


ALİ ŞERİATİ'DE DİYALEKTİK YÖNTEM: İNSAN, TOPLUM VE TARİH FELSEFESİ

 Ferhat TEKİN^a

 Faruk KARAARSLAN^b

Öz

İranlı düşünür Şeriatî, çözümlenmeye çalıştığı meselelerin büyük bir kısmında diyalektik yaklaşımı esas almıştır. Şeriatî'ye dair yapılmış çalışmalara bakıldığında onun diyalektik anlayışını doğrudan ele alan çalışmaların olmadığı görülmektedir. Bu çalışma, literatürdeki bu eksikliği gidermeye yönelik bir katkıda bulunmak amacıyla Şeriatî'nin diyalektik anlayışına odaklanmaktadır. Metinde öncelikle diyalektik yöntemin ne olduğu ve özellikle Şeriatî'nin diyalektik anlayışı üzerinde etkisi olmuş başlıca düşünürlerin (Hegel, Marks, Sartre, Gurvitch vs.) diyalektiği nasıl ele aldıkları incelenmiştir. Ardından Şeriatî'nin toplum felsefesinde öne çıkan üç temel konu olan insan, toplum ve tarih felsefesinin diyalektik açıdan nasıl ele alındığı irdelenmiştir. Onun tasavvurunda insan, diyalektik ilişkinin en somut halini gözler önüne sermektedir. Zira insan, birbirine zıt olan Allah'ın ruhu ile balçığın bir sentezidir. Ayrıca ona göre insan sadece ontolojik açıdan değil, yapıp ettikleri ve kurduğu ilişkiler itibarıyla da diyalektik bir özelliğe sahiptir. Şeriatî toplumsal yapı ve diyalektik bağlamında da sosyal teorideki tartışmalara katılarak özellikle Marksçı ve Weberci yaklaşımlara karşı eleştirel yaklaşımlar ortaya koymuş ve özgün değerlendirmelerde bulunmuştur. Tarih felsefesi bağlamında ise Şeriatî diyalektiği, geçmişi ve geleceği tasvir eden düşünsel ve yorumsal bir yöntem olarak kullanmıştır. Bu anlamda tarihin nasıl şekillendiğini ve nasıl tamamlanacağını tasvir etmiştir. Ancak onun Habilci ve Kabilci kutup temelinde kurguladığı tarih felsefesinin, toplumsal gerçeklikten ve insani pratikten aşırı uzaklaşarak ütöpik bir yöne kaymış olması nedeniyle diyalektik ilişkiden ziyade düalizme dayandığını söylemek mümkündür. Sonuç olarak Şeriatî'nin diyalektik yöntem temelinde yaptığı analizlerin bazılarını (kısmen insanla ve toplumsal yapı ve değişimle ilgili) özgün ve kıymetli, ancak tarih felsefesine ve "olması gereken"e dair olanlarının ise diyalektik dışı ve ütöpik olduğu belirtilebilir.

Anahtar kelimeler: Din Sosyolojisi, Ali Şeriatî, diyalektik yöntem, insan, toplum, tarih felsefesi

^a Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, ferhadtekin@gmail.com

^b Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, karaarslanf@gmail.com



DIALECTICAL METHOD IN ALI SHARIATI: HUMAN, SOCIETY AND PHILOSOPHY OF HISTORY

Abstract

Iranian intellectual Ali Shariati has taken the dialectical approach as a basis in most of the issues he tried to solve. When we look at the studies on Shariati, it is seen that there are no studies that directly address his dialectical understanding. Therefore, this study focuses on Shariati's dialectical understanding in order to make a contribution towards filling this gap in the literature. In the text, first of all, what the dialectical method is and how the main thinkers (Hegel, Marx, Sartre, Gurvitch, etc.) who had an impact on Shariati's dialectic approach, handled the dialectic. Then, how the human, society and philosophy of history, which are the three main issues that come to the fore in Shariati's social philosophy, is discussed dialectically. In his imagination, man reveals the most concrete form of the dialectical relationship. Because man is a synthesis of the spirit of God and mud, which are opposite to each other. In addition, according to him, human beings have a dialectical feature not only in terms of ontological aspects, but also in terms of the relationships they do, produce and establish. Shariati participated in the debates in social theory in the context of social structure and dialectic, and he put forward critical approaches especially against Marxian and Weberian approaches and made original evaluations. In the context of philosophy of history, Shariati used dialectic as an intellectual and interpretive method describing the past and the future. In this sense, he described how history was shaped and how it would be completed. However, it is possible to say that his philosophy of history, which he constructed on the basis of the Abelian and the Cainian pole, is based on dualism rather than dialectical relationship, since it has moved away from social reality and human practice to a utopian direction. As a result, it can be stated that some of Shariati's analyzes on the basis of the dialectical method (partly related to human beings and social structure and change) are original and valuable, but those of the philosophy of history and "what ought to be" are undialectical and utopian.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Sociology of Religion, Ali Shariati, dialectical method, human, society, philosophy of history.



Giriş

İranlı düşünür Ali Şariati'nin (1933-1977) ele aldığı konularda benimsediği sosyolojik ve felsefi yaklaşımlar birçok kesimin yanı sıra sosyal

bilimcilerin de dikkatini çekmiştir. Onun düşünce dünyası üzerine şimdiye kadar çok fazla şey söylendi ve tartışıldı. Bu, onun düşünce dünyasının farklılığı, zenginliği ve etkisinin yanı sıra özellikle bazı hususlarda tartışmalara yol açan yönleriyle ilgidir. Şeriatî'nin düşünce dünyası; sosyal ve siyasal (Sachedina, 2019; Ahavi, 2019; Abrahamian, 2019), devrim ve ütopya (Abrahamian, 1982; Rahnama, 2016; Richard, 2019), Marksizm ve kapitalizm (Bayat, 1990; Aktaş, 2013), İslamcılık ve İslam sosyolojisi (Toker, 2009; Cesur, 2012; Algar, 2019), öze dönüş ve yabancılaşma (Şita, 2019; Canatan, 2013) gibi çeşitli temalar ve konular çerçevesinde ele alınarak tartışılmıştır. Bu konular aynı zamanda Şeriatî'nin düşünce dünyasının temel başlıkları mahiyetindedirler. Ancak Şeriatî'nin söz konusu meseleleri gelişigüzel bir yaklaşımdan ziyade metodolojik bir anlayış çerçevesinde ele aldığını söyleyebiliriz ki bu diyalektiktir. Onun çözümlenmeye çalıştığı meselelerin büyük bir kısmında diyalektik yaklaşımı esas aldığı açıkça görülebilir. Buna rağmen Şeriatî üzerine yapılmış çalışmalara bakıldığında onun diyalektik anlayışını doğrudan ele alan çalışmaların olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla bu çalışma, literatürdeki bu eksikliği gidermeye yönelik bir katkıda bulunmak amacıyla Şeriatî'nin diyalektik anlayışına odaklanmaktadır. Bu bağlamda makalenin bir diğer amacı da sosyal teoride diyalektiğe yönelik yaklaşımlarda Şeriatî'nin yer aldığı konumu belirlemektir.

Şeriatî'nin düşünce dünyasının sağlıklı bir değerlendirmesini yapmanın önünde, onun aşırı derecede yüceltilme ve aşırı derecede yerilme ikilemi bir engel olarak durmaktadır. Toker'ın (2009, s.94) de vurguladığı üzere bu handikaba düşmemek için üçüncü bir yol olarak Şeriatî'yi ne tümünden yüceltme ne de tümünden yerme seçeneğini benimsemek bir sosyal bilim incelemesi açısından en uygun yoldur. Bu perspektiften hareketle Şeriatî'nin diyalektik düşünüş ya da yönteme yaklaşım biçimi ele alınacaktır. Yanı sıra diyalektik yöntemi ele aldığı konulara ve olgulara nasıl uyguladığı belirli temalar bağlamında irdelenecektir. Diyalektiğin Şeriatî için ne ifade ettiği; onun insana, topluma ve tarih felsefesine yaklaşım biçiminde diyalektik yaklaşımın neden önemli olduğu üzerinde durulacaktır. Çalışmanın temel sorularından birisi Şeriatî'nin hangi hususlarda diyalektik, hangi hususlarda düalistik perspektifi uyguladığıdır. Bu meseleler ekseninde Şeriatî'nin özellikle diyalektik çerçevesinde analizler yaptığı eserler belirlenmiş, incelenmiş ve yorumlanmıştır. Bu bağlamda çalışmada doküman/literatür incelemesi yöntemi kullanılmıştır.

Bu çalışmada öncelikle diyalektik yöntemin ne olduğu ve özellikle Şeriatî'nin diyalektik anlayışı üzerinde etkileri olmuş başlıca düşünürlerin

(Hegel, Marks, Sartre, Gurvitch vs.) diyalektiği nasıl ele aldıkları incelenmiştir. Ardından Şeriatî'nin toplum felsefesinde öne çıkan üç temel konu olan insan, toplum ve tarih felsefesinin diyalektik açıdan nasıl ele alındığı irdelenmiş ve tartışılmıştır. Son olarak da genel bir değerlendirme ve tartışmaya yer verilmiştir.

A. Sosyal Teoride Diyalektik

Diyalektik sözcüğü, Grekçe'de, "konuşmak", "görüşmek" "tartışmak" anlamındaki "dialekein"den türeyen dialektike'den gelir (Hilav, 2012, s. 9). "Dialogos", Grekçe'de "dia" ve "logos" sözcüklerinden oluşmuş bileşik bir kelimedir ve hem ayırma, yırtarak ayırma ya da ayırarak yırtma, hem de ardından, kat ederek, boyunca anlamlarına gelir. "Dialogos", logos boyunca, logosun ardından ve onun yolunda, logosu kat ederek ilerlemek demektir. Platon, bu sözcüğü, soru-cevap yöntemiyle logos boyunca söyleşerek ilerleme anlamında kullanmıştır. Dolayısıyla, "dialogos" sözcüğü, bölünme, ayrılma, karşı karşıya gelip çatışma anlamlarına da sahiptir (Ege, 2006, s. 576-577).

Diyalektik yöntem, bilinçli ve sistemli bir şekilde, Sokrat ve Platon tarafından kullanılsa da aslında, felsefi düşünce kadar eskidir. Çünkü diyalektik ve diyalog, tartışma yönteminden başka şey değildir (Kojeve, 2001, s.181). Diyalektik, Platon'da edindiği ontolojik boyutu Hegel sayesinde yeniden kazanmıştır. Dolayısıyla çağdaş düşünce içinde gördüğü ilgiyi, değeri ve saygınlığı da Hegel'e borçludur. Hegel'e göre diyalektik varlığın kendini gerçekleştirmesini sağlayan, daha doğrusu, varlığı gerçekleştiren "devinim"dir (Ege, 2006, s. 581). Hegel'e göre varlık, diyalektik olarak sürekli gelişen ve ilerleyen bir süreçtir. Bu gelişmenin temelinde kendi kendini açan ve belli bir hedefe yönelen ilke "Tin"dir (İde/Geist). Gelişim süreci içinde Tin hedefine yönelirken üç aşamalı bir açılma, gelişme ortamına girerek diyalektik bir özellik gösterir. İlk aşamada Tin kendi içinde ve kendisiyle sınırlanmış "kendinde" bir varlıktır. İkinci aşamada Tin'in kendini bilmesi veya kendinde varlık olmaktan çıkıp gerçeklik kazanması için kendi dışına taşması ve doğayı oluşturması gerekir (Bozkurt, 2005, ss. 51-52). Ancak Hegel'e göre (1986, ss. 301-302) Tin bu edimiyle doğayı oluştururken kendine yabancılaşır bir başka ifadeyle kendini olumsuzlar. Tin bu durumda kendisiyle çelişmiş olur. Üçüncü aşamada ise Tin bu çelişkiden kurtulmak için tekrar kendini olumsuzlar (olumsuzluğun olumsuzlanması) ve böylelikle kendine dönmüş olur. Bir başka deyişle üçüncü aşamada "kendinde varlık"

yani "öz" ile "kendisi için varlık" birleşerek senteze ulaşırlar.¹

Tez, gerçeğin varlığını betimlerken antitez onun eylemini betimler ve aynı zamanda onun kendisi hakkında edindiği bilinci betimler ve bu, gerçekliğin, verilmiş varlığında olumsuzlanmış bir gerçek ile bu verilmiş varlığı kendiliğinden bir eylemle olumsuzlayan bir gerçek halinde ikiye bölünmesinden başka şey değildir. Ve nihayet sentez, varlığı, bütünsellik olarak betimler. Sentez, kendisinin eyleminin verdiği sonuç olarak ele aldığı (diyalektik) bir varlığı açığa-vurur ve bu varlık, bu eylemle, kendini verilmiş varlık olarak ortadan kaldırışla ve bu ortadan kaldırışta verilmiş varlığın bilincini edinir (Kojève, 2001, s. 214).

