

İSLAM SOSYOLOJİSİ KAVRAMI VE ALİ ŞERİATİ ÜZERİNE KRİTİK BİR YAKLAŞIM

Ihsan TOKER
Dr., Ankara Ü. İlahiyat F.
toker@divinity.ankara.edu.tr

Giriş

İslam sosyolojisi ifadesi zaman zaman çeşitli kitap ve yazılarda geçen ve genellikle açık bir anlama sahip olduğu izlenimi veren bir bileşimdir. Ne var ki, daha yakından bakıldığında ilk bakışta basit gibi görünen bu terkinin öyle olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu ifade değişik yerlerde değişik anlamlar taşımakta olduğu gibi, aslında ona dair İslami sosyoloji ya da İslamcı sosyoloji vb. gibi varyantlar da ortaya çıkarabilmektedir.

Burası elbette, çok fazla ayrıntı gerektirecek olan bu varyantlara girmenin yeri değildir. Buradaki amacım, özel olarak, İslam sosyolojisi ifadesi kullanıldığında akla en çok gelen isimler arasında yer alan İranlı düşünür ve ideolog Ali Şeriatî'nin bu kavram çerçevesinde yerinin ne olabileceği noktasında esasen bir süreden beri hitap olunan bu konuda yeni ve eleştirel bir bakış açısını denemektir. Bununla birlikte Şeriatî'ye geçmeden önce, onun versiyonunun yerini daha iyi belirleyebilmek açısından İslam sosyolojisiyle ilgili türlerin kısa bir tasviri yararlı olacaktır.

Kronolojik olarak bakıldığında ilk zikredilmesi gereken Fransız İslam sosyolojisi çalışmalarıdır. Bu çizginin kökleri oldukça eskilere gitmektedir. Böyle bir geleneğin oluşumunda tahmin edilebileceği üzere Fransa'nın özellikle Mağrib ülkeleri konusunda bilgi ihtiyacına ilişkin girişimlerin varlığı söz konusudur. Zaten din sosyolojisinin tarihinde eski ve önemli bir geçmişe sahip Fransa'da İslam sosyolojisi de diğer herhangi bir Batı ülkesine göre oldukça kapsamlı bir yer edinmiştir.¹ Özellikle, Ali Şeriatî'nin de derslerinden yararlandığı Jacques Berque² ve Jean

¹. Edmund Burke'nin çalışmaları Fransız İslam sosyolojisi çalışmalarının detaylılığını ortaya koymaktadır. Bkz. E. Burke, France and the Classical Sociology of Islam, 1798-1962; *The Journal of North African Studies*, vol.12, no.4 (December 2007), ss.551-561.

². Berque'in başlıca çalışmaları olarak şunlar sıralanabilir: Les Arabes d'Hier à Demain, Les Structures

Paul Charnay³ bu konuda önde gelen ünlü isimlerdir. Fransa'daki İslam sosyolojisi geleneğinde Kuzey Afrika kabile yapılarının incelenmesine yönelik antropolojik ya da İslam toplumlarının genel tarihi bir tasvirine yönelik fenomenolojik özellikler öne çıkmaktadırlar.

İkinci bir tür olarak, ABD'de ve Malezya'daki çabaları içeren 'Bilginin İslamileştirilmesi' projesi çerçevesinde bir İslam sosyolojisi girişiminden söz edilebilir. Bilindiği gibi İsmail al-Faruki'nin rehberliğinde bir dizi sosyal bilimin İslami olarak yeniden inşası amaçlanmış, özellikle bu yöndeki çabalar, halen yayınlanmaya devam eden *The American Journal of the Islamic Social Sciences*'da 1980'ler ve 90'larda yoğun olarak yer bulmuştur. Bu noktada İlyas Bâ-Yunus⁴, Mona Abul-Fadl⁵ gibi isimler anılabilir. Kadir Canatan bu çizgiyi doğru bir şekilde İslami sosyoloji olarak sınıflandırmaktadır.⁶

Üçüncü bir tür ya da tip olarak, İbn Haldun'un görüşlerinden hareketle çağdaş bir sosyolojik çizgi ortaya çıkartma teşebbüsleri anılmalıdır. Her ne kadar İbn Haldun'un düşünce ve tahlilleri daha ziyade Arap toplumunun belli bir coğrafyadaki Bedevi yapıları ile ilgili ise de onun kullandığı bazı ilginç kavramların günümüze tatbikinin yararlı olacağı düşüncesi böyle bir yaklaşımı doğurmaktadır. Mesela James Spickard bu konuda bir makale yazarak bir çerçeve oluşmasına yardım etmiştir.⁷

Ali Şeriatî'nin düşünceleri etrafında şekillenen ve çeşitli şekillerde değerlendirilen farklı bir İslam sosyolojisi tipi daha bulunmaktadır. Bu tipin en karakteristik yönü kuramsal içeriklerin dışında taşıdığı aktivist-eylemci boyuta sahip oluşudur. Bu yüzden o *İslamcı sosyoloji* şeklinde de ifade edilmektedir. Nitekim burada ele alınan konuyu da bu yaklaşım biçimi oluşturacaktır.

Şüphesiz, İslam sosyolojisi çerçevesinde ele alınıp sınıflandırılacak başka çevreler ya da şahıslar da mevcuttur. Mesela Arap ülkelerindeki bu yönde çalışan simalar ya da Ernest Gellner veya Bryan S. Turner gibi dünyaca ünlü araştırmacılar da bu konuda katkıda bulunmaktadırlar. Ancak kısıtlı imkânlar açısından burada

Sociales du Haute –Atlas, Histoire Sociale d'un Village Egyptien, Maghreb entre Deux Geurres, Les Arabes.

³. Konuya ilişkin çalışmaları için bkz. La Vie Musulmane en Algérie, Sociologie Religieuse de l'Islam ve Islamic Culture and Socio-Economic Change.

⁴. Bkz. İlyas Bâ-Yunus, Niçin İslam Sosyolojisi, çev. İlim Güner, İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.

⁵. Örneğin bkz. Mona Abul-Fadl, 'Contemporary Social Theory: Tawhidi Projections', The American Journal of Islamic Social Sciences, vol. 2, no.3 (1994).

⁶. Bkz. Kadir Canatan, İslam Sosyolojisi, İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.

⁷. Bkz. James V. Spickard, 'Tribes and Cities: Towards an Islamic Sociology of Religion', Social Compass, vol.48, no.1 (2001), ss.103-116.

konuyla ilgili her örneğin tüketilmesi amaçlanmamıştır.

