

## GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Gümüşhanevi Kampüsü, Bağlarbaşı Mahallesi, 29100, Gümüşhane

**Telefon:** +90 456 233 10 00

**Faks:** +90 456 233 11 19

**ISBN:** 978-605-4838-19-6

**Eser Adı:** I. Uluslararası Bir Bilge Bir Ülke Sempozyumu: Aliye İzzetbegović ve Bosna-Hersek Bildiriler Kitabı

**Yayın Türü:** e-kitap (Aralık 2018)

### Editörler / *Editors*

**Dr. Öğr. Üyesi Mümin HAKKIOĞLU**

**Dr. Öğr. Üyesi M. Ahmet TÜZEN**

**Öğr. Gör. Çağlayan DOĞAN**

**Arş. Gör. Zeynep ŞİMŞEK**

**Arş. Gör. Fatih UYAR**

**Grafik Tasarım & Dizgi / *Graphic Design & Typesetting***  
**Mehmet Ali GÜCER (Gümüşhane Üniversitesi / *Gümüşhane University*)**

Bu çalışma “Gümüşhane Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü”nce desteklenmiştir. **Proje No: 18.F1211.08.01**

*This study has been supported by “Gümüşhane University Scientific Research Projects Coordination Department”. **Project Number: 18.F1211.08.01***



Yayın hakları Gümüşhane Üniversitesi’ne ait olan bu eserin, hukuki ve etik sorumluluğu yazarlarındır. Tüm hakları saklıdır. İzinsiz kopyalanamaz ve çoğaltılamaz.

**SEMPOZYUM ONUR KURULU**  
**HONORARY BOARD**

**Okay MEMİŞ**

Gümüşhane Valisi / *Governor*

**Prof. Dr. Halil İbrahim ZEYBEK**

Gümüşhane Üniversitesi Rektörü / *Gümüşhane University, Rector*

**Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM**

Uluslararası Saraybosna Üniversitesi Rektörü / *International University of Sarajevo, Rector*

**DÜZENLEYENLER**  
**ORGANISERS**

**Gümüşhane Üniversitesi** | **Uluslararası Saraybosna Üniversitesi**  
*Gümüşhane University* | *International University of Sarajevo*

**DESTEKLEYENLER**  
**SPONSORS**



Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı / *Turkish Cooperation and Coordination Agency*



Gümüşhane Belediyesi / *Municipality of Gümüşhane*



Gümüşhane Üniversitesi / *Gümüşhane University*



Uluslararası Saraybosna Üniversitesi / *International University of Sarajevo*



Gümüşhane Ticaret ve Sanayi Odası / *Gümüşhane Chamber of Industry*



Halkbank / *Halkbank*

## Doğu-Batı Diyalektiği Bağlamında Dini Gelenekleri Yeniden Düşünmek: Ali Şeriatî ve Aliya İzzetbegoviç Üzerine Bazı Karşılaştırmalar

**Asim DURAN**

*Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri,  
asimduran@odu.edu.tr*

### Giriş

Yirminci yüzyılın son çeyreğinde Türkiye’de Müslüman düşünce geleneği üzerinde derin tesirler bırakan düşünürler arasında kuşkusuz Ali Şeriatî (1933-1977) ile Aliya İzzetbegoviç’in (1925-2003) özel yerleri vardır. Farklı siyasal, mezhebi ve kültürel çevrelerden beslenmiş bu iki düşünür, ilginç biçimde Türkiye’de aynı çevreler tarafından önemsenmiş ve fikirleri sentezlenebilmiştir. Bu bildiriyle bağlantılı olarak bilhassa, her iki düşünürün Doğu-Batı diyalektiği bağlamında İslam’ı ve Müslüman dini geleneği konumlandırma çabaları Türkiye’de akademik çevrelerce dikkate değer bulunmuştur. Kabaca ifade edilecek olursa, hem Şeriatî’nin hem de Aliya’nın düşünme tarzı içinde İslami gelenek, Doğu ile Batı’ya ait diğer dini geleneklerinin radikal/uç söylemleri ve uygulamaları arasında bir tür ‘orta yol’u temsil etmektedir. Buna karşın her iki düşünürün, İslam dışındaki diğer dini geleneklere yaklaşımlarında bazı benzer yönler bulunsa da, akademik değerlendirmelerin konusu olacak kayda değer farklı yönler de bulunmaktadır.

Bu bildirinin amacı, Şeriatî ile Aliya’nın dini gelenekleri ele alma, yorumlama ve değerlendirme tarzlarındaki benzerlikler ile farklılıkları kabaca göstermeye çalışmaktır. Bu çerçevede Doğu ile Batı arasında İslam’ın çağdaş konumuna dair değerlendirmeler burada ele alınmayacaktır. Daha ziyade (bunun arka planına yönelik belki bir ön çalışma olarak) İslami geleneğin yerinin tartışılmasında diğer dini geleneklerin nasıl ele alındığı ve dinler tarihi açısından bunların yeri tartışmaya açılacaktır.

Bu bağlamda sunumumuz boyunca cevap bulmayı umduğumuz temel sorular şunlardır: Ali Şeriatî ile Aliya İzzetbegoviç dini gelenekleri hangi yönlerden değerlendirmektedirler? Onların kendi siyasal, kültürel ve mezhebi arka planlarının dini gelenekleri ele almalarındaki etkisi nedir? Söz gelimi Doğu-Batı diyalektiği, onların dini gelenekleri değerlendirmelerinde ne tür öneme sahiptir? Bu bağlamda her iki düşünürün yaklaşımlarında hangi bakımlardan benzerliklerden ve farklılıklardan bahsedilebilir?

### Diyalektik Kurgu İçinde Dini Geleneklerin Yeri Sorunu

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Hegel’in (1770-1831) tez-antitez-sentez bağlamında felsefi kurgusu, birçok alanda olduğu gibi kutsal kitap araştırmaları ile dini geleneklerin yorumlanmasında kullanılan popüler yorum tarzlarından biriydi. Yirminci yüzyılın ilk çeyreğine kadar birçok

araştırmacı, bir tür ilerlemeci tarih anlayışı içinde Hegelci diyalektik üzerinden kendi tarihsel-eleştirel yorum tarzlarını geliştirdiler. Kutsal metinler ile dini geleneklerin kökenlerine dair teorilerini büyük oranda dönemin bu popüler temaları üzerine kurdular. Söz gelimi, bu konuda en önemli isimlerden Ferdinand Christian Baur (1792-1860), Hristiyanlığın ilk üç yüzyılını ele aldığı çalışmasında Kilise merkezli resmi Hristiyan geleneği, Hegelci diyalektik bağlamında ele almasıyla sonraki birçok araştırmacıya ilham kaynağı olmuştur. Kabaca Baur'a göre, Havari Petrus'un şahsında somutlaşan İsa sonrası Yahudi-Hristiyan ilk cemaat (*tez*), Pavlusçu pagan Hristiyan cemaat (*antitez*) taraftarları ile ilk yıllardan itibaren dini-politik çatışma yaşamıştır. Bu çatışmada Pavlusçu düşünce galip gelmiştir. Böylece Petrusçu ve Pavlusçu Hristiyanlık tipinin *sentezi* olarak erken Kilise yani Hristiyanlık ortaya çıkmıştır (Baur 1878: 44-55, 147-159). Baur'dan sonra Batı dünyasında birçok araştırmacı, bu tarz bir diyalektik kurguyu, dini geleneklerin yorumlanmasında popüler bir tema olarak uzun yıllar kullanmışlardır (Duran 2017: 185-187).