Düşünce tarihinde diyalektiğe özgün bir boyut getiren ve diyalektiği sosyal teorinin tartışma alanına taşıyan Marks, kendi diyalektik metodunun Hegelinkinden farklı olduğunu hatta onun yaklaşımının tam zıttı olduğunu vurgular. Ona göre Hegel insan zihninin yaşam sürecini yani düşünme sürecini –"Fikir" (İde)- dünyanın yaratıcısı, mimarı olarak görmüş ve buna bağlı olarak gerçek olanın ve gerçek dünyanın, "Tin"nin sadece dışsal görünüşü olduğunu ileri sürmüştür. Oysa Marks için bunun tam tersi geçerlidir. O, fikir, maddi dünyanın insan zihninde yansımından ve düşünme biçimlerine dönüşmesinden başka bir şey değildir. "Hegel'de diyalektik baş aşağı durur. Mistik kabuk içindeki rasyonel özü bulmak için, onun tersine çevrilmesi, ayakları üstünde durdurulması, gerekir" (Marks, 1978, s.28) der. Çünkü Marx'a göre diyalektik mevcut olanı meşrulaştırmaz bilakis, diyalektik özünde 'eleştirici ve devrimcidir'. Böylece Hegel'in diyalektiği Marks'ta pratik ve devrimci bir özelliğe bürünür. Althusser'in işaret ettiği gibi Marks'ın teorik pratiğinde, bilgi haline dönüştürdüğü "veri" yani olgular temelindeki bilimsel çalışmasında kullandığı yöntem Marksist diyalektiktir. Marx'ın, Hegelci diyalektiğe karşı çıkışı bu ünlü "tersine çevirme"nin gerçekliğini, pratik halde, kendi içinde taşıyan diyalektiktir (Althusser, 2002, s. 213). Dolayısıyla bu da Marks'ın bakışını filozofların

¹ Hegel'in bazı yorumcuları (Kojève ve Pippin gibi) onun "tez", "antitez", "sentez" kategorilerini hemen hiç kullanmadığını vurgular. "Tez-antitez-sentez düzeneği, diyalektiğin mekanik bir biçimde uygulanmasına yönelik ve Hegelci diyalektiğin karmaşıklığını kabul edilmez biçimde indirgeyen bir düzendir: "Bu çığ oldukları kadar mekanik kavramlar (tez, anti tez, sentez), 1837 yılında, Hegel'in duyarsız bir yorumcusunun, H. M. Chalybaus'un icadıdır" (Pippin'den akt. Ege, 2006, s.586). Bunun yerine "Hegel "ortadan kaldırma (aufheben) kavramını kullanmıştır. Dolayısıyla, ortadan kaldırmak fiili de, Hegelci diyalektiğin üç çelişkili anlamına sahiptir: Yadsımak (yok etmek), saklamak (muhafaza etmek), yükseltmek (daha yüce bir konuma taşıma) (Ege, 2006, ss. 586-7).

bakışından ayıran önemli bir “epistemolojik kopuş”² işaret eder.

Marx ve Engels’e göre tarihin devindiricisi, ancak toplumun ve onu oluşturan bireylerin maddi yaşamının üretimi ve yeniden üretimi şartları olabilir. “Yaşamı belirleyen bilinç değil, tam aksine, bilinci belirleyen yaşamdır” (Marx ve Engels, 2010, s. 46) diyerek diyalektiği insan yaşamının maddi şartlarında temellendirir. Marks üretim biçiminin değişmesiyle insanların düşüncelerinin de değiştiğini söyler, fakat bu onun kaba bir materyalist anlayışı benimsemiş olmasından ziyade, şeylerin varlığını ve fikirlerin değerini, pratiğin içinde konumlandırmış olmasından kaynaklanır. Nitekim H. Lefebvre, Marksizm içindeki dogmatik yaklaşımların eleştirisine girişerek diyalektik materyalizmin (özellikle Stalin döneminde) ‘doğanın bilimsel felsefesi’ olarak sistematikleştirildiğini ve sonuçta da ‘kurumsal Marksizm’ tarafından gerçek teorik ve pratik meselelerin üstünün örtüldüğünü vurgular. Lefebvre (2006, ss.1-3) diyalektiğin kaba bir doğa felsefesine ve Marxizmin de ekonomizme (ekonomi politik) indirildiğine böylece teorinin, pedagojik uygulamaların ihtiyaçlarına veya anlık siyasal durumun gereklerine tabi kılındığı eleştirisinde bulunur. Ona göre diyalektik materyalizm insan pratiğinden ve hayatın içinden sürekli beslenen açık uçlu bir yöntemdir.

Şeriatı, (2006a, s. 372) Lefebvre, Gramsci ve Althusser gibi Marksist düşünürlere atıfta bulunarak özellikle diyalektik ve materyalizm bağlamında ‘amiyane Marksizm’ ile ‘bilimsel Marksizm’i birbirinden ayırır. Ona göre birincisinde temel etken üretim biçiminden ibarettir. Oysa ‘bilimsel Marksizm’de’ temel etken toplumsal ilişkilere has üretim veya praksistir. Özellikle kurumsal ya da devlet Marksizmi’nin yürürlükte olduğu dönemde praksisin dondurulduğunu ve bu kavramın belirsizleştirildiğini ileri sürer. Bu nedenle Şeriatı, Marksizmi tanımak için 1917’den önceki Marksist eserleri temel almak gerektiğini söyler. Zira bu tarihten sonra bazı konu ve kavramlar özünden saptırılmış ve karıştırılmıştır. Nitekim hem Lefebvre hem de Gramsci özellikle Stalin döneminde diyalektik bütünlükten kaba materyalizme döndüğünü belirtir. Özellikle Gramsci’nin (2012) mekanik materyalizme karşı çıktığını, alt yapı ile üstyapı arasında diyalektik bir süreç olarak zorunlu karşılıklılığa dikkati çektiğini belirtmek lazım. Burada dikkati

² Althusser bu “epistemolojik kopuş” temelinde Marks’ın düşüncesini iki büyük temel döneme ayırır: 1845 kopuşundan önceki, halâ “ideolojik” dönem ve 1845 kopuşundan sonraki “bilimsel” dönem. Bu ikinci dönem de iki evreye ayrılabilir: Marks’ın teorik olgunlaşma evresi ve teorik olgunluk evresi. (Althusser, 2002, s. 44). Dolayısıyla Şeriatı’nın Marks’ı genç ve olgun veya ideolog ve bilim adamı Marks olarak ayırması, Althusser’in bu dönemselleştirmesine dayanmaktadır.

çeken husus Şeriatî'nin içinde bulunduğu dönemde Marksizm'e dair en son tartışmaları yakından takip ederek literatüre olan hâkimiyetidir. Bu da onun farklı Marksist yaklaşımları birbirinden ayırt etmesine ve toplumsal gerçekliği analiz etmede 'bilimsel Marksizm'in daha isabetli olduğu fikrine ulaşmasını sağlamıştır.

Şeriatî devlet Marksizmi'nin aksine bilimsel Marksizm'in tarihsel materyalizmi kabul etmediğini; Marks'ın daha ziyade tarihsel determinizm ile diyalektik determinizm kavramlarını kullandığını, dolayısıyla Marksizm'de materyalizmin değil, diyalektiğin olduğunu ileri sürer (2006a, s. 393). Keza "Tarihin diyalektik determinizmi, insanın ya da maddenin esas olmasına değil, bu karşılıklı diyalektik ilişkiye dayanır. Bu yüzden bilimsel Marksizm ne idealizmdir ne de materyalizm" (2006a, s.395) diye belirtir. Elbette Marks'ın diyalektik anlayışı kaba veya mekanik bir materyalizme dayanmaz, ancak onun materyalizm olmadığını söylemek de aşırı bir yorum olacaktır. Nitekim Marks (1978), Hegel'i eleştirirken onun diyalektiğinin mistisizm/idealizm olup baş üstünde durduğunu, oysa diyalektiğin insan yaşamının maddi ilişkilerinde yerini bulduğunu bu nedenle ayakları üzerine döndürülmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Aslında Şeriatî'nin, Marks'ın diyalektiğinin materyalizm ağırlıklı yönünü görmezden geldiğini söylemek mümkündür. Bir başka deyişle Şeriatî, Marks'ın diyalektiğini, kendisinin zihinsel olarak inşa ettiği praksis merkezli diyalektiğe özdeş olarak görmekte ve bu nedenle 'bilimsel Marksizm'i ve diyalektiği, idealizm ve materyalizm üstü görmektedir. Dolayısıyla Şeriatî yeni bir Marksizm ve diyalektik anlayış geliştirmiştir. Onun bu anlayışı kısmen sentezci kısmen de çeşitli tarihsel anlatıları okuma ve görme biçiminden (Habil-Kabil) kaynaklanmaktadır. Eklektik/sentezci yönü Marks, Sartre ve Gurvitch'in konuyla ilgili görüşlerinin incelikli olarak seçilip yorumlanmasıyla; tarihin de Habil-Kabil sınıf mücadelesinden ibaret olarak görülmüş olmasıyla ilgilidir. Kuşkusuz bu yaklaşım basit anlamda bir sentez olmaktan ziyade onun kavrayış yeteneğiyle birlikte inancı, mezhebi ve insani sorumlulukları çerçevesinde inşa ettiği dünya görüşünün özgün bir ürünü olduğunu belirtmek gerekir.

