



**“MİNİMUM DİN MAKSİMUM DEMOKRASİ”:  
MÜSLÜMAN ENTELEKTÜELLERİN BAKIŞIYLA  
İRAN’DAKİ SİYASAL İSLAM TECRÜBESİNİN KISA BİR  
TAHLİLİ**

**“MINIMUM RELIGION MAXIMUM DEMOCRACY”: A  
SHORT ANALYSIS OF THE ISLAMIC POLITICAL  
EXPERIENCE IN IRAN ACCORDING TO SOME MUSLIM  
INTELLECTUALS**

**Asiye TIĞLI<sup>1</sup>**

**ABSTRACT**

In this article, by dealing with the discussions on the relationship of religion and politics before and after the Islamic Revolution in Iran, we tried to display the kind of change occurred in three prominent Iranian Muslim intellectuals’ approach to the problem in time, namely Mehdi Bazargan, Abdolkarim Soroush and Mohammad Mojtabed Shabestari, who were among the supporters of the Revolution, but later on became the pioneers of the opponents. According to these intellectuals, the problem is not only political, but also consisted of many subjects from universality of religious law to the perception of revelation. The study evaluates these intellectual’s political approaches within the framework of their own theological mindset.

**Keywords:** Iran, religion and politics, political Islam, religious intellectualism, Bazargan, Soroush, Shabestari.

**ÖZ**

Bu makalenin amacı, İran’daki din-siyaset tartışmalarını İslam Devrimi öncesi ve sonrası olmak üzere iki farklı süreçte

---

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr. Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

ele almak suretiyle, İranlı üç önemli Müslüman entelektüelin meseleye yaklaşımlarında nasıl bir değişim geçirdiklerini ortaya koymaktır. Bu maksatla konu, başlangıçta devrim sürecini bizzat destekleyen fakat sonradan muhalif tutumun öncüleri haline gelen Mehdi Bazergan, Abdulkerim Suruş ve Muhammed Müctehid Şebisterî'nin yaklaşımları temel alınarak incelenecektir. Bu üç önemli düşünür din ve siyaset ilişkisi konusunda yürüttükleri tartışmaları dini referanslarla temellendirmektedir. Dolayısıyla bu makalede, söz konusu entelektüellerin siyasi düşünce kapsamına giren görüşlerinin yanı sıra teolojik bakış açılarına da yer verilecektir.

**Anahtar Sözcükler:** İran, Din ve Siyaset, Siyasal İslam, Dini Entelektüelizm, Bazergan, Suruş, Şebisteri.

## GİRİŞ

İran İslam Cumhuriyeti'nin serüveni din siyaset ilişkisi açısından incelenmesi gereken önemli tecrübelerden biridir. Ülkede bizzat halkın ve aydınların desteğiyle gerçekleşmiş bir Devrim'in ardından kurulan İslami bir yönetim söz konusudur. Modernle karşılaşma sürecinde ortaya çıkan yenilikçi hareket (Rûşenfikrân-i Dînî) ulema sınıfıyla birlikte kaynağını dinden alan bir ideoloji geliştirerek adil bir devlet kurma çabasına girmiştir. Dolayısıyla diğer İslam ülkelerinden farklı olarak İran, din adamlarının idaresinde "Çözüm İslam'dadır" sloganının pratiğe döküldüğü tek cumhuriyettir. Rejimde İslami sembollere referans yapılmakta, İslami söylem benimsenmekte, kamu alanında dinî kuruluşlara yer verilmekte ve davalar şeriat yasalarına göre görülmektedir (Nasr, 2006: 70). İlk yıllarında İran İslam Devrimi pek çok Müslüman ve Avrupalı tarafından, emperyalizm, modernizm ve sekülerizme karşı gerçekleştirilmiş bir hareket olarak değerlendirilmiş ve heyecanla karşılanmıştır. Dahası İran'da din-siyaset ilişkisine yönelik tartışmalar, 1979'dan önce ideolojik bir kimliğe sahiptir. '70'li yıllarda esen Marksizm rüzgârının da etkisiyle, sosyal adalet vurgusu ilahî olanla birleştirilerek ideolojik bir dinî okuyuş ortaya konmuştur. Her iki dünyada saadeti sağlayacak yegâne yolun, meşruiyetini ilahi kanunlardan alan adil bir İslami yönetimden geçtiğine hükmedilmiştir. Dolayısıyla maksimum bir beklentiyle, dinin siyaset, ekonomi ve yargı gibi sosyal yaşamın tüm alanlarında söz sahibi olması gerektiğine inanılmıştır. Nihayet bu ideallerle gerçekleşen Devrim'in ardından, özellikle de İran-İrak Savaşı'nın bitiminden itibaren İranlı entelektüeller, kendisini ilahî hükümlerin icracısı olarak sunan İslami yönetimin başarılı olmadığını düşünerek farklı çözüm yolları aramaya başlamışlardır. Çünkü meşruluğunu dinden alan

yönetimin, bu vasıfla kendisine kutsiyet elbisesi giydirdiğine ve nihayetinde özgür düşüncenin önüne bir set çekmiş olduğuna inanmaktadırlar. Bu çalışmanın konusu olan Müslüman entelektüeller, imanın her şeyden önce özgür ortama ihtiyacı olduğunu savunmakta olup, bunu sağlayacak yönetimin dinî değil seküler olması gerektiği konusunda hemfikirdirler.

Bu makalede amacımız, uygulamalarıyla yalnızca siyasi değil, dinî düşünce açısından da önemli tartışmalar yaratan İran İslam Cumhuriyeti'nin bizatihi yapısını mercek altına alıp eleştirmek ya da yargulamak değildir. Makalede ortaya koymak istediğimiz husus, başlangıçta Devrim'i destekleyen, ama daha sonra muhalif bir tutum takınan İranlı Müslüman entelektüellerin yaşadıkları tecrübe neticesinde, ideolojik ve siyasal İslam algılarında nasıl bir değişim yaşadıklarını ortaya koymaktan ibarettir. Zira 1979 Devrimi öncesinde hâkim olan ideolojik okuyuş, özellikle Humeyni'nin vefatı ve İran-İrak Savaşı'nın bitmesiyle birlikte entelektüel düzeyde yerini daha demokratik ve seküler bir söyleme bırakmıştır.