Öte yandan, on dokuzuncu yüzyılın tarihsel-eleştirel yorum tarzlarının devam eden sürecinin bir parçası olarak bilhassa yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra bazı Müslüman düşünürler, bu tarz bir diyalektik kurgu içinde dini gelenekleri ve özel olarak ise İslam'ı anlama çabasına giriştiler. Bunda elbette dönemin siyasi, ekonomik, kültürel vs. çatışmalarının ve İslami geleneğin Batı karşısında yükselişe geçişinin etkisi önemlidir. Bilhassa Batı karşısında İslami geleneğin birçok alanda ortaya çıkan çağdaş problemlere alternatif bir çözüm modeli olarak öne çıkarılması çabası, Müslüman düşünürleri temel İslami kaynaklar ile Müslüman geleneği yeniden yorumlama konusunda teşvik etmiş benziyor. Bunların bir kısmı, Batı dünyasındaki bazı düşünme tarzlarını İslami gelenek içinde yeniden harmanlayarak daha yerel hale getirmeyi başardılar. Bunun tipik örneği, bu bildiriye de konu olan dini geleneklerin Doğu-Batı diyalektiği bağlamında ele alınması meselesidir. Gerçi, çağdaş Müslüman düşünürler ilk başta on dokuzuncu yüzyılın diyalektik kurgusundan (bilhassa Hegelci) besleniyor izlemine verseler de bazı açılardan kendilerine has özelliklere her zaman sahip olmuşlardır. Zira Müslüman düşünürler İslam'ı, Doğu-Batı (*tez-antitez*) çatışmasının nihai bir sonucu (*sentez*) olarak görmek yerine, tam tersine baştan beri her ikisinin de dışında bulunan, birçok bakımdan onlara etki eden, onlarla birlikte tarihsel süreçte var olan, ilerleyen, etkin ama bir şekilde dışarda bırakılmış otantik kaynak olarak gördüler. Bu yüzden işin felsefi kurgusu ilk ana kaynağa dönüş, belki Kur'anî bir tabir olarak *İbrahimi geleneğe dönüş* sloganıyla ifade edilmiştir (Âl-i İmrân 3:65). Dolayısıyla her ne kadar çağdaş Müslüman düşünürlerin on dokuzuncu yüzyılın felsefi kurgusundan etkilendikleri söylene bile bu, onlardan birçok bakımdan ayrıldıkları şeklinde de anlaşılmalıdır. Doğu-Batı karşısında İslami geleneğe vurgu, daha çok İslam'ın varoluş çabası olarak öne çıkarılmış bir şeydi. Müslüman düşünürler, Doğu-Batı çatışmasının bir ürünü olarak değil, tam tersine Batı'nın birçok alandaki tahakkümüne, kültürel tekelciliğine karşı İslami geleneği savunmak veya onu bir model olarak öne sürmek ve böylece insanlık tarihine katkısının hakkını teslim etmek için bu karşıtlığı kullanmışlardır. Bu anlamda çağdaş Müslüman düşünürlerin Doğu-Batı diyalektiği söz gelimi, Hegelci *tez-antitez ve sentez* kurgusundan oldukça

farklı mecrada ilerler. Burada İslam, Doğu ile Batı'nın bir sentezi olarak değil, daha ziyade her iki kutup arasında çok daha öncesinden var olan *makul tercih* olarak sunulmuştur. Çağdaş Müslüman düşünürlerin önemli bir kısmı, tartışmalarında bu yönü öne çıkararak on dokuzuncu yüzyılın tarihsel aydınlanma idealinden, sonradan baskın hale gelen tarihsel materyalizmden ve pozitivist ilerlemeci tutumlardan ayrılacaklarına inandılar. Böylece çağdaş dünyada İslam'ın yerinin daha özgün bir tartışmasını başlattılar. Bu tartışmalarda iki isim, bildirimize konu olması bakımından önem arz ediyor. Görebildiğimiz kadarıyla hem Şeriatî hem de Aliya, benzer bir yoldan ilerleyerek (ama Batı'nın felsefi kurgusunu da dikkate alarak) Doğu ile Batı arasında 'orta yol' olarak İslam'ın çağdaş dünyadaki yerini tartışmışlardır (Şeriatî 2012b: 123-124; İzzetbegoviç 2011a: 11). Diğer dini gelenekleri bu bakış açısından tartışmaya açmışlar ve onların insanlığın ortak beşeri tecrübesine katkısını sorgulamışlardır.

Sunumumuz boyunca önce Şeriatî'nin, ardından Aliya'nın dini gelenekleri değerlendirme tarzlarını ayrı ayrı kabaca aktaracağız. Son olarak her iki düşünür arasında belli bakımlardan karşılaştırmalar ve değerlendirmeler yaparak sunumumuzu sonlandıracağız.

### Şeriatî'de Dini Geleneklerin Yeri

Bilindiği üzere Şeriatî çok yönlü bir kişiliğe sahiptir. Bu durum eserlerinde bilhassa kendini hissettirir.<sup>1</sup> Onun eserlerini okuyanların ortak kanaati genelde şu şekildedir: Şeriatî'nin düşünce dünyası hem Batıdan (özellikle Marksist sosyoloji) hem de İslami terminolojiden (özellikler Şii gelenek) etkiler taşır. Abrahamian'ın ifadesiyle, Şeriatî'nin düşünce dünyası modern sosyalizm ile geleneksel Şii İslam'ının bir sentezidir. Öte yandan o, politik bir şahsiyet olarak da karşımıza çıkmaktadır. Durum böyle olunca tek bir Şeriatî'den bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Abrahamian'e göre üç tip Şeriatî vardır: Birincisi, teori ile pratik; idealler ile sosyal güçler; bilinçlilik ile insanın varlığı arasındaki diyalektik ilişkiyi araştıran bir sosyolog. İkincisi, Şii merkezli samimi bir dindar. Üçüncüsü ise kelimelerini dikkatlice seçen bir seri konferansçı (Abrahamian 1982: 24). Onun bu yönü, sosyal ve dini meselelere değişik açılardan yaklaşmasına ve değerlendirmesine olanak tanımıştır. Aşağıda göreceğimiz üzere Şeriatî'nin dinler tarihine bakışında bu farklı yönlerinin etkisi rahatlıkla hissedilmektedir.

Şeriatî'nin eserleri, seri konferanslarının ve derslerinin yazıya aktarılmasıyla oluşturulduğu için yazı dilinin sistematigine uymaz. Öte yandan o, dinler tarihinin kemikleşmiş yöntemleriyle de kendisini sınırlamaz. Dinler tarihi meselelerini kendi perspektifinden değerlendirir ve vardığı sonuçları kendi düşünce sistemi içerisinde sorgular. Onun temel problemi yaşadığı dönemin Müslümanları ve onların sorunları olduğu için

<sup>1</sup> Burada Şeriatî'nin dini geleneklere dair görüşlerinin büyük bir kısmı, daha önce ortak bir çalışma olarak tarafımızca kaleme alınan, ancak teknik bir hata sonucu sadece Mahmut Aydın adına yayımlanan "Ali Şeriatî'nin Dinler Tarihine Bakışı" isimli makaleye dayanmaktadır. Bk. Mahmut Aydın, "Ali Şeriatî'nin Dinler Tarihine Bakışı", *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî* (Derl. Murat Demirkol) içinde, Ankara: Fecr Yayınevi, 2013.

