüleri öldürerek insanın kimliğini değiştirip bozmayı amaç edinmiştir (Şeriatî, 2012: 97).

Zühdün hakiki manası Şeriatî'ye göre dünyalık olan her şeyden uzak durarak manastır hayatı benzeri bir yaşayışa rıza göstermek ve inzivaya çekilmek değildir. O, zühdü Safevi Şia'sının ve Batılı oryantalistlerin telakkilerinin tersine insanı ileri götüren, şahsiyeti olgunlaştırarak kişinin yaşam kalitesini yükselten ve iradesini sağlamlaştıran bir kavram olarak ele almıştır (Şeriatî, 2015: 139).

Şeriatî, züht algıları dünya gerçeklerine sırt çevirmek ve dünyaya meylectmemekten öteye geçmeyen vesveseci zihniyetlerin maksadının halkı maruz kaldıkları acizliğin ve geriliğin nedenleri üzerine düşünmekten alıkoymak olduğunu ifade etmiştir. Şeriatî'ye göre insanları dünyadan yüz çevirmeye vurgu yapan bu davet en çok Batılı sömürgecilerin işine yaramıştır. Bunun sonucu olarak fakirliği ve zilleti kaderlerinin bir parçası olarak gören bu toplumlar emperyalist güçlerin avı haline gelmiş, bu durum iktisadi ve siyasi bağımlılığı kaçınılmaz hale getirmiştir.

Ali'nin zühdü Şeriatî'ye göre toplumsal sorumluluğu olan ve insani değerleri her şeyden üstün gören mücahidin zühdüdür (Şeriatî, 2015: 157). Hz. Ali'nin Nehcul Belağa'da zühdün bireysel boyutundan önce toplumsal rolüne ve önemine vurgu yaptığını ifade eden Şeriatî'ye göre meselenin bireysel olmaktan çok toplumu ilgilendiren sosyal bir

sorun oluşuna dikkat çekmiştir (Şeriati, 2012: 30). Şeriati sadece Nehcul Belağa’da değil Kur’an’da da züht kavramının “sosyal ve devrimci” yönüyle ele alındığını ve bu kavramın bireysel cihetinden ziyade toplumsal yönüne vurgu yapıldığını ifade etmektedir (Şeriati, 2012: 29).

Şeriati, İslam ve Sınıfsal Yapı adlı eserinde iki tür zühtten bahseder: Bireysel Züht ve Toplumsal Züht. “Bireysel hayatta züht, ilerici ve ilahi bir durumdur. Ancak toplum hayatında yoksulluk ve zillet felsefesidir” (Şeriati, 2012: 35). Şeriati, züht başta olmak üzere sabır, tevekkül, kanaat gibi pek çok kavramın bireyde gelişme ve olgunlaşmanın önünü açtığını ama toplumsal düzlemde yok oluşa sebebiyet verdiğinin altını çizmiştir (Şeriati, 2012: 53).

Sosyal bilinç ve içtimai mücadele ruhu oluşmamış, kaderini tevazu ile kabullenmiş bir toplumun içeriden ve dışarıdan kendisine yöneltilen tehdit ve saldırılara karşı gerekli savunma kalkanlarından yoksun olduğunu belirten Şeriati kendi kabuğuna çekilmiş, durağan toplumların parçalanıp yok olma nedenini zühdü toplumsal düzlemde yaşamalarına bağlamıştır.

2.2.15. Eşitlik Kavramı

Antik dönemden bu yana önemini koruyan eşitlik kavramı farklı dönemlerde farklı tanımlara karşılık gelmiştir. Eşitlik; ahlaksal, siyasal ve hukuksal yönleri sahip bir kavram olarak özellikle sosyalizmde kurucu ve yönlendirici bir fikir olmuştur.

Marksizm’in eşitlik söyleminin karşısına kendine özgü eşitlik yaklaşımıyla çıkan Şeriati, doğa ve insan söz konusu olduğunda tarih boyunca ortaya çıkmış ekol ve düşünce dizgelerinin üç temel akım altında toplanabileceğini ifade etmiştir. Bunlar, irfan/tasavvuf, eşitlik ve özgürlüktür (Şeriati, 2012: 53).

Şeriati’ye göre İslam’ın eşitliği sadece itikadi değildir aynı zamanda bir felsefi ve düşünsel bir içeriğe de sahiptir (Şeriati, 1999: 37). Bu eşitlik düşüncesinin ne Fransız İhtilali sonrasında ortaya çıkan eşitlik söylemiyle ne de uluslararası insan hakları bildirisinde yer alan eşitlik ilkesiyle benzeşim gösterdiğini belirten Şeriati İslam’ın, eşitliği ahlaki tavsiye ve öğüt niteliğinde ele almayı bütün insanlığı ilgilendiren bir mesele olarak ortaya koyduğunu vurgulamıştır. Başka bir deyişle Şeriati için İslam’a göre

eşitlik, tüm insan ve milletlerin sınıfsal, ırksal, kavmi ayrıcalıklarının kaldırılması anlamına gelmektedir (Şeriati, 1999: 37).

Şeriati, Batı'da siyasi ve toplumsal bir ilke olarak telakki edilen eşitliğin İslam'da felsefi ve dini bir temele dayalı olduğunu vurgulamıştır. İslam'a göre eşitlik ulaşılması gereken ideal bir amaç değil zaten var olan doğal bir ilkedir (Şeriati, 1999: 38).

Şeriati İslam'a göre insanlar arasındaki eşitlik fikrinin menşeinin yaratılış felsefesinde gizli olduğunu ifade etmiştir. Buna göre Adem ve Havva'dan meydana gelen insanlığın her bir ferdi aynı aileye mensuptur. Dolayısıyla hiçbir insan öz itibarıyla bir diğerinden üstün olamaz. Yaradılıştaki vahdet düşüncesinin bunu işaret ettiğini belirten Şeriati eşitlik ile ilgili görüşlerini gerek Kur'an ayetleriyle gerekse Ali bin Ebîtalib'in hadisleriyle destekleyerek ortaya koymuştur. Şeriati'ye göre hukuki eşitlik düşüncesi "insanların doğal ve yaratılışa dayalı eşitliğinin bir neticesidir ve bu eşitlik sadece Müslümanlara özgü olmayıp bütün insanları kapsar" (Şeriati, 1999: 39).

İslam'ın eşitlik vurgusunun çoğu zaman ahlaki bir emir, öneri ya da ulaşılması gereken bir hedef olarak algılandığını belirten Şeriati'ye göre İslam'da eşitlik erişilmesi istenen bir hedef ya da ahlaki bir arzu değil doğal bir gerçektir. İslam'a göre eşitliğin duygusal bir hadise olmadığını ifade eden Şeriati, tarihin her evresinde insanların peşinden koştuğu eşitliği bir ideal olmaktan çıkarmış, onun doğal bir ilke olduğunu vurgulamıştır (Şeriati, 1999: 37-38).

Bu bölümde Ali Şeriati'nin düşüncesinde İslam ve siyaset ile ilgili on beş kavramın analizi yapılmıştır. Şeriati, pek çoğu Şii literatüre bir kısmı ise Kur'an'a ait olan bu on beş kavramı bilimsel ve toplumsal kavramlar olarak ele almış ve bu kavramlara sosyolojik ve siyasal bir ivme kazandırmıştır. Söz konusu kavramlara Şeriati'nin yüklediği anlam ile literatürdeki mana içerikleri arasındaki fark oldukça derindir. İntizar, tevekkül, kanaat gibi Müslüman toplumların yerinde saymasının ve duraklamasının etkeni pek çok kavramı yeniden dönüştüren Şeriati menfi çağrışım yüklü daha nice kavrama toplumsal sorumluluk ve mücadele ruhu vererek onları ters yüz etmiştir.

BÖLÜM 3: ALİ ŞERİATİ VE İRAN İSLAM DEVRİMİ

3.1. İran İslam Devriminin Tarihsel Gelişim Süreci

İran İslam Devrimi sadece Ortadoğu'yu değil, tüm dünya tarihini yakından ilgilendiren 20.yüzyılın en önemli olaylarından birisi olarak görülmektedir. İran devrimi ülkenin siyasal, ekonomik, toplumsal ve hukuksal yapısını kökten değiştiren bir yapıya sahiptir. Bununla birlikte devrimin yalnızca İslam dünyası için değil, tüm dünya için tarihsel ve sosyolojik bir kırılmayı temsil ettiğini söylemek mümkündür.

Özellikle bazı sosyal bilimciler açısından 1979 yılı, Doğu üzerindeki Batı tahakkümünün son bulması anlamına geldiği gibi yeni bir çağın başka bir deyişle Batı sonrası dönemin başladığı tarih olarak da kabul edilmektedir. Bu bakış açısına göre Batı'nın Doğu üzerindeki mutlak hâkimiyeti 1979 yılında büyük bir sarsıntı geçirmiş ve Batı'nın dünyaya empoze etmeye çalıştığı evrensel değerler geçerliliğini yitirme noktasına gelmiştir. İran'da bu tarihte gerçekleşen İslami devrim Batı'nın en gelişmiş ve muktedir medeniyet olduğu düşüncesine yönelik bir reddiye ve meydan okuma eylemidir (Kaya, 2009: 120). Ortadoğu coğrafyası açısından baktığımızda ise bölge tarihi açısından sıra dışı gelişmeleri beraberinde getirmesi itibarıyla önem arz ettiğini biliyoruz.

Özelde Ortadoğu'nun genelde ise tüm dünyanın kimyasını değiştiren bir hareket olarak İran İslam devrimi tarihteki diğer devrimlerden pek çok açıdan farklılık göstermektedir. Tarihte meydana gelmiş bütün devrimler beklenmeyen bir sosyal olay oldukları kadar olağan dışı gelişim sürecine de sahip olmaları bakımından benzer özellikler gösterirler. İran devrimini diğer çağdaş devrimlerle karşılaştırmaya çalışmanın karmaşık analitik sorunları da beraberinde getireceğini öne süren Halliday'a göre "tüm devrimler kurulu iktidar sistemlerini devirirken, aynı zamanda sosyal çözümleme tasarımlarını da alt üst edebilirler" (Halliday, 1992: 9).

Bilindiği üzere ideolojik anlamda aydınlanma felsefesine dayanan Fransız devrimi ile monarşik krallık son bulmuş yerini halk egemenliği anlamına gelen demokrasiye bırakmıştı. İdeallerini üç ilkede formüle eden bu devrim tüm dünyada geniş bir etki alanına sahip olmuş ve modern ulus devletlerin yaygınlaşmasını sağlamıştı. Düşünsel temellerini Rus sosyalizminden alan Bolşevik Devrimi sınıfsız bir toplum oluşturma

idealinden yola çıkarak proletarya sınıfının iktidara gelmesiyle sonuçlanmıştı (Gündoğan, 2010: 20).