Gurvitch (1999) diyalektiğin tarih boyunca ampirizm aleyhine yüceltilerek ya spiritüalizmi ya da materyalizmi savunmada ve temellendirmede bir araç olarak kullanıldığını söyler. Oysa ona göre diyalektik özünde her türlü dogmaya karşı çıkmak zorundadır; önceden tasarlanıp kabul edilmiş her türlü felsefi tavrı saf dışı etmelidir. Zira gerçeklik, insanın zihninde kurduğu kavram, kalıp ve sistemlere bağlı

olmaksızın akıp gitmekte ve sürekli değişmektedir. Bu nedenle onu tasarlanmış ve benimsenmiş diyalektik dogma-kalıplar içine koyarak evcilleştirmek mümkün değildir. Gurvitch, Hegel ve Marks'ı, diyalektiği yalnızca "diyalektik kutuplaşma" olarak gördüğü için eleştirir. Gurvitch, diyalektiğin peşinen kabul edilmiş yaklaşımlara tutsak edilmesinin ve yükselen bir niteliğe ulaşmasının, beşeri olanın ve kültürün diyalektiğin uygulama alanından sürgün edilmesiyle sonuçlandığını belirtir. Bu tuzağa düşmemek için Gurvitch "diyalektiğin diyalektikleştirilmesi" (J. Wahl) yoluyla, yani aslında göreceli olan fakat "dolaysız-aracısız olarak görülen, bilinen ve elde edilen" in ötesinde, gerçekliğin her an yenilenen deneyimini gözden kaçırmamak; fakat bu yapılırken belirli deneyim ve yaşantıların da dogma haline getirilip mummylaştırılmasının önüne geçmek gerektiğini vurgular. İşte ona göre bu bütünlüğü sağlayacak olan "diyalektik hiper-ampirizm" dir (Gurvitch, 1999, ss.103-110). Bu bağlamda Gurvitch bu bütünleştirme sayesinde -daha önce yapılanlarının aksine- diyalektik hiper-ampirizm, peşinen kabul edilmiş savları doğrulama ve geçerlilik aracı olarak kullanılmayı bertaraf edebilir. Bu anlamda diyalektik hiper-ampirizm, idealizm, rasyonalizm, pozitivizm, spritualizm ve materyalizm gibi doktrinleri baştan saf dışı eder. Böylece diyalektik hiper-ampirizmin amacı bu öğretileri her türlü dogmacı unsurlardan temizleyerek onların içe kapanmalarını engellemektir (Gurvitch, 1999, ss.111-113). Sonuç olarak Gurvitch diyalektik bir kavrayış için en yetkin kaynağı, deney ve yaşantının kendisi olarak görür. Böyle olmasına rağmen diyalektikçilerin büyük çoğunluğu çatışma halindeki bütün kavram ya da unsurları dogmatik bir tutumla antitezler haline getirip bir antinomiler enflasyonuna düşmüşlerdir. Üstelik bu diyalektikçiler bu kavramlara diyalektikleştirme tekniği karşısında aşkın bir öz atfetmişlerdir (Gurvitch, 1999, s.122).

J. P. Sartre, diyalektiğin, insanların doğayla ilişkisinde, "başlangıç koşullarıyla" ilişkisinde ve insanların yine öteki insanlarla ilişkisinde aranması gerektiğini söyler. Diyalektik, tasarıların karşı karşıya gelerek, başlangıçlarına ulaştıkları yerde bulunur (Sartre, 1981, s.98). Ona göre diyalektik, insanın praxisi ve eylem mantığıdır. Diyalektik ancak varoluş temeli üzerinde, tarih ve tarihsel us olarak belirecektir. Çünkü diyalektik, kendi kendine, praxisin gelişimidir. Sartre, Marxizm gibi varoluşçuluğun da, insanı, üretim biçimi ve üretim ilişkilerinden yola çıkarak sınıfsal durumu içinde ele alarak konumlamadığını, fakat varoluşçuluğun, söz konusu bu "konum" sorununa, ancak varoluştan yani kavrayıştan yola çıkarak varabileceğini vurgular (1981, ss.160-164). Bu anlamda diyalektik bütünlüğü, iktisadi kategorileri olduğu kadar, edimleri, tutkuları, işi ve

gereksinimleri de kuşatmak durumundadır. Diyalektik bütünleşmiş, bireyi ya da olayı, hem tarihsel konumu içine yerleştirip onu oluşumun yönüne göre tanımlamalı hem de söz konusu biçimde gerçekleşen bugünün anlamını tüm olarak belirleme yoluna gitmelidir (Sartre, 1981, s.127).

Şeriatî'nin varoluşçuluktan özellikle de Sartre'ın varoluşçuluğundan çok etkilendiğini kendi ifadelerinden anlamaktayız. Egzistansiyalizmin temel ruhunun kendisi için heyecan verici ve etkileyici olduğuna inanmakta çünkü insanın bilgi ve birikimlerini harekete geçiren öteki öğretilerin aksine egzistansiyalizm bizzat varlığı harekete geçirdiğini vurgulamaktadır (2006a, s.606). Bununla birlikte Şeriatî, Sartreci varoluşçuluğun, üzerine kurulduğu insani iradenin ve insanı diğer varlıklardan ayıran bu yönünün nereden kaynaklandığı hususunda tatmin edici bir cevap veremediğini belirterek tevhide dayalı bir varoluşçuluğun buna tutarlı bir açıklama getirdiğini savunur. Zira Allah insanı yaratmış ve ona bir irade vermiştir. İşte insanın tüm seçimleri ve varoluşu bu iradesine bağlıdır. Dolayısıyla Aktaş'ın (2013, s. 186) da belirtmiş olduğu gibi Şeriatî'nin varoluşçuluğu, Sartre'nin yanı sıra Molla Sadra'ya da dayanmaktadır.

B. Şeriatî'nin Düşünce Dünyasının Genel Hatları

Şeriatî'nin diyalektik anlayışına geçmeden önce onun düşünce dünyasının bazı temel unsurlarına değinmek makalenin amacı açısından önemlidir. Bu bağlamda çok ayrıntıya girmeden onun çeşitli meselelere yönelik genel perspektifini ve varsayımlarını ortaya koymak elzemdir.

Şeriatî, başlıca çalışma alanının din sosyolojisi olduğunu bu nedenle Kur'an'dan ve İslam literatüründen yararlanarak İslam'a dayanan bir din sosyolojisi geliştirmeye çalıştığını ifade eder. Ancak bunu yeni bir bakış açısıyla yapmaya girişmiştir. Asıl amacı "Kur'an'dan, tarih, sosyoloji ve beşeri bilimlerle ilgili bir dizi yeni konu çıkartmaktır" (1997a, s. 44). Hamid İnyet'in de belirttiği gibi Şeriatî'nin eserleri Batı kökenli birçok kavram içermesi ve ortodoks öğretilerin yeniden yorumlanması mahiyetinde oldukları için dini literatür sınıflandırmasıyla sınırlandırılmaz (İnyet, 2006: 193). Zira onun İslam anlayışı Marksist sosyoloji ve felsefeden yoğun olarak; Müslüman birey anlayışı da varoluşçuluktan önemli ölçüde etkilenmiştir. Dolayısıyla Şeriatî'nin odaklandığı içinde bulunduğu dönemin sosyal bilim dilini kullanmak suretiyle özgün bir söyleyiş biçimi ortaya koyduğunu, bu açıdan bir "epistemolojik kopuş" yaşadığını söylemek mümkündür.

Bu bağlamda Şeriatî'nin yaklaşımına göre İslami kültürün tüm boyutları (anlatılar, tarih, kelam ve fıkıh) ikisi de tevhid ilkesinin bir

tezahürü olan teori ve pratiğin zorunlu birleşmesinin sonucudur. Nitekim O, kelami görüşleri bir “dünya görüşü” haline getiren ilk İranlı düşünürdür (İnayet, 2006: 193). Şeriati, İslam’ı salt bir din ya da batılı Hıristiyan anlayıştaki gibi sadece insan ile Tanrı arasındaki manevi ve ahlaki bir olgu olarak değil; kapsayıcı bir dünya görüşüne sahip bir ideoloji ve beşeri yeteneklerin ontolojik sorunlara cevap verebilecek şekilde bireysel ve toplumsal açıdan mükemmel bir şekilde icrasını hedefleyen bir yorum olarak görmüştür (Algar, 2006, s.208). Bir başka deyişle onun dine yüklediği misyon uhrevi ve mistik olmaktan ziyade, dünyaya yönelik yani sosyo-politiktir. Dolayısıyla Şeriati’ye (2006a, s. 26) göre İslam bir inanç olmaktan daha öte bir düşünsel öğreti, bir ideoloji ve inançsal-zihinsel bir dünya görüşüdür. Bundan hareketle İslam’ın, itikadi altyapı, bu altyapıdan kaynaklanan diğer her şeyin ise üstyapı olduğunu söyler.

Abrahamian’a göre Şeriati, ilhamını İslam’ın içinden olduğu kadar dışından da aldı: Marksist sosyolojiden, Müslüman teolojisinden, Üçüncü Dünya teorisyenlerinden -özellikle Franz Fanon- ve aynı zamanda ilk “Şii şehitleri”nin öğretilerinden. Aslında Şeriati, hayatını modern sosyalizmi geleneksel Şiilikle sentezleme ve Marks, Fanon ve İranlı olmayan diğer büyük düşünürlerin devrimci teorilerini çağdaş İran ortamına uyarlama görevine adanmış (Abrahamian, 1982, s.24). Fakat bunların dışında Şeriati’nin, modern çağda yaşamış Müslüman bir bilge, eylem adamı ve örnek bir şahsiyet olarak gördüğü bir isim vardır: Muhammed İkbâl (1877-1938). Şeriati, 20. yüzyılda bir taraftan Batılı sömürgecilikle ve materyalist düşünceyle diğer taraftan da “günümüzün uyuyan ve yosun tutan Müslüman toplumlarında devrimci ve uyandırıcı” (Şeriati, 2006b, s. 64) rolünü üstlendiği için İkbâl’i örnek bir şahsiyet olarak görür.

Bu bağlamda Şeriati’nin toplumsal meselelere yönelik perspektifi önem arz etmektedir. Onun, Doğu ile Batı’nın sosyo-kültürel ve siyasal geleneklerinin bir sentezi olduğunu söyleyen Rahnema’ya (2016, s. 532) göre görünüş, eğitim ve metodoloji bakımından Batılı olan bu aydın, soluğu Fars ve Şii kültüründe almış, Doğu’ya bir Batılının gözüyle, Batı’ya da Doğulunun gözüyle bakmıştır. “Şeriati kendi İslam’ını gayrimüslim kaynaklara, Şiiliğini de Şiilik dışı kaynaklara başvurarak savunuyordu. O, kendine, toplumuna, dinine, geçmişine ve bugününe isyan bayrağı açmış bir asiydi. Bir put kırıcı ve ütopyacı olan Şeriati, ‘olan’a savaşıyor ve ‘olması gereken’i yaratmaya çalışıyordu” (Rahnema, 2016, s. 532). Onun, Batılı ve Doğulu bu perspektifinin oluşmasında özellikle bazı düşünürlerin ciddi bir etkisi olduğu aşikardır: Hegel ve Marks’ın yanı sıra Nietzsche, Kierkegaard, Sartre, Gurvitch, Fanon, İkbâl, Mevlana ve Molla Sadra’dan ilham alan ustaca

sentezlenmiş bir dünya görüşü.

Şeriatîye göre modernleşmeyle birlikte özelde İran'da genelde de tüm Müslüman toplumlarda karşılaşılan "kimlik bunalımı"nın üstesinden gelmek için geleneksel din adamındansa Müslüman aydına ihtiyaç vardır. Ona göre Müslüman aydın, İslam'ın modern bir yorumunu yaparak bunu İslam'ın hedefleriyle örtüştürecek, adil ve ilerlemeci bir toplumsal düzen kuracak bilinçli ve mücadeleci bir anlayışa sahip olmalıdır (Sachedina, 2019: 79). Zira modern ideoloji ve şartlara, ancak bu bilince sahip olabilen ve bunlara karşı fikir üretebilecek bir perspektifle mücadele edilebilir. Şeriatî'ye göre geleneksel din adamları, çağdaş şartlara karşı kayıtsız oldukları için onlardan bu tür bir yaklaşım beklenemez. Bu bağlamda Şeriatî'ye göre Müslümanların özellikle de Müslüman aydınların İslam'la ilişkisi zamanın değişimi içerisinde değişip gelişmelidir. "Tekâmül etmesi gerekir. İslam tekâmül etmez, çünkü İslam tekâmül olmuştur. ... Tekâmül etmesi gereken bu İslam bilinci ve İslam anlayışdır" (2006a, s. 528).