Çalışmada ele aldığımız entelektüeller, Devrim'den sonraki süreçte dinî kuruluşların siyasi kuruluşlardan ayrılığını teyit ederek, İslami yaşantının demokratik taleplerle çelişmediğini ispat etmeye çalışmışlardır. Ancak meşruiyetini halktan alan demokratik bir sistemde, Kur'an'da yer alan ve tüm Müslümanların inanmak ve yerine getirmekle mükellef olduğu şer'i hükümlere ne olacaktır? Demokratik ve seküler bir sistemin kabul edilmesi bu hükümlerin ilgası anlamına mı gelmektedir? Bu ve benzeri sorular, meselenin yalnızca siyasi olmayıp, dinî hükümlerin evrenselliğinden vahiy algısına kadar pek çok konuyu içerdiğini bizlere göstermektedir. Bu nedenle Müslüman entelektüellerden her birinin siyaset meselesine, kendi dinî anlayışı çerçevesinde yaklaştığını belirtmek gerekir.

İşte bu makalede, din-siyaset açısından önemli sonuçlara sahip olan İran tecrübesi, devrim sürecini bizzat destekleyen ama daha sonra muhalif tutumun öncüleri olan Mehdi Bazergan, Abdülkerim Suruş ve Muhammed Müctehid Şebisterî'nin yaklaşımları temel alınarak tartışmaya açılacaktır.

## **1. İMAMET, VELAYET VE HÜKÜMET: İRAN'DA SİYASAL İSLAM'IN ORTAYA ÇIKIŞI**

İran'ın dinî yönetimini ve resmî ideolojisini şekillendiren en önemli iki unsurdan biri Şia mezhebi, diğeri ise modernle karşılaşma serüvenidir. Bilindiği gibi Şiîler, Hz. Ali'nin vefatıyla yollarını Sünnilerden ayırdıkları tarihten 1979 Devrimine kadar, Ehl-i Beyt imamlarının idaresi dışındaki hiçbir yönetimi meşru

kabul etmemişlerdir.<sup>2</sup> Çünkü on iki imamın idaresi dışındaki her yönetim masumiyet ilkesi<sup>3</sup> gereğince zalim hükümet kategorisine dâhil edilmiştir. Şia'nın fıkıh ve kelâm kaynaklarında imam, dini tebyin etme görevinin yanı sıra sosyal alandaki tüm işlerin idarecisi olarak tarif edilir (Kediver, 1998: 34). Fakat Şia Mezhebine belli bir sistem kazandıran altıncı imam Cafer es-Sadık'ın (v. 765), dinî liderliği politik idarecilikten ayırarak beklenen kâimin (kıyam yapacak kişi) kendisi olmadığını açıkça ifade etmesi Şiîlerin bu yöndeki beklentilerini törpülemiştir. Bu tarihten itibaren imamın öncelikli görevi, helal ile haramı açıklayarak toplumu ahlaki açıdan terbiye etmek olarak tanımlanmış ve siyasetten uzak durulmuştur. Bu yaklaşım on ikinci imamın (İmam Muhammed Mehdi/d. 869) gaybetinden sonra da sürdürülerek siyasi yönetime dinî bir otorite atfedilmemiştir (Tabatabaî, 2007: 34).

Kaçarlar döneminden sonra Batıdan esen modernleşme rüzgârının etkisiyle saltanatın meşruluğu, bu sefer farklı bir şekilde tekrar Şiî âlimlerin gündemine girmiştir. Özellikle 1950 ve 1960'larda ulema sınıfıyla birlikte, Batıyla yeni tanışmaya başlayan Müslüman entelektüeller de, siyasi ve sosyal meselelerle ilgilenmeye ve her geçen gün halk nezdinde daha etkin olmaya başlamışlardır. Bu yıllarda, İslâm'ın tüm yönleriyle insan hayatına müdahil, birey ve toplumun meselelerine çözüm getirecek sosyal bir program özelliğine sahip olduğu konusunda genel bir kanaat hâkimdir. Çünkü vahye ve peygambere inanmanın bir gereği olarak aklın, halkı ve kurtuluşa erdirecek kanunları tespit etme ve uygulamada tek başına yeterli olmadığına inanılmaktadır (Allame, 2014: 141).<sup>4</sup> Zira insan bencil, menfaatini gözetken ve zayıf iradeli bir varlık olduğu için beşerî

<sup>2</sup> Tarihte gerek İsmailîler, gerekse Safevîler tarafından kurulan devletlerin hiç biri İmamiye Şiası mensuplarınca kabul edilmemiştir. Çünkü Gaybet döneminden sonraki süreçte temel düşünce, masum imamın yokluğu nedeniyle her çeşit yönetimi adil kabul etmeme yönünde olmuştur. Dönemin en meşhur âlimi olan Şeyh Müfid, tüm çabasını, Şii inancının hıfzına yönelik harcamıştır. Şeyh Müfid'den sonra da âlimlerin gündemini, azınlıkta olan Şii nüfusun nasıl korunacağı ve cair/zalim sultanla işbirliği yapıp yapılmaması meseleleri meşgul etmiştir (Bak. Cemile Kediver, 2000: 16).

<sup>3</sup> İmamiye Şia'sına göre, Hz. Peygamberin soyundan gelen imamlar masum ve ledünni ilim (kalbe ilham edilen ilahî sırlara matuf ilim) sahibidir. Son Peygamberden sonra dini en doğru şekilde açıklamak gayesiyle Allah katından bu kutsal göreve atanmışlardır. Onların dini beyan etme görevleri, sahabe ve tabiinin açıklama ve tefsirlerinden, fakih ve müçtehitlerin kavrayış ve istinbatlarından çok farklıdır. Çünkü masumların dışında kimsenin fetvası hatasız değildir (Kediver, 1998: 34).