“İran devrimi kendini İslam’a ait düşünsel içeriklerle sunmakta; dinsel nitelikli bir önderlikle işleyen dinsel bir hareket olduğunu söylemekte, eski toplumsal düzeni dinsel düşünceden yola çıkarak eleştirmekte ve yeni bir toplumu planlarken de yine dinsel bir düşünce içinde değerlendirmeler yapmaktadır” (Lewis,2011: 11-12). İran devrimi özellikle kitlesel bir yapıya sahip olması, ideolojik niteliği ve sonuçları itibariyle modern çağdaki diğer devrimlerden ayrılır. Bilindiği üzere gerek Fransız ihtilali gerekse Bolşevik devrimi diktatörlüğün devrilmesi ve monarşik yapının son bulması ile sonuçlanmıştır. Monarşinin yıkılışı İran devriminin tarihteki diğer devrimlerle olan ortak yönünü teşkil etmektedir.

Devrimde dinin gerek örgütlenme biçiminde gerekse hedeflenen amacında oynadığı büyük role vurgu yapan Halliday’a göre bu durum başlı başına İran İslam devrimini 19.ve 20.yüzyıldaki diğer devrim hareketlerinden ayırmaktadır:

“İslam’ın sosyal yaşamın tüm alanlarını yasalarla düzenleme arayışına girdiği görünümü verilmeye çalışılan bu durum, aslında dinci baskılarla İran’da yasa, kültür, idare biçimi ve sosyal etkinlikler açısından M.S yedinci yüzyılda yaşanmış olan bir modele uygun düşecek bir dönüşüm sağlama çabalarından başka bir şey değildir” (Halliday, 1992: 11).

1979 yılında gerçekleşen bu olay, İran’ın yalnızca siyasi/ yönetsel yapısında değil, toplumsal hayatında da bir dizi önemli değişikliklere yol açmıştır (Lewis, 2011: 11). Ülkenin siyasi, toplumsal, ekonomik ve hukuki yapısını değiştiren bu hareket neticesinde monarşik yapı ortadan kalkmış, evrensel hukuk kaideleri yerini şeriat kanunlarına bırakmıştır. Ülkeyi terk etmek zorunda kalan Muhammed Rıza Şah hükümetinin yerine Humeyni önderliğinde yeni bir iktidar kurulmuştur. Gerek hazırlık sürecinde gerekse gerçekleşikten sonra mollaların ön planda olduğu bu hadisenin en önemli özelliği bir kitle hareketi olmasıdır (Onat, 1993: 140).

Devrime bakıldığında mollaların son derece belirgin bir role sahip olduğu görülmektedir. Toplumun entelektüel kesimi ile mollalar arasındaki ittifakın devrimin özgün yanlarından birisini oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Toplumun farklı katmanlarının katılımıyla gerçekleşen bu hareketteki birleştirici etken Batı dayatmalarına ve Şah rejimine karşı duyulan öfkenin yanı sıra Şiiğin mücadeleciliği ve başkaldıran karakteristik yapısıdır (Onat, 2013: 227). İslam tarihinde ilk kez yönetim geniş bir halk hareketi sonucu el değiştirmiş ve ulema mevcut siyasi rejimi devirerek iktidarı ele geçirmiştir (Gündoğan, 2011: 95). Şah'ın gitmesi konusunda görüş birliğine varmış çok farklı kesimden söz etmek mümkündür. Bunların arasında sol çizgiden gelen Marksistler ve sosyal demokratlar olduğu gibi rejime karşı silahlı direniş gösteren Halkın mücahitleri örgütü de yer almıştır (Onat, 2013: 226).

İran İslam Devrimine giden yolun önünü açan en büyük etmen Şah'ın meşruiyetini ve işlevselliğini Batı'dan alan politikalarının halk arasında yarattığı hoşnutsuzluktur. Devrim, İran'ın bozuk ekonomik koşullarına, Pehlevi hanedanlığının Amerika ile yaklaşması sonucu yabancı güçlerin ülkenin içişlerine rahatlıkla müdahale etmesine, batılılaşma ve modernleşme çabalarına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır (Gündoğan, 2011: 94).

İran İslam Devriminin kökenleri 18. yüzyıl sonlarında yaşanan Usuli-Ahbari arasındaki ihtilafa dayandırılmaktadır. Kaçar hanedanlığı döneminde Caferi mezhebine mensup ulemanın Usuli ve Ahbari olarak ikiye ayrılması ve iki grup arasındaki çekişmenin Usulilerin zaferiyle sonuçlanması devrimin başlangıç noktasını teşkil etmiştir. Bu galibiyetin neticesinde Usuli müçtehidler (bugün bilinen adıyla Ayetullahlar) İran'ın toplumsal yaşamında etkin bir şekilde rol oynayarak pek çok mesele hakkında söz sahibi olmuşlardır (Algar, 1996: 211).

Usuli Okulunun kazandığı bu zafer Kaçar Hanedanlığı döneminde ulemanın bağımsız bir güç oluşturmasına önemli ölçüde katkı sağlayan bir gelişme olmuştur. Onat'a göre İran'da 20.yüzyılın başlarında gelişen Anayasa Hareketleri (1906-1911) ulemanın siyasi anlamda etkinliğini ortaya koyması bakımından devrimin tarihsel arka planında önemli bir yere sahiptir (Onat,1993:141). Oysa ulemanın siyasal iktidar ile ilişkisi daha eski bir tarihe dayanmaktadır. Tütün Protestosu, ulemanın devlete karşı gösterdiği muhalefetin somut bir örneği olması itibariyle önemlidir. Bu dönemde ticari manada Batı ile rekabet edemez hale gelen İran'ın Batı menşeli ürünlere serbest dolaşım hakkı tanınması İranlı zanaatkar ve esnaf sınıfının hoşnutsuzluğuna neden olmuştur. Bunun dışında ülke kaynaklarının yabancı güçlerin kontrolüne girerek sömürülmesine tepki gösteren aydınlar

da bu ayaklanmaya destek vermiş, çarşı esnafının yanında yer almıştır. Tütün üretim ve satışını elli yıl süreyle İngiltere'ye veren Nadir Şah'ın bu kararı protestoların başlamasına yol açmıştır (Üşür, 1991: 48-49).

Tütün protestosunda dönüm noktasını Ayetullah Şirazi'nin yayımladığı fetva oluşturur. Ayetullah Şirazi'nin yayımladığı bu fetva toplumda geniş bir yankı uyandırmış, tütün içmeme boykotu haline dönüşmüştür. Tütün protestosunun en dikkat çekici tarafı iktidara karşı aynı safta yer alan çarşı esnafı, ulema ve aydın arasındaki ittifak olmuştur.

1906-1911 yılları arasında gerçekleşen Anayasa Hareketi de devrime giden süreçte önemli bir durak olarak kabul edilmektedir. Bu hareket aydın kesiminde desteğiyle modern bir toplum yaratma amacıyla gerçekleştirilmiş, Şah'ın mutlak gücünün bir kısmını parlamentoya bırakmasıyla sonuçlanmıştır. Anayasacılık düşüncesini İslam ile bağdaştırmakta zorluk yaşayan ulema ise her ne kadar kendisini Şah'ın despotik uygulamaları karşısında konumlamış olsa da bir iktidar biçimi olan monarşinin yerini neyin alabileceği konusunda fikir sahibi olmaktan çok uzaktır. Gündoğan'a göre "Bu iki olay, İran halkının yönetime katılma çabalarının ve ileride ortaya çıkacak devrimci hareketlerin anlaşılması bakımından önemlidir" (Gündoğan, 2011: 94).

1925 yılında iktidara gelen Rıza Şah Pehlevi ile İran tarihinde yeni bir dönem başlamıştır. Başta Türkiye'deki gelişmeleri örnek alarak laik bir devlet kurma düşüncesi içinde olan Rıza Şah, mollaların tepkisi üzerine bu idealinden vazgeçmiş ve Pehlevi Hanedanlığını kurmuştur (Black, 2010: 448). Rıza Şah Pehlevi iktidarı süresince Türkiye ile ilişkilerini güçlü tutmaya çalışmış ve Türkiye'de yaşanan gelişmeleri yakından takip etmiştir. Başlangıçta ulema desteğini iktidarını sağlamlaştırmak için bir araç olarak gören Rıza Pehlevi iktidarını güçlendirdikten sonra ulemanın toplum içindeki konumunu sarsmaya yönelik bazı girişimlerde bulunmuştur. Bu anlamda şeri mahkemelerin önce sınırlandırılıp ardından kapatılması ve laik eğitim kurumlarının açılarak medreselerin önce öğrenci sayısını daha sonra saygınlığını kaybetmesi bu uygulamaların en dikkat çekici olanlarıdır (Üşür, 1991: 53-54).

Göz ardı edilmemesi gereken bir nokta da şudur ki Rıza Pehlevi ulemanın etki alanını daraltan tüm bu uygulamaları modernleşme politikaları kapsamında altında gerçekleştirmiştir. Bu dönemde ulemanın Şah'ın modernleşme politikalarına karşı ciddi anlamda bir protesto ve isyan hareketi içinde olmadığı da rahatlıkla söylenebilir.

Algar, Rıza Şah'ın iktidarda olduğu yıllarda Kum medreselerinde Abdülkerim Hairi'nin önderliğinde yetişen ve içlerinde İmam Humeyni'nin de bulunduğu yeni nesil ulemanın ortaya çıkışını mühim bir gelişme olarak kaydeder. Algar, İran devriminin lideri Humeyni'nin Kum medresesinde aldığı eğitimin fikri oluşumuna büyük ölçüde katkı sağladığını ve hanedanlıkla mücadele fikrinin takriben bu yıllarda oluştuğunu belirtir (Algar,1996: 212).

Bu yıllarda ülkenin SSCB ve İngiltere'nin denetimine girmiş olmasının etkisiyle söz konusu ülkelerin baskıları sonucu Rıza Şah tahtını oğlu Muhammed Rıza Pehlevi'ye devretmiştir. Burada şu noktaya dikkat çekmek gerekir ki Muhammed Rıza Pehlevi her ne kadar başlangıçta ulema ile uyumlu ilişkiler içinde olsa da Amerikan'ın artan etkisiyle birlikte İran'da gerçekleşen reformlar ve kadınlara tanınan ayrıcalıklar onun ulema ile çatışmasına yol açmıştır.

1950'li yıllarda Şah'ın Batı yanlısı politikalarına tepkisini ortaya koyarak petrolün millileştirilmesini savunan Musaddık ulemanın önemli isimlerinden Ayetullah Kaşani'nin de desteğini almayı başarmış olsa da bu destek bir süre sonra muhalefet hareketine dönüşmekte gecikmemiştir. Kaynağını sol yapılanmalara karşı duyulan korkudan aldığı kabul edilen bu muhalif tavır İngiltere ve Amerika destekli Musaddık karşıtı darbeye destek vererek Şah'ın yanında yer almıştır. Şah rejiminin Musaddık'a karşı gerçekleştirdiği bu darbe sonrasında Muhammed Rıza Şah'ın rejim için tehdit unsuru olarak gördüğü sol örgütleri yok etme çabası içine girdiği görülmektedir. Şah'ın söz konusu despotik uygulamaları sonucunda pek çok insan tutuklanarak işkence görmüş ve öldürülmüştür (Üşür, 1991: 59).