Ali Şeriatî Ve Düşünceleri: Sosyoloji, Sosyal Felsefe, Teoloji?

Şeriatî'nin toplumsal konulara ilişkin düşüncelerinin bugünkü anlamda sosyolojik olup olmadığı ya da bir toplumsal kuram oluşturup oluşturmadığı hususu ele alınması gerekli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira şimdiye kadar bu konuda çok sağlıklı bir değerlendirme yapılmadığı görülmektedir. Mevcut değerlendirmeler kabaca iki kategori içerisinde ele alınabilirler. Bunlardan birincisinde sosyoloji ya da sosyal bilimlerle hiçbir ilgisi olmayan, sırf ideolojik gayelerle faaliyet gösteren bir Ali Şeriatî imajı yaratılmaktadır.⁸ Özellikle Türkiye'de, 1979'da İran'da bir İslam Devrimi'nin ortaya çıkması sonucunda, devrim ile fikirleri arasında her zaman bir bağ kurulan Şeriatî ve yazılarının büyük ölçüde Türk sosyal bilim çevrelerinde bir siyasi yasaklılık ve sakıncalık çerçevesinde değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Türkiye'deki kurumsal sosyolojinin bağlı olduğu modernist çizgiler, alternatif sosyal yaklaşımların kritik de olsa literatürde yer bulabilmelerini engellemektedir. Bu yüzden hem siyasi şartlar hem de akademik kurumsallaşmanın ortaya koyduğu olumsuzluklar Şeriatî'ye dair, onun bilim dışı ve sırf ideolojik fikirlere sahip biri olduğu yolundaki çerçeveyi ortaya çıkartmış görünmektedir.

Diğer taraftan ikinci bir çerçevede ise Şeriatî hemen bir sosyolog olarak kabul edilmekte ve düşüncelerinin gerçekten sosyolojiye uygun bir karakter taşıyıp taşımadığı ya da kendisinin sosyal bilimler açısından uzmanlık ya da ehliyet derecesi değerlendirilmemektedir. Aslında dünyada ve Türkiye'de bu, belli kesimlerde oldukça yaygın bir durumdur. Sözelimi Şeriatî'nin dışında ismi sosyoloji ile bir araya getirilmesi sorun teşkil edecek bir Said Nursî, ya da Farabî'ye ait düşünceler de kolayca sosyolojik modeller olarak takdim olunabilmektedirler.⁹ Şeriatî'nin sosyoloji öğrenimi görmüş, hatta kariyeri yapmış bir kişi olduğu şeklindeki oldukça yaygın bir yanlış bilgi, bu tür yaklaşımların eleştirel açıdan yeniden değerlendirilmesini engellemektedir.¹⁰

Yukarıda bahsi geçen iki görüş de kanaatimce yanlış temellere dayanmaktadır. Şeriatî'nin görüşlerini, dinî bir devrime adı karıştı ve söyleminde dinî terimlere yer verdi diye bir çırpıda bilim dışı şeyler olarak görmek suretiyle reddetmek bugün itibarıyla temellendirilebilir bir yaklaşımı temsil etmemektedir. Bu daha ziyade

⁸. Bu yaklaşımın bir örneği için bkz. Ünver Günay, 'Din Sosyolojisinin Din ve Toplum Bilimleri Arasındaki Yeri ve Önemi', M. Çağatay Özdemir (ed.), *Sorgulanan Sosyoloji*, Ankara: Eylül Yayınları, s.184.

⁹. Bu konuda bir örnek için bkz. Kadir Canatan, a.g.e.

¹⁰. Bu konudaki ayrıntılar için bkz. Ali Rahnama, *An Islamic Utopian. A Political Biography of Ali Shari'ati*, London, N. York: I. B. Tauris Publishers, 1998.

sosyolojiyi ya da sosyal bilimleri pozitivist bir çerçeveye münhasır olarak görüp, bunun dışındaki her şeyi reddeden ve günümüzde artık terk edilmek durumunda olan dar bir değerlendirme tarzını ifade ediyor görünmektedir. Sosyal bilimleri salt görgül boyutlara indirgemek, her yerde rahatça gözlemlendiği üzere artık, en azından eskisi gibi hakim bir tutum değildir. Bugünkü post-modern ve post-pozitivist ortamda sosyal bilimler de toplumsal değişme ortamlarından nasiplerini alarak yeni değerlendirme ve yaklaşım biçimleriyle karşı karşıya gelmiş bulunmaktadır. Bu bakımdan Şeriatî'nin düşüncelerini eski bilim paradigması üzerinden bir çırpıda bilim dışı olarak değerlendirmek en azından eksik bir çaba olacaktır. İronik bir şekilde Şeriatî'nin, sosyolojiye dair görüşlerini açıkladığı yerlerde de, kendisini bu türden "bağımsız akademik toplumbilim" olarak adlandırdığı bu anlayıştan uzak tuttuğu ve bu tutumu şiddetle eleştirdiği görülmektedir.¹¹ Zaten böyle dar bir çerçeveye yetinmenin günümüzde Şeriatî ve onun gibi Müslüman düşünürlerin ortaya koydukları çerçeveler bir tarafa, fenomenoloji, etnometodoloji, etnografi, feminist teori, genel olarak nitel çalışmalar vs. gibi bir çok sosyal bilim anlayışını ya da analiz çerçevesini dışarıda bırakma cihetinden önemli bir tartışma konusu oluşturacağı da açıktır. Bugünkü sosyal bilim literatürüne hiçbir şekilde uymayacak olan böyle bir dışlayıcı yaklaşımın *İslami* ya da *İslamcı sosyoloji* olarak nitelendirilen bu yeni konular üzerinden yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürüyorum. Aslında bu, çok yeni bir görüş de değildir; yaygınlık kazanmamış olmakla birlikte çok daha önceden bu konunun farklı değerlendirilme imkânları tartışılmıştır.¹²

Burada benim asıl yapmak istediğim, bu iki uç değerlendirme biçiminin dışında üçüncü bir yolu izlemektir. Bir başka deyişle bu yazıda, sosyal bilimler açısından Şeriatî'nin ne yüceltilecek ölçüde benimsenmesi, ne de bütünüyle reddedilmesi söz konusu olacaktır.