<sup>4</sup> Bunun en güzel örneğini Allame Tabatabaî'nin, *Vahy-i Mermuz* adlı risalesinde görmek mümkündür. Tabatabaî insanın menfaatlerini bir kenara bırakıp, zulmü ve çatışmayı kendisinin vaz ettiği kanunlarla ortadan kaldıramayacağını kesin bir dille savunur. Ona göre bir gün insanın istihdam ihtiyacını ve hedefini kendisi için değil yalnızca toplumu için isteyeceğini ve mutlak anlamda adalet talep edeceğini farz etmek kesinlikle mümkün değildir. Çünkü insanın, toplumda medeni bir şekilde yaşamayı yine kendisi için istediğini, kaç bin yıllık tarih bize göstermektedir. İnsanın kendi menfaatlerini her zaman öncelemesi fitratından kaynaklanan bir durumdur. Bunun ortadan kalkması insanlığın ortadan kalkması demektir. İnsan her ne kadar bu ihtilafları gidermek için çırpınsa da başarılı olamayacaktır. Geçmişte karşısındakini öldürdüğü için attığı taş yerini atom bombasına bırakmıştır, o kadar. Bak. (Tabatabaî, 2007 34-39).

kanunlar her halükarda eksik kalmaya mahkûmdur. Bu nedenle toplum Allah'ın belirlediği kanunlarla yönetilmelidir.

Ancak Kayıp İmam henüz zuhur etmediğine göre bu kanunlar kim tarafından ve nasıl icra edilecektir? Yahudiliğe benzer şekilde Şiiilikte de beklenen mehdi gelmeden bir devlet kurma fikrine hoş bakmayan âlimlerin bu yönde önemli itirazları olmuştur.<sup>5</sup> Fakat bu itirazlar bir beklenti içinde olan ve Şah yönetiminden kurtulmak isteyen halk nezdinde çok etkili olmamıştır. Bunun yerine ideolojik ve eşitlikçi söylem taraftarlarının çalışmaları neticede toplumsal bir harekete dönüşerek 1979 Devrimi gerçekleştirmiştir. Mehdi Bâzergân, Mutahharî, Tabatabaî, Humeyni, Tâlegânî ve Ali Şeriatî dönemin baş aktörleri olarak ilk akla gelen isimler arasındadır. Ancak bu dönem için Humeyni, Ali Şeriatî ve Bazergan'ın yaklaşımları konumuz açısından daha belirleyici özelliklere sahiptir.

### *Humeyni*

Kayıp İmamın zuhuruna kadar yönetimi kendi haline terk etmemek gerektiğine inanan Humeyni'nin 1970 yılında açıkladığı 'velâyet-i fakih' nazariyesi, geleneksel Şia açısından önemli bir değişimdir. Çünkü bu yolla ilk defa gaybette olan İmam Mehdi'yi beklerken bir 'İslâmî Hükümet' modeli ortaya atılmış ve cumhuriyet söylemiyle yönetimin meşruluğu halka irca edilmiştir. Geçmişte bir benzeri olmayan velâyet-i fakih anlayışında hüküm koyma yetkisi yalnızca Allah'a aittir. Meclis ise bu kanunların uygulanması için plan ve program yapabilmek ve yeni kararların şeriate uygunluğunu tespit etme yetkisine sahiptir. Kanunların esas itibarıyla Kur'an ve Sünnette yer aldığına ve bu durumun hükümet için bir kolaylık olduğuna hükmedilmiştir (Humeyni, 1971: 54).

Humeyni'nin kısaca "halkı ilâhî kanunlarla yönetmek" olarak tarif ettiği (Humeyni, 1971: 52) bu hükümet modelinde seçilme hakkı ulema sınıfına tabi kılınarak sınırlı tutulmuştur. Halk ise yalnızca siyasi rehberini seçme hakkına sahiptir. Çünkü devlet yönetimi ilahî hükümlere dayandığından, yöneticinin fakihlere tabiiyeti zaruri görülmüştür. Bu da yasama, yürütme ve yargı erklerinin, her halükarda velî-yi fakihin (yani imamın vekili konumundaki fıkîh âliminin) denetimi altında olduğu anlamına gelmektedir. Zira fakih ilahî kanunları en iyi bilen ve takva açısından da en üstün kişidir (Humeyni, 1971: 59). Halk yöneticinin sahip olması gereken vasıfları (adalet ve kanunları bilme), tespit edecek ilme sahip olmadığından, aday belirleme görevi de yine ulemanın

<sup>5</sup> Necef'ten Şeyh Muhammed Kazım Yazdi, Tebriz'den Hacı Mirza Hasan ve Şeyh Fazlullah Nuri, meşrutiyete karşı olan ulemaya örnek olarak verilebilir. Yönetimi sultanlara, nübüvvet görevini ise fukahaya ait kabul eden bu anlayışın Meşrutiyet dönemindeki en iyi temsilci ise, Şeyh Fazlullah Nuri'dir (Ensarî, 1990: s. 11-12).

uhdesine verilmiştir. Bu sistemde modern algının tersine, haklar yerine sorumluluklar, birey yerine ümmet ön plandadır. Bu nedenle birey her şeyden önce Allah'ın iradesine karşı sorumlu tutulmuş, O'nun iradesini belirleme görevi ise, velâyet-i fakih modeli gereğince ulemanın uhdesine verilmiştir.

Dönemin diğer etkin isimlerinden Bâzergân ve Şeriatî de seçilen rehberin belli ölçüde, ilahî kanunlar konusunda mütehassıs ve aydın bir kişiliğe sahip olması gerektiği konusunda Humeyni'yi desteklemişlerdir. Bununla birlikte, diğerlerine oranla özgürlüğe daha fazla vurgu yaparak gücün tek bir kişi veya merkezde toplanmasına izin vermemek gerektiğini savunmuşlardır. Diğer bir deyişle bugünkü rehberlik anlayışına varacak olan bir sonucu tasvip etmemişlerdir. Neticede klasik medrese eğitiminden (havza-yi ilmiye) geçmeyen ve Müslüman entelektüel olarak anılan bu iki isim de devrim öncesi dönemde din ile siyasetin ayrılamayacağı kanaatini paylaşmaktaydılar.