İran'da 1953 yılında gerçekleşen bu darbe ile siyasetin muhalefet kanadı işlevsiz hale getirilmiştir. Darbe sonrası dönemde tepeden inmece Batılı modernleşme politikaları yürürlüğe konulmuş (seküler eğitimin yaygınlaşması, yükseköğretimde başörtü yasağının getirilmesi vs) ve rejime ters düşen ulemanın etki alanı baskılanmıştır. Şah'ın ekonomik anlamdaki uygulamaları ise zengin sınıfın çıkarlarını ön planda tutarak İran ekonomisini serbest dolaşıma açık hale getirecek düzenlemeleri içeriyordu (Üşenmez, 2015: 393). Şah'ın 1961-1963 yılları arasında başlattığı Ak devrim adı altındaki sosyal reform uygulamasının içeriği başta tüccar ve mollalar olmak üzere toplumun tepkisine yol açmıştır (Kurtuluş, 2005: 566). Bu dönemde Şah'ın ülke içinde kapitalist sistemi egemen

kılmaya yönelik politikalarına tepki niteliğinde gelişen öğrenci ayaklanmaları ise İran gizli servisi Savak tarafından bastırılmıştır.

1963 yılı ulemanın Şah'ın politikalarına açık bir şekilde tepki gösterdiği yıl olarak tarihe geçmiştir. Ayetullah Humeyni önderliğindeki bir kısım molların Şah'ın uygulamaya koyduğu reformlara ve siyasal yaşamın her alanını kontrol altına alan uygulamalarına direnişi ve açık bir muhalefet hareketinin başlaması bu yıla karşılık gelmektedir (Halliday, 1992: 19). Onat, ulemayı bu anlamda harekete geçiren itici gücün gittikçe otoritesini kaybetmeye başlamış olması ile dışa bağımlılığın önünü açan Ak devrim adı altındaki reform programı olduğunu belirtir (Onat, 1993: 146). Şah'a karşı en sert muhalefeti yürüten kişi olarak öne çıkan Humeyni toplumda sadece dindar kesimin değil diğer gruplarında desteğini almak için ulusalcı söylemleri ön plana çıkardığı görülmektedir (İlknur, 2009: 132). Bu anlamda Kum kentinde yaptığı konuşmada halkı Amerika'nın diğer devletlerin politik ve ekonomik tahakkümüne karşı koymaya davet etmiş ve saltanat sisteminin yıkılmasını önermiştir (Algar, 1996: 213). Humeyni'nin 1964 yılında iktidar tarafından sürgüne yollanmasının ardından İran'ın pek çok kentinde Şah'a ve Şah'ın uygulamalarına karşı yükselen protesto hareketleri ile gerçekleşen ayaklanma kanlı bir şekilde bastırılmıştır (Onat, 1993: 146). Humeyni'nin 1963 yılında Şah'ın batılı modernleşme hareketine ve ulemaya yaptığı baskılara olan karşı çıkışını açık bir şekilde dile getirmesi gelecekte vuku bulacak İran İslam Devrimi'nin ayak sesleri olması bakımından İran siyaset tarihi için önemli bir dönüm noktasıdır (Üşenmez, 2015: 393).

1970'li yılların ortalarında ülkede gitgide belirginleşen gelir adaletsizliği ve zengin sınıfın lehine işleyen bir ekonomik sistemin varlığı kitleler arasındaki hoşnutsuzluğa yol açan etmenlerin başında gelmektedir. Sınıflı toplum yapısı özellikle ülkenin başkenti Tahran'da belirgin şekilde kendisini hissettirir. İlknur'a göre Tahran'ın kuzeyinde müreffeh yaşamlarını sürdüren ülkenin zengin kesimi ile güneyde her türlü imkândan mahrum kalan gece kondu semtleri dönemin toplumsal panoramasını özetlemek için yeterlidir. Bu ikilikten rahatsızlık duyan yoksul halk ise çareyi sokaklara dökülmekte bulmuştur (İlknur, 2009: 134).

Devrimin yaklaştığını haber veren son sesler 1978 yılının Ocak ayında duyulmaya başlamıştır. Humeyni'nin Hz. Hüseyin'i anmak için halkı sokağa davet eden çağrısı hükümet tarafından engellenmiş, buna karşılık yürüyüşe katılmakta ısrar eden insanların

yaptığı gösteri İran’da büyük yankı uyandırmıştır. Bu olayın dışında İttihat gazetesinde Humeyni hakkında kaleme alınan asılsız makaleyi protesto etmek amacıyla bir grup öğrenci tarafından Kum kentinde düzenlenen gösterilerde pek çok insan hayatını kaybetmiştir (İlknur, 2009: 136). İran’ın çeşitli şehirlerinde bu törenler sırasında hayatını kaybedenler için yapılan anma gösterileri ve Şah’ın ülkeyi terk etmesine yönelik aralıksız devam eden protestoların karşısında köşeye sıkışan İran Şahı çareyi önce bir süreliğine Amerika’ya oradan Mısır’a kaçmakta bulmuştur. Şah’ın ülkeyi terk edişinin ardından “Bir yıl gibi kısa bir süre içinde, şahlık bütün kurum ve kuruluşları ile yıkılma noktasına gelir. 1 Şubat 1979 tarihinde Humeyni’nin Fransa’dan İran’a dönmesiyle” İran tarihinde yeni bir dönem başlamıştır (Onat, 1993: 141). Bu yeni dönemde İran “Batı modernleşmesinin tanımladığı ilerleme anlayışının emperyalizmle ilişkilendirdiği koşulları reddettiğini” açıklamış, her türlü vesayete karşı siyasi bağımlılık fikrini dışladığını ilan etmiştir (Aktaş, 2008: 10).

Yukarıda İran İslam Devrimine yön veren olaylar, devrime sebep olan gelişmeler, başka bir deyişle devrimin oluşum süreci tarihsel bir çerçeve içinde sunulmuştur. İlerleyen bölümlerde özelde İran’ın, genel olarak Ortadoğu’nun siyaset rotasını değiştiren, yirminci yüzyılın en önemli olaylarından biri olan İran devrimini hazırlayan ideolojik nedenlerin neler olduğu üzerine yoğunlaşılacaktır. Bu anlamda Humeyni’nin rolü ve Şii siyaset nazariyesine yön veren imamet, intizar ve gaybet kavramlarının devrimin düşünsel arka planındaki önemi tartışılacaktır. Bütün bu tartışmaların ışığında Humeyni’nin geliştirdiği Velayet-i Fakih teorisi ele alıp değerlendirilecektir.

3.2. İran İslam Devriminde Şiiliğin Etkisi

İran İslam Devrimini çok eski bir geleneğin tabii bir uzantısı olarak yorumlayan Hamid Algar devrimin ortaya çıkışında Humeyni’nin şahsiyetini ön plana çıkarmaktadır. Başka bir deyişle Algar, medrese eğitimi, müspet ilimlerden bihaber ve Arapça dışında yabancı dil bilgisi olmayan gelenekçi bir kişilik olarak Humeyni’nin böylesi köklü bir devrimi karizmatik şahsiyetinin yardımı olmadan gerçekleştiremeyeceğini iddia etmiştir (Algar, 1996: 213-214).

Humeyni’nin fikri ve siyasi kişiliği devrimin nedenlerden biri olarak elbette kabul edilebilir, lakin sosyal olayların tek boyutlu olarak meydana gelmediği düşüncesinden de hareketle İran’a has durumlar ve toplumsal konjonktürle birlikte Şii düşünüşte yer alan

müminin müçtehide itaati olgusu da devrime giden süreçte göz önünde bulundurulması gereken etmenlerin başında gelmektedir.

Ortadoğu konusunda uzman olan Fred Halliday Humeyni'nin karizmatik liderliği konusunda Algar ile benzer bir görüşe sahiptir. Halliday'a göre Humeyni İslami hareket için biçilmiş önder rolüne uygun düşen özelliklere sahiptir. Bu özelliklerin başında Humeyni'nin dürüst ve cesur kişiliğine ek olarak açık ve dolaysız söylemi gelmektedir. Bununla birlikte Humeyni'nin ön gördüğü rejime ilişkin düşüncelerini saklayan bir tutum içinde olması da onun politik desteği en yüksek seviyede tutma kaygısı içinde olduğunun en açık göstergesidir (Halliday, 1992: 38).

Devrimin İslam Tarihi açısından en önemli özelliklerinden birisi ulema önderliğindeki bir halk kitlesinin mevcut siyasi rejimi devirerek iktidarı ele geçirmesidir. Bu gerçek, modern düşüncenin temel savlarından olan dinin öneminin giderek azalacağı düşüncesini tersine çevirmesi bakımından önem arz eder. Bu bakımdan Şii mollaların siyasi gücü sosyal bilimlerde modernleşme yaklaşımının savunucuları tarafından anlaşılmakta zorlanmaktadır. Gerek hazırlık sürecinde gerekse sonrasındaki gelişmeler boyunca birincil derecede öneme sahip ulema gücünü nereden almaktadır? Bu soruya cevap olarak devrimde etkin bir rol oynayan ulemanın gücünü Şii düşünceden aldığını söylemek zor değildir. Bu süreçte Şiilik toplumsal yapıyı yeniden inşa sürecinde başat bir rol oynayarak iktidar ideolojisi haline gelmiştir.

Bilindiği üzere Şiiliğe karakteristik rengini veren imamet nazariyesidir. Bu anlayışa göre imamet masum imam anlayışına dayandırılmış olup peygamberlik makamının devamı olarak kabul edilmiştir. Şii inanın önemli duraklarından olan gaybet asıl İslami düzenin kurulmasının on ikinci imamın yeryüzündeki zuhuruna kadar ertelendiği düşüncesine işaret eder. Gaybet ve Mehdi'yi bekleme düşüncesi çok uzun yıllar Şii toplumunu teslimiyete gark ederek zayıflatmış ve kitleleri durağanlığa sevk etmiştir. Diğer taraftan Şii geleneğinde Tanrı ile kul arasında bir tür aracı rolünü üstlenen Mehdi kavramı din adamları sınıfını daha bağımsız bir hale getirmesi itibarıyla önemlidir (Üşenmez, 2015: 392). Her ne kadar Şiilik özünde muhalif, zorbalığa karşı mücadeleyi ve başkaldırıcı teşvik eden bir duruşa sahip olsa da sonradan Şii düşünüşe eklenmeye çalışılan gayb teorisiyle sorumluluk kayıp imama yüklenmiştir. Humeyni geliştirdiği velayet-i fakih

nazariyesi ile bu iki tutum arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmak istemiştir (el Efendi, 2009: 98).

Bu kavram İran İslam Devrimi'ni ideolojik bir temele oturtması açısından çok önemli bir yere sahiptir. Humeyni kavrama siyasal bir içerik kazandırmış, halkın bağımsızlığını kazanması için kendini her anlamda geliştirmiş Ayetullahların önderlik etmesini savunmuştur. Çünkü Humeyni'ye göre ancak bu kişiler gerçeği tam manasıyla kavrama yetisine sahiptir.