Şeriatî'nin görüşlerinin önemli yanlarından biri de 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 (Toker, 2009: 98). Bu anlamda Şeriatî'nin düalistik metodolojisi yaklaşım ve söylemlerine açıkça yansımaktadır. Rahnema'nın da belirttiği gibi Şeriatî, Maniheist felsefi geleneğe uyan bir biçimde analiz ettiği her konuyu bu düalistik perspektiften ele almıştır. Ona göre -Allah ve Şeriatî'nin örnek aldığı şahsiyetler hariç- bütün kavramlar, nesnelere, kelimelere ve olgulara zıt ve düalistik bir yapıya sahiptir. Şeriatî'ye göre İyilik ve ilahi olan her ne varsa karşısındaki kötü ve şeytani bir veçhe bunlara meydan okuyordu. Şeriatî doğuştan diyalektikçiydi. Dolayısıyla onun birey, toplum, vatandaşlar, ekonomi, tarih, din ve özellikle de Şii'likteki düalizmi analiz etme biçimi bu metodolojik icranın neticesidirler (Rahnema, 2016, s.530). Aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır ancak burada yeri gelmişken değinmek gerekirse Şeriatî'nin bazı hususlarda sadece diyalektikçe bazılarında ise diyalektikle beraber düalizme de başvurduğu görülebilir.

Ahavi'ye (2019: 121) göre Şeriatî'nin sosyolojiye yönelik ilgisi ve sosyolojik analizleri, onun politik duruşundan ve üstlendiği toplumsal sorumluluktan kaynaklanmaktadır. Zira Paris'teyken çeşitli siyasi faaliyetlere katılmış olmasının yanı sıra Üçüncü Dünya ülkelerinin (Cezayir vb.) sorunlarıyla da yakından ilgilenmiştir. Dolayısıyla onun sosyal teori anlayışı Marks'inki gibi toplumsal meselelere yöneliktir. Bu nedenle de sosyoloji ve felsefeyi kendi amaçlarına uygun olacak bir şekilde birleştirdiği

söylenebilir. Ayrıca onun bu sosyal teori anlayışı Fransa'da iken Gurvitch'in derslerinden etkilenmesiyle de ilgilidir. Bilindiği üzere Gurvitch (1999) sosyoloji ve felsefenin işbirliğinin toplumsal incelemede vazgeçilmez olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla Şeriati'nin düşüncesini genel anlamda bir toplum felsefesi olarak görmek mümkündür.

C. Ali Şeriati'nin Diyalektik Anlayışı

Şeriati'nin *İslambilim* tasarısına göre tevhid kaynaklı üç temel olan insan, toplum ve tarih "diyalektik çelişki" temellidir ve ona göre işlemektedir. Ancak bu çelişki, hikmetli ve mantıklı bir ilişkiye sahiptir. Ki Şeriati'ye göre Müslüman coğrafyada İslami mantık olarak okutulan Aristo mantığının yerine bir diyalektik görüşe sahip olsaydık İslam'ı, hayat ve hareket olarak algıladık, donmuş ve sabit sınırlara sahip taşlaşmış kalıplar biçiminde değil (2006a, s. 125). Şeriati bu yaklaşımıyla diyalektik düşünmenin insanı ve toplumu, durağanlığa, donukluğa ve dogmatizme karşı içinde bulunan insani şartlara bağlı olarak düşünmeye, edime ve böylece yeni çıkış yolları bulmaya sevk edeceğine işaret eder.

Ona göre, Aristocu formel mantıktan ise diyalektik yöntem, İslam'a özgü mantığa çok daha yakındır. Ancak Müslümanlar, uygarlıkta, kültürde ve bilimde Aristocu mantığa çok fazla dayanmışlardır. Bu durum ona göre Müslümanların düşünsel geri kalmışlıklarının en büyük nedenlerinden biridir. "Diyalektik kâinat ve toplum nizamıyla egemen en büyük ilahi sünnetlerden biridir." Müslümanlar her ne kadar durgunlaşmış ve taşlaşmış olsalar da "diyalektik görüş, ilerici görüş, dini irfan görüşü bu doğrultuda İslami görüştür. Âdem'in yaratılış felsefesinde, tarihte, Kur'an'ın ortaya koyduğu öykülerde, toplumsal sünnetlerde ve düzenlerde temel, sürekli bu temel kaide üzerine kuruludur." Ancak Şeriati, "diyalektik, tabiatla büyük bir ilahi meşiyet ve büyük bir ilahi sünnettir" demekle Marksist diyalektiği kastetmediğini, aslında Doğu'dan Batı'ya geçmiş diyalektikten söz ettiğini belirtir. Zira ona göre (2006a, s. 532) -her ne kadar bu hikmetli metodu yitirmiş olsa da- Doğulu görüş, dini görüş bu temelden dünyaya bakar, meseleleri analiz eder ve konuşur. Şeriati, bunun ilk örneklerinden birini Çin kültüründe özellikle de Taoizm'de görebileceğimizi belirtir. Bu inanca göre "Yang" fail bir kuvvet olarak, etkin, yapıcı, olumlu, eril ve yukarıya yönelimlidir. "Yin" ise edilgen, olumsuz, kabul edici ve dişil bir güçtür. Buna göre varlık âlemi bütün işaretleriyle "Yang" ve "Yin" savaşının sahnesindedir. Bütün fertler, metafizik ruhlar, bütün hareketler ve olaylar bu savaşın neticesidir ve bu savaştan sürekli yeni şeyler ortaya çıkar (Şeriati, 2004, s. 168). Şeriati'ye göre iki zıt kutbun savaşı sonucunda tarihin oluşması inancı

İslam'da da mevcuttur. Zira ona göre insanın, Allah'ın ruhundan ve çamurdan yaratılmasıyla tarih doğmuş ve savaş başlamıştır.

1. Şeriatî'de Diyalektik Bir Varlık Olarak İnsan

İnsan, Şeriatî'ye göre diyalektik bir varlıktır. İnsan balçıktan ve Allah'ın ruhundan yaratıldığı için iki boyutludur. İnsanın büyüklüğü ve önemi iki boyutlu bir varlık olmasından kaynaklanır. Her iki boyut arasındaki mesafe balçıktan Allah'ın ruhuna kadar olan mesafedir. İnsanın balçık ve çökelti kutbuna veya yücelik ve ruha varmayı istemesi kendi iradesine bağlıdır. Bu çaba ve savaş, insanın bu kutuplardan hangisini alınıyazısı olarak seçmesi için sürmektedir (Şeriatî, 1997b, ss. 14-15). "Âdem bir yandan çamurken, 'şekillenmiş balçık' ve İblisken aynı zamanda da ruhsal ve ilahidir, yani Allah'ın ruhudur." (2018, s. 253). Şeriatî, insanın hem tabiatında hem de kaderinde var olan bu zıtların birleşmesinin onun içinde bir devinim, bir diyalektik, kaçınılmaz ve evrimci bir harekete neden olduğunu; insanı diyalektik bir gerçek haline soktuğunu dile getirir (2006a, s. 44). Aşağıdaki pasaj insanın neden diyalektik bir varlık olduğunu açıkça göstermektedir:

"İnsanın yarısı Allah'ın ruhudur. Bu onun mutlaka doğru, Allah'a ve kendisini harekete iten ilahi kişiliğe doğru kanat çırpmasını sağlayan temeldir, tezdirdir. Fakat diğer tarafta onu kokuşmaya, donmaya, hareketsizliğe, ölüme, bayağılığa ve çirkinliğe çağıran, sürükleyen birincinin karşısı güçlü bir faktör daha var. ... Bütün bunlara neden olan faktör (balçık), tezle çelişen onu olumsuzlayan anti-tezdirdir. Bu iki zıttın birleşiminden kavga ve hareket doğar, bunun sonucu olarak da tamamlayıcı bir sentez ortaya çıkar." (Şeriatî, 1980, s. 108).

Nasıl ki Hegel'e göre insan, bilinç ve doğanın bir sentezi ise Şeriatî'de de insan, Allah'ın ruhu ile balçığın bir sentezidir. Ancak Şeriatî'ye göre bu sentezden "olan" ve "olması gereken" iki insan tipi çıkar. Elbette Şeriatî'nin burada ilgilendiği ideal insan tipidir. "Bu, bütün sabit ve geleneksel ölçüleri bir kenara itip, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak; Mutlak hedefe ve Mutlak kemale doğru ilerlemek demektir. Tek-tip insanın basmakalıp biçimleri içinde sıkışıp kalmak yerine sonsuz bir evrimdir. Olması gereken, ama bir türlü ortaya çıkmayan bu insan iki boyutludur; her iki kanadıyla da uçabilen bir kuştur" (1997a, s.125). Dolayısıyla Şeriatî tasavvurundaki bu insanı "ideal insan" olarak tanımlar. Onun "ideal insan"ı, İkbâl'in "ideal Müslüman"ının genelleşmiş bir versiyonudur.

Şeriatî, diyalektiği sadece ideal insana uygulamakla kalmaz, reel varlığa da uygular ki bu konuda görüşleri özellikle sosyal teori bağlamında önem arz etmektedir. O, Aristocu mantığın zıtların birliğini kabul etmediği

için Âdem'in nasıl da zıtların birliğinden oluştuğunu anlayamadığına dikkati çeker. Zira bu mantıkta sebep-sonuç tek yönlüdür. Oysa diyalektik bir varlık olan insanda iki yönlü bir ilişki söz konusudur. Bu diyalektik ilişkiye bağlı olarak insan sürekli oluş halindedir. Örneğin bir taraftan eser verirken diğer taraftan da eseri aracılığıyla yeniden varlık kazanır. İnsan bir şeyi var ederken kendisi de olur. Eser üretilirken aynı zamanda üretir de. "Firdevsi, Şahname adlı eserin yaratıcısıdır. Ama Şahname, yaratılırken, Firdevsi'yi, Firdevsi yapar" (2006a, s.378). Aynı ilişki anne-baba ve çocuk ilişkisi için de geçerlidir. Anne-baba, çocuğu meydan getirir fakat onları anne-baba kılan cocuktur. Bu ebeveyn olma özelliğini sonuç yani çocuk, nedene vermiştir. İşte Şeriatî'ye göre diyalektik ilişki tam olarak budur, dolayısıyla Aristocu mantığın anlayamadığı da ilişkinin bu halidir (2006a, s.379). Buradan hareketle Şeriatî'ye göre "insan, somut ve sabit bir tarife sahip değildir. İnsan bir "olma"dır. ... Bir seçme, bir cihad, bir mücadeledir" (2004, s. 172). Dolayısıyla insanın olmuş-bitmiş veya tamamlanmış bir varlık olmadığına aksine, bir varoluş süreci içinde olduğuna vurguda bulunmuştur. Sürekli *olma* (*werden, soden*) halinde, sonsuza doğru sürekli ve ebedi bir gelişim süreci içinde olan bu insanın üç temel özelliği vardır: O ilk olarak bilinçli yani öz varlığının bilincinde; ikinci olarak seçme yeteneğine sahip; üçüncü olarak da yaratıcı özelliğe sahip olan bir varlıktır (Şeriatî, 1997c, ss. 18-19). Şeriatî bilinçli, seçebilen ve yaratıcı olan bu insanın, dört zorlayıcı gücün ya da zindanın baskısı altında olduğunu ve bu güçlerin, insanı öz-benliğinin bilincine varmaktan, seçim yeteneğini kullanmaktan ve yaratıcılık yeteneğinden yararlanmaktan alıkoyduğunu ifade eder (1997c, s.28). İşte tam burada Şeriatî, (Sartre ve İktbal'dan ilham alarak) praksise dayalı bir diyalektik anlayışla insanın söz konusu zindanlardan çıkabileceğini söyler. Böylece insan üç temel özelliğini diyalektik bilinçlilik içinde kullanarak varoluşunu gerçekteşirmiş olacaktır.