dinler tarihinin meselelerini bu perspektiften ele alır. Bu ele alışıta, 'İslam' kapsayıcı ve sorgulayıcı bir referans olarak her zaman merkezde durur. Dolayısıyla o, (dönemin birçok çağdaş düşünürü gibi) dinler tarihini kendi toplumuzu yani İslam toplumunu anlamanın bir yolu olarak ele almaktadır. Bu bağlamda dinler tarihinin incelenmesi, hem kendi varoluşsal anlama biçimlerimizin diğer inançlar arasındaki yerini bize göstermekte hem de kendimizi anlamanın ve sorgulamanın imkânlarını sunmaktadır. Çünkü Şeriati'ye göre dinleri farklı bir tarzda, doğru, bilimsel ve tarafsız bir şekilde ortaya koymak, İslam'ı ve dolayısıyla da kendimizi tanımanın önemli bir zemini oluşturmaktadır (Şeriati 2012b: 60). Dahası ona göre büyük ekol ve dinleri, onların doğru ve yanlışları çerçevesinde tanıdığımızda İslam'ın üstünlük ve mükemmelliği daha belirgin bir şekilde anlamış oluruz. (Şeriati 2012b: 123-124). Bu bakımdan Şeriati, dini geleneklerle ilgili değerlendirmelerde İslam dışındaki dinlerin doğrularını, faziletlerini ve toplumsal hayattaki olumlu etkilerini vurgulamaktan çekinmemektedir. Onun bu yolla yapmaya çalıştığı şey bilgi düzeyimizin, ufkumuzun genişlemesiyle dinler arasında her bakımdan bir karşılaştırma zemini oluşturmak ve kendimizi anlamanın yolu olarak İslam'ın dinamiklerini açığa çıkarmaktır. Bu bakımdan Şeriati'de dinler tarihi çalışmaları salt bilimsel bir merak değil, varoluşsal bir zorunluluktur.

Görebildiğimiz kadarıyla Şeriati, bu tarz bir zemini ortaya çıkarmak için tarihsel bağlamda dini geleneklerin ne tür şekiller aldığını göstermenin en uygun yol olduğunu düşünmektedir. Bu bakımdan onun tarihe yönelik yaklaşımı dini geleneklerin karşılaştırılmasında kilit role sahiptir. Ona göre tarih, tezatlar üzerine kuruludur. Bu bağlamda insanlık tarihinin serüveni *kevn ve fesadın* çatışmasıyla bugüne gelmiştir. Onun tarihsel diyalektiği, insan ve çevrenin birbirini karşılıklı olarak sürekli etkilemesi ve değiştirmesi esasına dayanır. Bu bağlamda tarihsel süreç içerisinde diyalektik görüş, zıtlıklar arasında sebep-sonucun oluşması ve buradan da bir birliğin (ya da sentezin) meydana gelmesidir (Şeriati 2011: 249-252). Ona göre, Antik Yunan'dan başlayarak Hegel'e kadar batı felsefesi; Hint, Çin ve İran dinleri; Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi büyük dinlerin hepsi evreni, insanı ve toplumu çelişki ilkesine göre izah etmişlerdir. Bu bakımdan Şeriati'de diyalektik, genel dini mantığın bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır (Şeriati 2011: 170). Belki de bu birlik dolayısıyla o, diyalektik görüşün İslam'a uygun olduğunu savunmaya kadar varmıştır. Hatta o, İslam düşüncesi literatüründe ifadesini bulan "her şey oluş ve yok oluş, âlem oluş ve bozuluştur, her şey ölüm ve hayat içindedir" gibi fikri temayülleri, diyalektik unsurlar olarak ele almış; şirkin karşısına tevhid, Kabil'in karşısına Habil'i, ruhban sınıfının karşısına halkı ve kâfir karşısına Mü'mini yerleştirerek diyalektik temelli görüşünü somutlaştırmıştır ve buradan da makul yol olarak bir senteze varmaya çalışmıştır (Şeriati 2011: 171, 253). Bu anlamda diyalektiğin ilk çıkışını da insanın ilk yaratılışında var olan *ilahi ruh-balçık* tezaadında arayarak Kur'ani bir temele yaslanmaya çalışmıştır.

Şeriati'nin tarihe yüklediği bu diyalektik anlam, dinler tarihinin de incelenmesinde yönlendirici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Dahası onun bir bilim adamı olarak kuramsal içeriklerin dışında aktivist bir yöne sahip olması (Toker 2009:92) tarihsel diyalektik bağlamında dinler

arasındaki çatışmaları ve sınıflandırmaları ön plana çıkarmasına olanak tanımıştır. Dolayısıyla onun tarih felsefesinde, çelişkiler sürekli ve toplumsal hayatı, dolayısıyla dini inanışları yönlendirmektedir. Kabaca aktarılacak olursa o, dini gelenekleri üç ana diyalektik bağlamında anlamayı uygun görmektedir.

İlki, *sınıfsal diyalektik bağlamında dini geleneklerin* ele alınmasıdır. Bu da daha çok ekonomi-mülkiyet eksenli sınıfsal çatışmalara dayanan Marksist anlayışın İslami literatürdeki karşılığı olarak sunulmasına dair bir çabayı ifade eder (Tekin 2010: 51). Bu bağlamda ekonomik altyapı temelli Batılı yaklaşımların İslami terminolojiyle bağlantısının kurulması Şeriatî'nin sıklıkla başvurduğu yollardan biridir. Şeriatî'nin buradaki özgünlüğü, ekonomik altyapıyı dinler arasındaki sınıfsal çatışmanın temeline koymasında; diyalektiği ise tevhidin baskın çıkmasına doğru bir yol olarak kullanmasında yatmaktadır. Marksist ideolojide diyalektik, devrime zemin hazırlarken, Şeriatî'nin kuramında bir dünya görüşü olarak tevhit inancının hâkimiyetine zemin hazırlar. Esasında bu da (Marksizm'deki gibi olmasa da) bir devrimdir. Yine de Şeriatî'nin kuramsal ve teolojik din anlayışı üzerinde fazla çabalamadığı ve dinin daha çok hareket ve aksiyon yönüne ağırlık verdiği şeklindeki Abdülkerim Surûş'un eleştirileri burada özellikle dikkate alınmalıdır (Suruş 2008). Zira onun dine yüklediği sosyal işlev, nihayetinde onu sınıfsal çatışmaların ve ayrımların eşiğine getirmiştir. Anlaşılan o ki sınıfsal tekelciliğe karşı dinsel inanışların başkaldırısı Şeriatî'yi teolojik meselelerden çok daha fazla ilgilendirmektedir.

İkinci olarak Şeriatî, sınıfsal çatışmaların bir sonucu olarak *tevhit-şirk diyalektiği bağlamında dini gelenekleri* anlamaya çalışmıştır. Burada tevhit-şirk diyalektiği sınıfsal çelişkinin somutlaştırılması için ele alınmıştır. O, tevhit ile şirk arasında dinlerin konumunu sorgularken ideal din olarak İslam, yönlendirici bir unsur olarak her zaman zihninin bir köşesinde vardır. Doğudan batıya kadar tüm medeniyet dinleri, hatta bir din içerisindeki mezhepsel ve fikri farklılıklar (mesela Hz. Ali Şiası-Safevi Şiası) hep bu ideal form üzerinden anlaşılır veya eleştiriye tabi tutulur.

Şeriatî'nin dinler tarihine yaklaşımında dikkat çeken üçüncü ve son nokta, medeniyet çağı dinlerini *Doğu-Batı diyalektiği* ekseninde ele alınması durumudur. O, Doğu düşüncesi ile Batı düşüncesi arasında dinleri sorgularken esasında iki medeniyet arasında insanın yerini belirlemeye çalışmaktadır. Bu yöntem ona, hem teolojik açıdan hem de söz konusu dinlerin toplumsal tezahürleri açısından birtakım ipuçları sunmuştur. Dolayısıyla Şeriatî, Doğulu ve Batılı görüşü, her iki bölgede yaygın olan dinlerden bahsetmenin bir altyapısı olarak ortaya koymaya çalışmıştır. Bu da onun ilk iki yaklaşımına yani sınıfsal ve tevhit-şirk diyalektiği bağlamına uygun düşmektedir.