Velayet-i Fakih uzun yıllar Şii siyaset düşüncesine yön vermiş olan imamet ve intizar inancına dayanan Şii siyasi pratiğinden oldukça farklıdır. Bu teoriye göre imamın yokluğunda ulema önderliğinde kurulacak bir yönetim adaleti tesis etmeye muktedirdir. Böylece Humeyni kayıp imamın yokluğunda toplumun doğru bir yol üzerinde ilerleyebilmesi için şariat kurallarının rehberliğinde bir yönetimin zorunlu olduğu düşüncesinden hareketle Velayet-i Fakih kurumunu ortaya atmıştır (Çitlioğlu, 2015: 40).

Bu kurum on iki imam düşüncesinin bir sonucu olup imamın yokluğunda onun görev ve yetkilerini fakihe devreden üst otoritedir. Bilindiği üzere İran'ın siyasi ve ekonomik yapısına etki eden en önemli makam rehberliktir. Burada söz konusu olan toplumsal gidişata yön veren ve halka yol gösteren, toplumu durağanlığa değil, devinime sevk eden bir anlayıştır. Kayıp imamın sorumluluğunu Ayetullahlara sevk eden Velayet-i Fakih anlayışı meşruiyetini Mehdi'nin gaybeti inancı üzerinden tamamlamıştır.

Velayet-i Fakih kurumunun daha önce de miras, yetim hakkının gözetilmesi gibi alanlarda faaliyetlerini yürüttüğünü ve fakih makamını kendisinin ortaya atmadığını ileri süren Humeyni bu konuda Şia tarihindeki kimi uygulamaları örnek olarak göstermiştir (Çayıroğlu, 2013: 209). Humeyni'nin katkısı ise fakihlerin devlet yönetimi konusundaki yetkilerini genişletmeye yönelik olmuştur (el-Efendi, 2009: 98).

Velayet-i Fakih'i "İslam devleti olmadan İslam toplumu olamayacağını öne süren İslamcı düşüncenin Şiiliğe uyarlanması" olarak yorumlayan Roy'a göre bu Sünni İslam'ın açıklamakta zorlandığı dini otoritenin devlet iktidarında söz sahibi olması anlamına gelmektedir. Roy, Velayet-i Fakih teorisinde rehber olacak kişinin gaib imamın temsilcisi konumunda olup bilinenin aksine ruhbanı temsil etmediğini, onun bütün kurumların

üstünde olduğunu vurgulamıştır. Humeyni'nin de bu anlamda ruhban sınıfını değil, Hüccetülislam'ı öne çıkardığını belirtir (Roy, 2015: 207).

Velayet-i Fakih, İran'daki Şii dindar kesimin kitlesel halde hareket geçmesini sağlayarak devrimci sürece toplumsal katılımı arttıran bir neden olarak kabul edilebilir.

3.3. Ali Şeriati'nin İran İslam Devrimine Etkisi

Genel anlamda devrime giden süreçte Ali Şeriati'nin özel bir yere sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak Ali Şeriati'nin devrim ideoloğu olup olmadığı tartışmaya açık bir problemdir. Şiiğin klasik dar kalıplarını zorlayan bir isim olan Şeriati, Şii düşüncesine getirdiği eleştiriler ve Şia'ya ait kavramlara yüklediği yeni anlamlar hasebiyle Humeyni üzerinde geniş çapta etkisi olmuştur. Devrim sonrası özellikle İran-Irak savaşının bitimine müteakip İslami yönetimin uyguladığı politikalar ve bu uygulamaların yansıdığı toplumsal yapıya bakıldığında Şeriati'nin üzerinde çalıştığı İslam düşüncesinin bir parçası olan ideal toplum (ümme) tasavvuru ile benzeşmektedir. Biz bu noktada Ertuğrul Cesur'un "İran devriminin bir ideoloğu var ise bu tabii ki Şii teolojisinde Velayet-i Fakih içtihadıyla İmam Humeyni'nin kendisidir." tespitine katılarak devrim teorisyenliğini Humeyni'ye bırakma eğilimindeyiz. Bu anlamda Şeriati'yi devrim teorisyeni olarak kabul etmekten çok onun Humeyni ve İran toplumu üzerindeki etkileri noktasında ele alıp değerlendirmeyi uygun bulduk. Özetle Şeriati bu bölümde devrime giden süreçte klasik Şii düşünüşe ait kavramlara kazandırdığı yeni içerikler, kullandığı antiemperyalist söylem ve üniversite gençliği üzerindeki katkıları bağlamında incelenecektir.

Ali Şeriati'nin geleneksel Şii düşünce ile Marksizm ve egzistansiyalizm gibi 20. yüzyıl Batı menşeli teorileri sentezleyerek oluşturduğu fikir yapısı ve Şii İslami literatüre ait kavramlara yüklediği devrimci anlamlar Humeyni'nin söyleminin dini motifler dışında kalan sol ayağını oluşturmaktadır. Gelenek ile modernlik arasında bir köprü vazifesi gören Şeriati'nin fikirleri özellikle dönemin üniversite gençliği üzerinde büyük ilgi görmüş, Humeyni ise bu kesimin desteğini Şeriati üzerinden kazanmıştır (el-Efendi, 2009: 98). Humeyni'nin vaazlarında öne çıkan sol söylemin etki alanı sadece üniversite gençliği ile sınırlı değildir. Halka yönelik konuşmalarında gelir dağılımındaki adaletsizliğe vurgu yaparak sosyal adaleti ön plana çıkaran Humeyni'nin işçi sınıfının toplum içindeki vazgeçilmez konumunu belirten antiemperyalist ifadeleri bir kısım radikallere ve entelektüel kesime de cazip gelmiştir (Üşenmez, 2015: 394).

Onat'ın 2013 yılına ait şu tespitleri Humeyni ile Ali Şeriatî'nin hitap ettiği kitleyi ayırmasamamız açısından önemlidir: "Humeyni daha çok geleneğin dilini, Şii-örgütlü yapıyı kullanarak halka hitap ederken, Ali Şeriatî daha çok okumuş yazmış kesimleri hedef almıştır" (Onat, 2013: 231).

Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki Şeriatî entelektüellere ve aydın kesime hitap eden konuşmalarında daha akademik bir dil kullanırken, Humeyni halk adamı olması hasebiyle konuşmalarında çoğunluğun anlayabileceği şekilde sade bir dili tercih etmiştir. Buradan hareketle geniş bir halk kitlesinin katılımıyla gerçekleşen İran İslam Devriminin tradisyonel ayağını Humeyni'nin söylemleri oluştururken, Şah karşıtı sol grupların ise Ali Şeriatî'nin Şii inanışa yüklediği devrimci jargonların etkisiyle devrime dâhil oldukları çıkarımını yapmak mümkündür.

Humeyni'nin geliştirdiği Velayet-i Fakih kavramı menşeyini Şii inanışın omurgasını oluşturan imamet anlayışından almıştır. Onat'a göre Humeyni'nin geliştirmiş olduğu Velayet-i Fakih kavramı imamet düşüncesinin siyasi içerik kazanmış hali olarak yorumlanabilir. Böylece Şii düşünüşün omurgasını teşkil eden imamet, statik boyutundan sıyrılmış ve dinamik bir hal kazanmıştır (Onat, 1993: 149). Gizli imamın gaybeti döneminde imametın toplumu zulüm ve cehalet sultasından kurtarabilecek devrimci insanlara geçmesi gerektiğini iddia eden Şeriatî bu kavrama toplumsal bir anlam yüklemiş lakin Humeyni'den farklı olarak imamet görevini devralan rehberin molla ya da müçtehid değil, aydın, entelektüel, sorumluluk sahibi ve kitleleri yönlendirme yeteneğine haiz bir kişilik olması gerektiğini düşünmüştür (Black, 2010: 452-453). Şeriatî, Hz. Ali'nin yönetimiyle benzerlik taşımayan her türlü rejimin karşısında yer aldığını belirtmiş, Ali'nin velayetine duyduğu kuvvetli inancı imamet anlayışının merkezine oturtmuştur.

İslam devrimine devrim kazandıran Şia'ya ait bir başka kavram intizardır. İntizar yani Mehdi'yi bekleme düşüncesi imamet anlayışının bir uzantısı olarak tecelli etmiştir. Toplumsal ifrattan kurtuluşu gaybete girmiş kayıp imamın zuhuruyla ilişkilendiren ve bu anlamdaki sorumluluğu gelmesi beklenen mehdiye yükleyen bakış açısının yerine bireysel sorumluluğu ön plana çıkaran ve toplumsal mesuliyeti halka yükleyen Şeriatî'nin intizara yüklediği yeni anlam İran devriminin hazırlık süreci içerisinde Humeyni'nin düşünceleri üzerinde etkili olmuştur. Humeyni İslam Fıkhında Devlet isimli eserinde gaybeti ve intizarı eli kolu bağlı şekilde beklemek olarak yorumlayan, teslimiyeti

Mehdi'ye bağılılığın bir işareti olarak kabul eden bakış açısını sert bir şekilde eleştirmiş, bu anlamda intizarı kitleleri harekete geçirici şekilde yorumlamıştır (Onat, 1989: 137).

Şeriatî'nin devrime giden süreçteki en önemli etkilerinden biri üniversite gençliği üzerinde olmuştur. Özellikle Hüseyiniye-i İrşad'da verdiği derslerde egemen sınıfların sömürü odaklı politikalarına getirdiği eleştiriler ve İslam'ın ilerici çehresini gençlere tanıtmak için verdiği mücadele dikkate değerdir. Şeriatî gençliği bir taraftan Şah rejiminin dini ve milli anlamda ülkeye verdiği zararlar konusunda uyarırken, diğer yandan Batı'nın Marksist düşüncüyü yaymaya çalışan politikalarına karşı korumaya çalıştığı da bir gerçektir. 1960'lı ve 1970'li yıllarda şiddetlenen iki kutuplu düşünme biçimi İran gençliği üzerinde de etkili olmuş Marksizmin eşitlik, özgürlük ve adalet vadeden söylemi İranlı üniversite gençlerini de tesiri altına almıştır. Şeriatî'nin sınıfsız toplum düzeninin gerekliliğine duyduğu inanç yollarını Marksizm ile kesiştirmiş olsa da o bunun Batı'dan ithal düşüncelerle ve kuramlarla değil, toplumun kendi iç dinamikleri ile gerçekleşmesi gerektiğini düşünmekteydi. Şeriatî bu anlamda gerek kitaplarında gerekse halka ve gençliğe yönelik konuşmalarında bu noktanın altını çizerek söz konusu kesimi Batı'nın üçüncü dünya ülkeleri üzerindeki siyasal ve kültürel tahakkümüne karşı uyarılmış ve onlara bilinç aşılamaştır.