Bu durum hem insanın kendisiyle hem de üretilen iktisadi bir ürün veya bir sanat eseriyle ilgili olsun fark etmez. Keza bu, insanın çevresiyle olan ilişkisi için de geçerlidir. İnsan çevresini değiştirirken aynı zamanda çevresi tarafından da değişime uğratılır. Burada sebep-sonuç ilişkisi tek yönlü değil karşılıklıdır. İşte Şeriatî'ye göre bu karşılıklı ilişki, diyalektiktir.

Özellikle çağdaş sosyolojik yaklaşımlarda önemli tartışma konularından biri olan yapı-aktör veya toplum-birey dikotomisi bağlamında Şeriatî'nin görüşü dikkate değerdir. Bilindiği üzere yapıyı önceleyen sosyologlar (yapısalcılar, yapısal-işlevselciler vs.) bireyi toplumun bir ürünü olarak görmektedirler. Buna karşılık bireyi önceleyenler (sembolik etkileşimciler, fenomenolojik sosyologlar) ise bireyin toplumsal inşa

ettiklerini ileri sürerler. Ancak A. Giddens (yapının ikiliği) ve P. Bourdieu (alan ve habitus) gibi sosyologlar bu dikotomik yaklaşımların aşılmasıyla söz konusu sorunsalın çözülebileceğini belirtmişlerdir. Bu tartışmanın ayrıntısına girmeden Şeriatî’nin bu mesele ile ilgili olarak değerlendirilebilecek³ olan çok kısa bir ifadesine değinmek elzemdir. Şeriatî’ye göre “hem toplum insanı değiştirir, hem de insan toplumu” o halde iki etkeni de göz önünde bulundurmak gerekir. Biri özgürlük, diğeri ise zorunluluk; bunların arasında karşılıklı bir sebep-sonuç ilişkisi mevcuttur (2018: 249). Dolayısıyla Şeriatî’nin birey ve toplum arasında bir diyalektik ilişkinin olduğunu ifade etmesi bu ilişkiye dair sosyal teoride ya pozitivist/naturalist ya da hümanistik/bireycilikten hareket eden yaklaşımları aştığını görmek mümkündür. Canatan’ın (2013, s.321) da işaret ettiği gibi Şeriatî, fail-yapı dikotomisi tartışmasında kendine özgü bir görüş formüle etmiştir. Sonuç olarak Şeriatî, tarihsel-toplumsal şartların zorlayıcılığını kabul etmekle birlikte insanın buna karşı irade ve bilinç sahibi olarak konumlandığını vurgulamaktadır. Özellikle çağdaş sosyal teori bağlamında önem arz eden bu hususa Şeriatî’nin birçok sosyologdan önce değindiğini fakat üzerinde yeterince durmadığını söyleyebiliriz.

2. Şeriatî’de Toplumsal Yapı ve Diyalektik

Şeriatî’ye (2006a, s. 94) göre toplumsal sistem üç öğeden meydana gelir. İlki, esas yapı olan ve toplumun tüm gövdesinin üzerine kurulduğu toplumsal altyapı; ikincisi temel kurumlar ve üçüncüsü de genel olarak üst yapı olarak adlandırılan tali ilişkiler ve toplumsal işaretlerdir. Şeriatî, Marksist toplumsal yapı anlayışını form itibarıyla benimseyerek üst yapının alt yapının biçimine ve türüne göre oluştuğunu belirtir. Ona göre toplumsal değişimler kimi zaman alt yapısal değişikliklerle ilgilidir ki bu daha çok devrimlerle sağlanır. Kimi zaman da üst yapısaldır ki bu da çeşitli toplumsal kurumlarda reformların yapılmasına işaret eder.

Bu bağlamda Şeriatî toplumsal değişmeye yönelik Marksçı ve Weberci yaklaşımı karşılaştırarak ikisinin de toplumsal gerçekliği kısmen açıklayabildiğini ileri sürer. Marks (1978; 2010), toplumsal değişimlerin ana nedeni olarak üretim biçimini (alt yapı) esas alırken, Weber (1999), inancı ya da zihniyeti esas alır. Şeriatî’ye göre bu yaklaşımların ikisi de her zaman ve her yerde mutlak olarak geçerli değildir. Bazen üretim biçimi alt yapı özelliği gösterirken bazen de inanç veya zihniyet alt yapı rolünü oynar.

³ Öyle görünür ki Şeriatî bu görüşünü dile getirdiği sırada, Giddens ve Bourdieu’dan haberdar değildi. Zira ikisinin isimleri uluslararası alanda 1970’lerden sonra duyulmaya başladı.

Şeriati'ye (2006a, s. 99) göre Marksçı yaklaşım, İslam peygamberinin Medine'de, Arabistan'da gerçekleştirdiği toplumsal değişimi açıklayamaz. Buna karşın her toplumsal değişimi inanç veya zihniyet değişimiyle açıklamak da mümkün değildir.

Onun, 1960'ların önde gelen Fransız sosyologlarından Gurvitch'ten etkilenen sınıf anlayışı, maddi çıkarların oluşturduğu ekonomi temelli sınıflar değil, dini inançlar, semboller, gelenekler, görenekler ve kültürel normlar gibi maddi olmayan faktörlerin oluşturduğu siyasi sınıflardır. Böylesine bir siyasi sınıf anlayışıyla, Üçüncü Dünya'da, özellikle Müslüman ülkelerde, köklü bir değişim gerçekleştirebilecek ve liderlik sağlayabilecek tek sınıfın proletarya değil, aydın sınıf olduğunu iddia eder (Bayat, 1990: 31). Dolayısıyla onun toplumsal değişimde rol alabilecek bu sınıf anlayışının yanı sıra Weber'in inanca/zihniyete atfettiği rolü önemsemesi manidardır.

Şeriati, toplumbilimin diyalektik bir temel üzerine kurulu olduğunu; toplumun iki sınıftan (Habil-Kabil) oluştuğunu ve buna bağlı olarak da toplumda sadece iki alt yapının mümkün olabileceğini ileri sürer. Biri Kabilci altyapı, diğeri ise Habilci altyapıdır. Şeriati, Marx'ın diyalektik materyalizm görüşü çerçevesinde ortaya çıktığını söylediği ilkel komünizm, kölelik, feodalizm, kapitalizm ve bilimsel komünizm aşamalarının altyapı değil üstyapı olduğunu ve Marx'ın bazı ilkeleri birbirine karıştırdığını ileri sürmüştür. Şeriati'ye göre Marx'ın toplumsal değişim aşamaları sorunludur. Zira Marx üretim biçimini (mülkiyet), üretim ilişkiler biçimini (sınıflar) ve üretim araçlarını birbirine karıştırmıştır. Her ne kadar söz konusu aşamalarda birbirinden farklı üretim ilişkileri, biçimleri ve araçları mevcut olsa da sonuçta bunlar iki altyapının yani özel mülkiyetin ve ortaklığın birer tezahürleridir. Bu nedenle Şeriati'ye göre tüm insanlık tarihinde sınıflı (Kabilci) ve sınıfsız toplumun (Habilci) üzerine kurulduğu birbirine zıt iki altyapıdan söz edilebilir (Şeriati, 2006a, ss. 58-60). Ancak sonuçta o da Marks gibi tarihi bir sınıf mücadelesi olarak görmüştür.

Şeriati bireysel ve toplumsal değişim hususunda da diyalektiğin işlediğini ifade eder. Ona göre değiştirici eylem "seçim ve belirlenim" rolünde, Tanrı'nın iradesi ve insanın iradesi rolünde bir sentez olarak vuku bulur. Yani "İslami diyalektik" açıdan değişim, ilahi belirlenim faktörü ile insani seçim faktörü arasındaki ilişkiselliğin biçimlendirdiği bir sentezdir. Böylece Allah'ın sosyal düzene yerleştirdiği belirlenmiş değişim eylemi, insanın kendi yazgısını değiştirme sürecinde onun bilinçli iradesinin özgür rolüne bırakılmıştır (Şeriati, 2020, s. 16). Bu görüşüyle Şeriati, diyalektik materyalist anlayışa karşı çıkar. Bu anlayışın bir taraftan İslam'a aykırı

olduğunu -zira temel belirleyici güç Allah'tır ve her şey ona nispet edilir-diğer taraftan da insanın fail rolüne sahip olduğunu görmezden geldiğini vurgular. Keza Şeriatî söz konusu değişim hususunda ne idealist ne de realist bir konumu benimser, çünkü idealizm gerçeklikten tamamen kopuk, realizm ise insanı gerçekliğin içine hapseden ve değişimi gerçekleştirmek için eyleme geçmekten alıkoyan bir düşünce tarzıdır.

Bu bağlamda Şeriatî'nin sosyal teori açısından dikkate değer bir diğer görüşü de basit neden-sonuç ilişkisinin her zaman bireysel ve toplumsal gerçekliklerle uyumlamasıyla ilgilidir. "İnsan, iki öncülle bir sonuçtan oluşmaz. Onda sonsuz faktörler etkilidir ki sayılamaz ve her edimi sonsuz nedenlerin sonucudur" (2006a, s. 299). Marks'ın proleter devrimin nasıl ve ilk olarak nerede başlayacağına dair öngörüsünün gerçekleşmemesinin temel nedeninin, insani gerçekliğin bu yönüne bağlı olduğunu belirtir. Ancak Şeriatî'ye göre Marks'ın öngörüsünün gerçekleşmemiş olması onun tarihsel ve sınıfsal diyalektik öğretisinin yanlış olduğu anlamına gelmez. Marks sadece elde bulunan ve görülen nedenlere bağlı olarak öngöründe bulunmuş fakat öngörülmeleyen etkenleri, birden ortaya çıkan ve bilinmeyen olguları göz önünde bulundurmamıştır. Bu bağlamda Gurvitch'in hem genel olarak sosyolojik analizlerinin hem de diyalektiğe dair görüşlerinin Şeriatî tarafından dikkate alındığını görebilmekteyiz.

O halde bazı toplumların durağan bazılarının ise sürekli değişme halinde olmasının nedeni nasıl açıklanabilir? Örneğin feodal ya da köleci bir toplumun varlığını hala sürdürmesinin nedeni nedir? Şeriatî (2006a, s. 537) bu durumu söz konusu toplumda diyalektik ilişkinin yokluğuna değil, diyalektik devrimin olmadığına bağlar. Yani bir *donuk diyalektik, tatil edilmiş diyalektik veya felç diyalektik* söz konusudur. Dolayısıyla diyalektik ilişki var, fakat henüz harekete geçmemiştir. Şeriatî'nin bu tespiti dikkat çekicidir. Zira diyalektik ilişkinin varlığının bilincine varılmaması ya da onun bilinçte kaybolması hem bireysel ve toplumsal yabancılaşmaya hem de donukluğa neden olmaktadır. Çünkü toplumsal devrimine veya değişmeye neden olan şey diyalektiğin var olması değil; aksine, toplumda diyalektiğin varlığına yönelik bir bilincin olmasıdır ki bu da diyalektiği harekete geçirir. "Bu yüzden, yoksulluk hareket etkeni değildir. Bir toplumu harekete geçiren yoksulluk bilinci ve duygusudur. Öyle ki dert, dertlinin hareketinin etkeni değildir. Dertlinin hareketinin etkeni o derdi hissetmesidir." (2006a, s. 537). Böylece Şeriatî'ye göre diyalektik ilişkinin işleyebilmesi çelişkinin farkındalığına, onun bilincine varılmasına bağlıdır (Şeriatî, 1990, s.155). O halde bu bilince nasıl varılacaktır? Şeriatî burada aydının devreye girmesi gerektiğini vurgular. Eğer aydın aracılığıyla diyalektik bilinç topluma

aktarılmışsa “o zaman toplum harekete geçer ve çelişki şiddetle alevlenir. İşte o zaman tarihsel determinizm kesin”leşir (2006a, s. 538). Şeriatî’nin bu yaklaşımı günümüzün önde gelen eleştirmen ve kuramcılarında bir olan Gayatri C. Spivak’ın (2020) “madun konuşabilir mi?” sorusunu akla getirmektedir. Spivak’a göre madun grupların konuşabilmelerinin ve buna bağlı olarak haklarını talep etmelerinin, direnmelerinin önündeki engellerin ifşa edilmesi gerekir. Özellikle bilince ket vuran engeller kaldırıldığında ya da Şeriatî’nin deyişiyle diyalektik bilincin farkına varıldığında madun olma durumundan çıkılabilir.