Şeriatî'ye göre insanoğlunun tarihsel süreç içerisinde biriktire geldiği kültür ve maneviyatı, iki bakımdan ele almak mümkündür. Bu bağlamda insanlık tarihine dair tüm meseleler, Doğu ve Batı ekseninde diyalektik bir yöne sahiptir. Şeriatî, bunu 'Doğulu ruh' ve 'Batılı ruh' şeklinde kavramsallaştırır. Batılı ruhtan kasıt, Yunan medeniyetinden başlayarak, onun etkisiyle şekillenen Roma ve Rönesans'tan bugüne değin süren

Avrupa dünya görüşü ve felsefesidir. Doğulu ruh ise çoğunlukla Hint ve Çin medeniyetleridir. Zira Hindistan, insanlık dinlerinin müzesi gibidir. Hindistan'da ortaya çıkan irfani duygu, hem bugünkü maddeci Avrupa ekollerinde hem de hicri ikinci asırdan sonraki İslam kültür ve medeniyetinde etkisini açıkça göstermiştir (Şeriati 2012b: 149-152). Bu bakımdan Doğulu ruh, Hindistan ve Çin medeniyetlerinde tam olarak karşılık bulur.

Şeriati, Doğu ile Batı arasındaki düşünce farklılıklarını basit ayrımlar olarak görmez. Sosyal, siyasal, sanatsal, kültürel ve felsefi açıdan çok yönlü farklılıklar olarak görür. Batılı görüş, temelde gücün, tabiatın, maddeciliğin, hayatın, disiplinin ve düzenin, tüketimin lüzumu ve gerçekliği esası üzerine kurulmuştur. Bu bakımdan tabiat ve olaylar karşısında akılcı ve realist olmak Batılı düşünceyi en iyi şekilde açıklar. Her şeyi mantığın sınırları içerisinde kavramaya çalışması dolayısıyla Batılı görüş, ben-merkezcidir. Ben-merkezci bakış açısı, Batılıların her şeyin açıklanmasında kendilerini merkezde gören bir tür 'milliyet merkezçiliğine' dönüşmüştür. Bu yüzden Batılı ruh, tabiatı var olan her şeye Batılı bir kök bulmuş ve onu kendine mal etmiştir. Hatta Filistinli olan İsa-Masih bile Avrupalı görünüşe büründürülmüş ve onun mesajının dili Aramice olmasına rağmen Yunanca ve Latince, Tanrı'nın dili olarak kabul edilmiştir (Şeriati 2012b: 163-171).

Bunun karşısında Doğulu ruh veya görüş ise, güç yerine hakikati talep ettiği için ilim, doğu felsefesinde her zaman maddi hayatın ötesinde bir kutsallığa sahip olmuştur. Tabiata hâkim olmak yerine onun arkasındaki sırrın arayışı içerisinde olmuştur. Bu bağlamda Doğulu ruh için Batının aksine hayatın önceliği yerine çileciliği ve ıstırapı koymuştur. Batının akılcılığı ve realistiği karşısında Doğu, her meselenin üzerine bir müphemlik perdesi çekmiştir. Bu yüzden doğuya hâkim olan, akılcılık yerine duygudur.

Şu halde Şeriati'ye göre temelde Doğu ile Batı arasındaki çatışma *hislerle akıl* arasındaki savaştır. Bu bakımdan Yunan medeniyetinden bugüne kadar Batıda hep realizm hâkim olmuştur. Batıyı tabiata hâkim kılan, ona sosyal hayatta iktidar kazandıran, akli merkeze alan bu realist görüştür. Zira Batıda asıl olan realitedir. Doğulu ise Batının aksine realite âlemini değersiz olarak kabul ettiği için gerçek hayatın ötesinde, gizli bir sırrın ve hakikatin peşinden gitmiştir (Şeriati 2012b: 163-1649. Doğu dinlerinin, özellikle Hint dinlerinin ayırıcı vasıflarından birisi, duyulabilir dünya ile ilgili menfi tavrıdır. Bu, sonradan tüm doğu dinlerinde hâkim olan bir görüş haline gelmiştir. Şeriati, Doğu düşüncesini bu dünyada olmayan daha gerçek şeyleri idealleştirme olarak görür. Bu bakımdan doğu dinlerinde riyazet, çile ve içe yönelme önemli bir yer tutmaktadır. Bunun tam aksine Yunan medeniyeti ve Batı rasyonalizmi ise akletmeyle tabiatın bir parçası olduğumuz ilkesine dayanmaktadır. Dolayısıyla Hint ve doğunun ruhaniliğine ve ilahiliğine karşın, Batıda her şey açık, hissedilir ve tanınır. Bu anlamda Yunan'da tanrılar bile maddidir. Örneğin Yunan mitolojilerinde bu dünya ile tanrılar arasındaki sınır Doğuda olduğu kadar keskin ve uzak değildir. İnsanlar öbür tarafa gidiyorlar ve kahramanlara dönüşüyorlar. Tanrılar da aynı şekilde bu tarafa yani dünyaya geliyorlar. Tüm bunlar Yunanlıların tabiat ötesi algılarının ne kadar maddi olduğunun

göstergeleridirler. Hâlbuki Hint ve doğu dinlerinde tabiat ötesinden bahsedildiğinde ulaşılamayacak bir yer anlaşılmaktadır (Şeriati 2012b: 167-168).

Şeriati'nin Doğu-Batı diyalektiği bağlamında dinlerin yerini sorgularken ulaşmak istediği sonuç nedir?

Aslında Şeriati, fikir olarak ne Hint-Doğu riyazetçiliğini ve çileciliğini kabul etmektedir ne de Batının aklı ve realizmi ön plana çıkaran felsefesini olumlamaktadır. Hint ve Doğu felsefesini aklı önemsememek; tabiatı da 'maya' olarak görüp küçümsemekle eleştirir. Batıyı ise aklın üzerinde güç, hayat, ilerleme vb. şeyleri koyup insanın yüksek kaygı, düşünce, sır ve değerini öldürmekle suçlamaktadır. Doğu riyazetçiliği, kişiyi hayattan koparıırken, Batı akılcılığı hayatı gereğinden fazla önemsemektedir. Biri fazlasıyla idealistken diğeri olabildiğinde materyalisttir (Şeriati 2012a: 181). Bu eleştirileri yaparken o, her iki görüş arasında bir sentez yakalama peşindedir. Yani hem bu dünyanın reel gerçeklerini görme, hem de ideal dünyanın hakikatini anlayan bir din ve felsefi görüşü savunmaktadır. Zira adalet, her ikisini de dikkate alan bir toplumda ortaya çıkabilir.

Şeriati'nin Doğu-Batı arasındaki bu sentezci yaklaşımı neticede onu, İslam dini ve medeniyetinin yerini sorgulamaya sevk etmiştir. Onun aradığı sentez, tam anlamıyla İslam'da vücut bulmuştur. Tevhit merkezli İbrahimi dinlerin çıkış yerlerine bakıldığında bu yerlerin coğrafi olarak Doğu ile Batı arasında durduğu görülecektir. Bu bağlamda Şeriati, coğrafi olarak doğuya ait İran, Arap, Sami gibi medeniyetleri Doğulu ruhun zuhur ettiği yerler olarak görmediği için kültürel bu yerleri doğudan ayırır. Ona göre sanılanın aksine İslam kültür ve medeniyeti, tam anlamıyla Doğulu ruhun bir tezahürü değildir. Daha ziyade İslam medeniyeti, Çin ve Hindistan'ın medeni maslahatlarıyla, Yunan ve Roma'nın medeni maslahatlarına İslam'ın ruhunun üflenmesiyle oluşmuştur. Bu yüzden tasavvuf kültürü doğu yönelimliken; felsefi kültür Yunan eğilimlidir. Bu yüzden İslam düşüncesi, Şeriati'nin doğu-batı diyalektiğinde orta bir yol olarak kendini göstermektedir.