Ali Şeriatî'nin Toplumsal Düşüncesinin Ana Hatları

Her şeyden önce şu hususun bir kere daha hatırlatılmasında fayda bulunmaktadır ki, Şeriatî kolaylıkla bir kalıba sokulabilecek ya da kategorize edilebilecek bir kişi değildir. Mesela Şeriatî'nin siyasi bir yaşam öyküsünü yazmış olan Ali Rahnama insanların, Şeriatî'nin eserlerinin, insanlığın değişik yüzlerini simgeleyebilecek farklı dünyaları ve farklı çizgileriyle temas kurabileceklerine dikkat çekmektedir. Ona göre Şeriatî özgül ve emsalsiz bir karışımı temsil etmektedir. Ve o, klasik bir basmakalıba uymamaktadır.¹³

¹¹. Bkz. Ali Şeriatî, *İslam-Bilim*, c.1., çev. Faruk Alptekin, İstanbul: Nehir Yayınları, 1992, s.34 vd.

¹². Bu konuda bir örnek için bkz. Ali Yaşar Sarıbay, "İslami Sosyoloji. Postmodern Bir Sosyoloji mi?", A. Y. Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, 2.bs., İstanbul: İletişim Y., 1995, ss.25-42.

¹³. Bkz. A. Rahnama, a.g.e., s.369.

Dabashi'ye göre de Şeriatî her şeyden önce bir ideologdur. Bu bakımdan onu bir tarihçi, filozof, sosyolog, İslambilimci veya diğer sınırlandırmalar çerçevesinde görmek son derece yanıltıcıdır.¹⁴ Ona göre Şeraitî, İran siyasi sahnesine tahmin edilen bir yağmurdan çok, beklenmeyen bir fırtına gibi girmiştir. Bu yüzden de Şeriatî'nin yazılarında belli bir duygusal doğrudanlık/yakınlık ve bir amaç aciliyeti vardır. Şeriatî'nin yazılarında sistematik bir siyasi kuram ya da yapılan şeyin tam bir tanımını aramak beyhude bir iştir. Yapılabilecek en iyi şey, bu devrimci gök gürültüsünü meydana getiren ideolojik saiklerin titreşen anlarının yakalanmaya çalışılmasıdır.

Şeriatî, İran toplumundan çıkmış Müslüman bir aktivist, ancak Batı'nın kültür ve diline de büyük ölçüde aşina bir kişi olarak insan, toplum ve tarih üzerine kapsamlı düşünceler üretmiştir. Onun düşüncelerindeki temel çizginin, kendisinin *tevhid* olarak formüle ettiği kavram üzerinden bu üç konunun birleştirilerek ele alınması şeklinde ortaya çıktığı görülmektedir. Bununla birlikte *tevhid* kavramının dini/İslami bir formülasyon olması onun hakkında yanlış değerlendirmelere yol açmamalıdır. O, paradoksal bir şekilde teolojik karakterdeki bir terimi, daha seküler çerçevede temellendirilen bir kavram olarak yeniden inşa etmiş gözükmektedir:

Tüm İbrâhîmî dinlerin birliğini tesis etmiş olarak Şeriatî, İbrâhîm'in putları paramparça etmesini, tüm sosyo-ekonomik haksızlıklar ve ayırım gözetmeleri kökünden yok etme edimi olarak izah etmektedir. Şeriatî, tek tanrıcılığın sosyal ifadesinin 'sınıf farklılıkları'nı kökünden yok etmek yoluyla beşer arasında birliği tesis etmek olduğunu ileri sürmektedir. O, İbrâhîm'in 'zalim ve sömürücü sınıf üzerinde temellenen statükoyu destekleyen hilekar dini otoriteler'e başkaldırdığını düşünmektedir. Şeriatî'ye göre, İbrâhîmî dinleri diğer tüm dinlerden ayıran şey, bunların peygamberlerinin Allah tarafından belirlenmiş olmaları kadar, mütevazî olanlar arasından seçilmesidir, bunlar yoksulları davalarına katmakta ve zenginler ve zalimlere karşı mücadeleye başlamaktadırlar. Şeriatî'nin Massignon'un özgün fikirlerine yaptığı ilave, onun, bir fikri birleştirip, yorumlayıp, siyasi eylem için potansiyel bir araç haline getirme şeklindeki tipik metodu olmuştur.¹⁵

Bundan dolayı o, insanlığın sosyal ve dinî evriminin paralel bir yol izlediğini düşünmektedir. Şeriatî, geniş bir tarihî şema sunmakta ve sosyal ve dinî tarihin başlangıçta uyumlu bir halden zuhur ettiği, ancak bir kavga durumuna doğru evrildiği tesbitinde bulunmaktadır. Sosyal ve dinî evrimin ilkel safhası komünizm ve ekonomik eşitlikçilikle; buna karşılık ara kavga dönemi düşmanca karşıtlıklar,

¹⁴. Hamid Dabashi, *Theology of Discontent : The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New Brunswick: Transaction Publishers, 2006, s.104.

¹⁵. Rahnema, a.g.e., s.122.

sınıf toplumları, zulüm ve sömürüyle karakterizedir. O, kavga dönemini, nihai olarak yeni ve üstün bir sosyal ve dinî birlik ve uyumun izleyeceğini ileri sürmektedir. Gelecekte oluşturulacağı düşünülen bu toplum, tüm yönleriyle *tevhid*, ya da *tek tanrıcılık* özelliği göstermektedir. Tıpkı Marx'ın ilkel ve gerçek komünizmden bahsettiği gibi, Şeriatî de ilkel ve ileri tek tanrıcılıktan söz etmektedir. Şeriatî'ye göre manevi ve dinî bir sınıfın evrimi önemli bir boyutu temsil etmektedir. Bu zümre, ortaya çıkan sınıflarla dolu toplumları haklılaştırmakta, meşrulaştırmakta ve etkili bir şekilde desteklemektedir. Bu zümre ile diğer sınıflar arasındaki bu türden bir ilişki, kavga ve zıtlaşma aşamasının önemli bir sosyal yönünü oluşturmaktadır. Sosyal-ekonomik çelişkiler döneminde yönetici sınıf, bir iç işbölümünden dolayı parçalanmaya uğramıştır. Onun fonksiyonları, artık bu yeni "siyasî baskıcılar", "ekonomik sömürücüler" ve "dinî aptallaştırıcılar" üçlüsüne indirgenmektedir. Bunların her biri bu yönetici üçlününün oluşturucu bir parçası olarak farklı bir işlev görmektedirler. Ancak üçünün ortak amacı, insanları kendi dar çıkarlarına boyun eğdirip, köleleştirmektir. Bu dönemde kötü yönetici üçlü, kendisini Tanrı'nın yerine geçirerek çoktanrıcılık döneminin öncülüğünü yapmaktadır. Şeriatî, dinî çoktanrıcılık kavramıyla –şirk- sosyo-ekonomik sınıflarla dolu bir toplum kavramı arasındaki bağlantının Kur'an'dan kolaylıkla çıkartılabileceğini iddia etmektedir. Bu bakımdan dinî, kitlelerin afyonu olarak niteleyen Ondokuzuncu yüzyılın Batılı aydınlarının görüşünü destekleyen Şeriatî, onların atıfta buldukları dinlerin, 'resmî ruhban'ların eline geçen çoktanrıcı dinler olduğunu iddia etmektedir. O, tek tanrıcı düşüncenin misyon ve amacının 'zenginlik', 'siyasî güç' ve 'din' üçlüsünü yıkmak suretiyle 'özgürlük, eşitlik ve sınıfsızlık'ın yeniden eski haline getirilmesi olduğunu hararetle ileri sürmektedir.

