



ALİ ŞERİATİ'NİN SİYASAL TEORİSİ ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME*

A CRITICAL ANALYSIS ON THE POLITICAL THEORY OF ALI SHARIATI

FATİH DUMAN**

ABSTRACT

Ali Shariati is one of the most important thinkers of the revolutionary Islamic thought of modern era. His works have had serious impacts on the entire Islamic world, not only in Iran. This article focuses specifically on the political theory of Ali Shariati. In this context, revolutionary definitions made by Shariati for some religious/political concepts and his two-stage political model based on the reinterpretation of the Imamate and the Caliphate were deliberated. The main focus of this essay is to discuss what kind of a political system Ali Shariati calls for or what potential political outcomes may be induced from his thoughts/arguments. In brief, this article tries to make a critical analysis of Shariati's arguments as regards political thought/system at a theoretical level.

Keywords: Ali Shariati, Islamism, Political Theory, Imamate, Caliphate, Revolutionary Islam

ÖZ

Ali Şeriatî, modern dönem devrimci İslâm düşüncesinin önemli düşünürlerinden birisidir. Eserleri sadece İran'da değil tüm İslâm dünyasında ciddi etki yaratmıştır. Bu makale spesifik olarak Ali Şeriatî'nin siyasal teorisine odaklanmıştır. Bu çerçevede dinsel/siyasal kavramlara getirdiği devrimci tanımlar, İmamet ve Hilafet'in yeniden yorumlanmasına dayanan iki aşamalı siyasal modeli incelenmiştir. Çalışmanın temel odak noktası Ali Şeriatî'nin nasıl bir siyasal sisteme çağırda bulunduğu ya da düşüncelerinin/argümanlarının sonucu olan muhtemel siyasal çıktılarının neler olduğunun tartışılmasıdır. Özcesi Şeriatî'nin siyasal düşünceye/sisteme ilişkin argümanlarının teorik düzeyde eleştirel bir çözümlemesi yapılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ali Şeriatî, İslamcılık, Siyasal Teori, İmamet, Hilafet, Devrimci İslam

* Bu makale, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. Taner Timur danışmanlığında hazırlanmış ve 2001 yılında savunulmuş olan yüksek lisans tezine [İslami Radikalizm: Ali Şeriatî Örneği] dayanılarak yazılmıştır. Çalışma, Ali Şeriatî'nin siyaset teorisiyle doğrudan ilişkili olan bölümde bazı değişiklikler ve metne birtakım eklemeler yapılarak oluşturulmuştur. Şeriatî'nin makalede ele alınan siyasal düşüncelerinin temellerini/çerçevesini oluşturan diğer hususlar (Metodoloji, Diyalektik, Mitoloji, Dinin Yeniden İnşası, Tevhid ve Vartlık Felsefesi, Bilgi Teorisi, İnsan, Tarih ve Toplum Görüşleri) için zikredilen tezin diğer bölümlerine bakılabilir.

** Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

Giriş

Ali Şeriatî, düşünceleri İran'da 1979'da gerçekleşen siyasal değişim öncesi dönemde ve sonrasında İslâm dünyasında büyük etki yaratmış olan, modern İslamcı düşüncenin önemli temsilcilerinden birisidir. İran'da geniş kitle hareketleriyle gerçekleşen ve halkı Müslüman olan bütün ülkeleri değişik derecelerde etkileyen rejim değişikliğine giden süreçte Şeriatî'nin düşüncelerinin ateşleyici etkisi, bu konuda çalışanların kabul ettiği ve vurguladığı bir gerçektir. *'İran İslâm Devrimi'* ve *'İslâmî köktencilik'* ile ilgili eserlerde Ali Şeriatî, İslâmî radikal düşüncenin ve İslâmî tecdidin (yenilenmenin) önemli temsilcisi olan bir düşünür olarak sunulmaktadır. (Algar, 1988;9; Hüseyin, 1989;134; İneyet, 1988;289-290; İrfani, 1983;116; Richard, 1998;216-229) Şeriatî bize, Sünnî ve özellikle Şii İslâm geleneğine yönelik farklı/radikal yorumlarla modern siyasal ideolojilerin ve özellikle Marksizmin/sosyalizmin kavramlarını sentezleyerek, *'devrimci'* bir öze sahip olduğunu ileri sürdüğü, kendi ifadesiyle, bir tür *"İslâm İdeolojisi"* (Şeriatî, 1992; 92-94, 345-346) sunmaktadır. Şeriatî metinleri/konuşmaları çok çeşitli/farklı düzeylerde bu İslâm ideolojisinin ya da *'gerçek İslâm'*ın inşasına ve savunusuna adanmıştır.

Şeriatî'nin Marksizmin temel argümanları ile İslâmî kavramları sentezlemeye çalışarak geliştirdiği düşünceleri, İran'da özellikle üniversite gençliği için İslâm'ı bir mücadele ideolojisi yapma konusunda diğer görüşlerden çok daha fazla etki yaratmıştır (İneyet, 1988;284, 289-290; Keddie, 1981;215). Devrime giden süreçte kitlelerin ellerinde Humeyni'nin ve Şeriatî'nin posterleri hep yan yana olmuş; gösterilerde atılan sloganlar Şeriatî'nin eserlerinde ve konuşmalarında geçen ifadelerden esinlenmiştir. Şeriatî'nin bu süreçte en önemli yanı, radikal bir İslâmî ideolojiyi ayrıntılı şekilde oluşturması ve İslamcı olmayan sosyal grupları, İslâm'ın devrimci bir öz taşıdığına, devrimci ideolojilerle uyumlu olduğuna ikna etmesidir (Rahnema, 1994;245). Bir şekilde Batılı düşünceler ile temasa geçmiş fakat kendisini Batı karşısında yenilmiş hissedenden okumuş İran gençliği, Şeriatî'de, ulemanın İslâm'ından farklı, ilerici, kendini Batılı ideolojilerin kullandığı dil ve argümanlarla savunan fakat yerli(!) olan, yeniden kurgulanmış ya da keşfedilmiş bir İslâm bulmuştur. Şeriatî'nin düşüncelerinde yer alan ve onu özellikle Humeyni'nin fıkıhcılığından (legalizm) ayıran modern unsurlar, üniversite gençliği arasındaki popülaritesinin temel açıklayıcı nedenlerinden birisidir. (Yann, 1998;228-229; Boroujerdi, 1996;114; Abrahamian, 1982;472-473, 534; Abrahamian, 1989;105; Keddie, 1981;222-223)¹ Bu bağlamda ulema ile üniversite

1 Farklı açılardan Şeriatî'nin popülaritesinin nedenleri ve devrime giden süreçte etkisi için bkz. Richard Yann, *"Şia'nın Devrimci Düşünürü Şeriatî"*, s. 228-229; Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and*

gençliği arasındaki uzaklığın kapatılmasında rol oynayan ve Şah'a karşı yükselen muhalefet hareketinin düşledikleri ideal toplum düzenini yazılarıyla/konuşmalarıyla etkileyen Şeriatî, Şiiliği, çoğunlukla kentli, öğrenci, okumuş, aydın ve orta sınıfa mensup bireylerin siyasal ideolojisine dönüştürmekte başarılı olmuştur. Bu kesimler Şeriatî'nin İslâm'ında/Şiiliğinde, geleneksel unsurlarından sıyrılmış, dinamik, bireyi yücelten ve zorbalığa başkaldıran unsurları bulmuştur (Üşür, 1991;71-72). Bir başka ifadeyle, okumuş kesim Şeriatî'de İslâm'ın modern bir ideoloji olarak kurgulanmış halini bulmuştur.

Şeriatî, etkisi sadece İran'la sınırlı kalmamış olan bir düşünürdür. Şii geleneğinden gelmekle birlikte, bu geleneği çok sert eleştirilere tabi tutan düşünür İran'da tutucu ulema tarafından Vahhabi, Gizli Sünni, Marksist vs. gibi sıfatlarla itham edilmiştir. Şeriatî'nin Fransa'da aldığı eğitim, çeşitli şekillerde ilişkiye geçtiği entelektüeller, Marksizmden aldığı analiz metotları en az Şiilik kadar düşüncelerinde etkili olmuştur. Düşüncelerinin oluşum sürecinde F. Fanon'un Cezayir mücadelesinden, Sartre'in varoluşçuluğundan ve Marksizmin retoriğinden etkilense de, Şeriatî'nin düşüncesi özünde bu etkilerin aşılması ve büyük ölçüde yadsınması çabalarının ürünüdür. Geniş anlamda Şeriatî, C. Afgani, M. Abduh ve M. İkbâl gibi İslâm'ı reformist ve anti-sömürgeci bir anlayışla ele alan İslâm düşünürlerinin farklı bir tarihsel konjonktürdeki devamı olarak görülebilir.

Şeriatî'yi önemli kılan bir diğer nokta da Şiiliğin temel inançlarına '*gerçek Şiilik*' adına yönelttiği eleştirileriyle inananları, kendi geleneksel inançlarını, dogmalarını yeniden düşünmeye, eleştirel bir akılla sorgulamaya itmesidir. Şeriatî sadece bu açıdan bakıldığında aydınlanmacı bir düşünürdür. Bu noktada Şeriatî'nin önemi, cevaplarından çok dinle, tarih felsefesiyle, insanın özgürlüğüyle ilgili sorularında yatar. Şeriatî, kendisinin de sahip olduğu dinsel inançlara, bilimsel analiz yöntemleri ile yaklaşarak kritik sorular yönelir. Bu sorulara verdiği cevapları bir kenara bırakırsak, bu açıdan Şeriatî kutsallığı sarsan bir düşünürdür (ulema ile temel çatışma noktası da budur). Dinsel inançlara ve pratiklere dışarıdan, diğer öğretilerin de yardımıyla yaklaşırken, kutsallığı bozuyor görüntüsü verir (Suruş, 1989;33, 53-55, 58-59, 63-66, 77). Örneğin Şeriatî, İslâm'da çok önemli bir yer işgal eden tarihi olayları ve kişilikleri anlatırken, kutsallık örtüsünden arındırarak, tarihsel koşullar

the west (The Tormented Triumph of Nativism), First Edition, Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1996, s. 114; Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982, s. 472-473, 534; Ervand Abrahamian, *Radical Islam (Iranian Mojahedin)*, London: I.B.Tauris Publishers, 1989, s. 105; N. R. Keddie, *Roots of Revolution (An Interpretive History of Modern Iran)*, s. 222-223.

içinde, rasyonel bir yaklaşımla açıklar.² Ancak bazı durumlarda da klasik Şii anlayışı sürdürdüğünü belirtmek gerekir.

Yukarıda kısaca belirttiğimiz gibi bu çalışma üretken bir düşünür olan Şeriatî'nin spesifik olarak siyasal alana dair temel argümanları ve çözümlerleriyle sınırlanmıştır. İlginç bir şekilde Şeriatî'nin önerdiği '*ideal insan (Tanrımsı-Allah'ın halifesi)*' ve '*ideal İslâm toplumu (Ümmet)*' modellerinin siyasal alandaki sonuçlarına dair çalışmalar diğer alanlara nazaran çok daha azdır. Bir diğer ifadeyle, bu çalışmada Şeriatî'nin insan, tarih ve topluma ilişkin kavrayışlarıyla yakından bağlantılı olan siyasal teoriye ilişkin argümanlarının teorik düzeyde eleştirel bir çözümlemesi yapılacaktır. Çalışmanın temel odak noktası Şeriatî'nin nasıl bir siyasal sisteme çağrıda bulunduğu ya da düşüncelerinin/argümanlarının sonucu olan muhtemel siyasal çıktılarının neler olduğunun tartışılmasıdır.