Bu bağlamda Şeriatî, hareketin veya eylemin ancak insan bilincine girmesiyle oluşabileceğine dikkati çeker. Bu perspektiften hareketle “Bir toplum nefsindeki değiştirmedikçe, Allah o toplumu değiştirmez” (Rad,11) ayetini toplumsal değişimin, içinde bulunulan zihniyet ve bilinç durumuyla ilişkisini kurar. Şeriatî’ye (2006a, s. 538) göre ayette geçen “nefs” kelimesi psikolojik ya da zihinsel bir hususa değil, toplumsal çelişkilerin ve zulmün farkındalığına işaret eder. Bir toplum içindeki mutsuzlukların, zulümlerin ve çelişkilerin bilincine varmazsa ya da bunlar o “toplumun enfüs’üne girmezse” bu toplum, öldürücü bir virüsle -hareketsizlik içinde- ölünceye kadar yüzyıllarca böyle kalabilir. Dolayısıyla aslında burada vurgulanan husus, tarihin ve toplumun gidişatını belirleyen ana etkenin bireysel ve toplumsal eylemden ve bilinçten bağımsız olmamasıdır. Şeriatî’nin söz konusu ayeti diyalektik bilinç çerçevesinde sosyolojik olarak yorumlaması elbette önemlidir. Ancak ona indirgenemeyecek kadar genel olduğu da söylenebilir. Zira tarihsel ve toplumsal değişmeye işaret eden bu ilke aynı zamanda bireysel ve toplumsal sorumluluğa ve zihniyet değişimine de dikkati çekmektedir.

3. Şeriatî’de Tarih Felsefesi ve Diyalektik

Hegel’e (1986, s. 488) göre tarih, Tin’in (Geist) kendisini dolaylı kılan oluş sürecidir, yani Tin’in zamanda dışlaşmasıdır. Bir başka deyişle ona göre tarih, Tin’in/Ruh’un, kültür, devlet ve tarihsel kahramanlar/figürler olarak dışlaşmasıdır. Hegel’in bu yaklaşımıyla adeta Tin’e/Ruh’a yol göstermiş olduğunu söyleyebiliriz. Marks ise Hegel’e karşı olarak tarihin “sınıf mücadelesi”den ibaret olduğunu söyler. Bu anlamda tarihi, düşünceler değil insanlar ve onların pratikleri oluşturur. Şeriatî ise tarihi, toplumun zaman içinde aldığı yol olarak görür. Dolayısıyla toplum da tarih içinde belirli bir zaman dilimine tekabül eden bir kesittir (1997a; 2006). Şeriatî’ye göre nasıl

ki Âdem'in öyküsü insan felsefesinin kaynağı ise; Habil ile Kabil'in⁴ öyküsü de tarih felsefesinin kaynağıdır. Habil-Kabil mücadelesi tarih boyunca, tarihsel bir diyalektik içinde daima var olan iki çelişkili kutbun mücadelesidir. Bu nedenle tarih, tıpkı insan gibi diyalektik bir süreç içerir. Bu çelişki Kabil'in Habil'i öldürmesiyle başlamıştır. Şeriatî'ye göre Habil mülkiyetin ortaya çıkmadığı, ilkel eşitlikçi, toplumcu ve çobanlığa dayalı bir iktisadi sistemi temsil ederken; Kabil ise tarıma, bireysel ve tekelci mülkiyete dayalı sınıflı bir iktisadi sistemin temsilcisidir (1997a:98; 2006a, s. 50). "Tarih, işte bu mücadelenin savaş alanıdır. Çobanlığa dayalı bir ekonominin temsilcisi Habil, toprak sahibi Kabil tarafından öldürülmüş; üretim kaynakları üzerindeki ortak mülkiyet dönemi ve kardeşlik ruhu ve gerçek inanç sona ermiş; yerine tarıma dayalı ekonomisiyle hilekârlık ve başkalarının hakkına saldırmaktan çekinmeyen özel mülkiyet dönemi başlamıştır. Habil ortadan kalkmış, Kabil tarih sahnesine çıkmış ve halen da sahnededir" (1997a, ss. 98-99). Şeriatî bu yorumu, iki kardeşin, babalarının tavsiyesi üzerine aralarındaki husumetin çözümü için Allah'a birer kurban sunma biçimlerinden çıkardığını belirtiyor. Kabil bir avuç sararmış hububat sunarken Habil genç bir deve sunmuştur. Şeriatî'ye göre hububat tarıma yani özel mülkiyete dayalı bir iktisadi düzenin sembolüken deve ise çobanlığa yani ortakçılığa dayanan iktisadi düzene işaret etmektedir. Habil'in Kabil tarafından öldürülmesi büyük bir olaydır ve tarihin gidişatını belirlemiştir. Zira bu olayla ilkel komünal dönem son bulmuş ve açgözlülük, mala kulluk, yağma, düşmanlık ve sömürü üzerine kurulu düzen başlamıştır (2006a, s. 53).

İki kardeşin aynı sosyal çevrede yetişmelerine ve başlangıçta her bakımdan birbirlerine benzemelerine rağmen nasıl oldu da birbirlerine zıt özelliklere sahip oldukları, Şeriatî'nin cevap bulmaya çalıştığı temel bir sorudur. Ona göre bu bilinmeyi açıklamanın en mantıklı yolu kardeşlerin hangi yönden farklı olduklarına bağlıdır. Tek farklılıkları, farklı işlerle uğraşmış olmalarıdır. Farklı iş veya meslekler ise iki kardeşin sosyal ve ekonomik konumlarını farklılaştırmış böylece temsil ettikleri iktisadi sistemler de birbiriyle çelişmiştir. Sonuç olarak Şeriatî, bu öykünün, söz konusu olayı sosyolojik bir yorumla sınıfa atıfta bulunarak açıkladığını ileri sürmüştür (1997a, ss. 103-104). Dolayısıyla Şeriatî öyküyü Marksist perspektiften ele alarak bir tarih felsefesi inşa etmiştir. Ancak bize göre

⁴Kayacan'ın da belirttiği gibi Şeriatî, toplam dört ayetlik bir kıssayı -lafız olarak Habil ve Kabil isimleri geçmediği halde- insanlık tarihi olarak sunmuştur. Ayrıca Kur'an'da, ikisinin mesleğinden ve aralarındaki ihtilafın konusunun evlilik olduğundan da bahsedilmemektedir (2008, s. 134).

Şeriatî'nin bu açıklama biçimi hem özcü hem de aşırı-yorum içermektedir. Zira olay iktisadi uğraş biçimine indirgenmektense ahlaki niteliklere işaret etmektedir. Bir başka deyişle Kabil'in adağının kabul edilmemesi onun çiftçi olmasına değil, ahlaki niteliklerine bağlı olduğu söylenebilir (Cesur, 2012, s. 155). Dolayısıyla hırslı, kıskanç, bencil, arzu ve isteklerinin esiri olma vb. gibi ahlaki zaafların birlikte ve adil bir yaşam için tehdit oluşturduğuna yönelik vurgunun daha baskın olduğunu söylemek mümkündür.

Bu bağlamda dikkati çeken bir diğer sorun da Kabil'in niçin çobanlığı bırakıp çiftçiliğe geçmiş olduğu ile ilgilidir. Ya da Şeriatî'nin perspektifinden bakarsak Kabil'i sınıfsız bir sosyo-ekonomik yapıdan sınıflı olan geçmeye sevk eden neydi? Keza Habil'in özel mülkiyete sahip (sürü sahibi olarak) olmadığı söylenebilir mi? Bu ve benzeri soruları, sınıfsız bir ortamda bulunsa bile insanın irade sahibi, iyiyi ve kötüyü seçme yetisine sahip ahlaki bir varlık olmasıyla açıklamak daha uygun görünmektedir. Bir başka ifadeyle insanın diyalektik bir varlık olmasıyla açıklanabilir. Ancak Şeriatî'nin, insanın diyalektik bir varlık olduğunu ifade etmiş olmasına rağmen, bunu tarih felsefesini inşa ederken göz önünde bulundurmadığını görmekteyiz. Şeriatî'ye göre Kabil'i kötü yapan, köleliği ve efendiliği doğuran temel faktör özel mülkiyet (dolayısıyla sınıflı toplum) rejimidir. Fakat özellikle başlangıç aşamasında bu temellendirmenin geçersiz olduğunu (yukarıda değindiğimiz nedenlerle) fark etmiş olmalı ki şu şekilde bir açıklamaya başvurmuştur: Tarihin bu bıçak sırtı anında, Marks'ın teorisinin tam tersi doğrudur: "Güç kazanma"yı belirleyen özel mülkiyet değil; "özel mülkiyet" kazanmayı belirleyen, güçtür. Bireye ilk özel mülkiyet kazanma imkânını sağlayan "güç" ve "zor kullanma"dır⁵ (1997a, ss. 100-101; 2006a, s. 51). Dolayısıyla güç ve iktidar bireye özel mülkiyeti sağlamış ve daha sonra bunların karşılıklı olarak birbirlerini beslemesiyle sınıflı toplum doğmuştur. Şeriatî için buradaki temel mesele, sınıflı toplum düzenine geçilmiş olmasıdır. Dolayısıyla bundan itibaren tarihe yön verecek olan da Habilci ve Kabilci toplumsal kutuplardır. Tarih de bu iki sınıfın/kutbun savaşımıdır.

Zıtlığa dayanan bu mücadele ve savaş Şeriatî'ye göre Kabil yenilip Habil'in düzeni kurulana kadar devam edecektir. "Geleceğin bu kaçınılmaz devrimi, yöneten-yönetilen arasındaki diyalektiğin zirvesi olacaktır. Böylece tarihin kaçınılmaz sonucu, adaletin, eşitliğin ve gerçekliğin zaferi olacaktır" (1997a, s. 111). Böylece Marks'ın proleteryanın burjuvaziyi alt edeceğine

⁵ Bu bağlamda güç ve iktidarın da tıpkı mal ve mülk gibi arzulanan kıt kaynaklardan biri olduğuna dair bir yaklaşım ortaya koyan Alman sosyolog R. Dahrendorf, Marksist kuramı, gücü sadece bir üstyapı kurumu olarak gördüğü için eleştirmiştir.

yönelik kesin inancı, Şeriatî’de Habilci kutbun zaferine duyduğu kesin inanca dönüşür. Ancak dikkat edildiğinde Habilci kutbun proleterya karşılık gelmediği, sadece hükmedilen, sömürülen, mazlum ve madun kutup olarak onunla aynı kaderi paylaştığı ve tarihin tüm aşamalarında var olduğu görülmektedir. Keza Kabilci kutup da sadece burjuvaziden oluşmamakta tüm çağların hükmedenlerini, varlıklarını ve soylularını ifade eder. Dolayısıyla Şeriatî’nin Habilci ve Kabilci kutupları iktisadi sınıflara indirgemekten dikkatle kaçınmış olduğunu ve tarihin sınıf savaşı olduğuna yönelik görüşünün Marks’inkinden daha farklı bir perspektifte dayandığını görmekteyiz.