3.4. Ali Şeriatî'nin Türkiye'deki Yansımaları

1960'lı yıllardan itibaren Türkiye'de siyasal dinamik sağ ve sol olarak ayrılmış, 1970'li yıllara gelindiğinde ise bu farklılaşma çatışmaya dönüşmüştür. 1970'li yıllarda dünyada yükselen gençlik hareketleri Türkiye'de üniversite gençliği içerisinde birtakım siyasal dalgalanmalara yol açmıştır. Bu yıllarda cereyan eden öğrenci eylemlerinde özellikle sosyalist dünya tasavvurunun ön plana çıkmıştır. 1971 yılında cereyan eden askeri müdahale sonrasında bu ideolojik eğilim daha da güçlenmiş ve çeşitli illegal oluşumlara zemin hazırlamıştır. Bu yıllarda İran'daki Şah karşıtı gösteriler ve devrime giden süreçteki gelişmeler sadece sosyalist gençlik tarafından değil, Kur'an çalışmalarına yönelen İslamcı çizgiye sahip gençler tarafından da yakından takip ediliyordu. Hamza Türkmen bu dönemde Akıncılar hareketinin önemli temsilcilerinden olan Metin Yüksel ve arkadaşlarının İstanbul duvarlarına astıkları afişlerin Şeriatî'nin tanınmasında etkili olduğunu belirtir (Türkmen, 2013: 98).

Geniş bir halk kesiminin ortak çabasıyla gerçekleşen İran İslam devriminin şiarlaştırdığı İslami değerler o dönemin Türkiye’inde derin yankı bulmuştur. Devrimin coşku ve heyecan yüklü söylemi bir anlamda Türkiye’nin bilinçlenme sürecine adım attığı o yıllarda ortak ülkü ve özlemleri temsil etmesi bakımından önemlidir. O yıllarda Hamit Algar’ın Ali Şeriatî’nin İran devriminin ideoloğu olduğu yönündeki tespitlerinin Türkiye’deki Müslümanlar açısından çok önemli olduğunu belirten Türkmen’e göre Şeriatî devrimin teorik planını ve düşünsel zeminini gösteren bir kişidir (Türkmen, 2013: 98).

Ali Şeriatî’nin Türkiye’nin gündemine girmesi daha çok vesayetçi sistemden ve gelenekçi dindarlıktan kopmaya çalışan Müslüman gençlik üzerinden olmuştur. Şeriatî özünden uzaklaşmış dindarlığı sahih İslam’a döndürme çabası içinde olan bir mütefekkindir. Bunun yolu ise gerek Sünniliğin gerekse Şia’nın bidat ve hurafelerden temizlenmesiydi. O, öze dönüş düşüncesi ile İslam’ı tahrif etmeye çalışan Batı emperyalizmine ve yerel istibdatlara direnişi vurgulamıştır.

Onun dayandığı İslam, gelenekçi tavrından sıyrılmış ve yeni bir bakış açısı kazanmış olan İslam’dır. Bu Şeriatî’nin vahiy ve Kur’an eksenli öze dönüşten kastettiği şeydir. Şeriatî’nin düşüncesinin esasını oluşturan öze dönüş fikri özellikle seküler hayat ve pozitivist düşüncenin tahakkümünden hoşnut olmayan Müslüman kesimin dimağını meşgul eden problemlerle örtüşmüş ve Şeriatî Türkiye gündemine girmeyi başarmıştır (Yılmaz,2013:107; Türkmen, 2013: 99).

Türkmen, Şeriatî’nin Türkiye Müslümanları üzerindeki etkisini şu şekilde açıklar:

“1970’li yılların sonunda ve 1980’li yılların başında Türkiye’de Ali Şeriatî’nin arınma, İslam’ı anlama, tevhidi dünya görüşünü idrak ve yaşamaştırma, toplumsal ve fikri dönüşümün- inkılabın ölçülerini keşfetme çabası karşılık buldu. Dönüşüm çizgisini liberalizmin ve materyalist diyalektiğin ilerlemeci şemalarına göre değil, sünnetullah ve Kur’an esaslarına göre yakalama gayreti çok önemliydi. Ve bu gayretler milli dindar entelektüellerimizde ve milli dindar gençlerimizde yeni bazı ufuklar açtı” (Türkmen, 2013: 101).

Şeriatî’nin Türkiye İslamcılığı ile etkileşiminde tercüme faaliyetlerinin de büyük çapta etkisi olmuştur. Özellikle 1980’li yıllarda çağdaş İslami düşünce geleneği içerisinde öne çıkan yazarlar hızlı bir şekilde kimi zamanda parçalar halinde Türk okuyucusu ile buluşturulmaya çalışılmıştır. Bu yazarlar arasında öne çıkan bir düşünür olarak Ali

Şeriatî'nin "İslam Sosyolojisi Üzerine" isimli kitabı ile "Medeniyet ve Modernizm" eseri Düşünce Yayınları tarafından 1980 yılında yayımlanmıştır. Yine aynı sene Düşünce Yayınları Şehitler Serisinin üçüncü kitabı olarak "Hacc" isimli eseri Türkçeye kazandırmış ve eserin bir yıl içinde ikinci baskısı yapılmıştır. 1981 yılında ise Muhammed Hizbullah'ın çevirisiyle "Ne Yapmalı" isimli eseri yine aynı yayınevi tarafından Türk okuyucuyla buluşmuştur. 1986 yılında farklı bir yayınevi tarafından Ali Rehavi'nin Farsçadan çevirdiği "Aşk ve Tevhid" isimli kitap Türk yayın dünyasına girmiştir. Bunun dışında 1988 yılında Şeriatî'nin eserlerinin bugünkü yayıncısı olan Fecr Yayınları tarafından "Medeniyet Tarihi" isimli kitabı iki cilt halinde okuyucu ile buluşmuştur. (www.dunyabizim.com) Dr. Mustafa Yılmaz'a göre "bu çevirilerin zamanlaması ile bizdeki uyanış ve öze dönüş çabaları- önemli bir birliktelik arz eder" (Yılmaz, 2013: 108) Yılmaz, Türkiye'deki uyanış hareketlerine etki sürecinin Şeriatî ile sınırlanmayacağını ama Şeriatî'yi diğerlerinden ıralayan özelliklerin onu bu anlamda belirleyici kıldığını belirtir.

Türkiye'li okurlara Şeriatî'yi entelektüel cihetiyle tanıtan önemli bir isim Türk mütefekkir Cemil Meriç'tir. Meriç'in "Göller Bölgesinde Bir Ada" başlıklı yazısı Şeriatî'ye bakışını ortaya koyması bakımından önemli bir değerlendirme olarak kabul edilmektedir. Meriç, bu çalışmasında Şeriatî'nin diğer çağdaş mütefekkirlerden ayrılan yönlerine dikkat çekerek onun aydın yönüne odaklanmıştır: "Yalnız itiraf edelim ki, Ali Şeriatî'de bulduğumuz engin tecessüse, çağdaş İslam mütefekkirlerinden hiçbirinde rastlamadık. Engin bir tecessüs, geniş bir irfan, Doğu'yu ve Batı'yı kucaklayan bir terkip kabiliyeti ve hepsinin ötesinde eşsiz bir mücadele azmi" (Meriç, 2006: 205). Meriç yazısının ilerleyen kısmında Şeriatî'yi ikinci elden okumanın yanlışlığına dikkat çekmiş, kitaplarının Farsçadan Türkçeye çevrilmesi gerektiğine işaret etmiştir: "Şeriatî'yi tanıtırken çifte ihanet içindeyiz. Genç sosyoloji doktorunu yabancı bir dilden, İngilizceden okuduk. Yoksa genç mücahidin konuştuğu ve yazdığı dil Farsçadır. Sonrada eserini bütünüyle görmedik, üstelik okuduklarımızı hulasa etmeye yeltendik. Tercüme, başlı başına bir tahrif, hulasa tahrifin tahrifi" (Meriç, 2006: 205).

Türkiye'de 1980'li yıllarda kimi çevreler tarafından mesafeye yaklaşılan bir isim olan Ali Şeriatî'ye karşı olumsuz tutum 1990'lı yıllarla birlikte kırılmaya uğrayarak etkisi İslami çevrelerin dışına taşmıştır. Özellikle Şeriatî ile ilgili çalışmalarıyla bilinen

araştırmacı yazar İhsan Eliaçık'a göre bunun sebebi söz konusu İslami cenahın mezhep ve din konusundaki taassupçu bakış açısıdır. Eliaçık, Şeriatî'yi anlamanın uyanık ve aydınlanmış bir zihin yapısından geçtiğini savunurken feraset yoksunu insanların - Şeriatî'nin "Janus" kavramsallaştırması örneğinde görüldüğü gibi- Şeriatî terminolojisine has kavramları batıl dünya görüşlerini yansıtacak şekilde gelenekçi bir bakışla yorumladıklarına dikkat çekmiştir (Eliaçık, 2016: 77). Ertuğrul Cesur'a göre, Ali Şeriatî'nin Türkiye'de yeterli düzeyde anlaşılmasının nedeni 1980'li ve 1990'lı yıllarda yeni seleficiliğin öncü düşünürlerine (Seyyid Kutup, Mevdudi, Müslüman Kardeşler) indirgenerek okunmuş olmasıdır. Cesur, Şeriatî'nin bu yıllarda Yeni Selefi bir çerçevede değerlendirildiğini bunun da brtakım sorunları beraberinde getirdiğini ifade etmiştir. Özellikle 2000'li yıllara gelindiğinde Ali Şeriatî'ye olan ilginin arttığını hatta belli bir popülerleşmenin de söz konusu olduğunu belirten Cesur, günümüzde önemini özenle koruyan bu düşünürün Yeni Selefiliği temsil eden diğer fikir adamlarından ayrı ve farklı olarak konumlandırılması gerektiğinin altını çizmiştir (Cesur, www.dunyabulteni.net).

Şeriatî, Türkiye'de 1980'li ve 1990'lı yıllardaki etkisi göz önünde bulundurulduğunda İslam'a dönme çabası içinde olan Müslüman kesim adına önemli bir dayanak olmuştur. İslam'ı özel hayatın dar sınırları içine hapsederek dini siyasal ve toplumsal yaşamdan koparan ve ümmet düşüncesi yerine ulusçuluk fikrini dayatan yeni rejimin açmazları karşısında vahye ve fitrata dönmeye çalışan milli dindar harekete Ali Şeriatî'nin Kur'an gözlüğüyle hayata bakan tavrı, tevhidi dünya görüşü ve öze dönüş düşüncesi önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Şeriatî'nin tevhit merkezli dünya tasavvuru ve ümmetin vahdeti düşüncesi Türkiye'de bu hareketi temsil eden genç kesim ve entelektüeller tarafından büyük bir ilgiyle karşılanmış, Şeriatî Türkiye'de tebarüz etmeye başlayan bu oluşuma yeni bir ufuk açmıştır.