Dinsel/Siyasal Kavramlara Devrimci Tanımlar

Dinin siyasal semboller kaynağı olarak kullanılması, yüzyıllardır çeşitli şekillerde yapılmıştır. Bugüne yön vermek için geçmişin yeniden yorumlanması ve bu nedenle dini öğelerin birer sembol ve metafor haline dönüştürülmesi hemen her toplumda ve her dönemde görülebilir. Dini ritüeller, mitler, hikâyeler vs. her dönemin yaşanan çatışma ve çelişkileri tarafından içeriği yeniden saptanarak biçimlendirilmişlerdir. İran'da da dinsel siyasal muhalefet, Şiiiliğin tarihi öğelerini, kitleleri harekete geçirmek için, kendi amaçları doğrultusunda kullanma çabası içinde olmuştur. Özellikle "*Kerbela Olayı*" ve "*Hz. Hüseyin'in şehitliği*" öğeleri birer siyasal sembol olarak önemli rol oynamıştır. Son birkaç yüzyıldır yapılan törenlerde birey, ilahî otoritenin karşısında yalnızlığını, acizliğini ve güçsüzlüğünü dile getirerek pasif ve boyun eğen bir ilişki sisteminde "hiç"liğinin bilincine varmaktadır. Bu mesaj bireyi bir şekilde statükoya uyuma iten, yalnız ve güçsüz olduğu imajını veren bir içerik taşır. Kerbela'nın bu mesajı devrime giden süreçte değişmiştir. Bu sembolleri siyasal güdüleyiciler olarak yeniden yorumlayanların başında Şeriatî gelir (Üşür, 1991;75-76; Boroujerdi, 1996;109-110). Bir slogan ve

2 Şeriatî'nin İslam için önemli olan tarihi olay ve kişilikleri ele aldığı eserlerine bakarsak, kitapların isimleri bile dışardan bir bakış çabasını sergilemektedir. İncelenen şahsiyetler (Hz. Muhammed, Hz. Ali vs.) tamamen tarihi koşullar içinde ve rasyonel açıklamalarla ele alınır. Örneğin Şeriatî'nin açıklamalarında klasik dini eserlerde çokça rastlanan " *mucize*" anlatımlarına rastlanmaz. Her şey neden-sonuç ilişkisi içinde gerçekleşmektedir. Örnek olarak bkz. Ali Şeriatî, *Muhammed Kimdir*, 5. Baskı, Çev. A. Seyyidoğlu, Ankara: Fecr Yayınları, 1998; *Muhammed'i Tanıyalım*, 5. Baskı, Çev. A. Seyyidoğlu, Ankara: Fecr Yayınları, 2000; *Anne Baba Biz Suçluyuz*, Çev. K. Güney, İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 1993; *Medeniyet ve Modernizm*, Çev. A. Yüksek, 2. Baskı, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1993, s. 185-224.

söz ustası olan Şeriatî'nin elinde Kerbela artık haksızlığa, zulme boyun eğmemek için ölümü seçen bir devrimci liderin hikâyesidir ve herkes için ideal bir örnektir. Siyasal davranışın yönü uyum değil başkaldırmadır. Bu mesajlar sloganlar halinde formüle edilerek kitlelerin kullanımına sunulmuştur. Örneğin Şeriatî'nin çok meşhur olan sözü, “*Her ay Muharrem, her gün Aşura, her yer Kerbela*”, devrim esnasında kitlelerin en çok kullandıkları slogan olmuştur (Üşür, 1991;75-77).

Şeriatî Şia'nın klasik kavramlarını devrimci bir mücadelenin gereklerine uygun şekilde anlamlandırır. Geleneksel Şii literatürde yer alan dini kavramları, insanlara siyasi bir bilinç verecek, onları inançları için ölmeye ve öldürmeye sevk edecek içeriklere sahip şekilde yeniden tanımlar. Şeriatî insana, tarihe ve topluma ilişkin tüm değerlendirmelerinde ikili bir sınıflama yapar. Aynı bakış açısı klasik dini kavramlar için de geçerlidir. *Tevhid-Şirk, Ali Şiastı-Safevi Şiastı, Geleneksel İslâm-Gerçek İslâm, Ebu Zer'in İslâmı-Halîfelerin e, Mücahit İslâmı-Müctehid İslâmı, Ulemanın İslâmı-Aydınların İslâmı, Kültür olarak İslâm-İdeoloji olarak İslâm vs...* Bu ikilikleri daha da arttırmak mümkündür.

Şeriatî öncelikle yukarıdaki ikili kavramların ifade ettiği bir ayrım yapar: Mevcut din ve gerçek din ayrımı. Yaşanan din bir sapmadır, statükonun yanında ve egemen gücün hizmetindedir. Asıl din ise, modern insanın ihtiyaçlarına uygun çözümlere ve uygulanabilir sosyo-ekonomik bir sisteme sahiptir. Tüm yapılması gereken bu sistemi tanımlamak ve insanlara aktarmaktır. Dindeki bu ikilik, Şiilik'te Ali Şiastı-Safevi Şiastı şeklindeki ayrımla ifade edilir. Aynı süreç Sünni İslâm'da da yaşanmıştır. Hz. Muhammed'in Sünniliği ve karşı devrimci Ümeyye Sünniliği. Ali Şiastı Hz. Muhammed'in Sünniliği'ne, Safevi Şiastı ise Ümeyye Sünniliği'ne benzer; bu ikililer aynı hedeflere sahiptir. Tarihi süreçte fıkıhçılar ya da ulema egemen gücün bir parçası oldukları için dini kavramları kitleleri uyutacak, katılımı engelleyecek ve monarşiyi meşrulaştıracak yönde yorumlamıştır (Rahnema, 1998; 299-302). Böylece asıl dinden çok farklı hatta onun işlevlerinin tam tersini yerine getiren, halkın sömürülmesinin bir parçası haline gelmiş bir din oluşmuştur. Şeriatî, bu genel ikili sınıflandırma yanında, özel olarak Şii kültürünün kavramlarını da yeniden devrimci bir içerikle tanımlar. Çünkü bu kavramlar da gerçek içeriklerini yitirmişlerdir. Şeriatî'de önemli gördüğümüz bazı farklı yorumları ele alalım.

Şeriatî'ye göre Latin Amerika'daki en iyi mücadelecilerin bağlı oldukları üç ilke vardır: I- Gizli mücadele şartlarını uygulama, II- Kayıtsız şartsız olarak rehberine uyma, III- Ölüme hazır olma. Şeriatî için bunlar sırasıyla

Takiyye-Taklit-Şehadetten başka bir şey değildir (Şeriati, 1996;43-44). Şeriati bu klasik Şii kavramların devrimci bir mücadelenin koşullarının ürünü olduğunu ve bu koşullarda anlamlı olabileceğini söyler. Siyasal anlamda bir mücadele yoksa bu kavramların içeriği boşalacak ve amaçlarının tersi sonuçlar doğurmaya başlayacaklardır. Örneğin Şeriati'nin ifadesiyle, "takiyye kelimesinin anlamı mücadele halindeki mücahidin yerine getirmesi gereken eylemdir. Mücadeleci olmayan için takiyye anlamsızdır, boş ve ilgisiz bir şeydir... Ancak bizler takiyye ilkesini... ideolojik tevhid içerisinden soyutlayarak; ilmî, fikhî, tarihi hadiselerle ilgili bir şey olarak tabir edip nitelendiriyoruz. Bu... dalkavukluk felsefesidir ve de dalkavukların işine yarar... Ancak bu takiyye kelimesi... mücadele yolunda özel bir eylem şeklidir." (Şeriati, 1996;42-43) Şeriati için, takiyye gizli devrimci mücadelenin güvenliğini sağlayan taktiksel bir kavramdır.

Şeriati'ye göre iman etmenin ya da Müslüman olmanın en temel göstergesi eylemdir. Şeriati'nin açıklamalarında bu eylemin siyasal bir içerik taşıdığı görülür. Salih amel ve duaya verdiği anlamda da bu siyasi içeriği görebiliriz: "Salih amel, özel bir ideoloji yolunda bireyi ve toplumsal düzeni değiştirmektir." (Şeriati, 1996;51) Dua, "sahip olduğu şeyden hoşlanmayan, var olandan dolayı çile çeken insanın isteğidir... Bu yüzden duayı gerçeklerden şikâyetçi olmak, hakikati aramak ve istemek; dua yapmayı da zamanın isyancısı olarak tanımlamak mümkündür." (Şeriati, 1996;69) Şeriati sürekli devrimci muhalif siyasal eyleme vurgu yapar: "Hak ile batılın çarpıştığı savaş alanında olmadıktan sonra; çağının şahidi, toplumunun şehidi olmadıktan sonra nerede olursan ol! İster namaza dur, ister içki sofrasında otur; ne fark eder!" (Şeriati, 1997c;93) Temel ayırıcı eylem ise, Hz. Hüseyin'in başkaldırısının, şahadetinin evrensel örnekliliğini kabul etmek ve onu izlemektir: "Çünkü bütün çağ ve toplumlarda Hüseyin'in bulunduğu yerde bulunmayan herkes birdir. Mümin olsun kâfir olsun, cani olsun, zahit olsun... birdir. İşte Şia'da her amelin kabullenilmesinin, yani değer, imamet, öncülük ve velayete bağlı olmasının anlamı budur! O olmadan her şey anlamsızdır" (Şeriati, 1997c;93).

Şeriati'nin dini tanımlamasında "eylem ya da amel" üzerindeki ısrarlı vurgusu, dini, belirli dinsel argümanları kabul etme olarak yani bir inanç sorunu olarak değil, öncelikle yapılan eylemlerin niteliğine göre tanımlamasına yol açar: "Her iman, her ideoloji, her tür düşünce ve bilim, amel aşamasında değerli olur. Dolayısıyla söylediğim gibi batıl veya hak düşünce, doğru veya yanlış din, İslâm veya küfür dini, Tevhid ya da şirk, amelde

ayrılır.” (Şeriati, 1993c;88) Şeriati’ye göre Kur’an, küfür ve dinin tanımını, zihniyetle, inançla değil her zaman amelle yapar. Kuran’daki “küfür” kavramı zihniyetin değil eylemin tanımıdır. Kur’an’a göre kişinin, Allah’a, ruha, metafiziğe, kıyamete, ahirete inanıp inanmaması değil, amelinin niteliği onun dinini belirler (Şeriati 1993c;89). Şeriati bu kabulünün mantıksal sonucunu da geliştirir: “Bu ölçü ve delil, amel demek; amel, sosyal amel demek; sosyal amel, aydınının risaleti demek; aydınının risaleti, topluma bilinç vermesi, muhatabını, bilinçli bir insanın sorumlu olduğu bütün herkesi bilinçlendirmesi, uyandırması, onlara insani, sosyal ve sınıfsal bilinç vermesi demektir.”(Şeriati, 1993c;90). Sonuç olarak bu yönde eylemde bulunan, yani halka siyasal/dini bilinç aşılayarak onları devrimci muhalifler haline getiren kişi, gerçek anlamda dini kabul etmiş kişi olabilir; bu yönde çalışmayan kişi ise, istediği kadar inansın, dua, zikir, ibadet vs. yapsın, dinin dışında kalacaktır. Doğru eylem ya da amele yapılan bu vurgu, sonuç olarak inandığını söyleyen kişileri, doğru eylem yönünde zorlamayı siyaseten meşru kılma ihtimalini barındırmaktadır.

Şeriati için din, bir bireysel ve toplumsal hareket ideolojisidir (Şeriati’nin ifadesiyle “amel ideolojisi”dir). Şeriati, insanı sosyal yaşamdan koparan, içe dönmeye, kişisel arınmaya çağıran din anlayışlarına karşıdır. Düşünce ve itikat sosyal yaşamda sonuç doğurduğu, insanı sosyal açıdan sorumlu kıldığı ölçüde değerlidir (Şeriati, 1993c;96-100). Şeriati, bu bağlamda “cebiri” inancına karşı çıkar: “Cebiri inancı, insanın kendisinin bütün takdirini kendi kol ve bileğinde görmesi yerine gaybi bir meşguliyette görmesi, bu dünyaya dayanma yerine, ahirete dayanması ve cenneti, muhtaç insanlar için çalışarak yeryüzünde yapma ve bina etme yerine, ahirete havale etmek üzerine mebnidir.” (Şeriati, 1993c;101). Şeriati’ye göre dini düşüncüyü üstün kılan, bu dünyada kurmayı vaat ettiği ve çok kısa sürse de, Hz. Muhammed ile örnekliğini de oluşturduğu adil sistemdir. Şeriati’nin dini savunması, akılcı bir meşrulaştırmaya dayanır. Ancak din (gerçek din ya da Ali Şiâsi) eşitlikçi, adil ve özgür bir toplum kurabilir; birey ve toplum dengesini sağlayabilir. Şeriati’nin tüm çabası bunu açıklamaya ve göstermeye yöneliktir.

Şeriati’nin özellikle üzerinde durduğu bir kavram da “İntizar (Bekleyiş)”dır. M.S. 874’ten itibaren başlayan gaybet ya da imamın yokluğu döneminde oluşan bu inanca göre, imam tamamen yok olmamıştır, sadece görülemez olmuştur ve hâlâ yaşamaktadır. Gelecekte bir gün ortaya çıkacak, tüm şer güçleri yok ederek dünyayı adaletle, Allah’ın kurallarına göre yönetecektir. Bu inanç toplumsal hareketsizlik doğurmaktadır. Toplumsal

reformların, beşeri uyanışın, adaletten yoksun ve bozuk düzenin ortadan kaldırılmasının insanın elinde olmadığı, ancak bir gün insanın kaderini ge-
rilemeden kurtaracak o “gaip zât”ın elinde olduğu inancını beslemektedir.
(Şeriati, 1991;313-314) Dolayısıyla beklenen imam, gaip imam ortaya çıkana
kadar herhangi bir eylemde bulunmanın anlamı yoktur. Şeriati'ye göre bu
tür bir anlayış mevcut egemen sosyo-ekonomik koşulları meşrulaştırır, var
olan düzeni korur. Ulema bu tür bir intizar anlayışı ile gerici, muhafazakâr
bir siyaset felsefesi geliştirerek, monarşiye ve ulemaya halkın kör bağlılığının
tanrısal olarak meşrulaştırılmasını sağlamıştır (Rahnema, 1998;304).