Şeriatî’nin sınıflı toplumun her türüne karşı duyduğu öfke, onun Habilci kutbun eninde sonunda devrim yaparak sınıfsız ve adil bir toplumsal sistem kurulacağına inandırmıştır. Şeriatî’nin sınıfsal zıtlığa dayanan bu diyalektik anlayışının aslında düalizm ya da Gurvitch’in deyişiyle “diyalektik kutuplaşma” olduğunu söyleyebiliriz. Zira herhangi bir karşılıklıktan ve sonuçta da bir sentezden bahsedilemez. Onun yukarıda değinilen “diyalektik karşılıklılık” ilkesinin tarih felsefesi için geçerli olmadığını görmekteyiz. Dolayısıyla Şeriatî’nin tarih felsefesinin, onun tevhid dayalı toplum veya sınıfsız toplum ideali temelinde, dönemin sosyo-politik şartlarının ve Marksist yaklaşımın revaçta olmasının yanı sıra İslam öncesi İran’ın düalistik düşünce ve inanç sisteminin etkisinde oluştuğunu söyleyebiliriz. Bir başka ifadeyle Şeriatî, İslam, Şiilik, Marksizm ve Eski İran düalizmi bileşkesinde bir tarih felsefesi tasarlamıştır.

Şeriatî, dinin de bütün tarih boyunca Habil-Kabil savaşının bir uzantısı olduğunu söyler. Ona göre “dinin dine karşı savaşı” da tarihi bir savaştır. Toplumsal şirki yani sınıfsal yapıyı yaymaya çalışan şirk dini ile eşitliği ve sınıfsızlığı yaymaya çalışan tevhid dininin savaşıdır bu (2006a, s.57). Şeriatî’ye göre din, şuur, ahlak, sorumluluk ve özgür irade ve kurtuluşa yönelik bir dünya görüşüdür. Ancak dinin tarihi, bu anlamdaki din ile onun zıttı olan din arasındaki diyalektik bir süreçtir (Öçal, 2013, s.215). Şeriatî’nin “dine karşı din” olarak kavramsallaştırdığı bu zıtlıkta, tevhid dininin en önemli özelliklerinden biri onun devrimci duruşu ve akışı iken, şirk dinininki ise kitabına uydurmak, bahaneler ve gerekçeler üretmektir (2016, s.25). Bir başka deyişle Şeriatî’nin tasavvurunda tevhidi/devrimci dinin, mensubuna “dini devrimci bir praksis” rolü yüklediğini söyleyebiliriz. Bundan hareketle bu dine mensup olanlar toplumsal çarpıklıklara, adaletsizliklere, eşitsizliklere, sömürüye ve dinin afyon ve meşrulaştırıcı bir aygıt olarak kullanılmasına karşı mücadele vermekle mükellefler.

İnsanlık tarihinin hiçbir döneminde dinin dinsizlikle savaşmadığını, aksine her dönemde ve toplumda dinin dinle bir savaşım içinde olduğunu vurgulayan Şeriatî'ye göre bilince, anlamaya, aşka ve insanın fitri ihtiyacına dayalı tevhid dini daima cehalet, korku, sömürü ve tahakkümün ürünü olan şirk dini ile mücadele etmiştir. Bununla birlikte tevhid dini tarihte (Medine'de yaklaşık on yıllık bir dönem hariç) hâkim olmamış, yönetimi ele almamıştır. Buna karşın tarihte her zaman şirk dini -mele ve mutrefinin⁶ dini ve ahyon din- hâkim olmuş, iktidarı ve sultayı elinde buldurmuştur (Şeriatî, 2016, ss. 37-40). Böylece Şeriatî tevhid dinin toplumsal karşılığının Habilci, şirk dininin toplumsal karşılığının ise Kabilci kutup olduğuna işaret etmiş olduğu görülebilir.

Şeriatî'nin, diyalektik yöntemle hemen her tür insani ve toplumsal olguyu analiz etmek için başvurduğunu, ancak tevhid dinini ve Habilci kutbu diyalektik-dışı ya da diyalektik-üstü olarak ele aldığını görmekteyiz. Tevhid dini ve Habilci kutup insani ve toplumsal düzeye inmemiş veya ideal haliyle kaldığı, bir başka ifadeyle pratikleşmediği müddetçe bu mümkün görülebilir. Ancak toplumsal düzeye indiği veya pratikleştiği için bir diyalektik sürece girmesi de kaçınılmazdır. Çünkü ikisi de insan yaşamı ve toplumsallıkla ilgilidir. Ayrıca insanın kendisi zaten diyalektik bir varlıktır. Dolayısıyla onunla ilişkiye girmiş ve onun oluşturduğu hemen her şeyin de bu diyalektik özellikten payına düşeni alması olağandır. Sonuç olarak Şeriatî'nin tarih felsefesinin ve dolayısıyla tarihin sonuna yönelik görüşünün (Tevhid dinin hâkimiyeti ve Habilci sınıfsız toplum) insanın ve toplumun tüm çelişkilerinden arınmış ve aşırı idealize edilmiş bir görüş olduğunu söyleyebiliriz.

Bu hususla ilgili bir diğer önemli nokta da Şeriatî'nin tevhid-şirk ve Habil-Kabil mücadelesinde diyalektiğin üçüncü ve son aşaması olan sentezi devre dışı bırakmış olmasıdır. Gerçi bu, onun görüşü açısından tutarlıdır. Zira bu iki hususta "diyalektik kutuplaşma" yaklaşımını benimser. Ancak Adorno'nun vurguladığı gibi "Negatif diyalektik" varoluşun kapalılığına vardığında duraklamaz (Adorno, 2016: 253). Dolayısıyla diyalektiğin nihai bir sona varacağına yönelik görüş, Marx'ta olduğu gibi Şeriatî'de de -farklı bir biçimde de olsa- karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Şeriatî, diyalektik metodu, hikmetli ve mantıklı bir ilişkiye sahip olduğu, insanı ve toplumu, donukluğa ve dogmatizme karşı, içinde bulunulan

⁶ Şeriatî "mele"yi toplumun ileri gelenleri, seçkinleri; "mutrefin"i ise sefahata dalmış, varlık içinde yaşayan kesimi olarak tanımlar.

insani şartlara bağlı olarak düşünmeye, edime ve böylece yeni çıkış yolları bulmaya sevk ettiğini düşündüğü için önemsemiş ve ele aldığı meselelerde temel bir yorumlama biçimi olarak kullanmıştır. Şeriatî'nin, özellikle insan, toplum, toplumsal yapı ve tarih felsefesi anlayışını diyalektik metoda dayanarak analiz ettiği görülmektedir. Onun tasavvurunda insan, diyalektik ilişkinin en somut halini gözler önüne sermektedir. Zira insan, birbirine zıt olan Allah'ın ruhu ile balçığın bir sentezidir. Şeriatî'ye göre bu sentezden "olan" ve "olması gereken" iki insan tipi çıkar. Elbette Şeriatî'nin burada ilgilendiği ideal insan tipidir. Ayrıca ona göre insan sadece ontolojik ve ideal açıdan değil, yaşayan, reel bir varlık olarak da diyalektik bir özelliğe sahiptir. Böylece insanın kendisiyle, var ettikleriyle ve toplumla girdiği ilişkide sürekli bir diyalektiğin söz konusu olduğuna birçok sosyologdan önce değinmiş ancak özellikle "ideal insan"la ilgilendiği için bu konudaki fikirlerini ilerletmemiştir.

Şeriatî toplumsal yapı ve diyalektik bağlamında Marksçı ve Weberci yaklaşımı karşılaştırmış, ikisinin de toplumsal gerçekliği kısmen açıklayabildiğini ileri sürmüştür. Marks'ın toplumsal değişimlerin ana nedeni olarak üretim biçimini, Weber'in ise inancı/zihniyeti esas aldığını ancak bu iki görüşün de her zaman ve her yerde geçerli olmadığını vurgulamıştır. Şeriatî toplumsal yapı ve değişme ilişkisinde dogmatik ve katı bir diyalektik ilişkidense yere, zamana ve şartlara göre gerçekleşen ve öngörülemeyen faktörleri ve bilinmeyen olguları göz önünde bulundurmaya gerektiğine işaret etmiştir. Böylece Şeriatî hem diyalektik materyalizmi hem de diyalektik idealizmi reddetmiş bunun yerine değiştirici eylemin "seçim ve belirlenim" rolünde, Tanrı'nın iradesi ve insanın iradesi rolünde bir sentezin yani "İslami diyalektik"in (Şeriatî, 2020) biçimlendirdiği bir sentezin vuku bulunduğunu vurgulayarak özgün bir yaklaşım ortaya koymuştur.

Bütün toplumlar Şeriatî'ye göre içlerinde diyalektik ilişkiyi taşırlar. Ancak bazıları durağan olabilirken bazıları da sürekli değişme halindedirler. Toplumların durağan ya da donuk olmalarının nedeni onların içinde diyalektik ilişkinin bulunmayışına değil, diyalektiğin donmuş veya felç olmasından kaynaklanır. Dolayısıyla Şeriatî, bu tür toplumlarda diyalektik ilişkinin var olduğunu fakat henüz harekete geçmediğini söyler. Şeriatî'nin bu tespiti dikkat çekicidir. Zira diyalektik ilişkinin varlığının bilincine varılmaması ya da onun bilinçte kaybolması hem bireysel ve toplumsal yabancılaşmaya hem de donukluğa neden olmaktadır. Diyalektiğin harekete geçmediği toplumlar, onların eşitlikçi ya da adaletli oldukları anlamına gelmemekte hatta çoğunlukla tam tersi söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla Şeriatî, katı sınıfsal yapıya dayanan adaletsiz durağan

toplumlarda diyalektik bilinci harekete geçirme sorumluluğunun aydınların omuzunda olduğunu vurgular. Görüldüğü gibi Şeriatî diyalektiği sadece toplumsal yapıyı bir analiz etme metodu olarak değil, toplumsal değişmeyi sağlayan bir bilinçlilik durumu olarak da düşünmektedir.