3.5. Ali Şeriatî'nin Siyaset- İslam İlişkisine Dair İleri Sürülen Düşüncelere Etkisi

Olivier Roy'a göre coğrafi ve siyasal birlikten yoksun "Sünni Arap Ortadoğu", "Sünni Hint altkıtası" ve "İran-Arap Şii alanı" olmak üzere üç coğrafi ve idari kutba sahiptir (Roy, 2015: 18). İslam'ın siyasal bir söylem olarak ortaya çıkmasında önemli role sahip olan Mısır menşeli Müslüman Kardeşler Sünni Arap Ortadoğu'nun en önemli örgütüdür. Bu teşkilatın kurucusu olan Hasan el Benna hayatını Müslüman toplumlarının içine

düştükleri bunalımdan kurtarmaya adanmış ve bu anlamda çözüm olarak Kuran'ı kendisine rehber edinmiş bir kişidir. Ona göre kendi öz benliğinden uzaklaşan toplumun ivedi bir şekilde ıslah edilmeye ihtiyacı vardır. Yıllarca emperyalist güçlerin kuşatması ve baskısı altında bunalan Mısır halkını bilinçlendirme noktasında büyük çaba sarfeden Hasan el Benna başta İngiliz sömürsü ve Batılı işbirlikçilerine karşı toplumu mücadeleye davet etmiş ve netice olarak da Müslüman Kardeşler Teşkilatını kurmuştur. 1930'lu yılların sonlarına doğru Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın Mısır'da etkin bir siyasi güç haline gelmesi başta Mısır hükümeti olmak üzere işgalci kuvvetler tarafından büyük bir tehlike olarak addedilmiş bunun üzerine önlem olarak Hasan el Benna sürgüne zorlanmıştır. Ardından teşkilat hükümet tarafından kapatılmış ve üyelerine tutuklama kararı getirilmiştir. Mısır kralı tarafından görevlendirilen bir subay tarafından şehit edilen Hasan el Benna'nın siyasi düşüncesinin ilk ayağını İslam toprağını yabancı işgal ve dayatmalardan kurtarmak oluşturmuştur. Bu anlamda Benna'ya göre din ve devlet birbirinden bağımsız iki ayrı alan değil, bir bütündür (Pınar, 2015: 135-140).

Hint yarımadası Cemaat-i İslami Teşkilatının kurucusu Ebul Ala Mevdudi, ümmetçi bir çizgiyi takip ederek Batı kültürünün prensiplerine karşılık Kur'an ilkelerinin çağa uygulanmasını önermiştir. Siyasal egemenliğin sadece Allah'ın hakkı olduğunu ifade eden Mevdudi'ye göre yeryüzünde bu egemenliği Allah'ın halifesi olan insan temsil edecektir (Ata, 2006: 3-4).

Gerek Mısırlı Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın kurucusu Hasan el Benna gerekse Hint Pakistan Cemaat-i İslami'nin kurucusu Ebu'l Ala Mevdudi, İslam coğrafyasında yeni bir düşünce dalgası başlatmışlardır. Roy'un ifadesiyle iki ismin başlattığı bu yenilik hareketi özellikle Kur'an metnini ve ilk halifeler dönemini kendisine esin kaynağı olarak seçmiş ve bunu da öze dönüş söylemiyle meşru bir zemine oturtmuştur (Roy, 2015: 12-13).

Roy Şii devrimci siyasi düşüncenin bir ayağı olarak Humeyni'den bahsederken diğer yandan Ali Şeriatî'yi de vurgulamaktan çekinmemiştir.

“Şii devrimci siyasi düşüncesi, Müslüman Kardeşlerle pek çok ortak noktayı paylaşır, ama özgünlüğünü korur (hem daha hoşist, hem de daha ruhban özelliklidir): Bu düşüncenin esin kaynakları Humeyni, Bâkır es Sadr ve Telagani gibi Ayetullahlar olduğu gibi, laik Ali Şeriatî'dir de” (Roy, 2015: 18).

İslamcılığın İran-Arap Şii alanını temsil eden Ali Şeriatî geliştirdiği antiemperyalist söylemle siyasi görüşünü imamet fikri üzerine inşa etmiştir. Ümmet ve imameti aynı

bağlam içerisinde birbirini tamamlayan ögeler olarak ele almıştır. Şeriatî İslam'ın siyasal örgütlenmesini bu iki kavram hakkındaki düşünceleri ile açıklamıştır. Ona göre imamete inanmak ümmet düşüncesinin hayata geçmesinde bir ön koşuldur. Şeriatî'ye göre ümmeti harekete geçiren ve ona rehberlik yapan tek siyasî kurum imamettir. Başka bir deyişle ümmetin ortak hedefe olan yolculuğunda imamet yönlendirici bir fonksiyona sahiptir. Adalet ile imamet arasındaki mutlak ilişkiye dikkat çeken Şeriatî'ye göre adalet, ümmet ile imameti birbirine bağlayan rabîta işlevi görür (İşcan, 2002: 78).

Adalet Şeriatî'nin düşüncesini sıklıkla meşgul eden mefhumların başını çekmektedir. Bilindiği üzere Kur'an toplumda ve bireyler arası ilişkilerde adaletin gözetilmesi gerektiğini kesin bir şekilde hükmetmiş, adaletten sapmanın gerekçesi olamayacağını belirtmiştir. Bugün gelinen noktada individualist dünya görüşünün bir sonucu olarak mülkiyet hırsı her türden haksızlığın ve adaletsizliğin kaynağını oluşturmuştur. Şeriatî tam da bu noktada sınıflı toplum yapısının eşitliğin ve adaletin önündeki en büyük engel olduğunu belirtmiş, mülkiyetin arızî yapısına dikkat çekmiştir.

Çok tanrıcılık ve putperestlikle mücadeleyi salık veren İslam tevhîd temeli üzerine inşa edilmiş bir dindir. Bu anlamda Şeriatî'nin eşitlik ve adalet temelli toplum modelini tevhîdin toplumsal hayattaki tasdiki olarak okumak mümkündür. Oysa alt yapısı tevhîd olan bir toplumsal sistem sınıf farkını yaratan her türlü imtiyazı ve ayrıcalığı reddeden özelliğiyle öne çıkar. Başka bir deyişle egemen sistemin boyunduruğunda kurtulmak ancak sınıfsız bir toplum düzeniyle mümkündür. Şeriatî'ye göre müstekbir sınıfının mustazaflara olan tahakkümü ve onların öz benliğini ezerek yok etme insiyakı toplumsal kargaşanın nedenini oluşturmaktadır. Black konuyla ilgili olarak şu ifadeler yer verir:

“Şeriatî, İslamiyet'in özgün misyonunun ezilenleri özgürleştirmek olduğunu söylemiştir; ancak eğer İslamiyet'in bu hedefe ulaşması isteniyorsa, mevcut halinde değişiklik yapılması gerekmektedir” (Black, 2010: 450).

Şeriatî Batı burjuvazisinin dinî halkları uyuşukluğa ve devinimsizliğe sevk eden bir olgu olarak gören bakış açısının yerine İslam'ı bir direniş aracı olarak kabul eden zaviyeyi İslam inanç dünyasına kazandırmıştır.

Göle'nin ifadesiyle “İslami özgünlüğü Batı modernliği karşısında savunma ihtiyacı duymadan yeniden tanımlayan” (Göle, 2008: 27) Ali Şeriatî yeniden doğuşun Batı

modernitesinin katkısı olmadan gerçekleşemeyeceği kanaatine sahiptir. şerati her ne kadar Batı'yı körü körüne taklit etmenin tehlikeleri karşısında okurunu teyakkuza davet eden bir tavır içinde olsa da Batı birikimini reddetmez ve kendisini dünyadan tecrit eden bir toplumun bağımsızlık mücadelesinde başarılı olamayacağını düşünür.

Roy, şerati'nin şiiliği siyasal düzeyde olduğu kadar “dinginci ve mistik” düzlemde okuduğu kanaatindedir. Özellikle şii dünya tasavvurunun devrim düşüncesine yakın olduğunu belirten Roy, bu bakış açısının sosyal adalete ve şehadete olan vurgusuna dikkat çeker (Roy,2015:208).

Sonuç olarak Ali şerati'nin sunmuş olduğu düşüncenin “özgürlük ve eşitliğe dayalı söylemleriyle İslam dünyasındaki eğitimli” kesim arasında yarattığı etki son derece önemlidir (Manaz, 2008: 448). Özellikle Türkiye'deki radikal fraksiyonların İran devriminden ciddi ölçüde etkilendikleri gerçeği göz önüne alındığında söz konusu düşünsel alt yapının oluşmasında şerati'nin Türkçeye tercüme edilmiş eserlerinin önemli bir etkisi olmuştur.

SONUÇ

Ali Şeriati salt Şii düşünüşüne ait olan imamet, intizar, velayet, takıyye gibi kavramları değil aynı zamanda Kur'an'da geçen adalet, kıst, takva, tevhit, hac, hicret gibi pek çok mefhumu da kendine has bir biçimde yorumlamıştır. Bu kavramları ekonomik, politik ve sosyolojik düzlemlere taşıyarak onlara sosyal, beşeri ve tarihi bir bakış açısı kazandırmıştır. Şeriati, İslam'ın ve itikadın özünü oluşturan tevhit gibi bir kavramın tarihsel ve toplumsal analizini yapmış, buradan toplumsal bütünleşme düşüncesine ulaşmıştır.

Şeriati'nin İslam dünyasının modern politik yüzünü temsil ettiğini rahatlıkla söylemek mümkündür. Özellikle Batı'nın emperyalist saldırılarına direnebilmek için İslam'ın yeniden yükselişini savunan Şeriati, geleneksel yorumların Batı saldırıları karşısında kalkan olamayacağını savunmuştur. Özellikle Batı'nın emperyalist politikalarına karşı Müslüman toplumların yeniden dirilişinin sahih İslam'a dönmekle mümkün olacağını altını çizmiştir.

Ali Şeriati Şii kültür ikliminde yetişmesine rağmen salt Şiiliği temsil etmekle yetinmemiş, Batı düşüncesinin birikiminden de oldukça yararlanmışır. İslam'ı Batı düşüncesiyle buluşturan Şeriati onu sosyolojik ve felsefi açıdan yeniden yorumlayarak farklı bir perspektif yakalamıştır. Varoluşçuluk ve Marksizm onun düşüncesini besleyen iki ana damar olmasına rağmen Şeriati bu akımlardaki iç çelişkileri ve İslam tasavvuru ile uyuşmayan taraflarını görmüş, beri yandan bu akımların metodolojisinden ve analiz tekniklerinde de yararlanmışır.

Şeriati'nin amacı İslam'a dayalı bir toplum düşüncesi geliştirmek idi. Bu anlamda O, tevhide dünya tasavvuruna dayalı İslam'ı, gerek İslam dünyasının içine düştüğü bunalımdan gerekse insanlık tarihini kuşatan sorunlardan kurtaran bir reçete olarak görmüştür. O, Batı'nın siyasal, ekonomik ve kültürel dayatmalarına karşı kitleleri harekete geçirme potansiyeline sahip olduğundan toplumların kurtuluşu noktasında İslam'ı tek çare olarak görmüştür. Şeriati'nin bu anlamda öncelikli amacı şirkin yol açmış olduğu ayrılıkları ortadan kaldırmak ve tevhide dünya görüşünü tarihsel ve toplumsal bağlama uyarlamak olmuştur.