Şeriati “İntizar” inancının birbiriyle çelişen iki ayrı şekilde (Şeriati'nin
dinle ilgili bütün yorumlarında görülebilecek olan ikili ayrıma uygun ola-
rak) negatif ve pozitif olarak algılandığını iddia eder: “Negatif yani olumsuz
yorum, insanlığın selametinin ve adaletinin tesisinin sadece ve sadece “gizli
kurtarıcı”nın ellerinde olduğu şeklindedir. Gaybet döneminde fenalığa karşı
yalnızca ahlaken ve ruhen savaşılmaya muktedir olan insan, zalimin idaresi-
ne boyun eğmek zorundadır.” (Şeriati, 1991;316). Şeriati'ye göre böyle bir
yorum, siyasi, iktisadi ve dini alandaki egemenlerin çıkarları yönünde halkı
istismar etmesine yaramaktadır ve tarihte de bu yönde kullanılmıştır. Bu
ve buna benzer inançlarla halkın beyinleri köleleştirilmiş, başkaldırmayı dü-
şünmesi bile günah sayılarak sömürü mekanizmaları dinsel bir kutsallıkla
maskelenmiştir (Şeriati, 1991;316). Bu negatif anlamdan tamamen farklı ve
ona zıt olan, toplumsal hareketsizliği değil, toplumsal devingenliği ve hare-
keti besleyen pozitif bir intizar inancı da vardır. Şeriati'ye göre, “bildiğimiz
bütün medeniyetler şu iki ortak özelliğe sahiptir: I- En ilkel ve geri toplum-
lar da dâhil olmak üzere bütün kültürler... uzak geçmişlerinde adaletin, barış
ve sevginin hüküm sürdüğü bir “Altın Çağ”a sahiptirler. Bundan sonra orta-
dan kaybolarak yerini bozgunculuk ve adaletsizliğin yönetimine bırakmıştır.
II- Gelecekte büyük bir devrimin vuku bulacağına ve kurtarıcıya duyulan
inanç ki onun döneminde Altın Çağ geri dönecek, adalet ve eşitlik bir kez
daha galip gelecektir...” (Şeriati, 1991;317) Şeriati'ye göre, bu tür bir inanç
hayata ve geleceğe sahip çıkmanın en ilerici yollarından biridir. İntizar, ol-
ması gereken yönündeki inançla, hali hazırda olan gerçekliğin çatışmasının
bir sonucudur: “İntizar, tarihi determinizmdir... İşte tarihi determinizme,
tarihin adaletin tesisiyle neticeleneceğine... duyulan bu inanç zulmedilen sö-
mürülen kitlelerin en büyük kuvvet ve inanç kaynağını teşkil eder... İntizara
inanmak, Allah'ın Müslümanlara verdiği söze, sefalet içindeki kitlelerin ideal
ve ümitlerinin sonunda gerçekleşeceğine inanmaktır; sınıfsız bir toplumun

muzaffer olarak nihai zafere ulaşılmasına –ki bu toplum zulüm, adaletsizlik ve hileden arındırılmıştır– duyulan inanç demektir...”(Şeriati, 1991;319)

Şeriati’yi ulemeden koparan en önemli düşünce “müctehid-mücahit” ikiliğini savunmasıdır. Ona göre, bizatihi davanın ve işin içinde olmak, fıkıh öğrenmekten daha önemlidir. Nitekim Peygamberin hayatını okuyan tahsilsiz bir kimse İslâm’ın manasını pekâlâ kavrayabilir ve hatta İslâmiyet’i, âlim bir fakih ve filozoftan daha iyi bir şekilde anlayabilir ve daha saf şekilde yaşayabilir. İşte bu noktada O... ulemanın hücumlarına uğrar ve Sünni, Vehhabi ve komünist ajan olmakla suçlanır. Şeriati bu bağlamda Müctehid İslâmı-Mücahit İslâmı ayrımını yapar. Müctehid İslâmı skolastik bilgiye dayalı, gerici, statik, egemenlerle sınıfsal ortaklığı olan İslâm’dır. Mücahit İslâmı ise ezilenlerin yanında olan, yeni İslamcı aydın sınıfının (ruşenfıkr) devrimci, ilerici ve dinamik İslâm’dır. (Abrahamian, 1982;119) Şeriati’ye göre İslâm’ın devrimci mesajını ortaya koyacak olan, ulema sınıfı değil yeni oluşmakta olan İslamcı entelijensiyadır. Ulema gerek sahip olduğu İslâm anlayışının içeriği gerekse Batı düşüncesine olan kapalılığı, en önemlisi de sınıfsal arka planı nedeniyle böyle bir yorum yapamaz. Yeni İslamcı aydınlar Batı düşüncelerine olan aşinalıklarıyla İslâm kültürünü sentezleyerek “yerli” bir İslâm ideolojisi oluşturacaklardır. Şeriati kendisini de bu grup içinde görmektedir.

‘İmamet’ ve ‘Hilafet’

Şeriati, Şii ve Sünni düşünce arasındaki klasik imamet-hilafet tartışmasında kendini imamet tarafına yerleştirir. Şeriati’ye göre, “hilafet: Hz. Resul’ün vefatından sonra İslâm nizamına sokulan resmi hâkim nizamdır.”(-Şeriati, 1996;33). Şeriati hilafeti reddeder ve imameti kabul eder: “Ben bunu (hilafeti) reddettim. İmamete inandım. Ali’yi sembol, simge seçtim. Ali’nin velayeti, bulunduğum her zaman meskûn olduğum dünyanın her yerinde benim siyasi durumumu açıkça ortaya koyuyor... Açıkçası ben Ali’nin velayetiyle Ali’nin hükümetine benzerliği olmayan bir düzenin, rejim ve hükümetin karşısındayım”(Şeriati, 1996;33).Bu kabulüyle Şeriati, özü itibariyle geleneksel Şii düşünce çerçevesinde kalmaktadır. Buna göre, Hz. Peygamber Veda Haccı dönüşünde Gadir Hum denilen yerde, Müslümanları etrafına toplamış ve Allah’ın Ali’nin velayeti konusundaki iradesini onlara ileterek, Ali’nin kendisinden sonra Müslümanların imamı olacağını bildirmiştir³

3 Şeriati, *Muhammed Kimdir*, s. 344-345; Şia’nın imamet konusundaki inancının ayrıntıları için bkz. E. R. Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 140-153, 160-163.

Ali doğrudan Allah tarafından imam olarak atandığı için, meşruluğunu Allah'ın iradesinden almaktadır. Peygamberin ölümünden sonra Müslümanlar Allah'ın bu iradesine uymamışlar ve aralarından Ebubekir'i halife olarak seçmişlerdir. Allah'ın Ali'nin velayeti konusundaki iradesine uymayarak gerçekleştirilen bu "gasp" olayı, daha sonraki tüm kötülük ve yozlaşmaların da sebebi olmuştur.

İmamet inancı Şeriatî'nin düşüncesinde merkezi bir yere sahiptir, hatta tevhidi bile anlamlı kılan imametdir. Şeriatî'nin ifadesiyle imamet, "bugünkü hayatımızın pratikteki sınıfsal, toplumsal ve tarihsel somut yönünü ve itikatlarımızın bütünü belirliyor. Eğer "imamet" olmazsa bütün bu kavramlar (Kur'an, Ali, şia, velayet, ümmet vs.), hatta tevhid bile zihni, kof ve boş sözlerle dönüşür." (Şeriatî, 1996;41) Şeriatî'ye göre, "yön belli olmazsa hareketin hiçbir değeri olmaz. Bir rehber olmazsa bütün ameller ve akideler batıldır. Bu, Şia itikadının temel ilkelerinden en önemlisidir." Bütün bu kelimelerin bu dünya görüşü çerçevesinde anlam kazandığı görülüyor. (Şeriatî, 1996;42) Her nasılsa hilafetin sağlayamadığını imamet sağlamakta ve bütün İslâmî kavramlara ruhunu ve yönünü kazandırmaktadır.

Buradan hareketle Şeriatî'nin siyasi sistem olarak önerisi "imamet" ya da "sorumlu ideolojik rehberlik"tir (Şeriatî, 1997b;45): "Ümmetin siyasi felsefesi ve rejimi, kelle demokrasisi, sorumsuz ve gayesiz liberalizm, balçık aristokrasisi, halk düşmanı diktatörlük, oligarşi değil; toplumun dünya-görüşü ve ideoloji temelleri üzerinde, insanın yaratılış gayesine uygun bir şekilde harekete geçirilmesinden sorumlu olan inançlı ve devrimci bir önderliktir. İmamet'in gerçek anlamı budur." (Şeriatî, 1997a;124) Şeriatî'nin tasarladığı ideal toplumun yani ümmetin gerçekleşmesi için imamet inancının gerektirdiği bir siyasi sistem kurulmalıdır. Şeriatî ümmet ve imamet arasında birbirini zorunlu kılan bir ilişki tasarlar. Şeriatî'ye göre "ümmet kelimesinin anlamından imamet çıkar... İmamet, ümmetin hedefe doğru hidayetini sağlar... Ümmet imametsiz olmaz. Ümmetin üyesi olan her insan, toplumun rehberliği (rehberi) karşısında sorumluluk duymalıdır ve ona teslim olmalıdır. Söz konusu olan elbette bilinçli bir teslimiyettir." (Şeriatî, 1997b;38) Şeriatî imameti diktatörlükten ayırmaya çalışarak, imam-halk ya da yöneten-yönetilen ilişkisini baskı ve çatışmadan uzak, uyum ve gönüllülük temelinde tanımlamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda imam-halk ilişkisi ve imamın meşruluğu ile ilgili düşüncelerini temellendirmek için "politika" ve "siyaset" arasında ayırım yapma yoluna gider.

Şeriatî'ye göre, bütün rejimlerde ve siyasi hayatın çeşitli şekillerinde yalnızca iki anlayış biçimi ve düşünce tarzı vardır:

I- Toplumun idaresi ya da politika: Politika “toplumun müdürü, koruyucusu ve muhafızı olmak” anlamına gelir. Bunun hedefi, insanların istedikleri biçimde, beğenilerine, duygularına göre davranıp, hürriyetin tadını çıkarmalarını sağlayan hükümetler kurmaktır. Şeriatî'ye göre bu tür bir anlayış ile “toplumun hızlı kalkınması” amacı arasında çelişki vardır.

II- Toplumun hidayeti ya da siyaset: Siyaset ise, “halkın en iyi şekilde terbiye ve rehberliğini üstlenmek, bir ekole göre halkın öğretmenliği ve rehberliğini yerine getirmek” anlamına gelir. Siyasetin etimolojik açıdan anlamı, halkı korumak, ülke ve toplumu idare etmek değil, vahşi atı terbiye etmektir. Bu yüzden “siyaset”te değişim, terbiye ve evrim söz konusudur. Böyle bir hükümetin görevi, halkı şimdiki ruhsal, ahlaki, düşünsel ve toplumsal yapısından sıyrıp, var olması gereken –fakat var olmayan– ruhsal, ahlaki, düşünsel, toplumsal yapıya ulaştırmaktır.(Şeriatî, 1997b;39-41) Şeriatî'ye göre, “siyaset, toplumda bireysel hakların tümünü gerçekleştirme hedefini gütmeyiz. Onları terbiye etmeye ve tekâmül yolunda ilerlemelerini sağlamaya çalışır... Siyaset, bir hedef ve gaye için yaratılan insan ve toplumu (terbiye edip tekâmülünü sağlayarak) amaçlanan o nihai hedefe doğru götürececek halkın rehberliğidir” (Şeriatî, 1997b;66).

Şeriatî'ye göre “ ‘siyaset’ devlet felsefesi, toplumun ‘kalış’ (mevcut statüsü koruma) değil, ‘oluş’ sorumluluğunu üstlenmiştir. ‘Siyaset’ gerçek anlamıyla ilerici ve dinamik bir felsefedir. ‘Siyaset’ felsefesine göre devletin hedefi, toplumsal ilişkileri, kurumları ve alt yapıyı hatta düşünce, görüş, anlayış biçimi, kültür, ahlak, örf ve adet, beğeni ve istekleri, genel olarak toplumun ‘değer’ yargılarını ‘İnkılapçı bir ekol’ ve ‘ıslahçı bir ideoloji’ye göre değiştirmek; ideallerine, mükemmel istek, dilek ve değerleri yerleştirmek; daha yükseğe doğru halkın rehberliğini yapmaktır. Siyaset, mutluluk değil olgunluk, zevk değil iyilik, hizmet değil ıslah, refah değil ilerleme, güç ve otorite değil hayır, gerçeklik değil hakikat, hoşça kalış değil yükseliş... halkı idare etmek değil halkı yetiştirmek ve olgunlaştırmak hedefini güder.” (Şeriatî, 1997b;42-43).