Peki, Şeriati'nin bu tarz keskin ayrımlarına karşı Aliya'nın düşüncesinde dini gelenekler nasıl ele alınmıştır? Daha özel olarak Aliya, Doğu-Batı diyalektiği bağlamında dini gelenekleri nasıl anlamaya çalışmaktadır?

### **Aliya Düşüncesinde Doğu-Batı Arasında Dini Gelenekler**

Aslında Aliya İzzetbegoviç'in hem şahsı hem de düşünce ve mücadele yaşamı için kullanılabilecek bir kelime varsa kanaatimizce bu, 'sağduyu' kelimesidir. Olaylar, tartışmalar, çatışmalar karşısında gösterdiği 'sağduyu', siyasi ve fikri meseleleri değerlendirirken onu her zaman yönlendirmiştir. Doğu ile Batı arasında dini gelenekler de bu çerçevede ele alınmış ve büyük oranda karşıtlıklar, karşılaştırmalar idealist hatta ütöpik değerlendirmelere kapılmadan yapılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda onun antiütopyacı olduğuna dair görüşler burada hatırlanabilir (Karaarslan 2013: 25). Yukarıda aktarıldığı üzere Şeriati'nin kısmen romantik-idealist tutumunun aksine o, kritik ihtiyaçlar dolayısıyla her zaman realiteyi dikkate almak durumunda kalmıştır. Doğu ile Batı arasında felsefi, dini, siyasi meseleleri

değerlendirirken bu durumun bir perspektif olarak onu yönlendirdiği görülebilir. Bu yüzden kimi araştırmacıların dikkat çektiği üzere Aliya, dini gelenekleri değerlendirirken açık ve nettir. Öte yandan o, bunların tarihsel incelemesinde ve değerlendirmesinde dışlayıcı bir tavır da takınmaz (Bayraktar vd. 1992: 89). Yeri geldiğinde tıpkı Şeriatı gibi dini geleneklerin insanlığın ortak beşeri tecrübesine katkısını kabul eder ve bunları Müslüman gelenekle karşılaştırır (İzzetbegoviç 2011b: 227; İzzetbegoviç 2007: 130). Öte yandan bu açık tutumunun bir sonucu olarak o, dini gelenekleri kendi yerel-özel şartları içinde değerlendirmek suretiyle kendi durumu için bir çıkış noktası olarak kullanmayı da başarabilmiştir. Kanaatimizce Aliya'yı farklı kılan ve bu tarz bir düşünme biçimine sahip olmaya sevk eden şey, tüm yaşamını Hıristiyanlık ve İslam gibi dini gelenekler ile materyalizmin her alanda popüler olduğu bir çevrede sürdürmüş olmasıdır. Bu, onun entelektüel becerisinin ve muhakeme gücünün gerçek zeminini oluşturur. Yine de onun İslam dışındaki dini-felsefi yönelimlerle hesaplaşması, entelektüel bir çabadan daha fazlasını ifade eder. Gerçi Şeriatı'de de dinlerin özel incelemesi bir varoluş sorunu olarak ortaya çıkar. Bir farkla ki Aliya'nın hesaplaşması, Şeriatı'den daha fazla bir biçimde bir milletin savaş ortamında varoluş-yok oluş mücadelesidir. Bu anlamda Aliya, kendi halkının varlık mücadelesini de yüklenmiş birisi olarak hareket eder. Fikirlerinde bu ima hep vardır. Öyle anlaşıyor ki coğrafyanın birçok bakımdan çeşitliliği ve zenginliği içinde Aliya, (Ahmet İnam'ın ifadesiyle söylersek) kendi yerinin diğer kültürler arasında tam olarak neresi olduğu konusunda gerçekçi bir bilinçle hareket etmeye mecbur kalmıştır (Bayraktar vd. 1992: 77). Bu yüzden Doğu ile Batı arasında kendi yerinin ne olduğu sorunu, Aliya için her zaman kritik bir öneme sahiptir.

Görebildiğimiz kadarıyla karşıtlıklar ve bunlar arasındaki çatışmalar, Aliya düşüncesinde kendi yerinin ne olduğu sorusunun bir araştırması olarak ortaya çıkar. Madde-mana, ruh-beden, dram-ütopya, kültür-medeniyet, akıl-riyazet, dini-materyalist, Doğu-Batı gibi birçok karşıtlık arasındaki gerilim, etkileşim ve dönüşümler Aliya'da olayları değerlendirirken bir hareket noktası olarak kullanılmıştır. O, hem insanın konumunun ne olduğunu sorgularken hem tarihsel beşeri tecrübeler yoluyla şekillenen dini gelenekleri değerlendirirken hem de belki bir sentez belki alternatif 'orta yol' olarak İslam'ı gösterirken bu karşıtlıklardan azami ölçüde istifade eder. Bu diyalektik unsurlardan bir senteze varmaya çalışır. Daha doğru ifadeyle, bu karşıtlıklar üzerinden en insani-dini ve dolayısıyla en makul olana ulaşmayı hedefler. Birçok araştırmacı tarafından vurgulandığı üzere bu diyalektik unsurlar Aliya tarafından üç dünya görüşü etrafında derlenip toparlanmıştır: *Din, materyalizm ve İslam* (İzzetbegoviç 2011a: 11-12). Bu bağlamda dinin odağında ruh/şuur; materyalizmin merkezinde madde; İslam'ın ekseninde ise her ikisinin bileşeni olarak insan bulunmaktadır. Bütün dini-felsefi-sosyal sistemler bu üç dünya görüşünden birine tekabül etmektedir (Aydın 2013: 42). Dahası ona göre *Kitab-ı Mukaddes, Komünist Manifesto* ve *Kur'an*, "insanlık tarihinde belirleyici üç kitap" olarak bu üç temel dünya görüşüne tekabül etmektedir (İzzetbegoviç, 2011b: 184).

Şu halde Aliya düşüncesinde karşıtlardan bir senteze veya daha doğru bir ifadeyle alternatif bir orta yola ulaşma çabasının önemli bir yere sahip olduğu kabul edilebilir. Bu düşünme tarzını (yazının başında söylendiği üzere) en basit biçimiyle sadece Hegel ile ilişkilendirmek, bunun yerel-özel şartlarını ve dolayısıyla özgünlüğünü göz ardı etmek acelecilik olur. Gerçi Aliya özellikle *Özgürlüğe Kaçışım* isimli eserinde Hegel'den bolca alıntı yapmıştır. Bu anlamda Hegel'in etkisi yadsınamaz. Fakat öte yandan Aliya'nın dini-felsefi akımları diyalektik unsurlar içinde konumlandırma çabası, on dokuzuncu yüzyılın devam eden yaklaşımlarıyla ilişkili bir biçimde anlaşılabilir. Aliya'ya bakılırsa *kutupluluk* ya da *orta yol* sorunu Hesse'nin daimi ilgi konusu olmuştur (İzzetbegoviç, 2011b: 204). Bu anlamda o, bazı bakımlardan Hesse'ye de referansta bulunur ve bazı tespitlerine katılır. Fakat bunlardan da öte, Aliya'nın yukarıda bahsi geçen diyalektik unsurlar arasında insanın ve dini geleneklerin konumlandırılması sorunu, Kur'an'ın 'vasat ümmet' (Bakara 2: 143) kavramından bilhassa beslenmiştir. Zira birçok eserinde bu çabası gözlerden kaçmaz.