Diğer yandan bu düşünceleri etrafında tarihi açıdan kendi toplum tipolojisini ve evrimini ortaya koyan Şeriatî'ye göre insan, tarih ve toplum diyalektik bir temelde dinamizm göstermektedir. Bu evrimleşen dinamizm ise kaynağını sınıf olgusu ve sınıf çelişkisinden almaktadır. Nitekim bu dinamiği ele almak yükümlülüğündeki sosyoloji de diyalektik temel üzerine kuruludur ve toplum, biri "Habil", diğeri "Kabil" olmak üzere iki sınıftan oluşmaktadır.¹⁶

Şeriatî'ye göre Kabilci kutbun üç yönü bulunmaktadır: Güç (siyasetin tezahürü), para (ekonominin tezahürü) ve züht (dinin tezahürü). Bunların Kur'an'daki karşılıkları sırasıyla Firavun, Karun ve Bel'am'dır. Ya da mele, mutrif ve rahib. Bunların hepsi tek Kabil'in üçlü görünümünü temsil etmektedirler. Mele, gözü doymazlar veya ensesi kalınlar; mutrif, şiş karınlılar veya kalın kuyruklular; rahib ise resmi ruhaniler veya hilebaz uzun sakallılar olarak resmedilmektedirler. Birinciler baskı, ikinciler istismar

¹⁶. Şeriatî, İslam-Bilim, c.1. s.84.

üçüncüler ise “eşekleştirme” (*istihmâr*) yoluyla halkı öldürmektedirler.¹⁷

Kabil kutbunun karşısında ise Habil kutbu bulunmaktadır. Bu, egemen kutup olan Kabilci altyapının aksine, mahkum kutuptur. Halk (insanlar) tabakasıdır. Şeriatî’ye göre insan toplumu sınıflı bir toplumdur ve Allah ‘nâs’ safındadır. Şeriatî bunu Kur’an’da toplumun söz konusu edildiği her yerde Allah ve en-nâs kullanım- larının birbirlerinin eşanlamlıları olarak kullanıldıklarını söyleyecek kadar ileri noktalara taşımaktadır: Bir ayetteki nâs kaldırılıp yerine Allah konulabilir ya da tersi de mümkündür. Ona göre toplumsal konularda en-nâs ve Allah birbirinin yerine geçmektedir. O şöyle demektedir:

Bu esasa göre “hüküm Allah’ındır,” “Mal Allah’ındır.” “Din yalnız Allah’ın olur.” dediğinde hakimiyet, kendilerini Allah’ın temsilcisi, oğlu ve makamı ya da Allah’ın yakınlarından biri olarak tanıtanların değil halkındır; sermaye, kârunların değil halkındır; din, “ruhanî” ve “kilise” adındaki özel kurum ya da kişilerin tekelinde değil bütünüyle halkındır, demiş olmaktadır.

(...) Kur’an, “Allah” adıyla başlamakta ve “halk”ın adıyla son bulmaktadır.¹⁸

Onun yaklaşımında Habil düzeninde esas olan, eşitlik toplumunun, insan kardeşliğinin ve sınıfsız toplumun ihya edilmesidir. Bu düzen rehberlik esasına dayalıdır. Bu, devrimci yükümlü rehberliktir. Yani devrimci dünya görüşü ve ideolojisine dayanarak toplumun hareket ve değişiminden sorumlu olan ve insanın ilahi takdirinin gerçekleşmesi için çaba gösteren bir rehberlik olarak da imamettir.¹⁹

Şeriatî için aslanan, *ideal din* olarak görünmektedir. Gündelik hayatta karşılaşılan dinî fenomenlerin onun için, sadece gelmesini beklediği asıl dinin –tevhid- önünü tıkayıp ona engel olmak ve geciktirmek cihetinden söz konusu edildiği gözlemlenmektedir. Çünkü *sahte dinin* kurulması halinde tüm protesto yolları kapanmış demektir. Böyle bir düzende potansiyel devrimciler rüşvetle düzenin yanına çekilecek, işbirlikçi haline getirilecek ya da öldürüleceklerdir. Şeriatî için böyle bir durumda *Hoseyn modeli* devreye girmek durumundadır. Bu model insana şehid olmayı ve kendi ölümüyle hakikate şahid olup, şer imparatorluğunu sarsmayı öğretmektedir: Bu, tüm çağlara ve tüm kuşaklara bir çağrıdır: Öldüremeyeceksen öl!”²⁰

Görüldüğü gibi Şeriatî hayli Hegelci ve Marksist bir diyalektik görüşüne sahip bulunmaktadır. Bu görüş insan, toplum, tarih ve dinin merkezinde yatmaktadır. Tez antitezle karşılaşmakta ve kaçınılmaz mücadele ve hareketten yeni sentez ortaya

¹⁷. a.g.e., s.89.

¹⁸. a.g.e., s.91.

¹⁹. a.g.e., s.95.

²⁰. David Zeidan, ‘Ali Shari’ati: Islamic Fundamentalist, Marxist Ideologist and Sufi Mystic’, <http://www.angelfire.com/az/rescon/ALSHAR.html>

çıkılmaktadır. Bu süreç sürekli olarak yenilenmekte ve dünyadaki bütün değişimleri açıklamaktadır. Bu, Habil-Kabil çelişkisinde olduğu gibi insanın ontolojik kökeninde de geçerli olan bir husustur. Bu bakımdan insan balçık ve ruhtan yaratılmış olma cihetinden diyalektik bir realitedir. Bu, içe doğru mücadele ve sürekli harekete sebep olan bir çelişki olmak durumundadır. İslam'ın yaratılış efsanesinde balçık durgunluğu, ruh ise mükemmelliğe doğru hareketi sembolize etmektedir. İnsanın doğal durumu, yani fitrat, iki kutup arasında bulunmakta ve insanın mükemmellik yolunda evrimci hareketini yaratan bir bileşimi ifade etmektedir. Şeytan'ın Tanrı'ya karşı gerçek mücadelesi, doğada değil, insanın kalbinde meydana gelmektedir. Onun çamurdan doğası, ruhunu yenmeye çabalamaktadır.²¹