### *Bâzergân*

Devrim sürecindeki mücadelede önemli bir konuma sahip olan Bazergan'ın yaşadığı tecrübe oldukça manidardır. Gençliğinde Fransa'da termodinamik alanında eğitim gören ve Batı'nın bilimsel yönünden ziyade, siyasi ve sosyal yapısını gözlemleyen Bazergan'ın görüşlerini aslında iki ayrı dönemde ele almak gerekir. İlk döneminde siyasetten kaçmanın imkânsızlığına inanmaktadır. Eğer din siyaseti iradesi altına almazsa, siyaset dini ya yok edecek veya kendi uhdesine alacaktır. Halkın siyasete doğrudan dâhil edilmediği yönetimlerde bile, bir şekilde inançları kullanılmaktadır. Ayrıca zulme karşı köşeye çekilmenin tarafsızlık olarak kabul edilemeyeceğini dile getiren Bazergan, 19. yy'dan itibaren Batılı fikirlerin ülkeye sirayet etmesiyle birlikte ruhanilerin siyasetten kaçamadığını savunur. (Bazergan, 1999: 364-365).<sup>6</sup> Şiî tarihini inzivaya çekilmek olarak değil, zulme karşı mücadele etmek olarak te'vil eder. Çünkü tarih boyunca imamların hapsedilmeleri, takip altına alınmaları ve öldürülmelerinin biricik sebebi siyasetten başka bir şey değildir. Yalnızca kayıp imamın zuhuruyla adil yönetimin mümkün olacağı yönündeki inanca itiraz ederek, böyle bir durumda sıradan bir imamın arkasından namaz kılmanın dahi zorunlu olamayacağını ve ondan ders alınamayacağını dile getirir. Çünkü Kayıp İmam dışında kimse mutlak âlim ve hak üzere olamayacağına göre bunun siyaset dışındaki alanlar için de geçerli olması gerekir (Bazergan, 1999: 369-370).

Bazergan'ın, modern dünyanın iddia ettiği gibi din ile dünya işleri arasında çizilmiş bir sınırdan ya da tarafsızlıktan bahsetmenin imkânsız olduğunu söylemesi sonraki süreçte yaşadığı fikrî değişiklik açısından dikkat çekicidir. Ona

---

<sup>6</sup> Bazergan bu duruma Afgani, Kevakibî, Mirza Hüseyin Nainî gibi, siyasi alandaki çözüm önerileriyle belirginleşen isimleri örnek gösterir.

göre her iki dünyanın saadetiyle ilgilenen dinin, siyasetten bigâne kalması mümkün değildir. Hatta din, siyasetin usul ve hedefini de belirler. Ama cüz'i meselelere karışmaz. Elbette siyaset de ruhaniyet gibi, uzmanlık gerektiren ve herkesin müdahil olamayacağı bir iştir. Ancak herkesin haberdar olması ve bilmesi gereken bazı yönleri de vardır. Çünkü halkın genel olarak siyasetten haberdar olması, teşhis ve seçim için gereklidir (Bazergan, 1999: 378). Bu sözlerinden, onun yöntem konusunda diğerlerinden daha farklı kanaate sahip olduğu aşikârdır. Çünkü onun siyasi duruştan kastı, temelde zulme ve istibdada boyun eğmemektedir. Ancak temel ilkeler bazında din siyasete yöne verir. Sıra yöneme, yani idarecilerin seçimi, yönetim biçimi gibi işlere gelince, bunlar dinin doğrudan müdahale ettiği alanlar değildir. Bu nedenle ruhaniler dinî makamları gereği verilen emirlere ve yapılan uygulamalara müdahil olamazlar (Bazergan, 1999: 378). Her halükarda, siyaset ile din arasında belli ölçüde sınır olması gerektiğini hatırlatarak asıl hedefin adalet, özgürlük ve bağımsızlık olduğunu vurgular. Çünkü bu işe makam ve mevki hırsı ile taassup, mezhepçilik ve dinî bağnazlığın bulaştırılmaması gerekir. Diğer bir deyişle, siyasi erkânın hiçbir zaman dini, kendi siyasi oyun ve programlarına alet etmemeleri gerekir (Bazergan, 1999: 382).

### *Şeriatî*

Devrimin ideoloğu olarak kabul edilen ve yalnızca İran'da değil diğer Müslüman ülkelerde de 70'li yılların en etkili ismi olarak nam salan Ali Şeriatî ise sosyalist İslam anlayışının en önemli temsilcisidir. Şeriatî 'nin sosyalist duruşunun karşısında insanları kendi kökenlerine yabancılaştıran ve üçüncü dünya ülkelerini köleleştiren sömürgeci sistem yer alır. Sosyalizmin yanı sıra egzistansiyalizme de yakınlık duyan Şeriatî, İslamî-Şiî mirasın tüm ideolojik ve fikrî akımlardan üstün ve zengin olduğunu ispat etmek için çabalamıştır. Bu nedenle Şeriatî, kimliğinden vazgeçmek istemeyen ve Batı'nın ideolojik hücumlarına çağa uygun bir dille cevap verme derdinde olan, eğitilmiş İran gençliği için örnek bir kişilik olmuştur. İslam'ı, her yönüyle hayata değer katan, fert ve topluma yüksek ideal bahşeden bir din olarak okuyan Şeriatî, bu yaklaşımını tüm ezilmiş halklara bir çare olarak sunmuştur. Zira maddi refaha erişmiş olsa dahi, ideali olmayan Allah'sız bir toplum ya da ferdin, hiçbir cazibesi yoktur (Richard, 1985: 33-34).