Aliya, Doğu-Batı diyalektiği bağlamında dini geleneklerin yerini sorgularken, esasında meselenin insanın menşesine dair arayışlarla irtibatlı olduğunu görmüştür. Ona göre insanın menşesine dair düşünceler, her dünya görüşünün (ister Doğu isterse Batı) temel taşı oluşturmaktadır. Tüm bunlarda din ile bilimin cevabı birbirine zıttır ve çoğunlukla bu durum, Doğu-Batı arasındaki tartışmalarda, çatışmalarda kendini hissettirir (İzzetbegoviç 2011a: 31). Fakat aynı zamanda o, dini geleneklere dair bakışını büyük oranda kültür ile medeniyet arasındaki ayrım üzerinden de temellendirmektedir. Kabaca onun düşüncesinde kültür, dinin insan üzerindeki veya insanın kendi üzerindeki tesirinden ibarettir. Bu yüzden daha çok şiir, sanat, din, ahlak gibi şeyler üzerinden yürür. Buna karşın medeniyet ise zekânın, aklın dış dünya ve tabiat üzerindeki tesiri demektir. Bu anlamda manevi değil, teknik gelişmelerin devamıdır ve insanın maddeye bağımlılığı medeniyetle birlikte artar (İzzetbegoviç 2011a: 84-85). Öte yandan kültür ise saf tabiatı itibarıyla tıpkı Çin'de olduğu gibi şifahidir (İzzetbegoviç 2011b: 181).

Daha önce birçok kimse tarafından yapılan kültür ile medeniyet arasındaki bu klasik ayrım, dini geleneklerin yerinin sorgulanmasında Aliya tarafından temel referans olarak kullanılmıştır. Her iki kavram arasındaki ayrım, tıpkı Şeriatî'de olduğu gibi Aliya düşüncesinde akıl ile duygu; dışa dönüklük ile içe dönüklük; bilim ile tefekkür; sosyalleşme ile ferdileşme gibi daha beşeri yönelimlere kadar vardırılmıştır. Aliya, bu ayrımlar arasında tıpkı Şeriatî'nin yaptığı gibi 'Doğulu ruh' ile 'Batılı ruh'un nelere tekabül ettiğini sorgular. Buna göre medeniyet eğitir; kültür ise aydınlatır. Biri öğrenmeyi, diğeri ise meditasyonu ister (İzzetbegoviç 2011a: 88). Dahası ona göre, meditasyon dini bir faaliyettir ve söz gelimi Budizm'de dini ayin tefekkürden ibarettir (İzzetbegoviç 2011a: 95). Doğu, bu anlamda içe dönüklüğün, tefekkürün sembolü olarak gösterilmiştir. Buna karşın Batı ise öğrenmeye ve bu yüzden tabiata dönüktür. Tefekkür kişinin kendi üzerinde hâkimiyet kurmasına imkân verir. Bilim ise tabiat üzerinde bir hâkimiyete kapı aralar. Bu anlamda düşünce tarihe götürürken, ferdilik ve içe dönüklük

ondan uzaklaştırmaktadır. Bu yönüyle Aliya, bazı açılardan Hegel'i eleştirse de bu hususta onun "son derece derinlere ulaşan zengin ruhi başarılarına rağmen Hindistan'ın tarihi yoktur" şeklindeki görüşüyle uyumlu hareket eder. İçe dönüklüğün bir sembolü olarak Hindistan, en azından dini gelenek açısından ona göre tarih ilmini tanımaz. Tarih geometri, astronomi, cebir ve felsefe gibi ilimler karşısında ihmal edilmiştir. Daha doğrusu hayaller ve mitler arasında karışmıştır (İzzetbegoviç 2011b: 170-171). Ne var ki bu aşırı riyazetçiliğin tam karşısında Batı medeniyetinin önemli bir kaynağı olarak Roma'nın vicdan ve kalpten bağımsız harici hukuku yer alır. Hâlbuki İslami bakış açısında hukuk, özü bakımından kendisine doğru çabalayan adalet fikrini temsil eder (İzzetbegoviç 2011b: 172).

Bazı bakımlardan Şeriatî'nin 'Doğulu ruh'-'Batılı ruh' ayrımına tekabül eden bu karşıtlıklar, gerçeklikten uzak idealist bir zihin tasarımı olarak görülmemelidir. Zira Aliya, bunları Batı medeniyeti ile Çin ve Hindistan kültürleri arasında bazı bakımlardan karşılaştırmalar yaparak daha da somutlaştırabilmeyi başarmıştır. Burada içe dönüklüğün, meditasyonun, ferdileşmenin ve şifahiliğin sembolü olarak Çin ve Hindistan bilhassa önemsenmiştir. Çin sıfahi kültürün bir parçası olarak ve Hindistan ise içe dönüklüğün, tefekkürün aşırı bir şekilde öne çıkarıldığı dini gelenekler olarak resmedilmiştir. Bu anlamda söz gelimi Çin'de Lao Tzu, Hindistan'da ise Buda ve başlı başına bütün Hint geleneği inziva ve meditasyonun önemli temsilcileri olarak sembolleştirilmiştir (İzzetbegoviç 2011a: 89). Yukarıda gösterilmeye çalışıldığı üzere benzer karşılaştırmalar Şeriatî'nin Doğu ile Batı'ya dair muhakemelerinde de kullanılmıştır. Fakat Aliya, bu ayrımı burada sonlandırmaz; her birinin kendi içindeki karşıtlıklarını bularak devam ettirir. Söz gelimi, Çin'de Konfüçyüs ile Lao Tzu arasındaki ayrım, Batı'da Hobbes ile Rousseau; Darwin ile Michelangelo arasındaki karşıtlığa tekabül etmektedir. Böylece karşıtlıklar her iki dünyanın derin köklerine kadar vardırılarak aşırılığın boyutları gözler önüne serilmiştir (İzzetbegoviç 2011b: 244). Tüm bu karşıtlıkları değerlendirme ölçütü olarak İslami gelenek bir *orta yol* olarak her zaman merkezde durur.

Anlaşılan o ki Aliya, Doğu ile Batı arasında dini gelenekleri anlamaya çalışırken, (Alev Erkilet'in daha önce fark ettiği üzere) bütünsel bir *doğa-insan-kültür* felsefesinden hareket etmektedir (Erkilet 2013: 37). O, bu tarz bütünsel doğa-insan-kültür felsefesini sadece genel olarak Çin-Hint ile Batı arasında uygulamaz. Aynı zamanda Yahudilik ve Hristiyanlığa dair eleştirilerinin de büyük oranda buradan beslendiği söylenebilir. Karşıtlıklar ile bunlar arasındaki ilişkileri daha genel metaforlar yoluyla organize eder ve tüm dini geleneklere uygular. M. Aytepe, bu durumu fark etmiş olmalı ki Aliya düşüncesinde Yahudiliğin, Hristiyanlığın ve bunların orta yolu olarak İslam'ın, özel olmaktan ziyade genel anlamlara sahip metaforlardan ibaret olduğunu iddia etmiştir (Aytepe 2016: 2363). Bu metaforlar büyük oranda beşeri faaliyetlerin türlü yönlerini ifade etmek ve onların menşeiini tespit etmek için kullanılmıştır. Söz gelimi Aliya'ya göre Batı'nın tabiata hâkim olma iştiağı bizzat Kitab-ı Mukaddes'ten neşet etmiştir. Bu anlamda dini gelenekler arasında Yahudilik, 'sol temayülü' temsil eder. Dünyevi cennet perspektifini vadeden ve sonradan ortaya atılan bütün ideolojik ve felsefi temayüller de Eski Ahit'ten ileri gelmektedir ve Yahudi kökenlidir. Mesela,

'Eyüp Kitabı' daha bu dünyada tahakkuk etmesi icap eden bir adaletin rüyasıdır (İzzetbegoviç 2011a: 251; Düzgün 2009: 18). Bu anlamda *Arz-ı Mev'ud*, Campanella'nın (1568-1639) *Civitas Solis'i* (Güneş Ülkesi) gibi bir ütopyadır. Her ütopya Yahudi kökenlidir ve Arz-ı Mev'ud düşüncesi bir metafor olarak onun arka planında yatar (İzzetbegoviç 2011b: 248).