Şeriatî'nin Düşüncelerinin Ortaya Koyduğu Bazı Özellikler

Şimdi Şeriatî'nin görüşlerinin bu kısa tasvirinden sonra, onu buradaki amaçlarım bakımından değerlendirmeye geçebilirim. Şeriatî'nin düşüncelerinin en önemli özelliklerinden biri, onların bugüne ilişkin somut bilgilerden ziyade geçmişe ve geleceğe dönük projeksiyonlar olarak görünmeleridir. Bu da büyük ölçüde kendisinin sahip olduğu *kurgusal zihin* ile ilgili görünmektedir. Rahnema, Şeriatî'nin kendisinin kurgu karakter ve durumlarını anlama ve perdeleme için bir anahtar temin ettiğini söylemektedir. O, bir taraftan sahte ve yanlış gerçeklikler ya da yalanlayıcı olaylar, diğer taraftan da hakikat dolu gerçek dışılar arasında bir tefrikte bulunmaktadır.

Şeriatî'ye göre yalnızca alelade kişiler gerçek olan her şeyin doğru, gerçekdışı ve fiilen vuku bulmamış her şeyin de bir yalan olduğuna inanırlar. Ona göre, genel görüşün aksine asla gerçekleşmedikleri için yalan olan birçok doğru, yine gerçek olan birçok yalan bulunmaktadır. 'Onca doğrular, mutlak, uygun ve olmakta olan doğrular vardır ki, bir beden, ağırlık, renk ve hazır oluşa ermemişlerdir'. Şeriatî için asıl olan, bir olayın fiilen vuku bulması ya da bir karakterin asli varoluşu değil, önemli bir vuku buluşun, bireyin, bir sanat formu ya da mesajın kavranması, geliştirilmesi ve tasvirinin zorunlu oluşudur. İdeal bir birey, örnek nitelikte bir şiir, metafizik cazibenin ve ilahi güzelliğin derinliklerini tasvir eden mükemmel bir irfani aşk hikâyesi Şeriatî'nin gözünde doğru olandır. Onun, ihtiyacını hissettiği her zaman yaratmaya koyulduğu kurgusal hakikat budur. Ama onun kurgusal hakikati daima gerçeklik içerisinde kök bulmaktadır. Ayağının biri gerçekte, biri ise fantezidedir: Zekice bir çağrışım oyununun ürünü böyle doğmaktadır. Belki de Şeriatî, bu yarı-kurgusal karışımın, efsanelerin yapıldığı şey olduğunu anlatmaya çalışmaktadır?²²

Yine mesela Chandel karakteri²³, Şeriatî'nin kurgusal zihninin ürünü –bir

²¹. Aynı yer.

²². Rahnema, a.g.e., s.161. Şeriatî'ni kurgucu yönünün başka örnekleri için ayrıca bkz. a.g.e., s.56 ve 66.

²³. Profesör Chandel, Şeriatî'nin Abadan Petrol Üniversitesi'ndeki bir konuşmasında gerçek isimler

diller arası oyun ve Şeriatî'nin usta olduğu sözcüklerle oynamanın bir mahsulüdür. Chandel, Şeriatî'nin, açıkça söyleyemediğini söylemek, görüşlerine daha fazla otorite katmak ve tam olarak Şeriatî'nin söylemek istediği şey hususunda birinin entellektüel desteğine ihtiyaç duyduğunda yardımına koşması yolunda kendisi için yarattığı ikizdir. Şeriatî, Profesör Chandel'in kelimelerinin ardındaki vantriloglardan öte bir şeydir. O, Chandel diye adlandırdığı bir öz portre çizmiştir. Şeriatî'nin Chandel tasviri kendi öz imajı ve öz değerlendirmesine dayanmaktadır.

Nitekim Rovşeni'nin eleştirisi de, Şeriatî'nin eserleriyle ilgili temel bir probleme işaret etmektedir. Burada tarihi kavramlar birikimine karşı kurgucu zihnin müdahalesi açıkça görülebilmektedir. O, İslâmî kaynakların rehberliğini aramada tüm ideolojik ön kavramlardan azade olan bir Müslümandan çok, kendi öğretisinin bloklarını inşa etmek için İslâmî kaynakları kullanan bir ideologdur. O, daha ziyade, gerçeklere ve olaylara inançlı kalmaktansa, önceden geliştirilmiş görüşler, formüllemeler ve algılamalarını destekleyen kaynak ve kanıtlar bulmakla ilgilenmektedir. Eğer gerçekler bulunamıyorsa, sonuç, kendi kurgucu zihnini kullanmayı haklı kılmaya yetecek denli önemlidir. Şeriatî, eğer sosyal-siyasi bir amaca hizmet edecekse gerçekleri çarpıtma konusunda kendisini gayet rahat hissetmektedir. Bu eleştiri uyarınca Şeriatî'yi bir tarihçi, bir sosyal bilimci ve gerçekler ve olayların bir öğreticisi olarak görmek haddini bilmezlik olmasa bile düşüncesizce bir şey olacaktır; zira o, aslında yalnızca haklılık davasına hizmet eden gerçeklerle ilgilenmiştir.²⁴

Gerçekten de dil, onda çok etkili bir araca dönüşmüş durumdadır. Rahnama'ya göre Şeriatî, dikkate şayan bir hikayeci, bir muamma, bilmece ve zırva ustasıdır. Yazdıkları ve söyledikleri muamma ve bilmecelerle doludur. Çünkü o, destanlar ve mistikler ülkesi Horasan'ın bir ürünüdür. Ataları gibi kelimeleri ustalıkla kullanmaktadır. Rahnama şöyle devam etmektedir:

O, sözcüklerin bileşiminin güzellik ve musikisine aşıktı. O, halkının, dinleyicilerinin ihtiyaçlarını doğru ölçen işinin ehli bir sosyal psikologdu. Onunkisi, onların özlediği bir hikayeydi. O cesarete sahip olan, sözcükleri büyüleyen, telaffuz etmeden onları iyi söyleyen kurnaz bir zihne sahipti. Şeriatî gerçek bir karizmaya ve belki de daha fazlasına sahip olma durumundaki herşeyle donatılmıştı. O, bir parça şair, bir romancı, bir hicivci, bir sanatçı ve bir gazeteciden daha fazlasıydı. Hangi alanda olursa olsun o, sınırlanmış çevrelerden ve katı çerçevelerden nefret eden, kozmopolit ve geniş görüşlü biriydi.²⁵

Şeriatî'yi karakterize eden yönlerden biri de tarihe yaptığı vurgunun belirleyiciliğidir. Öyle ki, o, toplumu bile "tarihteki belirli bir zaman diliminden bir kesit"

arasına sıkıştırılmış hayali bir şahsiyettir.