Şeriatî'nin sosyal adalet vurgusu, en çok kitabı *Ebu Zer*'de kendisini göstermektedir. Ebu Zer mücadelecisi, devrimci, eşitlikçi, özgürlükçü ve adildir. Hz. Ali ve Hz. Hüseyin de önemlidir. Ancak Şiî tarihinde Şeriatî Ebu Zer'e<sup>7</sup> daha çok vurgu yapmaktadır. Çünkü Ebu Zer, iman, öfke ve cihat demek olduğu

<sup>7</sup> Şeriatî'nin bir Şiî olarak tanıttığı Ebu Zer'in en önemli özelliği, Hz. Peygamberin vefatından sonra haksızlığa ve zulme karşı çıkan ilk isim olmasıdır.

için ideolojik söyleme daha uygun bir örnektir (Suruş, 1993: 2). Şeriatî'nin ideolojisinde ilmî tereddüt ve sorgulamalar yerine açıklık ve işe yararlılık esastır. İdeolojide hakikat arayışı yoktur. Bunun yerine bilinen hakikate uygun olarak hedeflenen değişimi gerçekleştirmek için harekete geçmek önemlidir. Bu nedenle Şeriatî, felsefe yerine sosyolojiyi, İbni Sina yerine Ebu Zer'i tercih etmektedir.<sup>8</sup> İki çeşit İslam vardır: İlki, itikada, hidayete ve amele dayanan ideolojik İslam, diğeri ise felsefe, kelam, irfan vs. gibi ilimleri kapsayan kültürel İslam. İdeolojik İslam mücahit ya da aydın, kültürel İslam ise müçtehit ya da âlim yaratır. İşte bu nedenle onun için, ihlas, fedakârlık ve hicret yıllarına karşılık gelen Mekke dönemi, Müslümanların istikrara ve güvene kavuştuğu dönemden (kültürel İslam) daha üstündür.<sup>9</sup>

*Teşeyyu'i Alevî ve Teşeyyu'i Safevî* adlı kitabında Şeriatî, Şia tarihindeki iki farklı dönemden söz etmektedir. Birincisi İslam'ın ilk yıllarında, hâkim düzene (hilafet) karşı şekillenen ve Safevilerin iktidarına kadar devam eden *Hareket Dönemi (Teşeyyu'-i Alevî<sup>10</sup>)*, ikincisi ise, hareket özelliğini yitiren ve Safeviler döneminden başlayıp günümüze kadar süren *Düzen veya Kurum Dönemi (Teşeyyu'i Safevî)* dir. İlk dönemde, Şia güçsüz bir azınlık konumundadır. O kadar ki, korku nedeniyle kendi şehitlerini rahatça anamayıp, mezheplerinin gereklerini yerine getirememekte ve mensubiyetlerini takiiye prensibi ile gizlemeyi gerekli görecektir kadar baskı altında yaşamaktadırlar. Fakat bu sıkıntılı dönemde manevi ruh her zamankinden daha canlıdır. Oysa Safeviler döneminde Şiîlik, ilk defa hâkim sınıfın sahip çıktığı ve himaye ettiği bir güce sahip olur. Fakat aynı anda ilk dönemlerdeki o manevi ruhunu da kaybetmeye başlamıştır.<sup>11</sup> Çünkü artık ideal amaçlarla kurulan yeni düzeni muhafaza etme kaygısı vardır. Bundan sonraki süreçte hareket kaçınılmaz olarak kurumsallaşınca, aynı anda ruhen durağanlaşarak inişe geçmeye başlar. Devletin resmi mezhebi haline gelen Şiîlik, kurumsallaşır ve İslam'ın ilk hedefinden uzaklaşarak siyasi köleliğe dönüşür.<sup>12</sup>

Şeriatî, Safevî Şiası tanımıyla aslında kendi dönemindeki Pehlevî iktidarına ve onların gölgesinde seslerini çıkartmadan yaşayan âlimlere göndermede bulunmaktadır. Çünkü onlar da tıpkı Safeviler döneminde olduğu gibi gerçek rollerini unutup, zalim yönetimin yanında yer almışlardır. İtaati kolaylaştırmak

<sup>8</sup> Şeriatî, Ebu Zer, <http://www.irebooks.com> (PDF), 27.11.2014, s. 6.

<sup>9</sup> Ali Şeriatî, *Teşeyyu'-i Alevî ve Teşeyyu'-i Safevî*, <http://shariati.nimeharf.com/Shariati/article-864/>, 23.12.2014, s. 9.

<sup>10</sup> Hz. Ali'ye dayandığı Şia anlamında (anlamına) gelmektedir. Safeviler dönemindeki Şia ise *Teşeyyu'-i Safevî* olarak isimlendirilmiştir.

<sup>11</sup> Şeriatî, *Teşeyyu'-i Alevî ve Teşeyyu'-i Safevî*, <http://shariati.nimeharf.com/Shariati/article-864/>, s. 12.

<sup>12</sup> Şeriatî, *Teşeyyu'-i Alevî ve Teşeyyu'-i Safevî*, <http://shariati.nimeharf.com/Shariati/article-864/>, 23.12.2014, s. 9.



için de Şiîliği yas ve teslim mezhebine dönüştürerek, inananların ilgisini zahiri ve fer'i meselelere yönlendirmişlerdir. Böylece o zamana kadar, zalim düzenin karşısında yer alan Şia, inançta olmasa da pratikte 'mevcut durumu onaylayan' bir mezhebe dönüşmüştür.<sup>13</sup>

Şeriatî'nin ifadesiyle, İslam'ın sunduğu ideoloji, sosyalizm ve liberalizm gibi modern akımlardan çok daha üstündür. Çünkü kendisi de Devrim'in diğer etkin isimleri gibi İslam'ın, hem sosyal hem de bireysel açıdan, siyaset başta olmak üzere hayatın her alanına hitap ettiğine ve değer sunduğuna vurgu yapmaktadır (Şeriatî, 1989: c. 19, 29; Huseynîzade, 2006: 207). Ancak tarihi süreç içinde kurumsallaşan ve taşlaşan bu ruhun yeniden canlandırılmak için Şia mezhebinin temelini oluşturan itikadî ilkeleri, içerik olarak tamamen farklı bir şekilde tanımlamıştır. Örneğin ümmet, ismet, vesayet, velâyet, imamet, takiyye, gaybet, şefaât, içtihat, taklit ve intizar gibi kavramlar onun bakışıyla bambaşka anlamlar kazanır. Ama bu girişim kendisi için, dinî ve mezhebi kavramlara asıl anlamlarını geri kazandırma çabasıdır.<sup>14</sup>