Şeriatî İslam düşüncesini ve tevhidi dünya görüşünü oluştururken kendisine dayanak kıldığı Kur'an onun için muhkem bir ölçüttür. Başka bir deyişle Şeriatî'nin İslam düşüncesi Kur'an'ın bireyi ve toplumu hayata geçiren ve insana sorumluluk ve bilinç aşıl原因an misyonu üzerine kuruludur. Toplumsal değişimin önemli bir etkeni olan "el-nas" Şeriatî'nin Kuran'dan aldığı bir mefhumdur. Bununla birlikte Şeriatî özellikle sınıfsal yapılaşma ile ilgili görüşlerini Kuran'da yer alan ayetler, Hz. Muhammed'in hadisleri ve Hz. Ali'nin ve sahabelerin bu konuda örnek teşkil eden düşünce ve yaşam tarzlarıyla desteklemiştir.

Şeriatî bir taraftan geleneksel Şii düşüncesi ve kavramlarından yararlanmış diğer yandan Marx'ın diyalektik yöntemi ile Sartre'nin varoluşçuluğu ve Fanon'un antiemperyalist söyleminden beslenmiştir. Şeriatî bu düşünceleri olduğu gibi kullanmamış, Kuranda geçen bazı kavramlarla harmanlayarak yeni sentezlere ulaşmıştır. Şeriatî, Marksist terminolojide sıkça geçen "ezilen ve ezen" diyalektiğini Kuran'da yer alan şekliyle (mustazaf ve müstekbir) yeniden inşa ederken, diğer taraftan Sartre'nin özgürlük, sorumluluk ve başkaldırı kavramlarıyla insanın kendi davranışlarından sorumlu, özünü gerçekleştirecek yeterliliğe sahip bir varlık oluşu fikri Şeriatî'nin dünya tasavvurunun tamamlayıcı unsurları olarak yerini almıştır.

Şeriatî Doğu coğrafyasına ait Şii kültür coğrafyasında yetişmiş bir kişi olmasına rağmen, onun da Batı düşünce dünyasını etkileyen bu şahsiyetlerin tesirinde kaldığı söylenebilir. Bu anlamda onun kullandığı bazı kavramların içeriğinin de batılı politik ideolojilerden etkilendiğini söylemek yanlış olmaz. Şeriatî buna karşılık bir taraftan da Batı'nın kültürel hegemonyasını eleştirerek reddeden bir tutum içinde olmuştur. O, "sahih İslam" ile batı menşeli kavram ve kuramları buluşturarak kendince özgün bir sentez oluşturmuştur.

Şeriatî'yi bizce İslam düşünce dünyası içinde önemli kılan diğer bir özelliği Şii değerleri sorgulayarak, bu inanışa mensup kavramları yeniden tanımlamasıdır. Bu yolla Şeriatî Şia menşeli bazı temel kavramların çerçevesini yeniden çizmiş ve bu yolla Safevi Şiası'nın tutumunun dışına çıkmıştır. Özellikle intizar ve takıyye kavramlarına getirdiği yeni yorum, İran devriminin hazırlık sürecinde kitleleri harekete geçirici bir işlev yüklenmiş, Humeyni'nin devrim söyleminin zemini oluşturmuştur.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Aktaş, C. (2008). *Yakın Yabancı*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Apaydın, H. Y. (2000). İctihad. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C.21, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Atay, H. (1983). *Ehl-i Sünnet ve Şia*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Black, A. (2010). *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*. S. Çalışkan & H. Çalışkan (çev.), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Büyükkara, M. A. (2012). Vehhâbilik. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C.42, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çitlioğlu, E. (2015). *İran'ı Anlamak*. Ankara: Başkent Üniversitesi Yayınları.
- El Efendi, A. (2009). *Nasıl Bir Devlet?*. H.T. Kösebalaban & M. Çiftkaya (çev.), İstanbul: İlke Yayıncılık.
- Eliaçık, İ. (2016). *Ali Şeriatî*. İstanbul: Tekin Yayınevi.
- El-Kummi, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh (1978). *Risaletü'l- İtikadâtî'l- İmâmiyye*. E.R. Fırlalı, (çev.), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Göle, N. (2008). *Melez Desenler/İslam ve Modernlik Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Gözler, K. (2007). *Devletin Genel Teorisi*. Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları.
- Gündoğan, Ü. (2010). *İran ve Ortadoğu:1979 İslam Devrimi'nin Ortadoğu Dengelerine Etkisi*. Ankara: Adres Yayınları.
- Halliday, F. (1992). "İran Devrimi: Eşitsiz Gelişme ve Dinci Popülizm", *İran Devrimi: Din, Anti-emperyalizm, Sol*. S.Üşür (drl.). İstanbul: Belge Yayınları.
- Heywood, A. (2012). *Siyasetin Temel Kavramları*. H.Özler, (çev.), Ankara: Adres Yayınları.
- Heywood, A. (2013). *Siyasi İdeolojiler*. Ş.Akın, (çev.), Ankara: Adres Yayınları.
- İlhan, A. (1996). Gaybet. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C.13, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İlknur, M. (2009). *İmam Mehdi'den Humeyni'ye İran*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Kapani, M. (2007). *Politika Bilimine Giriş* Ankara: Bilgi Yayınevi.

- Kaya, İ. (2009). “İslam ve Modernlik Arasındaki İlişki: Çoğul Yorumlar ve Çoğul Deneyimler”, *Siyasal İslam ve Liberalizm*. A. Uysal (drl.). İzmir: Yakın Kitabevi Yayınları.
- Kışlalı, A. Taner (2002). *Siyaset Bilimi*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Koca, F. (1997). Hanbelî Mezhebi. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C.15, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Köse, H. M. (2009). Siyaset. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.37, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kur'an, Maide Suresi, Ayet 8.
- Kurtoğlu, Z. (2013). *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kurtuluş, R. (2005). Muhammed Rızâ Şah Pehlevî. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.30, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kutlu, S. (2006). Mürcie. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.32, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Lewis, B. (2011). *İslam'ın Siyasal Söylemi*. Ü. Oskay (çev.), Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Machiavelli, N. (1998). *Hükümdar*. H. K. Karabulut (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Manaz, A. (2008). *Siyasal İslamcılık - Dünyada Siyasal İslamcılık*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Meriç, C. (2006). *Kırk Ambar*, 2. Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Niyazi, M. (2007). *İslam Devlet Felsefesi*. İstanbul: Ötüken Yayıncılık.
- Öz, M. (2010). Şia. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.39, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Rahnema, A. (2005). *Müslüman Ütopyası*. İ. Toker (çev.), Ankara: Hece Yayınları.
- Rayyis, M. Z. (1990). *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*. A. Sarıkaya (çev.), İstanbul: Nehir Yayınları.
- Roy, O. (2015). *Siyasal İslamın İflası*. C. Akalın (çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Şeriati, A. (1980). *İslam Sosyolojisi Üzerine*. K. Can (çev.), İstanbul: Düşünce Yayınları.
- Şeriati, A. (1980). *Hacc*. F. Selim (çev.), İstanbul: Düşünce Yayınları.
- Şeriati, A. (1980). *Medeniyet ve Modernizm*. F. Selim ve A. Arslan (çev.), İstanbul: Düşünce Yayınları.
- Şeriati, A. (1981). *Ne Yapmalı*. M. Hizbullah (çev.), İstanbul: Düşünce Yayınları.

- Şeriati, A. (1992). *Kevir (Bir Tarih Olarak Beliren Coğrafya)*. M. N. Şayır (çev.), Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (1997). *Ümmet ve İmamet*. Ankara: Fecr Yayınevi.
- Şeriati, A. (1999). *İslam Nedir*. A. Seyyidoğlu (çev.), İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Şeriati, A. (2000). *Fatıma Fatımadır*. Ç. İ. Babacan (çev.), İstanbul: Dünya Yayınları.
- Şeriati, A. (2006). *Dr. Ali Şeriati Terimler Sözlüğü*. M. Polat (çev.), İstanbul: Hıvda İletişim.
- Şeriati, A. (2011). *İslambilim*. H. Kırlangıç (çev.), Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2012). *Şia*. H. Kırlangıç (çev.), Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2012). *İslam ve Sınıfsal Yapı*. D. Özlük (çev.), Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2012). *Kendini Devrimci Yetiştirmek*. E. Okumuş (çev.), Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2012). *İran ve İslam*. K. Çamurcu (çev.), Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2013). *Dine Karşı Din*. D. Özlük (çev.), Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2013). *Marksizm*. E. Okumuş, H. Kırlangıç ve D. Özlük (çev.), Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2013). *Hangi Şia*. H. Kırlangıç (çev.), Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2013). *Bilinç ve Eşekleştirme*. M. Demirkol (çev.), Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2014). *İnsanın Dört Zindanı*. H. Hatemi (çev.), İstanbul: İşaret Yayınları.
- Şeriati, A. (2014). *İslambilim II*. H. Kırlangıç (çev.), Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2015). *Anne Baba Biz Suçluyuz*. M. Demirkol (çev.), Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2015). *Kur'an'a Bakış*. H. Kırlangıç, E. Okumuş, M. Demirkol, K. Çamurcu ve D. Özlük (çev.), Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2016). *Ali Şiası Safevî Şias*. H. Kırlangıç (çev.), Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, A. (2016). *Biz ve İkbâl*. D. Örs (çev.), Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriati, P. (2016). *Ali Şeriati ile Birlikte (Bir Hayatın Portresi)*. M. Subaşı (çev.), İstanbul: 1.cilt, Ulak Yayıncılık.
- Türkmen, H. (2013). Ali Şeriati'nin İran ve Türkiye'deki Yansımaları. M. Demirkol (Ed.). Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriati içinde. Ankara: Fecr Yayınları, 97-104.

Uludağ, S. (2008). *İslam Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Üşür, S. (1991). *Din, Siyaset ve Kadın: İran Devrimi*. İstanbul: Alan Yayıncılık.

Vergin, N. (2000). *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Yılmaz, M. (2013). Ali Şeriatî'nin İran ve Türkiye'deki Yansımaları. M. Demirkol (Ed.).
Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî içinde. Ankara: Fecr Yayınları, 105-117.