²⁴. Bkz. Rahnama, a.g.e., s.270-71.

²⁵. a.g.e., s.369.

olarak tanımlamaktadır.²⁶ Şeriatî tarihten yola çıkmıştır ve sürekli olarak tarihe vurguda bulunmaktadır. Ne var ki, ortaya attığı şeylerin kendisi “tarihi olmayan” hakikatlerdir: Kur’an’a dayalı yaratılış öyküleri ve ütopyik/hayali beklentiler. Aradaki olaylar da bu ikisi ile ilgili kavramlar üzerine inşa edildiklerinden, büyük ölçüde tarih-dışı görünümündedirler.²⁷

Diğer taraftan paradoksal olarak, onun tarih-dışı görüşleri, aynı zamanda bunların bağlamsallığını da içlerinde barındırmaktadır. Şeriatî içinde yaşadığı dönemin insanı olmuştur. O, zamanının haleti ruhiyesini, şartlarını, sorunlarını, acılarını ve makul çözümlerini yansıtmaktadır. Söyleminin ve siyasi-dini çözümlerinin bugüne uygun düşüp düşmediği mutlak değildir. Bu insanların yaşadıkları değişim, muhatap oldukları kurumlar ve uluslar arası güç dengeleriyle ilgilidir.²⁸ Yine bu bakımdan Rahnema Şeriatî’yi Maniheizmin felsefi geleneği içerisinde konumlandırmaktadır. Çünkü o, her konuda ikili bir görüşe sahiptir. “Yaratıcı ile Şeriatî’nin modelleri dışındaki tüm kavram, nesne, sözcük ve olgular, çatallı ve zıt bir varoluşa sahiptirler. Bir kötü ve şeytani görünüm, birlikte varolan iyi ve ilahinin karşısına çıkıp meydan okumaktadır. Şeriatî doğuştan bir diyalektikçidir. Onun birey, toplum, devlet, ekonomi, tarih, din ve özellikle de Şii’likteki ikiliği tahlili, kendisinin metodolojik tatbikinin bir sonucudur.”²⁹Bu diyalektik, tabii ki sonuçta Şii kültürünün renginde kendisini ifade etmektedir: “Ölenler Hoseynvari bir davranışı yerine getireceklerdir; yaşayanlar ise Zeyneb gibi yapmalılar; aksi takdirde ötekiler Yezid benzeri olup çıkacaklardır.”³⁰

Şeriatî’yi karakterize eden önemli bir husus ta onun usta bir sentezci olmasında yatmaktadır. Hatta Rahnema’nın ifadesiyle kendisi bir sentezdir:³¹

Birinci sınıf bir eklektik olarak o, kısmen Müslüman, kısmen Hristiyan, kısmen Yahudi, kısmen Budist, kısmen Mazdeki, kısmen sufi, kısmen heretik, kısmen Marksist, kısmen varoluşçu, kısmen hümanist ve kısmen de septik idi. Şeriatî mükemmel bir şekilde aynı anda hem bir milliyetçi, hem bir enternasyonalist, hem bir materyalist, bunun yanında bir idealist ve uygulamaları olan bir ruhçu [spiritualist] olmakta gayet rahattı.

Bir başka özellik de onun düşüncelerinin bilimsellik düzeyi noktasında ortaya

²⁶. Şeriatî, İslam-Bilim, c.1, s.84.

²⁷. Bir Ali’den bahs olunmaktadır ama bu tarihteki Ali midir? Hoseyn’den söz edilmektedir ama bu acaba tarihteki Hoseyn midir? Ya da Şeriatî’nin Ebo Zerr’i tarihteki Ebu Zerr ile aynı mıdır acaba? Şeriatî değerlendirilirken bu sorular sorulmalıdır.

²⁸. Rahnema, a.g.e., s.369.

²⁹. Aynı yer.

³⁰. Aynı yer.

³¹. Rahnema, a.g.e., s.370.

çıkılmaktadır. Aslında bu da onun –burada bilim örneğinde- kavramlara kendisine özgü içerikler kazandırma itiyadıyla bağlantısız değildir.

Şeriatî bilim ve bilimsellik üzerine görüşlerini İslam’a ilişkin bilgilenme tarzları bağlamında dile getirmektedir. O, İslam konusunda ikili bir ayrıma gitmekte ve *Kültür olarak İslam* ile *İdeoloji olarak İslam* şeklinde iki tip bilgi tarzı ortaya koymaktadır. Bunlardan birincisinde kültür ve İslami ilimler anlamında bir teolojik, yorumsal ve tarihi düşünceler kompleksinin varlığı söz konusudur. Bunların hepsi bir araya getirilerek İslami bilimler denilen alan oluşmuştur ve bunlardan her birinin özel bir çalışma alanı bulunmaktadır. Burada yapılan şey, ilmi çalışmaya girilmesi, teknik bilgilerin elde edilmesi ve alanda uzmanlaşılmasıdır.

Buna karşılık *ideoloji olarak İslam* adını verdiği bilgi tipinde ise söz konusu olan bilimsel bir uzmanlık bilgisi değil, bir düşünce ekolü, kültür değil, bir inanç sistemidir. Yine burada İslam’ın bir bilimsel ve teknik malumatlar deposu olarak değil, bir beşeri, tarihi ve entelektüel hareket olarak anlaşılması söz konusudur. Buradaki, bir din bilgininin zihnindeki eski dini bilimler değil, bir entelektüelin bir ideoloji olarak İslam hakkındaki görüşüdür. Şeriatî kendi İslambilim dediği şeyin de bu şekilde öğretilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla burada açıkça ideolojik olan, bilimsel olanın önüne geçirilmekte ve tercih edilmektedir. Tabii, burada bir taraftan bilimsel olana karşı eleştirel ve reddedici bir tutum sergilenirken diğer taraftan sosyoloji ve antropoloji gibi bilim dallarına sık sık atıfta bulunmak da Şeriatî bakımından dikkat çeken çelişkiler arasında bulunmaktadır.³²