Buna karşın Hristiyanlık ise tam zıt kutupta mistik bir metafiziğe yönelmiş ve dünyevi olan her şeyi en azından prensipte reddetmiştir. Böylece Eski Ahit'in aşırı gerçekçiliği, aşırı idealizmle dengelenmeye çalışılmıştır. Bu yüzden bu tür diyalektik unsurlar, hep uç noktalarda savrulmaya meyillidir (İzzetbegoviç 2011a: 254; Aytepe 2016: 2363). Birinde yeryüzünde dünyevi krallık olarak Arz-ı Mev'ud vardır diğesinde ise Tanrı'nın Krallığı tüm beşeri faaliyetleri yönlendirir. Zira Eski Ahit'ten ancak *Arz-ı Mev'ud*, Yeni Ahit'ten ise yalnızca *Tanrı'nın Krallığı* düşüncesi çıkabilirdi. (İzzetbegoviç 2011b:172). Bu anlamda yeryüzü krallığı Hristiyanlığa yabancısıdır. Hristiyanlığın bakış açısından yeryüzü krallığını düzenleme teşebbüsü, boş bir çaba olmakla kalmaz, aynı zamanda ortadan kaldırılması gereken bir rüyadır. Dolayısıyla hukuk, münhasıran Hristiyan öğretisine dayandırılmaz. Çünkü hukuk, Hristiyanı sevgi için dardır. İsa Mesih, bir yasa koyucu ve hâkim olmayı reddetmiştir (İzzetbegoviç 2011b: 241). Hristiyanlık, Yahudiliğin ahlak hükümlerine karşı İsa Mesih'in ahlaki karakterini; ölüm ahlakına karşı yaşayan ahlakı; kanunlara karşı hayatı; kurallara karşı ise şahsiyeti koymuştur. (İzzetbegoviç 2011b: 200). Fakat o, insanı yüceltirken tanrılığa yükseltmiş ve Tanrı ile özdeşleştirmiştir (İzzetbegoviç 2011b: 172). Bu yüzden Aliya, Batı medeniyetini Yahudi-Hristiyan karışımı bir medeniyet olarak telakki etmektedir. Arz-ı Mev'ud ile Tanrı'nın Krallığı rüyası arasında sürekli bocalar. Bu iki krallık birbirine zıt konumlarda yer alır (İzzetbegoviç 2011b:190-191).

Buraya kadar kabaca aktarılanlardan anlaşıldığı kadarıyla Aliya, Doğu ile Batı arasında dini geleneklerin yerini anlamaya çalışırken, diyalektik unsurları bir yöntem olarak büyük oranda kullanmıştır. Ona göre, düalizm ya da karşıtlıklardan bir birlik elde etme, dünyayı algılamamızın zorunlu bir yoludur (İzzetbegoviç 2011b: 244). Bu durum, ona farklı dini geleneklerin insanlığın beşeri tecrübesi olarak neye tekabül ettiği konusunda ve İslam'ın alternatif bir yol olarak değeri konusunda kayda değer malzeme vermiştir.

Geldiğimiz bu noktada Şeriat ile Aliya'nın Doğu-Batı ekseninde dini gelenekleri anlama çabalarında benzerlikler ve farklılıklar hakkında neler söylenebilir?

### Değerlendirme

Kabul etmek gerekir ki hem Şeriat hem de Aliya, yaşadıkları coğrafya, kültür ve siyasi sorunlar dolayısıyla kritik dönemlerin adamlarıdır. İlki, bir devrimin eşliğinde fikirlerini biçimlendirmiştir. Onun Şii merkezli İslam inancı ve devrime olan güveni, düşüncelerinde yönlendirici bir unsur olarak her zaman merkezi bir rol oynamıştır. Diğeri ise Avrupa'nın göbeğinde kanlı bir savaşta halkıyla topyekûn var olma mücadelesi içinde fikirlerini damıtmıştır. Bu anlamda her ikisi de bulundukları durumun ve kritik şartların kendilerine yüklediği sorumluluğun farkındadır. Eserlerinde dile getirdikleri düşünceler ve kullandıkları dil bu farkındalığı açıkça ortaya

koyar. Dolayısıyla her iki düşünür için dini geleneklerin özel incelemesi, entelektüel bir çaba olmaktan ziyade bir varoluş mücadelesi olarak ortaya çıkar.

Hem Şeriatî'nin hem de Aliya'nın dini geleneklerin toplumsal işlevlerini ortaya koyarken büyük oranda geleneksel ve kalıplaşmış teolojik tanımlamalardan hareket etmedikleri açıktır. Daha ziyade onlar, dini gelenekleri sosyal ve tarihsel işlevleri bağlamında bir değerlendirmeye tabi tutarak yeni bir yöntem arayışında olmuşlardır. Burada, diyalektik unsurlar arasında bir sentez oluşturma ve bunu İslam'ın savunusu olarak kullanma, onların dini gelenekleri ele almalarında merkezidir. Yine de her ikisinin Doğu-Batı diyalektiğini dini gelenekler üzerinden işletme tarzlarının kendine has olduğunu kabul etmeliyiz.

Buna göre, Şeriatî'nin ekonomik temelli Marksist tarihsel diyalektik kurguyu Şii düşüncesiyle bazı bakımlardan harmanladığı görüşleri, İslam literatürünün temel kavramları üzerinden somutlaştırılmıştır. Onun buradaki özgünlüğü, belirleyici ekonomik altyapıyı dinler arasındaki sınıfsal çatışmanın temeline koymasında; diyalektiği ise tevhidin baskın çıkmasına doğru bir yol olarak kullanmasında yatmaktadır. Marksist ideolojide diyalektik, devrime zemin hazırlarken, Şeriatî'nin kuramında bir dünya görüşü olarak tevhit inancının hâkimiyetine zemin hazırlar. Bu bakımdan sınıfsal, tevhit-şirk ve Doğu-Batı diyalektiğinin onun düşüncelerinde ana tema olduğu rahatlıkla görülebilir. Bu diyalektik unsurlar ile yaşadığı dönemin konjonktürel yapısı arasında dini geleneklerin yerini sorgularken Şeriatî'nin İslam literatüründeki belli başlı şahsiyetleri bugüne taşıma kaygısı içinde olduğu da görülebilir. Sembollerin zengin içeriğinden faydalanarak o, dinler tarihine yönelik kuramlarını yaşadığı dönemin politik, toplumsal, felsefi yönelimlerinin açıklanmasında yardımcı unsurlar olarak kullanmıştır. Örneğin Habil-Kabil kıssasından hareketle vardığı sınıfsal diyalektığe yönelik sonuçlar buna işaret etmektedir. Dolayısıyla Şeriatî'nin düşüncesi, arka planda hep politik bir dile yaslanmıştır. Her ne kadar yaşadığı dönemin iktidar sahiplerinden doğrudan bahsetmese de dini şahsiyetler üzerinden sembollerini kullanarak vermeye çalıştığı mesajlar, ondaki politik dilin izlerini taşımaktadır. Çoğu zaman bu semboller, geleneksel anlayışların dışında ve bazen ona karşı işlese de nihayetinde Şeriatî'nin düşünme tarzına uygun düşmektedir. Zira onun statüko karşıtı, sınıfsal ayrımlara itiraz eden, ezilmiş geniş halk kitlelerini kutsayan bir din algısı üzerinden konuşmasını ve dini gelenekleri bu bağlamda ele almasını onun yaşadığı dönemin konjoktüründe anlamak gerekir. Dahası onun ideolojik temelli, keskin, sert söylemlerini de bununla ilişkilendirmek mümkün gözüküyor.