Bu açıklamalardan hareketle Şeriatî, İmametın temel amacını da, toplumun hidayeti yani siyaset olarak tespit eder: “İmamet hedefini, özellerin çıkarına veya avamın beğenisine göre seçmez. İmamet, “olması gereken”i gerçekleştirmek, çıkarı sağlamak değil hakikate varmak üzere hedef belirler. Hangi hakikat? Ümmet fertlerinin inandıkları ideoloji ve ekolün belirlediği

hakikat.”(Şeriati, 1997b;48). Kısacası, insanların tercihlerinden bağımsız olarak var olan yaratılışlarındaki amaç ve onları bekleyen nihai sona yönelik olarak, onlara rehberlik edecek bir yönetimdir İmamet. Halkı yetiştirme ya da olgunlaştırma yönündeki eylemlerinde yönetimin kendisini de bağlayan temel hakikat “İslâm ideolojisi”dir.

Şeriati’ye göre, “ümmetin rehberinin (imamet)... toplum fertlerine eğlence, refah ve mutluluk temin etmek gibi bir sorumluluğu yoktur. İmamet, en kestirme ve en doğru yoldan, en doğru ve hızlı hareketle, tekâmüle doğru topluma rehberlik etme görevini üstlenmiştir; hatta fertlerin çile çekmesi pahasına olsa bile. Ancak çile çekmeyi çoğunluğun bilinçli olarak –dayatılmış değil– kabullenmiş olması gerekir... Elbette bu, “imamın özel isteği” üzere değil, imamın da herkesten çok bağlı olduğu ve karşısında sorumluluk hissettiği sabit ve belirgin ideolojiye göre gerçekleşmelidir. Böylece imamet diktatörlükten ayrılır. İnkılapçı düşünsel rehberlik, bireysel istibdat rejimiyle tezat içine girer.”(Şeriati, 1997b;64-65) Şeriati için imameti diktatörlükten ayıran şey, imamette yöneten ve yönetilenleri aynı oranda bağlayan belirli bir ideolojinin olmasıdır. Yönetilenlerin itaati, yönetimin kendilerini bağlı oldukları ideolojiye göre yönetmesinden kaynaklanır, yani baskıdan uzak gönüllü bir itaattir bu. Kısacası ortak ideoloji, tevhidin bir gereği olarak, imam ve halk arasındaki muhtemel tüm çatışma ve zıtlıkları yok ederek uyum yaratmaktadır. Ancak Şeriati’de bu uyumun hangi mekanizmalarla sağlanacağı ya da muhtemel çatışmaların nasıl çözüleceğine dair ayrıntılı açıklamalar bulmak mümkün değildir. Şeriati imam ve yönetilenler arasındaki reel sorunlardan ziyade ‘olması gereken’ bir ideal düzenden bahsetmektedir.

Şeriati, söylediklerinin kırılabilirliğinin ve tarihsel açıdan temelsizliğinin farkındadır; bu nedenle hemen tarihte yaşananları mahkûm eder. Şeriati’ye göre, ‘siyaset’e dayalı devlet felsefesi ‘politika’ya dayalı devlet felsefesinden daha ileridir. Fakat “teoride anladığımız ve pratikte gördüğümüz gibi, siyaset politikadan daha rahat ve çabuk bir şekilde, diktatörlük rejiminin haklaştırılması felsefesine dönüştürülebilir... Hiçbir diktatörün, kendi istibdad rejimini “halkın ıslah siyaseti” olarak adlandırmamış olmasına tarihte rastlanmamıştır.”(Şeriati, 1997b;43, 66-67). “Siyaset felsefesinde rehberliğin, diktatörlüğe hızlı bir şekilde dönüşme imkânı bulması nedeniyle, doğru tarihte diktatörlüğün en derin, köklü ve sürekli türüyle karşılaşırız. Bu yüzden baskıcı güçler, ya sultan –Allah’ın temsilcisi - ya da halife –peygamberin ve ruhbanın halefi– veya ikisinin mirasçısıydılar.”(Şeriati, 1997b;44). Şeriati’ye göre, siyasetin dejenerasyonu sonucunda doğuda düşünce üzerinde sürekli

baskı uygulanmıştır; “takiyye” artık bir “taktik” değil, bir âdet hatta “fazilet”e dönüşmüştür; mevcut durum, halkın beğenisi ve kamunun örfü karşısında bireyin görüş bildirmesi ayıplanma nedeni sayılmıştır; akıllı ve kişilik sahibi olmak “cemaat ile aynı renkte olmak”la eş anlamlı olmuş ve böylece aklın inkârı ve kişiliğin yok oluşu gerçekleşmiştir.(Şeriati, 1997b;44). Ancak tüm bunlar Şeriati için birer sapmadır. İmamet ile diktatörlük arasındaki sınır çok ince olduğuna ve tarihteki diktatörlüklerin “halkın ıslah siyaseti” güttüklerini iddia ettiklerine göre imameti farklı kılan, onu diktatörlükten ayırmamızı sağlayacak olan nedir? Şeriati’nin buna cevabı “imam”ın nitelikleri ve halk-imam ilişkisinin ayırıcı özelliği bağlamında şekillenir.

Şeriati’ye göre, “İslâmî cemaattaki yani “ümme”teki Müslüman insanın en önde gelen ve en elzem ihtiyacı “*imamı tanımak*”tır... Allah’a ve mezhebe inancı doğru dürüst olup, akidelerini iyice tanıyan, ancak imamını tanımayan, rehberini tayin etmeyen bir kimse sapıktır. Yani akide ve iman açısından akideleri hayatında hiçbir işe yaramaz.”(Şeriati, 1997b;73-74). Şeriati, Hür bin Yezid’in kıssasını anlatarak, gerçek imamı tanıyıp, ona uymanın kötü bir insanı bir günde, insanın hayatında ulaşabileceği en yüce ve en yüksek mertebeye ulaştırabileceğini söyler (Şeriati, 1997b;74-75. Şeriati’ye göre, “imamı tanıma”, insanın doğasından kaynaklanan temel bir ihtiyaçtır. İnsan sürekli olarak mutlak özellikleri arama ve ona tapma peşindedir; soyut olan şeyleri somutlaştırıp, cisimleştirerek onları aynî olarak hissetmek ister. Bu ihtiyaç insanı, mutlak nitelikleri kendisinde barındıran insanları aramaya ve onlara tapmaya iter (Şeriati, 1997b;75). Bu anlamda “insan her zaman imam-sever olmuştur... ”imam”a ihtiyaç hissi, varlığını kahraman-perestlik, tanrıça-perestlik, şahsiyet-perestlik biçiminde –ister sapık veya doğru, olumlu veya olumsuz biçimde olsun– tarih, kültür ve mezheplerde göstermiştir.”(Şeriati, 1997b;75-76). Ancak Şeriati için insan, sadece kendi zayıflığını karşılamak için tapılacak güçlü kahramanlar yaratmış değildir; diğer bir sebep de, insanın içinde sürekli taşıdığı, kutsallığa, aşka, güzelliğe, mutlaklıklara ulaşma arzusudur. Şeriati kahraman ihtiyacına yaptığı vurgunun, faşizmin yaklaşımından farklı olduğunu belirtir. Şeriati için günümüz insanının en önemli sorunu, bir örnek modelden yoksun olmasıdır (Şeriati, 1997b;80-85). Şeriati’ye göre, ütopyalar tarih boyunca hep iyi toplumu en ince ayrıntılarına kadar tanımlamış, fakat bunun nasıl somutlaşacağını göstermemiştir. Şu ana kadar da, tasarladıkları en iyi toplum ve insan tipi yaratılamamıştır. Şeriati’ye göre bunun nedeni, ütopyaların imamsız olmalarıdır (Şeriati, 1997b;94-95).

Şeriatî'ye göre, "imam, kendi ruh ve ahlak yapısı ve hayat tarzıyla, insana "nasıl olmalı" ve "nasıl yaşmalı"yı (var olma ve yaşama tarzını) gösteren bir insandır... İmamın varlığında, bir ideoloji, aynıyetle, gerçeklikle ve gerçek bir şekilde varlık bulur. İmamın varlığında değerler, idealler, iyilikler ve sorumluluklar et, deri, kemik ve kana dönüşüp yaşamaktadırlar... İmam yalnızca, insanlara siyasal, iktisadi ve sosyal ilişkiler gibi boyutlarda veya sınırlı bir zaman kesitinde rehberlik eden biri değil; insanlara her boyuttan insanî örnek teşkil eden biridir. İmam "insan üstü" değil, "üstün insan"dır."(Şeriatî, 1997b;92-93, 177). Şeriatî'ye göre, "İslâm yapılması gereken bir binanın plan ve projesidir, kâğıt üzerinde bir ilanıdır. İmam bu zihniyetin bir insan şeklinde canlandığı aynı gerçek bir örnektir... İmamı tanıma zihniyetten pratiğe-ayniyete gitme anlamına gelmektedir."(Şeriatî, 1993c;94).

Bu üstün özelliklere sahip "imam"ı imam yapan şeyin ne olduğuna ilişkin çeşitli açıklamalarına rağmen (en liyakatli, en çok hak eden olması vs. gibi) Şeriatî'nin son tahlildeki cevabı "tanrısal irade" olacaktır. Şeriatî'nin, Şii ve Sünni düşünce arasındaki, "ilahî atama" ve "ümmetin icması" tezlerine ilişkin tarihsel ihtilaftaki birinci görüş lehine olan tercihini yaparken oldukça pragmatik amaçlarla hareket ettiğini de belirtmeliyiz: "...ilerici bir aydın olarak, bir sosyolog gözüyle bunların hangisi inkılabın zaferi, adaleti gerçekleştirme, halk kitlesinin gelişim ve ilerlemesini sağlama ve toplumun tekamülünün ve yükselişinin lehine"(Şeriatî, 1997b;144) ise onu kabul etmek gerekir.

Şeriatî için, "imamet, zati bir haktır. İmamlık, şahsın mahiyetinden kaynaklanan bir özelliktir; hârici etken, "seçim" ve "atama" söz konusu değildir. Atanmış olsa da, olmasa da, halk tarafından seçilse de o, imamdır. Çünkü faziletlere sahip biridir. İster Mutevekkil'in hapisanesinde bulunsun, ister Peygamberin minberinde otursun, ister ümmetçe değeri bilinsin veya bilinmesin ve isterse yedi-sekiz kişi dışında tanınmasın, yine de imamdır."(Şeriatî, 1997b;120). Örneğin Şeriatî, Şii toplumda yaygın olan "Ali'nin hakkı ayaklar altına alındı. Peygamberin Ehl-i Beyti'nin hakkı çiğnendi" düşüncesine karşı çıkar. Şeriatî'ye göre, "Ali, hakkın ta kendisidir. Ali ailesi bizzat bir haktır. Burada halkın hakkı ayaklar altına alınmıştır... Ali'yi kimse "Ali olmak"tan mahrum etmedi. Halk, Ali'ye sahip olmaktan mahrum edildi."(-Şeriatî, 1997b;139-140). Kısacası imam, sadece imam olduğu için imamdır, imamlığı verilidir; imamlığı için tanrısal olandan başka bir meşruiyet kaynağına ihtiyacı yoktur.

Bu bağlamda Şeriatî imamet ile nübüvvet arasında benzerlik kurmaktadır. İmamın belirlenmesinde seçim, tayin vs. gibi yöntemler geçerli değildir; imamet bu açıdan nübüvvetle benzer. Nasıl nübüvvet karşısında halkın peygamberi bu makama seçip seçmeme ihtiyarı ve inisiyatifi yoksa imamet karşısında da halkın böyle bir yetkisi yoktur: “Burada, teşhis etme veya etmeme (tanıyıp tanımama), iman veya inkâr, tasdik veya tezkîp meselesi söz konusudur... İmamet ile ilgili geçerli ölçüt, “teşhis” meselesidir. Yani demokrasideki gücün kaynağı olan halkın imamla ilişkisi, halkın hükümetle ilişkisi gibi değildir. Halkın imam ile ilişkisi, halkın “gerçek” ile ilişkisi gibidir. Halk tayin eden değil, teşhis edendir.”(Şeriatî, 1997b;122). Dolayısıyla halkın imamı tanıyıp ona uyarak “gerçek”e yönelmesi dışında bir iradesi yoktur. İmam ve onun uygulayacağı ideoloji zaten verili olduğu için halka düşen sadece “teşhis”de bulunup itaat etmektir. Bu tür bir yaklaşım yönetilenlerin yönetenleri denetlemesi fikrini baştan anlamsız kılmakta ve iktidarı karşı konulamaz hale getirmektedir. Çünkü zaten imamın yaptıkları ile halkın çıkarı aynı şeydir. Dolayısıyla yöneten ve yönetilenler arasında bir menfaat çatışması, tevhidin bir gereği olarak olamaz. Tüm bu açıklamalar bir şekilde *Platon*’un *Politeia*’daki filozof kralını, *Politikos*’daki tanrısal filozofunu ve *Rousseau*’nun genel iradeyi dile getiren yasa koyucularını akla getirmektedir.