Nitekim Şeriatî’nin formel öğrenim konusunda nasıl küçümseyici bir bakışa sahip olduğu çok iyi bilinmektedir. Onda aslanan, malumat değil devrim, olmak değil oluş halinde bulunmaktır.³³ O aynı zamanda Aristo mantığı karşısındaki rahatsızlığını da dile getirmekte ve tercihini diyalektik mantıktan yana koymaktadır. Diyalektik ilke; Tanrı, insan, doğa, toplum, tarih, her şey için geçerli bir üst ilke konumunda görülmektedir. “İkili ve çelişik “Tanrı-Şeytan” ya da “Ruh-balçık” bileşimi (ki insan bu ikisinin toplamıdır), insanın diyalektik bir gerçeklik olduğunu söylemek ister.”³⁴ Şeriatî’ye göre diyalektik, aynı zamanda İslam’ın kalbinde de yatmaktadır. Bir tarafta Statükoyu savunan gerici İslam, diğer tarafta ise statükoyla savaşılan gerçek İslam bulunmaktadır.³⁵

Ama aynı ilke her şeyden çok da Şeriatî’nin kendisi için geçerlilik kazanmış görünmektedir. “Diyalektiğe sürekli vurguda bulunan Şeriatî, kendi içerisinde

³². Bu tür bilgiler için bkz. <http://www.shariati.com>.

³³. Dabashi, a.g.e., s.105.

³⁴. Şeriatî, İslam-Bilim, c.1, s.61.

³⁵. Bkz. Zeidan, a.g.m.

de diyalektik bir mücadeleye tutulmuş durumdadır. Bu bir entelektüel dualizm, manevi bir şizofreni olarak tanımlanmaktadır. Batılı siyasi ideolojiden büyülenmiş durumdadır ama onun kültürel hegemonyasından nefret etmektedir. Kurulu İslami düzene yabancılaşmıştır ama Marksist ideoloji ve devrim için bir araç olarak yeniden yaratılan bir İslam'ı önermektedir. Reddettiği Batıdan o kadar etkilenmiştir ki Kur'an İslam'ına dönerek keşfettiği şeylerin çoğu, İslami lehçede Batılı felsefeye dönüşmektedir: Evrim, sosyalizm, Marksizm, diyalektik, varoluşçuluk, determinizm, bunların hepsinin İslam'ın asli öğretileri olduğu iddia edilmektedir.³⁶

Zeidan onun gerçek mutlakının Marksist bir inşa olan *sınıfsız toplum* olarak göründüğünü belirtmektedir. Din, bu amacın gerçekleştirilmesi için zaptedilmek durumundadır. Ama bunun yanında bu karmaşık ve dolambaçlı karakter Şii İslam'a derin ve samimi bir inançla dolu ve buna sadık biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İdeal Alevi biçimindeki bu Şii İslam gerçek İslamdır. Şeriatı onun aracılığıyla Allah ile şahsi, anlamlı ve mistik bir ilişki kazanmış görünmektedir.³⁷

Ali Şeriatı'nın taşıdığı çelişkililik en çok da Marx'ın görüşleri ile İslami kavramlar bir araya getirildiğinde dikkat çekmektedir. Sınıf çatışması, altyapı, üstyapı, tevhid, şirk, Habil, Kabil. Onun İslami Marksizmi bir karışıklığı içerisinde barındırmaktadır; O, "sınıf sömürüsü", "sınıf mücadelesi", "sınıfsız toplum" ya da "emperyalizm" türünden Marksist kavramları, sözgelimi İmam Ali, İmam Huseyn ya da Ebu Zerr Ğifari gibi şii liderlerin öğretileriyle³⁸ veya daha önce de geçtiği gibi Kur'an'dan ve yine Şii gelenekten gelen bir takım kavramlarla bağlantılandırmaktadır. Mesela o Ebu Zerr'i ilk "Hüdâperest sosyalist" olarak anmaktadır.

Onun belli konuları analizi, neredeyse tümüyle Marksist araçların etkisi altında görünmektedir. Köleci, feodal ve burjuvazi dönemleri'ndeki 'üretici temel' olarak adlandırdığı durumu hızlı bir şekilde tanımlayan Şeriatı, Marksiyen tahlile göre ideolojik, ahlaki ve dinî üstyapıyı belirleyen ekonomik temel olduğunu da ispatlamaya çalışmaktadır. O, bu bakış açısından temel ve üstyapı arasında bir sebeplilik ilişkisi bulunduğunu düşünmekte ve bu yüzden kendi fikirlerinin, sırf tesirler olmaları cihetiyle sosyal sistemde ya da temelde değişime sebep olamayacağı sonucuna varmaktadır. O, Marksistlerin, temel değiştiğinde ideoloji, din, sınıf sistemi ve sınıf ilişkilerinin de değişeceğini iddia ettiklerini savunmaktadır. Şeriatı, ekonomik bir temelin Marksist anlamını açıklarken, bir üretim tarzını diğerinden ayırmada standart Marksiyen ölçütler olan –üretim güçleri, bunların gelişim safha-

³⁶. Aynı yer.

³⁷. Aynı yer.

³⁸. Bkz. Assef Bayat, 'Şari'ati and Marx: A Critique of an "Islamic" Critique of Marxism', *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 10 (1990), s.22.

ları, işin fazla üretim tarzına herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. O, sadece kendi Marksiyen temel ve altyapıya ilişkin versiyonunun klasik din, ideoloji ve ekonomi arasındaki ilişkiye dair Weberyen kavramla tezadını kurmaya devam etmektedir. O, Weber'in ideoloji ve dinin, onu değiştirmek üzere ekonomi ve 'üretim modeli' üzerinde hareket ettiğine inandığını düşünmektedir. Hem Marksiyen, hem de Weberyen teorileri kısmi doğrular olarak ilan eden Şeriatı, dinî ve ideolojik üstyapı ile ekonomik temel arasındaki ilişkinin, her biri diğerini etkileyen ve diğerinden etkilenen ortaklaşa ve karşılıklı bir sebep ilişkisi olduğunu iddia etmektedir.