Buna karşın Aliya düşüncesinde diyalektik, ekonomik temelli alt yapı-üst yapılar arasında ilerlemez. Daha ziyade o, bu ayrımını (Erkilet'in dikkat çektiği) bütüncül bir *doğa-insan-kültür* felsefesi içinde kültür-medeniyet farklılığı bağlamında ele almıştır. Bu anlamda Aliya, Şeriatî'nin aksine (siyasetin içinde çok aktif olmasına karşın) ideolojik ve politik bir dil kullanma ihtiyacı hissetmemiştir. Yahut Şeriatî'nin Habil-Kabil sembolleri gibi İslam literatüründeki şahsiyetleri, politize ederek yeniden inşa teşebbüsüne de girişmemiştir. Görüşlerini daha çok reel şartlar içinde

insanın merkezde olduğu bir dil üzerinden organize etmiştir. Bu anlamda Aliya, Şeriatı gibi romantik değildir, daha gerçekçidir. Dikkat edilirse Şeriatı, belki de devrime olan aşırı inancı nedeniyle idealize ettiği bir yaşam üzerinden tarihe odaklanmaktadır. Bu yüzden tarihi şahsiyetler adeta bugünün politik figürlerine dönüştürülmüştür. Hâlbuki Aliya, reel olanın farkındadır. Doğu-Batı arasında hem dini geleneklerin hem de özel olarak İslam'ın (elbette kendisinin) yerini göstermeye çalışırken gayet açıktır. Onun idealist tutumu, tarihsel kavramların ve şahsiyetlerin yorumuna şiddet uygulamaz.

Yine de her ikisi de Doğu ile Batı arasındaki temel ayrımlarında büyük oranda mutabıktırlar. Bu bağlamda Aliya'nın kültür-medeniyet ayrımı çerçevesinde dile getirdiği görüşleri, Şeriatı'nın 'Doğulu ruh'-'Batılı ruh' ayrımına uygun düşmektedir. Doğulu ve Batılı görüş veya ruh, buradaki dini gelenekleri anlamanın bir alt yapısı olarak işlev görmektedir. Her iki düşünür de Doğu ile Batı arasında mana-madde, duygu-akıl, içe dönüklük-dışa dönüklük, riyazet-bilim, birey-toplum gibi beşeri unsurlar yönüyle keskin ayrımlar yaparlar. Bir farkla ki Şeriatı, bunu daha çok coğrafyanın yapısıyla ilişkilendirmektedir. Buna karşın Aliya, coğrafyanın belirleyiciliği konusunda onun kadar ilgili görünmez. O daha çok kültürel, beşeri öğeleri öne çıkararak ayrımlarını temellendirmeyi tercih etmiştir. Ancak her iki düşünür, Doğu-Batı eksenindeki dini geleneklerin idealist-materyalist yönelimlerinin aşırılığı konusunda hem fikirdir. Bu yüzden İslam, hem coğrafi bakımdan, hem de kültür-medeniyet ayrımında orta yolu temsil etmektedir. Onların temel problemleri yaşadıkları dönemin Müslümanları ve onların sorunlarıdır. Doğu-Batı ekseninde dini geleneklerin yeri sorunu hep bu bağlamda ele alınmıştır. Kabul etmek gerekir ki bu ele alışı, 'İslam' kapsayıcı ve sorgulayıcı bir referans olarak her zaman merkezde durmuştur.

### Kaynakça

- ABRAHAMIAN, Ervand (1982). "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution, *MERİP Raports*, 102: 24-28.
- AYDIN, Mahmut (2013). "Ali Şeriatı'nın Dinler Tarihine Bakışı", *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatı* (Derl. Murat Demirkol) İçinde, Ankara: Fecr Yayınevi.
- AYDIN, Mustafa (2013). "Aliya İzzetbegoviç'te Ütopya ve Dram", *Doğu Batı Arasında İslam Birliği İdeali: Vefatının 10. Yılında Aliya İzzetbegoviç*, Ed. Merve Akkuş Güvendi, ss. 41-53, İstanbul: Üsküdar Belediyesi & İlam.
- AYTEPE, Mahsum (2016). "Aliya Düşüncesinde Üçüncü Yolun İmkânı Olarak İslâm", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9 (43): 2360-2367.
- BAUR, Ferdinand Christian (1878). *The Church History of The First Three Centuries*, C. I, İngilizce'ye çev. Allan Menzies, Üçüncü Basım, London: Williams and Norgate.
- BAYRAKTAR, Süleyman, vd. (1992). "Ali İzzetbegoviç'in 'Doğu ve Batı Arasında İslam' Kitabı Üzerine", (Söyleşi), *İslâmi Araştırmalar*, 6 (2): 73-90.

- DURAN, Asim (2017). *Aydınlanma ve Kutsal Kitap*, Samsun: Üniversite Yayınları.
- DÜZGÜN, Şaban Ali (2009). "Aliya İzzet Begoviç ve Kurucu İrade Olarak İslam", *Kelam Araştırmaları*, 7 (1): 1-20.
- ERKİLET, Alev (2013). "İslam Dünyasını Yeniden Kurmak: İslamcı Bir Dilin ve Hareketin Zemini Olarak Aliya'nın Düşüncesi", *Doğu Batı Arasında İslam Birliği İdeali: Vefatının 10. Yılında Aliya İzzetbegoviç*, Ed. Merve Akkuş Güvendi, ss. 35-40, İstanbul: Üsküdar Belediyesi & İlam.
- İZZETBEGOVİÇ, Aliya (2007). *İslam Deklarasyonu ve İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*, çev. Rahman Ademi, 2. Baskı, İstanbul: Fide Yayınları.
- İZZETBEGOVİÇ, Aliya (2011a). *Doğu Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban, 2. Baskı, İstanbul: Yarın Yayınları.
- İZZETBEGOVİÇ, Aliya (2011b). *Özgürlüğe Kaçışım: Zindandan Notlar*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, 29. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları.
- KARAASLAN, Faruk (2013). "Medeniyet Tartışmalarına Antiütopyacı Bir Yaklaşım: Aliya İzzetbegoviç Örneği", *Doğu Batı Arasında İslam Birliği İdeali: Vefatının 10. Yılında Aliya İzzetbegoviç*, Ed. Merve Akkuş Güvendi, ss. 25-33, İstanbul: Üsküdar Belediyesi & İlam.
- SURUŞ, Abdülkerim (2008). "Ali Şeriatî Öldürülmedi" (şöyleşi), (<http://www.timeturk.com/tr/2008/07/15/abdulkerim-surus-ali-seriati-oldurulmedi.html>).
- ŞERİATİ, Ali (2011). *Dünya Görüşü ve İdeoloji*, çev. Kenan Çamurcu, Ankara: Fecr Yayınları.
- ŞERİATİ, Ali (2012a). *Dinler Tarihi*, I, çev. Ejder Okumuş, Ankara: Fecr Yayınları.
- ŞERİATİ, Ali (2012b). *Dinler Tarihi*, II, çev. Ejder Okumuş, Ankara: Fecr Yayınları.
- TEKİN, Mustafa (2010). "Din Sosyolojisine Katkıları ve Zaafları Bağlamında Ali Şeriatî", *SÜİFD*, 29: 41-66.
- TOKER, İhsan (2009). "İslam Sosyolojisi Kavramı ve Ali Şeriatî Üzerine Kritik Bir Yaklaşım", *Bilimname*, XVI (1): 91-105.