Tüm bu açıklamalardan sonra Şeriatî, ilginç bir şekilde şu yorumu da yapar: “Bana göre, dünyevi hükümetin mezhebi takdîsi (ki hükümete ilahî kök bulup, onu kutsal, ebedî, cebri ve kadere dayalı olarak nitelendiriyor), hâkimiyetle ruhaniyet veya mezhep ile otoritenin semavi, ilahî kardeşliği ve akrabalığını oluşturmak ve bu güce dayanmak, gücün toplumda dinle haklılığını sağlamak için yapılan bir yorumdu[r].”(Şeriatî, 1997b;113). Şeriatî’nin imamet ile ilgili söylediklerinin bundan ne farkı olduğunu anlamak oldukça zordur. Belki Şeriatî adına şu söylenebilir: Şeriatî için, dinî ve dünyevî şeklinde iki iktidar yoktur; din ve dünya şeklindeki ayırım tevhidi dünya görüşüne terstir ve şirke dayalı dünya görüşünün bir parçasıdır. Çünkü ona göre, “Peygamberin Kureyş kervanına baskın yaparak yerine getirdiği sorumluluk ile mescitte halkla birlikte kıldığı namazın sorumluluğu aynıdır. Âlimlerin bir sınıf, amirlerin (yöneticilerin) ayrı bir sınıf oluşturmaları, İslâm mezhebinin değil İslâm tarihinin ürünüdür.”(Şeriatî, 1997b;128-129) Kısacası Şeriatî için, tek meşru iktidar sahibi olan imamdır. “İmam, toplumun iktisat, ordu, kültür, dış siyaset ve iç işleriyle doğrudan ilgilenir ve rehberliğini üstlenir.”(Şeriatî, 1997b;137) Şeriatî imameti, nübüvvetin devam ettiricisi, bu hareketin tarihsel sorumluluğunun tamamlayıcısı olarak görür ve tüm

alanlarda iktidarı imama verir. Ayrıca imametın İslâm dışı düzenlerdeki benzer makamlara benzetilmemesi gerektiğini de özellikle belirtir.

Şeriatî'nin imamet, imamın konumu ve imam-halk ilişkisi gibi konularda akla gelebilecek sorulara karşı cevabı şudur: "...böyle bir durumda imamın istisnai şahsiyetinin doğruluğunu, imametın ifa ettiği rol, sahip olduğu şekil ve içeriği gerçek İslâmî anlayışla görebiliriz. İslâm'a özgü mantık, duygu ve akıl ile olayı anlayabiliriz. İslâm'ın görüşü açısından İslâmî meselelere bakarsak, her şey aydınlığa kavuşur. Bütün çelişkiler, belirsizlikler ve zorluklar giderilir..."(Şeriatî, 1997b;137). Şeriatî'nin bu sözlerinden hareketle, anlaşılmayan, kapalı olan ya da çelişik görünen yerlerde akla takılan soru işaretleri ile ilgili olarak, inananların iman alanı içinde hareket ederek "iman etmek" ve itaat etmekten başka bir çıkar yolu yok gibi görünmektedir. Şeriatî geleneksel dine yönelik eleştirilerindeki müthiş rasyonel zihni çabayı, büyük önem taşıyan siyasal sistemin doğası ve işleyişine ilişkin konularda aynı derecede göstermemeyi tercih etmiş gibi görünüyor.

İki Aşamalı Siyasal Model

Şeriatî, yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı gibi imamet konusunda klasik Şii anlayışın dışına çok çıkmasa da, yeni bir yorum getirmiştir. Ona göre imamet sürekli bir rejim değildir; gerçek anlamda demokratik bir sistemin kurulabilmesi için gerekli olan önkoşuldur. Bu bağlamdaki yorumlarıyla Şii ve Sünni düşüncüyü sentezlemeye çalışır.

Şeriatî, İslâm tarihindeki en önemli ihtilaflardan biri olan, Hz. Peygamberin ölümünden sonraki yönetimin niteliği ile ilgili olarak Ehl-i Sünnet ve Şia arasındaki görüş ayrılığını, oluşturduğu iki aşamalı siyasal model ile aşmaya çalışır: "Şia, biat ile şura ilkelerini reddediyor ve onun yerine "vesayet"ın varlığını vurguluyor. Ehl-i Sünnet ise "vesayet"i reddedip, hilafetteki "şura"ya dayanıyor. Hâlbuki bu iki ilkenin hiçbirini diğerini dışlamamakta, reddetmemekte ve birbiriyle çelişmemektedir. Hiç birisi İslâm dışında ihdas edilmiş ilke değildir. Şura, icma, biat; yani demokrasi, İslâmî bir ilkedir ve Kur'an'da açıkça belirtilmiştir. Nitekim hiçbir insafli tarihçi, Peygamberin Ali ile ilgili "vesayet"ini de görmezlikten gelemez."(Şeriatî, 1997b;179). Şeriatî'ye göre, Sünniliğin hilafeti desteklemek için dayandığı "biat", "icma", "şura" gibi kavramlar, Şia'nın "vesayet" anlayışı ile çatışmaz. Birisi İslâm'ın demokratik boyutunu diğeri ise Allah'ın iradesini yansıtır. Birisinin uygulanabilmesi diğeri öncelikli olarak uygulanmasına bağlıdır.

Şeriatî'ye göre vesayet, "Peygamberin, Allah'ın emriyle ilim ve takva olarak, en liyakatli ve en çok hak sahibi olan kimseler durumundaki soyu için öğütte bulunması"(Richard, 1998;221) demektir. Kısacası Allah'ın iradesi ve Hz. Peygamberin bildirmesi ile iktidara sahip olacak imamın tespit edilmesidir. Bu haliyle imamın tespiti doğrudan Allah'ın emriyle gerçekleştiği için, imam meşruluğunu doğrudan Allah'tan almaktadır. Ayrıca imametın açıkça soy esasına dayandığını da belirtelim. Ancak vesayet anlayışına dayalı olan imamet yönetimi geçici bir dönem olan '*devrimci rehberlik dönemi*' için geçerlidir. Şeriatî'ye göre "vesayet, belirli inkılapçı bir dönemin siyasi felsefesidir. Vesayet, toplumsal, düşünsel hareketin kurucusunun toplumsal risaletinin devam ettirilmesidir... inkılapçı toplumun yapıcı süresi, birkaç nesil boyu sürebilecek inkılapçı dönemleri gerektirir. Bu dönemlerde, kurucu rehberin risaleti, sürekli ve inkılapçı bir metot ile –inkılabın ilk rehberinin iş başına gelişi gibi– (demokratik metot ile değil) sürdürülmelidir. Toplum, siyasal ve düşünsel erginliği, tam olarak inkılapçı gelişimi sağlandıktan sonra, genel ideoloji ve öz bilinç ile donandıktan sonra; fertlerin sayısı oyların sayısı eşit olduktan sonra... işte bu merhalede... toplum siyasal ve toplumsal istiklal gücünü elde edebilir; toplum hareketin yolunu devam ettirme sorumluluğunu ve kendi kaderini tayin etme özelliğini doğrudan elde edebilir. İşte bu merhalede toplum demokrasinin eşğine ulaşmış olur"(Şeriatî, 1997b;179-180).

Devrimci bir rehberlik ya da imamet rejimi demokrasi için gerekli olan altyapıyı hazırlayacak ve bunun sonucunda gerçek anlamda demokratik bir sisteme geçilecektir. Şeriatî'ye göre bu ikili model İslâm tarihinde de uygulanmalıydı; Hz. Peygamber sonrası vesayet ilkesine göre düzenleme yapılmalı, imametın inkılapçı dönemlerinin ardından ise şura ilkesine dayalı demokratik bir yapıya geçilmeliydi. Ancak Sakife'de Ebu Bekir'in seçilmesi İslâm tarihinin kaderini değiştiren bir sonuç yarattı. Hâlbuki zaman seçim ya da şura ilkesine dayanmanın değil, vesayet, yani inkılabi rehberlik zamanıydı. Şeriatî'ye göre bu hata tüm tarihi değiştirdi ve "bunun sonucu, tarih, İslâm'ın öngördüğü, planladığı yolun tersine bir yolda hareketini devam ettirdi. Biatın İslâmî hilafeti, Arapçı, mirasçı saltanata dönüştü. İmamet, iki buçuk asırlık cihad ve şehadetten sonra gaybet ile sonuçlandı ve tarih felsefesi değişti." (Şeriatî, 1997b;182). Şeriatî'ye göre tarihte yapılan bu hatanın sonuçları devam etmektedir. Dolayısıyla mevcut toplumlar için de öncelikle devrimci rehberlik ya da imamet rejimi gerekmektedir.

Şeriatî'nin bu yorumlarında, farklı konularla ilgili çözümlerinde karşılaştığımız sosyo-ekonomik çözümlmeye rastlamıyoruz. Dolayısıyla tarihin her aşamasında devrimci rehberlik ya da imamet rejimi yoluyla ideal topluma ulaşılabilirdi. Eğer Hz. Peygamberin ölümünden sonra imamet rejimi uygulansaydı, kısa süre içinde ideal topluma ulaşılacaktı. Ancak tarih ters yönde işledi. Şeriatî bu durumu tamamen iradî sebeplerle açıklamaktadır. Ancak hemen akla gelebilecek, devrimci bir içeriğe sahip olan “gerçek din” neden bu kadar kolay yenildi ve tarihsel süreçte başarısız oldu; gelecekteki başarısının garantisi ya da mantıksal açıklaması nedir gibi sorulara Şeriatî tatmin edici cevaplar vermemektedir.⁴

Şeriatî, devrimci siyasi rehberlik ya da imamet rejimini, “*sorumlu ve belirleyici demokrasi (Democratie dirigée veya democratie engagée)*” (Şeriatî, 1997b;163) olarak tanıtır. Sorumlu demokrasi, liberal demokrasiden farklı özelliklere sahiptir. Şeriatî'nin bu konudaki örneği Peygamber'dir. “Peygamber toplumu İslâm ideolojisi yönünde dönüşüme uğratmış bir devrimcidir.”⁵ Dolayısıyla imamet rejiminin amacı toplumu, siyasal iktidar vasıtasıyla ideal olan yönde, yani İslâm ideolojisinin isterleri yönünde dönüşüme uğratmaktır: “Sorumlu demokrasi, ilerici ve devrimci bir plan üzere halkı, halkın anlayış tarzını, halkın dil ve kültürünü, halkın geçim standartlarını, toplumsal ilişkilerini, en ideale götüren grubun hükümetidir. Bu grubun, bu işi gerçekleştirmek için bir ideolojisi, düşünce ekolü, ince ve titiz programları vardır. Hedefi, halkın tek tek oylarını ve tutumlarını yönlendirmek değil, toplumu ekole dayalı olarak yüce hedefe doğru ilerletecek bir seviyeye ulaştırmak ve devrimci hedeflerini gerçekleştirmektir. Bu yola inanmayan halk varsa, düşünce ve davranışları toplumun fesada boğulup duraksamasına sebep olmuşsa, bu düşünce ve eğilimler yerilip kınanmalı; kendi güç ve paralarını toplumu geriletmek için harcayanlar ve bu hürriyeti suistimal edenler varsa, kontrol altına alınmalı; insanı süflileştirecek toplumsal biçimlenişler ve gelenekler varsa, bunlar temizlenmelidir. Ve toplum *–hangi yoldan olursa olsun–* taşlaşmış kalıplarından sıyrılmalıdır, diye plan hazırlayan bir hükümetin görevi sorumlu demokrasi anlamındadır. Sorumlu demokrasi ve de sorumlu rehberlik, toplumu, toplumun geleneklerine göre değil, kendi devrimci

4 Bu yöndeki eleştiriler için bkz. Abrahamian, *Radical Islam (Iranian Mojahedin)*, s. 123-124.

5 Şeriatî, 1997b;165; “O, vahiy kelimelerini bildirdikten sonra susup oturan bir peygamber değildir. O, sloganları ve mesajları ileten ve bu mesajları gerçekleştirmek için çaba harcayan, çile çeken, kılıç sallayan, kılıç darbeleri alan, dünyadaki bütün hükümetlere: “Ya teslim olun veya yoluma engel olmayın ki ben mesajımı halka iletebileyim. Kim bana engel olursa kılıcımın muhatabı olur.” diye ihtarda bulunan silahlı bir peygamberdir... O, halkın kendi istedikleri gibi hoşça yaşamasına izin veren biri değil, ıslah edici, halkı değiştiren, toplumu dönüştüren biridir.”

programına göre ilerici, düşünsel, toplumsal hedefine doğru götürmeye çalışır.” (Şeriati, 1997b;164) Şeriati, görüldüğü gibi, imamet rejiminde iktidara sahip olanlara, halkın iradesinden bağımsız olarak ve gerekirse iradesine ters bir şekilde toplumu en ince ayrıntılarına kadar değiştirme/dönüştürme hakkını verir; hatta bu özelliğin imamet rejimini üstün kıldığını belirtir. Şeriati'nin teknik açıdan bir tür “*Aydın despotizmi*”ni andıran önerisiyle ulaşmak istediği amaç, siyasal iktidarın toplumu en derin hücrelerine kadar, İslâm ideolojisi yönünde tevhidi bir toplum oluşturmak için dönüştürmesidir.