Örneğin Şeriatî'nin zihninde "ıctihat" kavramı, en başta dini en iyi şekilde anlatma, sosyal yaşamın ihtiyaçlarına cevap verme ve halkı yönlendirme amacıyla özgürce tahkikte bulunma çabasıdır. Bundan da öte içtihat, hedeflenen hareketi gerçekleştirdikten sonra donuklaşma ve kalıplaşmadan kurtulmanın da en önemli yollarından biridir (Huseynîzade, 2006: 212). Şia'ya göre peygamberlerin ve imamların doğuştan sahip oldukları en önemli sıfatlardan biri olan "ismet"i, gelenekte tanımlananın tersine ve şaşırtıcı bir şekilde, iktidarın gücüyle kirlenmekten uzak durmak olarak tarif etmiştir. "İmam" ise ilk dönemde teşekkül eden model düzenin aleyhindeki tüm rejimlerin karşısında yer alan ve onlara teslim olmayan bir önderi ifade eder. Klasik anlamıyla On İkinci İmam'ın kaybolduğu dönemi ifade eden "gaybet", bekleme, teslimiyet ve tahammülü gerektiren bir durum olduğu için, onun çok önemsedığı İslam'ın sosyal yönünü iptal etmektedir. Oysa Şeriatî 'ye göre Gaybet Dönemi'nde yönetimin meşruluğu İmam Mehdi'nin dönüşüne bağlı değildir. Çünkü eğer bir hükümet, yukarıda belirtilen ideal model düzenine uygun şartlar taşıyorsa onu meşru kabul etmemek için bir neden yoktur.<sup>15</sup> Böylece siyasi ve sosyal sorumluluk doğrudan halka verilmiş olmaktadır. Elbette ki bu anlayış Şia mezhebi açısından bir dönüm noktasıdır. Nitekim çok geçmeden Humeynî, Şeriatî 'nin bu yaklaşımına

<sup>13</sup> Şeriatî, *Teşeyyu'-i Alevî ve Teşeyyu'-i Safevî*, <http://shariati.nimeharf.com/Shariati/article-864/>, 23.11.2014, s. 20-25.

<sup>14</sup>Şeriatî, *Teşeyyu'-i Alevî ve Teşeyyu'-i Safevî*, <http://shariati.nimeharf.com/Shariati/article-864/>, 23.11.2014, s. 34.

<sup>15</sup> Şeriatî, *Teşeyyu'-i Alevî ve Teşeyyu'-i Safevî*, <http://shariati.nimeharf.com/Shariati/article-864/>, 23.12.2014, s. 35-40.

paralel olarak velâyet-i fakih düşüncesini geliştirmiş ve '79 Devrimi'nin fikrî temellerini atmıştır.

Şeriatî'nin bu yaklaşımından, Şia'nin mezhepsel ilkelerini daha derinden ve felsefi olarak yeniden sorgulamak yerine o günkü şartlarda toplumu dönüştürmek ve mevcut düzeni değiştirmek için daha pragmatik açıklamalar yapmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü Şia tarihinde başından beri imamet anlayışının gerekçesi halkın masum olmayışına ve kendisi için neyin yararlı olduğunu bilemeyeşine bağlanmıştır. Oysa bu okuyuşla Gaybet Dönemi'nde beklemek yerine kendine güvenmek ve eyleme geçmek teşvik edilmektedir. Buna gerekçe olarak ise Peygamber ve imamların yokluğu nedeniyle tüm sorumluluğun halkın omuzlarında olması gerektiği gösterilmektedir. Yine imamet görevinin tayinle değil, kişiliklerine bağlı olarak liyakatle verildiğini savunması, Şia mezhebinin en karakteristik özelliği olan, masumiyet ve vesayet esasına dayanan imamet anlayışıyla hiçbir şekilde bağdaşmamaktadır. Humeynî, tüm orjinelliğine rağmen velâyet-i fakih nazariyesini geleneksel anlayış üzerine bina etmiştir. Şeriatî'nin yaklaşımı ise daha ziyade bu geleneğe aykırılığı ifade etmektedir. Zira resmi ruhaniyeti Safevîlerden kalan bir miras olarak değerlendiren Şeriatî'ye göre hakiki Şîlikte kiliseye benzer resmî bir kuruluş yerine dinî özgürlük ve içtihat; ruhanî yerine ise âlim vardır (Haşimî, 2007: 74).

Şeriatî'nin yöneticiliği üstlenecek olan rehber, aynı zamanda toplumu dönüştürme sorumluluğunu yüklemesi<sup>16</sup> bugünkü aydınların şiddetle eleştirdikleri devlet eliyle kültür oluşturma problemiyle yakından ilişkili bir mevzudur. Bu da demokrasiyle pek uyuşmayan bir görüntü ortaya koymaktadır. Zaten Şeriatî'nin, ümmet kavramı üzerine bina ettiği siyaset anlayışına bakarak böyle bir kaygı taşımadığını söylemek mümkündür. Çünkü Şeriatî'nin ideolojik sisteminde farklılıkları bir arada barındıran bir sistem önerisinden ziyade, aynı inanca sahip olan ümmetin kendi iradesi ile seçtiği yöneticinin terbiyesi söz konusudur. Zira imamet kurumu da tek bir kibleye yönelen ümmete rehberlik için vardır.<sup>17</sup>

Sonuç olarak Şeriatî, toplumda din âlimlerinin varlığını zaruri görmekle birlikte resmi olarak ruhanilerden oluşturulacak bir sınıfı toplumun salahlığı açısından uygun bulmamış demokrasiden ziyade eşitliğe ve ıslah olmaya daha çok önem vermiştir. Ona göre bireyin özgür bir şekilde seçimlere katılımını esas almasına rağmen Batı demokrasisi, aslında fasit bir sistemdir. Çünkü muhafazakâr çoğunluğun ilerlemesine ve azınlığın yok olmasına zemin

<sup>16</sup> Şeriatî, “*Ümmet ve İmamet*”, <http://www.shariatihome.com/Books.aspx?itemid=252>, 22.12.2014, s. 20.