Sürelî Yayınlar

- Akdoğan, İ. ve R. Kalaycı. (2014). Suudi Arabistan'da İhyacı Hareketler Olarak Sahve ve Vehhabilik. *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*. 1.1, 157-186.
- Aksoy, N. D. (2009). Tarihsel Bakımdan Halifelik- Ortaya Çıkışı, Geçirdiği Aşamalar. *Hikmet Yurdu Düşünce- Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*. 2.3, 215-226.
- Akyüz, N. (t.y.), Dinin Mesajının Sosyo-Kültürel Muhtevası ve İslam. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. XXXVIII, 295-308.
- Alperen, A. (2000). Türkiye'de İslami Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler Üzerine Bir Araştırma. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 9, 475-490.
- Apaydın, H. Y. (2003). Müslüman Siyaset Geleneğinde Din-Devlet İlişkisi. *Bilimname* I. 217-228.
- Ardoğan, R. (2004). Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslam Kültüründe Siyasal Muhalefet. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8.2, 171-189.
- Atalan, M. (2002). Şii Kaynaklarda Muhammed. B. Hasan El-Mehdi'nin Tarihi ve Menkabevi Kişiliği. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7, 95-112.
- Atay, H. (t.y.). Müslümanın Günlüğü. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 35, 1-59.
- Ateş, S. (t.y.). İmamiyye Şîasının Tefsir Anlayışı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 147-172.
- Avcı, S. (t.y.). Tabîin Neslinin Hadis İlmindeki Yeri. *SÜİFD*. 20, 151-172.
- Baktır, M. (2004). Müttekaddimun Selefîyye ve Metod Anlayışı. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8.2, 25-48.
- Bâz, Abdülâziz b. Abdillâh b. (2000). Muhammed B. Abdilvehhâb. (E. Yıldırım, Çev.) *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9.9.
- Berktaş, F ve E. Atasoy (2007). Dinler Coğrafyasına Küresel Bir Bakış. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 10.18, 18-44.
- Biçer, R. (2015). İşid Düşünce Yapısının Teolojik Arkaplanı. *Kelam Araştırmaları*, 13.1, 1-11.
- Bozan, M. (2004). Şii Fırkaların Tasnifi (Nispet Edildikleri İmamlar Eksenli Bir Deneme), *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayınları*. 6.1, 21-37.
- Bulut, H. İ. (2010). Kerbela'ya Kutsiyet Kazandırmada Dini ve Siyasi Otoritelerin Rolü. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12.22, 1-19.

- Cesur, E. (2002). Ali Şeriatî (1933-77): Allahperest Sosyalist. *İslamiyat*. 5.2, 69-91.
- Çakın, K. (t.y.). Ashâbu'l –Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet. *Dini Araştırmalar*. 8.24, 13-25.
- Çayıroğlu, Y. (2013). Ehl-i Sünnet ve Şia Arasındaki Temel İhtilaf Noktaları. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15.1 199-228.
- Çelebi, İ. (2004). Mu'tezile'nin Klasik İslam Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri. *Kelam Araştırmaları*. 2:2, 3-24.
- Çelik, M. (2000). İslam Tarihinde Dinin Politikaya Alet Edilmesinin İlk Örnekleri. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 10.1, 29-49.
- Dalkılıç, M. (2003). Eleştirel Açından Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak Takıyye. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7, 113-139.
- Demir, A.İ. (2003). İsnâ' aşeriyeye'de İmamın Otoritesi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 3, 109-125.
- Duman, F. (2016). Ali Şeriatî'nin Siyasal Teorisi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme. *Muhafazakâr Düşünce*. 48, 59-87.
- Duman, L.ve Ö. Üşenmez. (2016). Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İslam. *SOBİDER Sosyal Bilimler Dergisi*. 7, 257-275.
- Durmuş, M. (2007). Ali Şeriatî Müslüman Ütopyacı Ya da 20. Asrın Allah'a Tapan Sosyalist Ebu Zer'i. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 20.1, 127-132.
- Ecer, A.V. (1983). Şia ve Doğuşu. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 131-141.
- Eyibil, İ. (2013). Tevhid-i Ulûhiyyet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme. *Kelam Araştırmaları*. 11.2, 181-194.
- Fırlalı, E. R. (t.y.), Mesih ve Mehdi İnanıcı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.179-214.
- Fırlalı, E. R. (1977). Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 115-131.
- Gölcük, Ş. (1977). İsimler ve Hükümler Yönünden İman ve İslam Kavramları. *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*. 187-199.
- Gümüsoğlu, H. (2011). Ehl-i Sünnet, Şia ve Vehhabilik Arasındaki İnanç Farklılıklarının Sosyal Barış Açısından Değerlendirilmesi. *Hikmetyurdu Düşünce- Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*. 4 .8, 147-172.
- Gündoğan, Ü. (2011). Geçmişten Bugüne İran İslam Devrimi: Genel Değerlendirme. *Ortadoğu Analiz*. 3:29, 93-99.

- Gündoğar, H. (t.y.). Geleneksel Kelam Sürecinde Sünnet-İtikat İlişkisi. 1-19.
- Hakyemez, C. (2004). Mehdi Düşüncesinin İtikadîleşmesi Üzerine. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3.5, 127-144.
- Hizmetli, S. (t.y.). Genel Olarak Raşid Halifeler Dönemi Olayları: Sonuçları ve Etkileri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 39, 27-54.
- Hurç, R. (2003). Siyaset Bilincinin Oluşumu Bağlamında Dört Halifenin Seçim Sistemi. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 13.1, 389-418.
- İşcan, M. Z. (2002). İmamiyye Şiasında Politik Bir Teori Olarak İmametın İmkanı. *EKEV Akademi Dergisi*. 10, 73-94.
- Karagöz, İ. (1995). Kur'an'da Takva Kavramı ve Muttakî İnsanın Özellikleri. *Diyanet İlmî Dergi*. 31. 4, 49-61.
- Karataş, Z. (2015). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi*. 1.1, 62-81.
- Kartaloğlu, H. (2011). Şia'da Gaybet İnancı ve Gâib On İkinci İmam. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13.23, 337-340.
- Kayaoğlu, İ. (1980). Halifelik. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*. 4, 133-149.
- Keskin, Y. (2008). İmami Kaynaklarda Muhammed El Mehdi Üzerindeki Tartışmalar. 299-315.
- Koçyiğit, H. (2015). Şii- İmami Tefsir Anlayışında Müfessirin Konumu. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3, 62-87.
- Koyuncu, M. (2009). Medine Şehir Devleti. *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi*. 2, 87-103.
- Kubat, M. (2004). Selefî Perspektifin Tarihselliği. *İslami Araştırmalar Dergisi*. 17.3, 235-251.
- Kurt, H. (2011). Şia'da Hulûl Anlayışının Etkileri. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10.20, 5-28.
- Kurt, H. (2012). Taklidi İmanın Tahkiki İmana Dönüşmesi. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1.2, 1-15.
- Kutlu, S. (2002). Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkısı. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1, 168-210.
- Kutlu, S. (2008). Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dini Temellerinin Sorgulanması. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*. 1.1, 7-26.

- Onat, H. (1989). Şiilik ve Günümüz Şiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine. *İslami Araştırmalar*. 3.3, 122-138.
- Onat, H. (1997). Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 36, 79-117.
- Onat, H. (2007). Kerbela'yı Doğru Okumak. *Akademik Orta Doğu*. 2.1, 1-9.
- Onat, H. (2013). İran İslam Devrimi ve Şiilik. *e- makâlât Mezhep Araştırmaları*. 6.2, 223-256.
- Öz, Ş. (2008). Şia'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler. *e makalat Mezhep Araştırmaları*. 1.2 29-47.
- Özarslan, S. (2005). Şia'nın Dini Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları. *Kelam Araştırmaları*. 3.1, 41-60.
- Özdemir, Ç. (2016). İslam'da Din ve Siyaset İlişkisinin Kökenlerine Ortadoğu'daki Pratik Yansımalarıyla Tarihsel Bir Bakış. *Muhafazakâr Düşünce*. 48, 243-262.
- Özdeş, T. (1998). İslam ve Müslüman Kavramları Açısından Din-Bilim ve Siyaset İlişkilerinin Anlamı. *İslami Araştırmalar Dergisi*. 11. 1-2, 117-125.
- Pınar, F. (2015). Hasan el Benna ve Müslüman Kardeşler. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5, 135-?
- Rahman, F. (1994). İslam ve Siyasi Hareket: Dinin Emrindeki Siyaset. (İ.Maraş, Çev.) *Journal of Islamic Research*. 7.2.
- Sarıkcıoğlu, E. (1981). Mecusi Dini'nde Mehdi İnancı. İstanbul İlimler Kongresi Tebliğ Metni, ss.1-7, İstanbul.
- Sivrioğlu, U. T. (2013). İbn Teymiyye'nin Siyaset, Hukuk ve İktisat Teorisi. *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*. 20, 88-104.
- Sofuoğlu, C. (1983). Gadir-i Hum Meselesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 26, 461-470.
- Sönmez, V. (2010). Selef Düşüncesinin Tarihi Arkaplanı ve Selefilik. *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*. 9-10, 169-185.
- Uludağ, S. (2000). Kur'an da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi Var mıdır?. Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-1 İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları. No:42 İstanbul.
- Ünal, A.B. (2001). İslam ve Siyaset Üzerine Düşünceler. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13-14, 161-184.
- Üşenmez, Ö. (2015). İran ve Rejim İstikrarı. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 17.3, 389-407.

Yörükân, Y. Z. (t.y.). Vahhabîlik. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 51-67.

Yalçinkaya, A. (1996). Ali Şeriati Ve Bir İslam Ütopyasının Kuruluşu. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Tartışma Metinleri*. 1, 1-36.



Tebliğler

Algar, H. (1996). İran'ın Dini Düşüncesinde Değişim ve Devrim. *I. Uluslararası Kutlu Doğum İlmî Toplantısı*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 211-214.

Onat, H. (1993). Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi. *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi 17*. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 123-157.

Öçal, Ş. (2012). Retoriğin Kısıktıcı Gücü: Ali Şeriatî'de Din, Modernizm ve Geleneğin Özgürleştirici Yorumu. Dini ve Felsefi Metinler Yirmi birinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu Bildiri Kitabı. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayınları.



Diğer Yayınlar

Ata, M. (2006). Seyyid Ebu'l-a`la Mevdudi'nin Siyasi Düşüncesinin Teolojik Temelleri. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.

Akın, M. H. (2005). Sosyolojide Yöntem Sorunu Olarak Anlama ve Açıklamanın Sınırları. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi SBE.

Cesur, E. (2011). Muhafazakârlığın ciddi eleştirisinin vakti geldi-1, (A.Öz Röportajı Yapan), <http://www.dunyabulteni.net/?aType=haber&ArticleID=152190>. (2 Temmuz 2017).

Nazlıyıldın, H. (2016). (S. Ağbalık, Röportajı Yapan), <http://www.dunya.bizim.com/fecr-yayinlari/24351/fecr-yayinlarindan-huseyin-nazliaydin-ile-ali-seriati-uzerine-konustuk> (3 Ağustos 2017).

Usta, M. (t.y.). <http://www.tasam.org/modules.php?name=News&file=article&sid=176> (05 Ocak 2017).

ÖZGEÇMİŞ

Seda ERAT 1986 yılında İstanbul Kadıköy’de doğdu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde Felsefe ve Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji bölümlerinde lisans eğitimi gördü. 2009 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Felsefe Grubu Öğretmenliği alanında tezsiz yüksek lisansını tamamladı. 2011 yılında Milli Eğitim Bakanlığı tarafından rehber öğretmen olarak atandı. 2013 yılında Sakarya Üniversitesi’nde Sosyoloji ana bilim dalında yüksek lisans eğitimine başladı. Şu an Sakarya/Arifiye İmam Hatip Ortaokulunda rehber öğretmen olarak çalışmaktadır. Seda Erat’ın “Gölge Oyunu” isimli bir şiir kitabı bulunmaktadır.