Şeriati, iktidarı ele geçirip, devrimci ideolojileri yönünde toplumu dönüştürmeye çalışan gruba “*sorumlular*” adını verir: “...bunlar (sorumlular), çoğunluk oylarına dayalı olmayan; kendi ideallerini, düşüncelerini gerçekleştiren; kültürel gelişimi, sanayiinin gelişimini, devrimci eylemlerin gelişimini sağlamaya çalışan ve bunları kendi ideolojilerine göre yapılandıran kimselerdir...”(Şeriati, 1997b;165-166). Bu aşamada, insanların çoğunluğu demokrasi yönünde fikir sahibi olsalar ve oy kullansalar da demokrasi uygulanmamalı ve devrimci rehberlik özenle korunmalıdır. Şeriati'ye göre bunun nedeni halkın kendi menfaatine olan kararları alabilecek nitelikten yoksun olması ve en layık olan kişileri seçememesidir. Çünkü “söz konusu olan şey, ilerici bir ideoloji ve inkılapçı bir rejimin geri ve süfli bir toplumdaki varlığıdır.” (Şeriati, 1997b;165-166) Dolayısıyla rejimin değerlerini halka tam olarak benimsetmek, iktidarın ele geçirilmesi kadar çabuk gerçekleşemez; toplumun yapısını dönüştürmek ve fikri olgunluğunu sağlamak uzun bir zamanı gerektirir (Şeriati, 1997b;166).

Tüm bu açıklamalardan sonra Şia inancındaki, Şeriati'nin de kabul ettiği, imamların on iki belirli şahısla sınırlı olmasının yaratacağı sorunlara ve Şeriati'nin çözüm yoluna değinebiliriz. Allah'ın iradesi ile belirlenen imamların sayısı sınırlı olduğuna ve on ikinci imamın gözden kaybolmasıyla, imamet dönemi sona erip “gaybet” dönemi başladığına göre, şu anda imamın ya da Şeriati'nin “sorumlular” dediği yönetici grubun tespiti ve yönetilenlerle ilişkisi nasıl olacaktır?

İmamet doktrinine bağlı olan ulema için bu doktrin ile ilgili olarak inançlarını sarsacak hiçbir demokratik ya da halkçı tereddüt yoktur. Ancak Şeriati gibi Batılı düşüncelere aşina olanlar, bu doktrin ile halkçı idealler ve “halk egemenliği” kavramı arasındaki gerginliği yansıtır ve çözmeye çalışırlar (Zubaida, 1994;51). Bu bağlamda Şeriati, imamet inancı ile demokratik eğilimler arasında bir uyum meydana getirme arasında bocalamaktadır. Gaybet döneminde Allah'ın iradesi ile tespit edilmiş olan “imam”ın yerine geçecek

olan kişinin/kişilerin halk tarafından seçilmesine ilişkin Şeriatî'nin farklı yorumları vardır. Bir yerde halkın rolü üzerinde durmakta ve hatta “halkın görüş birliği (oybirliği)” kavramını kullanmaktadır. (Ahavi, 1998;313-314). Başka bir yerde ise, adayları değerlendirebilecek yeterli bilgi ve bilinci olan kimselerin, toplumun liderini seçme hakkı olduğunu ifade etmektedir. Şeriatî bu seçimlerin “serbest bir demokrasi”yi yansıtmadığını özellikle belirtir. Çünkü seçilen kişi, halk tarafından seçiliyor olsa da, hem “halk”a hem de “imama (ya da onun temsil ettiği İslam ideolojisine)” karşı sorumludur (Ahavi, 1998;320-321).

Şeriatî, bir yandan bütün olarak halkın tercihinden bahsederken, bir yandan da “bilinçli” aydınların belirleyici role sahip olduklarını ifade eder. Şeriatî için, ulemanın “bilinçli” kesimini de dâhil ettiği bu “ruşenfıkr (aydın fikirliler)” halka bilinç aşılayacak, yön verecek olan yeni bir aydın zümresidir. Şeriatî, Şia kültüründe var olan “seçkincilik” ile demokratik ilkeleri meczetmeye çalışır: Gaybet döneminde hem peygamber hem de imam olmadığı için, onların yapması gerekeni “halk” yapacaktır. Ancak halk bunu, kendi aralarından aydın bir grubu görevlendirerek, kendi kaderini, sosyal ve düşünsel liderliğini onların ellerine bırakarak yapar. Bu aydın kitle de kendi aralarından en uygun kişiyi imamın yerine geçmesi için seçer (Richard, 1998;230-232; Keddie, 1981;224-225).

Şeriatî, toplumun lideri ile halk arasındaki ilişkiyi sürekli olarak “itaat, uyum ve gönüllülük” temelinde tanımlar. Ancak çözüm retorikte kalmaktadır: “dini olarak aydınlanmış cemaat imamın liderliğinin kendi birlik ve iradesinin mükemmel bir ifadesi olduğunu kavrayacak ve bu aşamada halk egemenliği ile imamın yönetimi arasında bir gerginlik kalmayacaktır.” (Zubaida, 1994;51) Bu tür bir (tevhidi) birlik ve uyumun, mehdici bir başarı dışında ya da İslâmî bir yönetim altında katı disipline edici bir dini “aydınlanma” yolu dışında nasıl başarılacağını öngörmek zordur.⁶ Şeriatî bizden bilinçli aydınlarca seçilmiş olan liderin, kesin bir şekilde imamın adalet, doğruluk ve haklarda eşitlik anlayışına bağlı kalıp uyacağına inanmamızı istemektedir.

Şeriatî'nin temel bir amacı da ülkesinin geri kalmışlığının çeşitli alanlardaki olumsuz sonuçlarını yok etmektir. Bunun yolu olarak da, devrimci bir ideolojiye sahip bir grubun koşulsuz iktidarını, dini bir temelden hareketle, gerçek dinin temel hedefi olarak savunmaktadır. Dine dayalı olarak yapılan bu çağrıda temel sorun, Şeriatî'nin ulemaya yönelik sert eleştirilerine rağmen, oluşacak bir toplumsal hareketin, Şia kültüründe kurumlaşmış bir

6 Eleştiriler için bkz. a.g.e., s. 66-67.

iktidara sahip olan din adamları grubunun önderliğinden nasıl kurtulacağıdır (Abrahamian, 1982;473; 1989;123). Toprak sahipleri ve esnafla (Bazar) çok sıkı ilişkiler içinde bulunan din adamları grubunun, Şeriatî'nin hedeflediği devrimci atılımları gerçekleştirmesi imkânsızdır. Ancak son tahlilde Şeriatî'nin mesajı, ulemaya yönelik tüm sert çıkışlarına rağmen, dini bir temelden hareket ettiği için İran gibi bir toplumda ulemanın işine yaramıştır; devrime giden süreçte ulema bu mesajı sonuna kadar kullanmıştır. Özellikle Humeyni'nin Şeriatî'ye yönelik tavırları bunun en açık örneğidir.⁷

Şeriatî'nin önerilerini genel olarak değerlendirecek, daha sonra ulaşılabilecek demokratik bir sistem adına, otoriter hatta totaliter özelliklere sahip bir siyasal sisteme çağrı gibi görünmektedir. Her ne kadar, gerekli alt yapı hazırlandıktan sonra “gerçek anlamda” demokrasiye geçileceğini de söylese, bunun nasıl olacağı, devrimci rehberliğin iktidarını nasıl bırakacağı ve ne kadar süre sonra demokrasiye geçileceği gibi noktalar kapalıdır. Ayrıca Şeriatî “gerçek anlamda demokrasi”nin ne olduğu ile ilgili de fazla bir şey söylemez. Söyledikleri liberal demokrasiye yönelik klasik eleştirileri tekrarlamaktan ibarettir (Şeriatî, 1997b; 46, 146-147, 154-155, 159).

Siyasal Özne Olarak Halk

Şeriatî'nin düşüncelerinde merkezi olan kavramlardan birisi de “baskının ve sömürünün kurbanları ve toplumsal dönüşümlerin adil İslâmî topluma evrilmesinin asıl taşıyıcısı anlamında, kitleler olarak “halk” kavramıdır.” (Zubaida, 1994;59). Şeriatî toplumun ikili yapısını anlatırken Kabil kutbunun karşısına yerleştirdiği Habil Kutbu'na En-Nass (İnsanlar/Halk)'ı koyar. Ona göre, Allah ile halk arasında bir çeşit özdeşlik vardır. Kur'an'ın ve Allah'ın sınıfsal safi halkınki ile aynıdır. Tevhidin devrimci niteliğinin temelinde de bu anlayış yatar. Allah'ın, Kur'an'ın, Hz. Peygamberin, İslâm ümmetinin, halkın temel misyonu, “kıst”ı ayakta tutmaktır. Kıst, hisse ya da pay almak anlamına gelir; adalet kavramına yakın ancak ondan daha geniş ve köklü bir anlama sahiptir: “Adalet, herkesin ittifak ettiği konulmuş hukuk temelinde zorbalığın karşısındadır. Ama kıst, bir bireyin toplumda sahip olduğu pay temelinde ekonomik altyapıdır. Dolayısıyla (geçerli anlayışa göre) adalet bir üstyapı konusu, kıst ise altyapı konusudur. Adalet, bireyler arasında

7 Önde gelen ulema, Şeriatî'nin eserleri ile ilgili Humeyni'den olumsuzlayıcı bir fetva istemelerine rağmen, Humeyni'nin bu konudaki cevabı oldukça pragmatik olmuştur: “Şeriatî'nin yazdıklarını onaylamak durumunda değilim, ancak Şeriatî birçok destekçiye, taraftara sahiptir ve bir hizmet görmektedir.” Humeyni Şeriatî'nin gençler üzerindeki etkisinin farkında olduğu için bu konuda sessiz kalmayı tercih eder. Bkz. Rahnama, *An Islamic Utopian : A Political Biography of Ali Shari'ati*, s. 275

konulmuş yasalar temelindeki ilişkide, kıst ise mülkiyetin ve ekonomik-sınıfsal düzenin aslında söz konusudur.”(aktaran Yalçınkaya, 1/1996;28). Kısta verilen bu anlam Allah ve halkın sınıfsal kampları arasında kurulan özdeşlik ilişkisine uygundur. Habil ve Kabil çatışması son kertede özel mülkiyetin kalkarak insanların ekonomik anlamda eşit duruma gelmesiyle sona erecektir. Çünkü özel mülkiyet toplumu zengin ve fakir olmak üzere ikiye bölmektedir. Sonuç olarak İslâm, Kur'an ve Allah bu sınıflı toplumsal yapının ezilen kısmı olan halkın yanındadır (Yalçınkaya, 1/1996;28).