<sup>17</sup> Şeriatî, “*Ümmet ve İmamet*”, <http://www.shariatihome.com/Books.aspx?itemid=252>, 22.12.2014, s. 19.

hazırlamaktadır. Bunun da ötesinde Batı'nın demokratik sistemi, seçenlerin değil, paranın saltanatı altında olduğu için bozuktur (Richard, 1985: 34). Devrim'den sonraki süreci görmeye ömrü vefa etmeyen Şeriatî, geliştirdiği ideoloji nedeniyle, demokratik sistemin karşısında konumlandırılmaktadır. Başta Meşrutiyet Devrimi'nin seküler aydınları ve ruhaniler olmak üzere farklı çevrelerce eleştirilmiş ve Şah Rejimi tarafından da cezalandırılmıştır (Caferiyan, 2008: 577). Günümüzde de Ali Şeriatî, ne ruhanilerin ne de yenilikçi Müslüman düşünürlerin benimsediği bir isimdir. Fakat kısa ömrüne rağmen gösterdiği büyük etki, onun “devrim ideoloğu” olarak anılmasına neden olmuştur.<sup>18</sup>

Görüşlerinden kısaca bahsettiğimiz bu üç ismin yaklaşımlarından da anlaşılacağı gibi Devrim'den önceki dönemde ideolojik bir okuyuş hâkimdir ve dinden beklentiler maksimum düzeydedir. Bununla birlikte hedefe ulaşıldıktan sonra yönetimin nasıl olması gerektiği meselesi, başta Ali Şeriatî olmak üzere diğer düşünürler tarafından da tüm yönleriyle felsefî bir derinlik içinde değerlendirilmemiş ve 20.yy'ın başında meşhur Şî Müçtehit Nainî'nin belirttiği görüşlerden daha ileriye gidilememiştir.<sup>19</sup> Ancak İslam'ın bu ideolojik yorumu, ithal fikirler karşısında millî değerleri savunma ve hem maddî hem manevî açıdan yabancı istilaların müdahalesine son verme imkânını verdiği için neticede 1979 İran İslam Devrimi'ni gerçekleştirecek kadar önemli sonuçlar doğurmuştur.

## 2. SEKÜLER İSLAM'A DOĞRU: MİNİMUM DİN MAKSİMUM DEMOKRASİ

### Mühendis Mehdi Bazergan: Dünya İçin Değil Ahiret İçin Din

Devrimden sonra beklenenin tersine Bazergan'ın deyişiyle “insanlar bölük bölük dinden uzaklaşmaya” başlayınca,<sup>20</sup> önceleri eleştirilen liberal ve seküler İslam'ı savunan söylemler daha yüksek sesle duyulmaya başlamıştır. Kendilerini yeni bir medeniyetin öncüsü olarak gören devrim öncüleri, Batı kültürüne karşı benimsedikleri bu ideoloji çerçevesinde yeni bir kimlik oluşturma çabasına girmişlerdir. Halkı Batı kültürünün istilasından korumak ve etkisini izole etmek amacıyla TV uyduları, radyolar ve internet siteleri kontrol altına tutulmaya çalışılmış ve dinî yaşama müdahil bir tutum takınılmıştır. Fakat bu ve benzeri

<sup>18</sup> Suruş'un dışında Şeriatî'ye yöneltilen eleştirilere bazı örnekler için bak. Ekber Gencî, “Çegune Şeriatî Şeriatî Nemi Şod!”, <http://www.roozonline.com/persian/opinion/opinion-article>, *Dinendışan: Din İdeoloji İngilab* ve Yusuf Eşkeveri, “Dr Ali Şeriatî”, <http://www.hames.blogfa.com/post-95.aspx>.

<sup>19</sup> Mirza Muhammed Huseyin Nainî (ö. 1355/1937), hem meşrutiyet İnkılâbında hem de Irak'ın siyasi işlerinde aktif rol oynayan meşrutiyet yanlısı meşhur ayetullahlardan biridir. Onun istibdadı ve özgürlüğü dini açıdan değerlendirdiği *Tenbihu'l- Umme ve Tenzih'ul-Mille* (1909) , kendisinden sonraki âlimlerin üzerinde oldukça etkili olan klasik niteliğinde bir eserdir.

<sup>20</sup> Devrimden on beş yıl sonra Bazergan İran'daki durumu Nasr Suresi'ndeki ayete atıfla “İnsanların bölük bölük dinden kaçması” şeklinde ifade etmiştir (Kiyân Dergisinin Bâzergân ile bir söyleşisinden, *Mâhnâme-yi Kiyân*, 1372 h.ş., sayı: 11, s. 11).

yaklaşımlar muhafazakâr beklentilerin tersine Batı kültürüne olan ilgiyi artırmış<sup>21</sup> ve sisteme yönelik şikâyetleri çoğaltmıştır. Bu durum pek çok İranlı entelektüelde İslam'ın egemen yorumunun İran'ın sorunlarını çözmede başarısız olduğu yönünde bir kanaat oluşturmuştur.<sup>22</sup>

Özellikle '90'lı yıllardan sonra yönetimin uygulamalarını tasvip etmeyen ve cesur eleştirileriyle öne çıkan bir hareket dikkat çekmektedir. Bu eleştirileri ilk dillendiren isimlerin başında, öncesi ve sonrasıyla Devrim'in her aşamasında aktif olarak yer alan ve bu nedenle olup bitenlere yakından tanık olan Mehdi Bazergan gelmektedir. Devrimden önceki dönemde din ve siyaset arasındaki ilişkiyi ispat etmeye çalışmış, yaklaşık elli yıl boyunca aktif olarak siyasî faaliyette bulunmuş ve bu süreçte pek çok kez yargılanıp hapis yatmıştır. Öte yandan yıllarca uğrunda mücadele ettiği Devrim'in ardından, geçici olarak kurulan hükümetin ilk başbakanı olma unvanına sahip olmasına rağmen çok geçmeden istifa ederek yeniden muhalif saflara geri dönmekten de çekinmemiştir.