Diyalektik, Şeriatî’de geçmişî ve geleceği tasvir eden düşünsel ve yorumsal bir yöntemdir. Bu anlamda tarihin nasıl şekillendiğini ve nasıl tamamlanacağını tasvir eder. Bu nedenle Şeriatî, diyalektiği “tevhidi dünya görüşü”ne en uygun yöntem olarak görmektedir. Habil ile Kabil’in öyküsünü tarih felsefesinin kaynağı olarak gören Şeriatî’ye göre bu ikilinin mücadelesi tarih boyunca, tarihsel bir diyalektik içinde daima var olan birbirine zıt kutupların mücadelesidir. Bu nedenle tarih, tıpkı insan gibi diyalektik bir süreç içerir. Dolayısıyla ona göre zıtlığa dayanan bu savaş Kabil’in düzeni yenilip Habil’in düzeni kurulana kadar devam edecektir. Şeriatî’nin sınıfsal zıtlığa dayanan bu diyalektik anlayışının düalizme indirildiğini veya Gurvitch’in (1999) deyişiyle “diyalektik kutuplaşma” olduğunu söyleyebiliriz. Zira herhangi bir karşılıklılıktan ve sonuçta da bir sentezden bahsedilemez. Dolayısıyla onun insan ve toplumsal yapı analizinde başvurduğu “diyalektik karşılıklılık” ilkesinin tarih felsefesi için geçerli olmadığını görmekteyiz. Muhtemelen bunun başlıca nedeni onun tarih felsefesinin toplumsal gerçeklikten ve insani pratikten aşırı uzaklaşarak ütopyik bir yöne kaymış olmasıdır. Zira Şeriatî esas olarak “olan”la değil, “olması gereken”le ilgilenmiştir ki bu da diyalektiğin tarihsel süreçte nasıl yol alacağını tayin etmek anlamına gelir. Birbirlerinden farklı olsa da hem Hegel hem de Marks’ın, diyalektiğin nasıl tamamlanacağına yönelik görüşlerinin Şeriatî için de geçerli olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla bu, tarih felsefesi bağlamında diyalektiğin nasıl işleyeceğini öngörmekten ziyade, diyalektiğin nasıl işlemesi gerektiğine yönelik bir inanca işaret eder. Sonuç olarak Şeriatî’nin diyalektik yöntem temelinde yaptığı analizlerin bazıları -kısmen insanla ve toplumsal yapı ve değişimle ilgili olanlar- özgün ve kıymetli, ancak tarih felsefesine ve “olması gereken”e dair olanlarının ise diyalektik dışı ve ütopyik olduğunu belirtmek gerekir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA


- ABRAHAMİAN, E. (1982). Ali Şeriatî: Ideologue of the Iranian Revolution. *MERİP Reports*, 102, 24-28.
- ABRAHAMİAN, E. (2019). Şeriatî ve Marxizm. İçinde H. Ahmedî (Ed), *Dünya'da Ali Şeriatî* (ss.329-334). Fecr Yayınları.
- ADORNO, T. W. (2016). *Negatif Diyalektik* (Ş. Öztürk, Çev.). Metis Yayınları.
- AHAVİ, Ş. (2019). Şeriatî'nin Sosyal Düşüncesi. İçinde H. Ahmedî (Ed), *Dünya'da Ali Şeriatî* (ss.119-147). Fecr Yayınları.
- AKTAŞ, Ü. (2013). Ali Şeriatî, Kapitalizm ve Marxizm. İçinde M. Demirkol (Ed), *Bir Düşünce ve Eylem Adamı: Ali Şeriatî* (ss.165-193). Fecr Yayınları.
- ALGAR, H. (2006). Bir İdeoloji Olarak İslam: Ali Şeriatî'nin Düşünceleri. İçinde H. Ahmedî (Ed), *Dünya'da Ali Şeriatî*, (ss.199-230). Fecr Yayınları.
- ALTHUSSER, L. (2002). Marx İçin (I. Ergüden, Çev.). İthaki Yayınları.
- BAYAT, A. (1990). Shari'ati and Marx: A Critique of an "Islamic" Critique of Marxism. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 10, 19-41.
- BERGER, P. L. (2011). *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları* (A. Coşkun, Çev.). Rağbet Yayınları.

- BOZKURT, N. (2005). *Hegel*. Say Yayınları.
- CANATAN, K. (2013). Ali Şeriatî'de İnsanın Özgürlük Sorunu ve Yabancılaşma. İçinde M. Demirkol (Ed), *Bir Düşünce ve Eylem Adamı: Ali Şeriatî* (ss.301-330). Fecr Yayınları.
- CESUR, E. (2012). *Dr. Ali Şeriatî ve Bir İdeoloji Olarak İslamcılık*. Fecr Yayınları.
- EGE, R. (2006). Diyalektik. İçinde A. Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi* (Ed),(Cilt 4, s. 576-591). Babil Yayınları.
- GRAMSCI, A. (2012). *Hapishane Defterleri 2* (B. Baysal, Çev.). Kalkedon Yayınları.
- GURVİTCH, G. (1999). *Gurvitç: Sosyoloji ve Felsefe*. Ütopya Yayınevi.
- HEGEL, G.W. F. (1986). *Tinin Görüngübilimi* (A. Yardımlı, Çev.). İdea Yayınları.
- HİLAV, S. (2012). *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*. Yapı Kredi Yayınları.
- İNAYET, H. (2006). Şeriatî: İran'da İslami Radikalizmin Öğretmeni. İçinde H. Ahmedi (Ed), *Dünya'da Ali Şeriatî* (ss.187-198). Fecr Yayınları.
- KAYACAN, M. (2008). Ali Şeriatî'nin Kur'an Algısı. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(1), 89-139.
- KOJEVE, A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş* (S. Hilav, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- LEFEBVRE, H. (2006). *Diyalektik Materyalizm* (B. Yıldırım, Çev.). Kanatkitap.
- MARKS, K. ve ENGELS, F. (2010). *Alman İdeolojisi* (7. Baskı), (S. Belli, Çev.). Sol Yayınları.
- MARKS, K. (1978). *Kapital* (1. Cilt), (2. Basım), (A. Bilgi, Çev.). Sol Yayınları.
- ÖÇAL, Ş. (2013). Ali Şeriatî'de Gelenek ve Modernizm. M. Demirkol (Ed.), *Bir Düşünce ve Eylem Adamı: Ali Şeriatî* (ss.205-222). Fecr Yayınları.
- RAHNEMA, A. (2016). *Ali Şeriatî: Bir Müslüman Ütopistin Siyasi Biyografisi* (2. Baskı), (Z. Savan, Çev.). Kapı Yayınları.
- SACHEDİNA, A. (2019). Ali Şeriatî: İran İnkılabının İdeoloğu, H. Ahmedi (Ed.), *Dünya'da Ali Şeriatî* (ss.75-101). Fecr Yayınları.
- SARTRE, J. P. (1981). *Yöntem Araştırmaları: Diyalektik Aklın Eleştirisi* (S. R. Kirkoğlu, Çev.). Yazko.
- SPIVAK, G. C. (2020). *Madun konuşabilir mi?* (E. Koyuncu, Çev.). Dipnot Yayınları.
- ŞERİATİ, A. (1980). *İslam Sosyolojisi Üzerine* (K. Can, Çev.). Düşünce Yayınları.
- ŞERİATİ, A. (1990). *Kendini Bilmek* (S. N. Karaarslan, Çev.). Endişe Yayınları.
- ŞERİATİ, A. (1997a). *İslam Sosyolojisi* (K. Sökmen, Çev.). Birleşik Yayıncılık.

- ŞERİATİ, A. (1997b). *İnsan* (3. Basım), (Ş.Öcal, Çev.). Fecr Yayınları.
- ŞERİATİ, A. (2004). *Dinler Tarihi* (E. Vatansver, Çev.). Kırkambar.
- ŞERİATİ, A. (2006a). *İslambilim* (F. Alptekin, Çev.). Bilge Adam Yayınları.
- ŞERİATİ, A. (2006b). *Biz ve İkbâl* (E. Kılıçtutan, Çev.). Anka Yayınları.
- ŞERİATİ, A. (2016). *Dine Karşı Din* (4. Basım), (D. Özlük, Çev.). Fecr Yayınları.
- ŞERİATİ, A. (2018). *Dünyagörüşü ve İdeoloji* (K. Çamurcu, Çev.). Fecr Yayınları.
- ŞERİATİ, A. (2020). *İslam ve Sınıfsal Yapı* (7. Basım), (D. Özlük, Çev.), Fecr Yayınları.
- TOKER, İ. (2009). İslam Sosyolojisi Kavramı ve Ali Şeriatî Üzerine Kritik Bir Yaklaşım. *bilimname* XVI, 2009/1, 91-105.
- WEBER, M. (1999). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (2. Baskı), (Z. Gürata, Çev.), Ayraç Yayınevi..



DIALECTICAL METHOD IN ALI SHARIATI: HUMAN, SOCIETY AND PHILOSOPHY OF HISTORY

 Ferhat TEKİN^a

 Faruk KARAARSLAN^b

Extended Abstract

Iranian intellectual Ali Shariati has taken the dialectical approach as a basis in most of the issues he tried to solve. When we look at the studies on Shariati, it is seen that there are no studies that directly address his dialectical understanding. Therefore, this study focuses on Shariati's dialectical understanding in order to make a contribution towards filling this gap in the literature. In the text, first of all, what the dialectical method is and how the main thinkers (Hegel, Marx, Sartre, Gurvitch, etc.) who had an impact on Shariati's dialectic approach, handled the dialectic. Then, how the human, society and philosophy of history, which are the three main issues that come to the fore in Shariati's social philosophy, is discussed dialectically. What the dialectic means for Shari'ati; it will be emphasized why the dialectical approach is important in his approach to human, society and philosophy of history. Likewise, in which aspects did Shariati apply the dialectical perspective and in which cases the dualistic perspective? Therefore, in order to answer these questions, Shariati's works, which he analyzed within the framework of dialectics, were determined, examined and interpreted. In this context, the document/literature review method was used in the study.

In this study, first of all, what the dialectical method is and how the main thinkers (Hegel, Marx, Sartre, Gurvitch, etc.) who had an impact on Shariati's understanding of dialectic approached the dialectic were examined. Then, how the human, society and philosophy of history, which are the three main issues that come to the fore in Shariati's social philosophy, is discussed dialectically. Finally, a general evaluation and discussion is given.

^a Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, ferhadtekin@gmail.com

^b Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, karaarslanf@gmail.com

In his imagination, man reveals the most concrete form of the dialectical relationship. Because man is a synthesis of the spirit of God and mud, which are opposite to each other. In addition, according to him, human beings have a dialectical feature not only in terms of ontological aspects, but also in terms of the relationships they do, produce and establish. He points out that since Aristotelian logic did not accept the unity of opposites, he could not understand how Adam was composed of the unity of opposites. Because in this logic, cause and effect are one-way. Thus, before many sociologists, he mentioned that there is a constant dialectic in the relationship of man with himself, what he creates and with society, but he did not advance his ideas on this subject because he was especially interested in the "ideal man".

Shariati compared Marxian and Weberian approaches in the context of social structure and dialectics, and argued that both can partially explain social reality. He emphasized that Marx took the mode of production as the main cause of social changes and Weber based belief/mentality, but that these two views were not valid all the time and everywhere. Shariati pointed out that in the relationship between social structure and change, it is necessary to take into account the unpredictable factors and unknown facts that occur according to place, time and conditions, rather than a dogmatic and strict dialectical relationship.

According to Shariati, all societies carry within themselves the dialectical relationship. However, some may be static, while others are constantly changing. The reason why societies are static or frozen is not because there is no dialectical relation in them, but because the dialectic is frozen or paralyzed. Therefore, Shariati says that in such societies the dialectical relationship exists but has not yet taken action.

Dialectic is an intellectual and interpretive method that describes the past and the future in Shariati. In this sense, it describes how history is shaped and how it will be completed. For this reason, Shariati sees dialectic as the most suitable method for the "tawhid world view". According to Shariati, who sees the story of Abel and Cain as the source of his philosophy of history, the struggle of these two is the struggle of opposite poles that have always existed in a historical dialectic throughout history. Therefore, history includes a dialectical process, just like man. Therefore, according to him, this war based on opposition will continue until Cain's order is defeated and Abel's order is established.

Conclusion

We see that the principle of "dialectical reciprocity" that Shariati applies in

the analysis of human and social structure is not valid for the philosophy of history. Probably the main reason for this is that his philosophy of history has shifted to a utopian direction by getting too far from social reality and human practice. Because Shariati was mainly concerned with "what should be", not with "what is", which means determining how the dialectic will proceed in the historical process. Although different from each other, we see that the views of both Hegel and Marx on how to complete the dialectic are also valid for Shariati. Thus, it points to a belief in how dialectics should work, rather than predicting how dialectics should work in the context of philosophy of history. As a result, it should be noted that some of Shariati's analyzes on the basis of the dialectical method -partially those related to human beings and social structure and change- are original and valuable, but those of the philosophy of history and "what ought to be" are undialectical and utopian.

Keywords: Sociology of Religion, Ali Shariati, dialectical method, human, society, philosophy of history.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The authors declare they have contributed equally to the article.

5. Competing interests:

The authors declare no competing interests.