Şeriatî bu tezini desteklemek için Kur'an'dan oldukça iddialı yorumlarda bulunur. Kur'an'da, kâinatın düzeni vs. gibi itikadî konuları hariç tutmak kaydıyla, toplumsal, siyasî ve iktisadî konuların söz konusu edildiği her yerde Allah ve En-Nass birbirlerinin eş anlamlıları olarak bulunurlar. Bu ayetlerde Allah kelimesini kaldırıp yerine halkı koymak ya da tersini yapmak anlamı bozmaz (Şeriatî, 1992;90-91). Şeriatî'nin dayandığı bir diğer sav da, Kur'an'ın Allah'ın adı ile başlayıp, halkın adıyla son bulmasıdır (Besmeleyle başlayıp En-Nass suresiyle son bulması) (Yalçınkaya, 1/1996;28-29). Şeriatî'nin bu yaklaşımına göre, halkın çıkarı ve Allah'ın çıkarı, Allah'ın isteği ve halkın isteği aynı şeydir: “Allah için yapılan işlerden amaç, halkın gerçek çıkarını sağlayan işlerdir...” (Şeriatî, 1996;75: 1997b;23-25). Örneğin “mülk Allah'ındır” sözü ile “mülk halkındır” sözü arasında hiçbir fark yoktur. Şeriatî bu tür bir savın farklılığının bilincindedir ve bunun kendi şahsi yorumu olmadığını belirterek, bu tezi gerçek İslâm'ın temsilcisi olarak gördüğü Ebu Zer'in ağzından onaylatır: “Bu, çağdaş düşünce akımlarının etkisinde kalarak benim ortaya atmış olduğum bir yorum da değildir. Bu yorum, Ebu Zer-i Gıfari'nin, Muaviye'ye karşı çıkarken söylediği yorumdur... Burada Ebu Zer Muaviye'ye “Allah'ın malı”nın “insanların, halkın malı” demek olduğunu hatırlatıyor, bu konuda onu uyarıyor... Bu safın karşısında ise “mele ve mütrefin” cephe yer almıştır. Bu zümre, tarih boyunca insanlığa hükmeden zümredir, insanlığın, halkın malını sahiplenen zümredir, halk ise toplumsal ve iktisadi yönetimlerini ele almaktan yoksun bırakılmış, alıkonulmuştur.”(-Şeriatî, 1993b;39-40).

Bu tür örnekleri arttırmak mümkündür: Böylece “hüküm (yönetim) Allah'a aittir” dendiğinde anlamı, yönetim halkın, kendini Allah'ın hükümleriyle yönetmesi bakımından tümüyle halka aittir; kendilerini Allah'ın temsilcileri ya da oğulları yahut ilahlık taslayan veyahut da Allah'ın çok yakınları olarak ileri sürenlere değil, demek olur. “Mülk Allah'a aittir” dendiğinde anlamı, sermaye, bir sınıfın değil, Allah adına bir bütün olarak halka aittir,

yoksa Karun'a değil, demek olur. "Din Allah'a aittir" dendiğinde anlamı, dinin bütün yapı ve muhtevası halka aittir, yoksa o "ruhban" veya "kilise" diye bilinen bazı kimseler veya bazı kurumların tekelinde değildir, demek olur." (Şeriati, 1997a;120-121: 1993b;33). Şeriati'nin bu yorumları bizce tevhidin monist yapısının bir sonucudur. Dünya-ahiret arasında bir ayırım yapılamayacağı için din bunlardan birine has kılınmaz. Dolayısıyla dünyevî, insanî olan ile uhrevî, tanrısal olan arasında da bir ayırım yoktur; aralarında uyum vardır. Ayrıca Şeriati'ye göre, modern kavram ve doktrinler Kur'an'da üstün bir biçimde içerildiği için, demokrasinin temelinde yer alan "halk ya da ulus egemenliği" de Kur'an'da içerilmekte, hatta Kur'an "halk" kavramına en demokratik Batılı teorilerden daha fazla ağırlık vererek, benzersiz bir sentezi başarmaktadır⁸.

Şeriati'nin bu yorumları ilginç bir şekilde halk egemenliği ile Allah'ın egemenliği anlayışlarını sentezleme çabasıdır. Bu bağlamda Şeriati'ye göre, tanrı egemenliği-halk egemenliği çatışması anlamsızdır; çünkü ikisi de aynı içeriğe sahiptir. Belirtmeliyiz ki, "halkın, bir ulus şeklinde kişileştirilerek, egemenliğin sahibi olarak ortaya konması, modern çağlara özgü bir olaydır." (Ağaoğulları, 1986;133). Batılı siyasal düşünceler tarihinde "halk egemenliği" anlayışı "tanrı egemenliği" düşüncesinden kopmayla oluşmuştur. Bu açıdan kolektif bir varlık olarak halk kavramı ve halk egemenliği geleneksel İslâm'ın değil, modern dönemin İslamcı teorisyenlerinin uğraştığı bir konudur (Uludağ, 1998;240-244; Zubaida, 1994;56-59). Bu bağlamda Şeriati de, halk kavramını kaçınılmaz olarak düşüncelerine eklemekte ve İslâm ideolojisinin isterleriyle çatışmadığını göstermeye çalışmaktadır.

Ancak Şeriati, halk kavramını kolektif bir varlık anlamında kullanarak, halkın mülke, dine ve yönetime, iktidara sahip olduğunu söylese de, halka "halk egemenliği" kuramının bir gereği olan, halkın kendinden kaynaklanan özgür bir irade vermez. Halkın iradesiyle tanrısal iradenin çatışma ihtimalini göze alamaz. Dolayısıyla Şeriati'de, yönetim halka aittir ancak halk kendini Allah'ın hükümleriyle yönetmek zorundadır. Çünkü Allah'ın hükümleriyle halkın çıkarı arasında tevhidin bir gereği olarak çatışma yoktur. Eğer halk bunu anlayıp itaat etmezse ki şu anki geri toplumda halk çıkarının bu yönde olduğunu kavrayamamaktadır; iktidarı ele geçiren devrimci grup her türlü araçla halka bunu anlatmaya, onları aydınlatmaya (?) çalışacak ve engel olmak isteyenler olursa da, *zorunlu olarak özgürleştirilecektir*. Bu açıdan

⁸ Zubaida, İslam, Halk ve Devlet, s. 61; Şeriati sufilikle ilgili yorumunda da Allah yerine halkı koyar: "Benliğini yok edip, Allah'ta birleşme" yerine "benliğini yok edip, halkta birleşme"yi geçirir. Bkz. Rah-nema, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati*, s. 159.

Şeriatî'nin halk kavramına, sadece İslâmî yönetime ulaşmada gerekli olan devrimci ayaklanma için ihtiyaç duyduğunu söyleyebiliriz. Yoksa tanrısal iradeden bağımsız bir halk iradesi tevhidin bir gereği olarak yoktur.

Sonuç

Şeriatî, gerek İslâm dünyası gerekse tüm insanlığın sorunları için “*tevhide dünya görüşü*”ne dayalı devrimci bir İslâm’ı çözüm yolu olarak sunar. Amacı, İslâm’ı Kabilî yapının üçlüsüne (ekonomik mülkiyet, devlet ve din) karşı devrimci bir biçimde yorumlayarak savunmak ve İslâm’a dayalı bir toplum projesi geliştirmektir. Bunun için ilk yapılması gereken şirk dininin tüm belirtilerini yok etmek ve “*dini düşünceyi yeniden inşa*” faaliyeti ile “tevhide dünya görüşü”nü oluşturmaktır. Şeriatî'nin yazdıkları, bu amaçla yaptığı çalışmaların bir ürünüdür. Şeriatî bu bağlamda, “tevhide dünya görüşü” ya da “İslâm ideolojisi”nin insan, tarih ve toplum üzerine tezlerini ve bunların siyasal alandaki sonuçlarını geliştirir. Bunu yaparken Kur’an’ı kendine ana kaynak olarak alan Şeriatî’ye göre, Kur’an şu an kullanılan bilimsel analiz yöntemlerini en üstün şekilde bağrında yüzyıllardır taşımaktadır. Yapılması gereken bunların açığa çıkarılması ve “İslâm ideolojisi”nin üstünlüğünün ortaya konmasıdır. Şeriatî'nin “tevhide dünya görüşü”nün içeriğini oluşturan tüm yazıları bu amaca yöneliktir.

Ancak Şeriatî bünyesindeki ‘*eklektizm*’ nedeniyle tutarlı bir kuram oluşturamamıştır. Yazdıkları çoğu yerde çelişki içermekte ya da cevabı verilmemiş birçok soruyu barındırmaktadır. Örneğin insan, doğa ve Tanrı arasında uyumlu bir birlik kurmaya çalışan Şeriatî'nin metinlerinde, nihai planda insan ve Tanrının konumu ile ilgili çelişkili düşünceler vardır. Ya da tarihi işleyen motorla ilgili olarak farklı metinlerinde farklı şeyler söyler. Eserlerinin çoğunun konuşma metinleri olmasının bundaki etkisini de belirtmek gerekir. Şeriatî konuşmalarında/metinlerinde kendisinin de kabul ettiği, “dinleyicileri belli bir yönde harekete geçirmek istemenin yarattığı bir yabancılaşma”ya (Şeriatî, 1990;74) maruz kalır. Bu nedenle konunun bütünlüğü, kavramların tutarlılığı vs. kaybolur. Bu eksikliklere rağmen Şeriatî'nin dinleyici kitlesi üzerinde oldukça etkili olduğunu belirtmeliyiz.

Şeriatî'nin İslâm ideolojisinin içeriğini oluştururken seçmeci ve seçimlerinde de pragmatik davrandığını belirtelim. Şeriatî öncelikle yorumlayanın konumuna göre birçok farklı İslâm anlayışının olabileceğini ve tarihte de böyle olduğunu belirtir. Ancak bunlardan hangisi doğrudur? Şeriatî'nin buna cevabı, hangisi Müslümanların hayatında pozitif, yaratıcı ve ilerletici

bir etki yapıyorsa o doğrudur, şeklidir. Bu bağlamda Şeriatî'nin tercih ettiği ve çoğu zaman da kendisinin oluşturduğu yorumlar, doğrudan dinin devrimci bir içerikle siyasallaşmasına yöneliktir. Birçok klasik dini kavram Şeriatî'nin elinde, inananlardan dini/siyasal bir mücadele talep eder hâle gelmiştir.

Şeriatî için gerçek din, devrimci bir siyasal ideolojinin içeriğini oluşturur. Şeriatî'de, siyasal mücadele ve "eylem"i her şeyin önüne koymasına rağmen, diğer radikal İslamcılarda da olan, siyasal kurumlar alanında sarsıcı bir yoksulluk mevcuttur. Siyasal kurumlarla ilgili tartışmaların içi, "İmam"ın nitelikleri ve erdemleri hakkındaki açıklamalarla doldurulmuştur. Şeriatî "ümme"nin her türlü sorununu imama havale eder. İmamın ya da yöneticilerin niteliklerine verilen öncelik, kurumlar üstüne bir düşüncenin gelişmesini engellemektedir. Devlet insanları erdemli, iyi bir Müslüman yapmak için vardır. Devlet eliyle uygulanan şeriat, ulemanın fıkıhçı anlayışından farklı olarak dinamik, yaşanan, bireyler tarafından içselleştirilmiş bir hale getirilir. Bireyler gerçekten erdemli olduklarında kurumlar artık gereksiz olacak, devletin başarısı aynı zamanda sonu olacaktır. Böylece siyasetin özerk alanı yok olur. Siyasetin öneminden yola çıkan Şeriatî, ilginç bir şekilde siyasetin radikal bir inkârına ulaşır. Oliver Roy'un ifadesiyle, "daire kapanmıştır: siyasal eylem dinselliğe, ama mistik nitelikte bir dinselliğe yol açmaktadır." (Roy, 1995;94) Artık "*homo İslamicus*" oluşmuş ve Allah'ın/halkın hükümranlığı yeryüzünde kurulmuştur.

Ayrıca toplumun temelindeki sosyal ve sınıfsal çelişkileri ortaya koymayı ve halka sınıfsal bilinç vermeyi kendine ve aydınlara görev olarak veren Şeriatî vardır. Bu açıdan kendini karşılaştırmalı din sosyologu olarak gören Şeriatî, İslâm'ı bilimsel bir incelemeye tabi tuttuğunu belirtir. Ancak görüldüğü kadarıyla İslâm'ın sosyolojik bir tahlili değil, Kur'an'dan tarih ve sosyolojinin prensiplerini çıkarma söz konusudur. Bu bağlamda Şeriatî Marksist sosyolojinin kavramlarından alabildiğine yararlanmaktadır. Ancak Şeriatî'ye göre bu kavramlar zaten Kur'an'ın da kullandığı kavramlardır. Dolayısıyla diyalektik materyalizm, sınıf çatışması, özel mülkiyet karşıtlığı vs. "gerçek din"nin bir parçası haline gelmektedir. Solun kullandığı kavramlar ve temalar Şeriatî'nin elinde "gerçek din" olarak sunulmaktadır. Ancak çoğu yerde Şeriatî'nin bu sentez çabası eklektik kalmaktadır. Nihayetinde Şeriatî, vahiy ve imamet doktrinine bağlı bir kişidir ve bu nedenle önceden kabul edilmesi gereken bir dizi konu vardır. Örneğin Şeriatî'de, elli bin yıllık şirk tarihinin yanında yer alan Hz. Muhammed'in istisnâ on yıllık tevhid dönemi ya da imamların

yönetimindeki gerçek Şii toplumu için sınıfsal çözümleme ile karşılaşmıyoruz. Ancak yine de bu eklektizm nedeniyle, Hz. Peygambere varmak için önce Marx'a uğramak gerekirken, Allah'ın dostu olmak için de önce halkın dostu olmak gerekmektedir.⁹

Şeriatî tarihe ve tarihsel sürece fazla yer vermez; ilgilendiği şey özgün ve ideal bir İslâm'dır. Gerçek İslâm'ın tarihsel bozulmuşu ile çok ilgilenmez. Ancak bu durum düşüncelerini çoğu yerde temelsiz bırakmaktadır. Dolayısıyla İslâm içi bir tartışma bile Şeriatî'yi zor duruma düşürmek için yeterlidir. Gerçek İslâm tüm sorunları çözecektir ancak bunun nasıl olacağına cevapları Şeriatî'de çok geneldir.