Daha önce de belirtilenlerden de anlaşılacağı üzere Şeriatı belli Marksist kavramları yeniden yorumladığı gibi, aynı zamanda İslam'daki bazı temel kavramları da yeniden tanımlamıştır. Kabil ve Habil kıssası onda tarihteki sınıf mücadelesinin yalnızca bir simgeleştirilmesi olarak yeniden formüle edilmektedir. Şiilikteki intizar- On ikinci İmam'ın gelmesini bekleyiş, adalet için edilgen bir tavır değil, mücadeleye etkin katılım şeklinde yeniden yorumlanmaktadır. Şiiliğin kendisi de bir sınıf mücadelesinin konusu olarak yerini almaktadır; bu, zalimlerle ezilenlerin mücadelesidir. İlki bir hakimiyet aracına -ki bu Safevi Şiiliğidir- ikincisi ise bir kuruluş ideolojisine dönüşmekte ve Ali Şiiliği olarak anılmaktadır. Ama hepsinden daha dikkat çekici olanı Şeriatı'nın *küfr* kavramının çerçevesini yeniden çizme girişiminde ortaya çıkmaktadır. Ona göre *küfr*, Allah'ın varlığını inkar edenler için değil dava uğrunda somut ve nesnel olarak eyleme geçme konusunda isteksizlik gösterenler için geçerli bir kavramdır. Kavramı bu şekilde yeniden tanımlayarak Şeriatı, Marksistleri ateist ve kafir olarak görmemektedir.³⁹ Bu nokta bir defa daha onun görünürde yola çıktığı dinî dil ve muhtevanın seküler düzeydeki potansiyelini ortaya koymaktadır.⁴⁰

Ancak ona göre zaten dinin cazibesi Kur'an, sünnet ya da yeniden diriliş kavramları değil, onun sosyal ve siyasi mesajından kaynaklanmaktadır. Bunun içindir ki anlaşılın o, eski kurumlaşmış dinî kavramları, kendi ideolojik yeni yorumlarıyla değiştirip, bunları onların yerine geçirmekte⁴¹ bir tereddüt göstermemiştir.

Sonuç

Buraya kadar sunulan tasvirler ve değerlendirmeler dikkate alındığında, Şeriatı'nın toplum düşüncesi sosyolojik olmaktan çok, toplumsal düşünce çerçevesinde değerlendirilmek durumundadır. Çünkü bir toplumsal düşünceyi bir toplumsal kuramdan ayırdeden nitelikler Şeriatı örneğinde gerçekleşmiş görünmemektedir.

³⁹. Bayat, a.g.m., s.32.

⁴⁰. Nitekim burada Şeriatı'nın dolaylı bir dille Castro'nun cennetlik bir kişi olduğu yorumunda bulunmuş olduğu da hatırlanabilir. Bkz. Rahnema, a.g.e., s.262.

⁴¹. Rahnema, a.g.e., s.286.

Onun düşüncelerinin dağınıklığı, aşırı eklektik ve belirsiz oluşu, realiteden çok hayali olana eğilimi, ama en çok da toplumsal yaşama ilişkin uygulanabilirlik ölçütlerinin yetersizliği –çünkü sosyoloji nihayetinde yaşananla bir şekilde ilgili olmak durumundadır-, pratikte kazandığı tüm teveccühe rağmen, şimdiki şartlarda ona bir toplumsal kuram haline gelme şansı tanımamaktadır. Nitekim bugüne kadar böyle bir girişimin söz konusu olmaması da bunu teyid eder yönde bir durum olarak görülebilir. Şeriatininki bir plân, tasarı düşüncesidir/sosyolojisidir; o, bugünden çok yarımla, gerçekten çok idealle, genel toplumdan çok ‘habili’ dediği kutupla ilgilenmektedir.

Onun eylemsel düşüncesinde ne sosyoloji ne de İslam, elle tutulur bir çerçevede yer bulmuşlardır. Bu haliyle Şeriatı’nın düşüncelerinden sıkı bir sosyal bilim inşa edilemez. Aynı zamanda bunlar sağlıklı ve tutarlı bir İslambilimi de temsil edemez. Yine de bunların eleştirel bir şekilde geliştirilerek bir kuram haline getirilmesinin önü tamamen kapalıdır denemez. Bu ihtimal her zaman vardır. Bu ise bana göre bu düşüncelerin daha sistemli ve görgül boyutlar dikkate alınarak yeni ve bilimsel açıdan ciddiye alınır daha sosyolojik, daha sosyal bilimsel bir formülasyonun gerçekleştirilebilmesi halinde mümkün olabilecektir.

Ne garip bir tecellidir ki, bu aşamada Şeriatı’nın düşüncelerinin sosyolojiliğinden çok, kendisinin sosyolojikliği, akla yatkın bir seçenek olarak kendisini göstermektedir. Onun, bu bakımdan toplumsal alandaki ilişkiselliğe dair çok zengin örnekler ortaya koyan bir yaşam-öyküsünü temsil ettiği söylenebilir. O, kendisini inşa ederken aslında toplumsal yapı ve kültürü –farklı yönlerden de olsa –yeniden üretmiştir. Bu ilişkiselliğin ele alınması halinde, Şeriatı’nın bu bilime katkısı daha farklı olabilir.

Bibliyografya

- BAYAT, ‘Shari’ati and Marx: A Critique of an “Islamic” Critique of Marxism’, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 10 (1990), ss.19-41.
- E. BURKE, ‘France and the Classical Sociology of Islam, 1798-1962’, *The Journal of North African Studies*, vol.12, no.4 (December 2007), ss.551-561.
- K. CANATAN, *İslam Sosyolojisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.
- H. DABASHI, *Theology of Discontent : The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New Brunswick: Transaction Publishers, 2006.
- Ü. GÜNAY, ‘Din Sosyolojisinin Din ve Toplum Bilimleri Arasındaki Yeri ve Önemi’, M. Çağatay Özdemir (ed.), *Sorgulanan Sosyoloji*, Ankara: Eylül Yayınları, ss.163-184.
- Ü. GÜNAY, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- A. RAHNEMA, *An Islamic Utopian. A Political Biography of Ali Shari’ati*, London, N. York: I. B. Tauris Publishers, 1998.
- A. Y. SARIBAY, ‘İslami Sosyoloji. Postmodern Bir Sosyoloji mi?’, A. Y. Sarıbay, *Postmodernite*,

- Sivil Toplum ve İslam, 2.bs., İstanbul: İletişim Y., 1995, ss.25-42.
- J. V. SPÍCKARD, 'Tribes and Cities: Towards an Islamic Sociology of Religion', *Social Compass*, vol.48, no.1 (2001), ss.103-116.
- A. ŞERİATÎ, İslam-Bilim, 2c., çev. Faruk Alptekin, İstanbul: Nehir Yayınları, 1992,1995.
- A. ŞERİATÎ, İslam Sosyolojisi Üzerine, 2.bs., çev. Kamil Can, İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980.
- İ. B. YUNUS, Niçin İslam Sosyolojisi, çev. İlim Güner, İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.
- D. ZEIDAN, 'Ali Şari'ati: Islamic Fundamentalist, Marxist İdeologist and Sufi Mystic', <http://www.angelfire.com/az/rescon/ALSHAR.html>