Şeriatî Kabil'in Habil'i öldürmesiyle başlayan ve günümüze dek süren tarihsel süreçteki yapısal değişimleri önemsemez. Çünkü bütün bir tarih şirkin tarihidir. Kabilî sistem sürekli hâkim olmuş, istisnâî on yıl dışında hiçbir zaman İslâmî bir devlet ya da bir toplum olmamıştır. Dolayısıyla tarih anlam taşımaktan uzak bir parantezden, kayıptan ibarettir. Kaçınılmaz İslâmî devrime ve sonrasındaki İslâmî topluma kadar da böyle olacaktır. Kısacası gerçekliğin mitsel yapısı hep aynı kalmıştır. Zamanla kişiler değişmektedir, ama oynadıkları roller hep aynıdır: Tevhidle şirk (ya da aydınlıkla karanlık) arasında, durmadan kendini yineleyen çevrimlerle gerçekleşen mücadele. Bu yaklaşımın oldukça basitleştirici ve yaşanan yapısal dönüşümleri göz ardı ettiği için de tarihsel ve toplumsal çözümleme açısından indirgemeci olduğunu söyleyebiliriz.

Şeriatî'nin imamet doktrini otoriter ve hatta bazı açılardan totaliter bir sistemi andırmaktadır. Gerek liderin onu dokunulmaz, karşı konulmaz ve eleştirilmez kılan nitelikleri gerekse lider ve halkın karşılıklı ilişkileri ile ilgili açıklamalar, muhalefete izin vermeyen bir otoriter sistemi, siyasal iktidar vasıtasıyla toplumun en küçük hücrelerine kadar İslâm ideolojisine göre dönüştürülmesi gereği de totaliter bir sistemi yaratma potansiyeli taşımaktadır. Şeriatî'nin siyasal sistem ile ilgili düşünceleri, kendisi farklı düşünse de, teknik açıdan bakıldığında İslâmî siyasal bir seçkinler grubunun diktatörlüğünü meşrulaştırmaya hizmet edebilir.

Şeriatî'nin İslâm ideolojisi özünde devrimciliği barındırmaktadır. Bu hususta A. Yalçinkaya'nın eleştirel değerlendirmesi oldukça açıklayıcıdır: Şeriatî'nin "tevhid"i ya da "muvahhid birey"i özü gereği "şirk" ya da "müşrik" ile

9 İki ayrı paradigmanın uzlaştırılmaya çalışılmasının altyapısı, doğası ve yarattığı sonuçlar ile ilgili teorik açıklamalar için bkz. Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç (Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni)*, 3. Baskı, Çev. H. Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları, 1997.

bir arada yaşayamaz ve şirke yönelik devrimci faaliyet içinde yer alır. Şeriatî için devrimcilik İslâm'ın özünde vardır, ancak tarih içinde bu öz saptırılmıştır. Bu şekilde Şeriatî'nin yaptığı gibi devrimcilik, kendi tarihsel koşullarından soyutlanıp, soyut bir tarih-üstü öze bağlandığında, hem devrimcilik tarihin eleştirisinden kaçırılmış hem de bu kaçırmanın bir sonucu olarak ütopya kuruculuğunun gerektirdiği işlevsellikten uzaklaşmış olur. Şeriatî ya, İslâm'ın devrimciliğinin belirli tarihsel koşullara ve dönemlere özgü dolaşısıyla sosyolojik bir nitelik taşıdığını kabul ederek, devrimciliği tarih içinde anlamlandıracaktır; ya da devrimciliği öz sayıp metafizik bir meşruiyet arayacaktır. Şeriatî ikincisini tercih ediyor. Ancak böyle bir özden hareket ederek insanlar, Şeriatî'nin İslâm ütopyasını kuramazlar. Çünkü ütopyanın kurulması devrimci özün stabilizasyonunu gerektirecektir. Bu da özün yok edilmesi anlamına geleceği için, tanımı gereği olanaksızdır. Dolayısıyla ütopyanın kurulması, özünde devrimci bir İslâm düşüncesince engellenmiş olmaktadır. Şeriatî böylece bir yandan devrimciliği İslâm'ın özü sayıp, bir yandan da ütopya kurmaya çalışarak açmaza düşmektedir (Yalçınkaya, 1/1996;29-30).

Şeriatî, modern Batı demokrasilerini, halkın duyguları, düşünceleri ve tercihleri üzerinde ideolojik bir hegemonya kurarak, bunu özgürlük maskesi altında sunmakla itham ederken, kendi ideal toplumunu ve insanını tanımlarken bunun aynısını yapar; tek fark, ideolojinin din temelli olarak tanımlanmasıdır: "...toplumun inkılapçı binasının ve ideolojik, kültürel binasının bitirilmesi için; ...gelecek nesillerin inkılap ocağında, sürekli ideolojik eğitimle yoğrulup pişmesi ve pürüzsüz bir varlık olarak yetiştirilmesi için; toplumun rehberliği demokratik hükümet şeklinde değil, asil inkılapçı rehberlik yöntemiyle yönetilmelidir..." (Şeriatî, 1997b;175) Şeriatî'nin ideal toplumunun temel birimi olan ideal insan, sürekli bir ideolojik koşullandırmaya tabi tutularak İslâm ideolojisinin somutlaşmış haline getirilmiş olan "özgür" (!) insandır. Bu insanın Şeriatî'nin özgür olmayan olarak tanımladığı insanlardan farkı, herhalde, sadece doğru ideolojinin koşullandırmasına tâbi olmasıdır.

Şeriatî'de İslamcı düşünce açısından katkı olarak görülebilecek boyut bence sorduğu sorulardır. Şeriatî sorularıyla kutsallığı sarsan, toplumda yüzyıllardır geçerli olan dini inançlar ve hükümler üzerinde rasyonel düşünen, eleştirel aklı kullanarak dine ve Müslümanlara yönelik kritik sorular yönelten bir düşünürdür. Her ne kadar cevaplarının yol açacağı sistem konusunda eleştirel olsak da sorularıyla İslâmî düşüncenin gündemine birçok

yeni konuyu sokmayı başarmıştır. Bu açıdan Şeriatî'nin etkisi sadece İslamcı akımların radikalleşmesi yönünde değil, İslamcı düşüncenin içerik değişikliğine uğraması yönünde de olmuştur.

Kaynakça

- ABRAHAMIAN, Ervand (1982). *Iran Between Two Revolutions*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, pp. 464-472, 533-537.
- , (1989) *Radical Islam (Iranian Mojahedin)*, London: I.B.Tauris Publishers, pp. 105-125
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali(1986) "Halk ya da Ulus Egemenliği'nin Kuramsal Temelleri Üzerine Birkaç Düşünce", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, s. 133.
- AHAVİ, Şahruh (1990) *İran'da Din ve Siyaset*, Çev. S. Ayaz, İstanbul: Yöneliş Yayınları, s. 248-282.
- , (1998). "Şeriatî'nin Sosyal Düşüncesi" der. Hamid Ahmedi, *Dünyada Ali Şeriatî*, Çev. Y. Demirkıran, İstanbul: Ekin Yayınları, s. 291-323.
- ALGAR, Hamid (1988). *İslam Devriminin Kökleri*, Çev. M.Ç.Demirhan, İstanbul: İşaret Yayınları, 1988.
- BOROUJERDI, Mehrzad (1996). *Iranian Intellectuals and the west (The Tormented Triumph of Nativism)*, First Edition, Syracuse, New York: Syracuse University Press, pp. 105-115.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi (1993). *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 6. Baskı, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993.
- HÜSEYİN, Asaf (1989). *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*, Çev. T. Cevdet, 2. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları, 1989.
- İNAYET, Hamid (1988). *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, Çev. Y. Ziya, 2. Baskı, İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- IRFANI, Suruosh (1983). *Revolutionary Islam in Iran (Popular Liberation or Religious Dictatorship?)*, London: Zed Books Ltd. 1983, pp.116-137.
- KEDDIE, Nikki R. (1981). *Roots of Revolution (An Interpretive History of Modern Iran)*, New Haven and London: Yale University Press, pp. 213-230.
- KUR'AN-I KERİM VE YÜCE MEALİ, Çev. S. Ateş, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, tarihsiz.
- PHILIP, Mangol Bayat (1998). "Çağdaş İran Politikasında Şia: Dr. Ali Şeriatî'nin Rolü", der. Hamid Ahmedi, *Dünyada Ali Şeriatî*, Çev. Y. Demirkıran, İstanbul: Ekin Yayınları, s. 195-214.
- RAHNEMA, Ali (1994) "Ali Shariati : Teacher, Preacher, Rebel", ed. Ali Rahnema, *Pioneers of Islamic Revival*, London and New Jersey: Zed Books Ltd., pp. 208-249.
- , (1998). *An Islamic Utopian : A Political Biography of Ali Shari'ati*, London, New York: I.B. Tauris Publishers.
- RICHARD, Yann (1998). "Şia'nın Devrimci Düşünürü Şeriatî", der. Hamid Ahmedi, *Dünyada Ali Şeriatî*, Çev. Y. Demirkıran, İstanbul: Ekin Yayınları, s. 215-232.
- ROY, Oliver (1995). *Siyasal İslam'ın İflası*, 2. Baskı, Çev. C. Akalın, İstanbul: Metis Yayınları.

- SHAYEGAN, Daryush (1997). *Yaralı Bilinç (Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni)*, 3. Baskı, Çev. H. Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları.
- SURUŞ, Abdülkerim (1989). *Dini Düşüncenin Yeniden Kurulması ve Dr. Ali Şeriatî*, Çev. S. Kara, Ankara: Kıyam Yayıncılık.
- ŞERİATİ, Ali (1990). *Aydınlarla Umut Çağrısı (Rum Suresinden Dersler)*, Çev. E. Okumuş, 1. Baskı, İstanbul: İnkılab Yayınları.
- _____, (1991). "İntizar, İtiraz Mektebi", Çev. M. Bayat, der. J.L. Esposito, J. Donohue, *Değişim Sürecinde İslam*, Çev. A. Y. Aydoğan, A. Ünlü, İstanbul: İnsan Yayınları, s. 313-319.
- _____, (1992). *İslam Bilim*, Çev. F. Alptekin, İstanbul: Nehir Yayınları, 1992.
- _____, (1993a). *Medeniyet ve Modernizm*, Çev. A. Yüksek, 2. Baskı, İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- _____, (1993b). *Dine Karşı Din*, Çev. H. Hatemi, 4. Baskı, İstanbul: İşaret Yayınları.
- _____, (1993c). *Makaleler*, Çev. S. İslam, 1. Baskı, İstanbul: Objektif Yayınları.
- _____, (1993d). *Anne Baba Biz Suçluyuz*, Çev. K. Güney, İstanbul: Seçkin Yayıncılık.
- _____, (1996). *Kuran'a Bakış*, Çev. A. Seyyidoğlu, 4. Baskı, Ankara: Fecr Yayınevi.
- _____, (1997a). *İslam Sosyolojisi*, Çev. K. Sökmen, 4. Baskı, İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- _____, (1997b). *Ümmet ve İmamet*, Çev. A. Sait, 3. Baskı, Ankara: Fecr Yayınevi.
- _____, (1997c). *Şehadet*, Çev. M. Şayir, 4. Baskı, Ankara: Fecr Yayınevi.
- _____, (1998). *Muhammed Kimdir*, 5. Baskı, Çev. A. Seyyidoğlu, Ankara: Fecr Yayınları.
- _____, (2000). *Muhammed'i Tanıyalım*, 5. Baskı, Çev. A. Seyyidoğlu, Ankara: Fecr Yayınları.
- ULUDAĞ, Süleyman (1998). *İslam Siyaset İlişkileri*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- ÜŞÜR, Serpil (1991). *Din, Siyaset ve Kadın: İran Devrimi*, İstanbul: Alan Yayınları.
- YALÇINKAYA, Ayhan (1/1996). *Ali Şeriatî ve Bir İslam Ütopyasının Kuruluşu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Tartışma Metinleri.
- ZUBAIDA, Sami (1994). *İslam, Halk ve Devlet*, Çev. S. Oğuz, İstanbul: İletişim Yayınları.