*İnkılab-i İran der Do Hareket (İki Harekette İran Devrimi)* adını verdiği kitabında Bazergan İran Devrimi'nin iki harekete sahip olduğunu ve ikinci aşamada ulemanın karşı bir devrim daha gerçekleştirdiğini savunur. İlk harekette, milliyet, insanîyet, özgürlük talebi ile oluşan birlik, sonradan töhmet, tefrika ve düşmanlığa dönüşmüştür (Bazergan, 1984: 81). Halk esasen Meşrutiyet hareketi, Musaddık Hükümeti'nin devrilmesi gibi olaylar başta olmak üzere, Şah'ın idaresine son verilmediği sürece pek çok özgürlük girişiminin başarısızlıkla sonuçlandığını artık iyice anladığı için Devrim'i desteklemiştir (Bazergan, 1984: 40-41). Onların istediği tek şey Humeyni'nin yurt dışındaki konuşmalarında sıkça vurguladığı gibi, özgür ve demokratik bir yönetimden ibarettir.<sup>23</sup> Halkın asli talepleri unutulmuş devrim ideolojisi temel hedef haline getirilmiş hatta İslâm dahi onun hizmetine sunulmuştur. Bu nedenle ikinci hareketten sonra "reform" veya ıslahattan bahsetmek günah veya ihanet olarak kabul edilmiştir (Bazergan, 1984: 92). Millet ve memleketin yerine 'din'

<sup>21</sup> Son yıllarda başta siyaset ve felsefe alanında Batıdan yapılan tercüme çalışmalarının çokluğu bu durumun önemli göstergelerinden biridir (Nasr Ebu Zeyd, *Reformation of Islamic Thought*, s. 64-65).

<sup>22</sup> Bu bağlamda meselelere daha ziyade ahlak felsefesi açısından yaklaşan Melikiyan, hem Doğu hem de Batı kültürüne aşinalığıyla bilinen ve bu nedenle "kültür filozofu" olarak anılan Daryûş Şâyegan, Rıza Dâveri Erdekânî ve Seyyid Cevâd Tabâtabâî'nin çalışmaları örnek olarak gösterilebilir. Bu isimler son dönemlerde Yenilikçi Dini Düşünce'nin seyrini daha farklı bir yöne doğru kanalizasyon etmeleri açısından da ayrı bir öneme sahiptirler.

<sup>23</sup> Bazergan Humeyni'nin devrimden önceki dönemdeki özgürlükçü tutumuna yönelik olarak Paris'te bulunduğu sırada bir TV'ye yaptığı şu konuşmayı örnek olarak göstermektedir: "...*Milletin kıyamıyla Şah bertaraf edilecek, demokratik hükümet ile İslâm Cumhuriyeti kurulacaktır. Bu cumhuriyette, gerçek seçmenlerden oluşan ve memleketi yönetecek olan bir milli meclis oluşturulacaktır. Halkın hakları- özellikle de dinî azınlıkların-dokunulmazdır ve onlara saygı gösterilecektir. Yine karşılıklı saygı çerçevesinde diğer ülkelerle ilişkiler sürdürülecektir. Hiç kimseye zulmetmeyeceğiz ve hiç kimseyi baskı altına almayacağız.*"; (Bazergan, 1984: s. 51).

konulmuş, öncelik İran ve İranlılara değil, İslâm ve Müslümanlara verilmiştir. Adı Müslüman dahi olsa tüm zalim ülkelerde tebliğ ve dinî hükümleri icra daha önemli görülmüş, ülkenin kalkınması ikinci planda tutulmuştur (Bazergan, 1984: 112).

Devrim'den önceki dönemde din ile siyasetin ayrılamayacağını savunmakla birlikte, aralarında belli bir mesafenin olması gerektiği ve idarenin ruhanilerin eli ile yürütülmesinden (velâyet-i fakih) yana olmadığını söylemiştik. Ancak bu ikinci dönemde daha önce harekete çağırdığı ve işbirliği yaptığı ruhanileri kendilerine tanınan geniş yetkiler nedeniyle sert bir dille eleştirmektedir:

*“Devlet veya makamlarıyla ihtilaf, kolayca İslâm Cumhuriyetiyle muhalefete bağlanmıştır. İslâm Cumhuriyeti ve ruhaniler arasındaki birlik nedeniyle onlara karşı gösterilen her türlü tepki ve eleştiri, hatta muhalifleri kalben onaylamak dahi, çok muhterem yargıçlar tarafından, İslâm'a muhalefet ve Allah'a karşı savaş olarak telakki edilip, bu durum idama kadar varan en ağır cezalar kapsamında değerlendirilmiştir”* (Bazergan, 1984: 149).

Bazergan 1993 yılında kaleme aldığı “Ahiret, Hoda ve Hedef-i Bi'set-i Enbiya” başlıklı yazısında, geçmişteki söyleminin tersine, bi'setin maksadını Allah ve ahiretle sınırlandırarak “dünya için din” yaklaşımını açıkça eleştirmektedir. Peygamberlerin gönderiliş amacı insanları Allah'a yönlendirmek ve nihaî hedef olan ahiret hayatını kazanmalarını sağlamaktır. Ancak bu sözler hiçbir şekilde, aile ve topluma karşı olan görevlerin ve zulümle mücadelenin, kısacası dünya hayatının iptali anlamına gelmemelidir (Bazergan, 2009: 314). Aksine İslam, Müslümanların dünyevi meselelerine özel bir ilgi göstermiş ve hayatın hemen her alanıyla açık ya da dolaylı olarak ilgilenmiştir (Bazergan, 2009: 315). Ancak ilahi dinler zalimlerle mücadelede, adalette ve ümmetin idaresinde teşvik edici bir üsluba sahip olsa da bu alanlarda belli bir ideoloji ve hükümlere sahip değildir (Bazergan, 2009: 331).

Bazergan, nübüvvet ile imametin, dolayısıyla da velâyet-i fakihin bir gerekçesi olarak sıkça ifade edilen, insanın cahil, zalim, menfaatine düşkün ve kendisini idare etmekten aciz olduğu yönündeki bir anlayışı Kur'an ve sünnetten çıkarmanın mümkün olmadığı kanaatindedir. Kendisi, İslam'da cihat, adalet ve hadlerle ilgili hükümlerin varlığını teyit etmekle birlikte, geçmişten farklı bir yaklaşımla çok önemli ve kendisinden sonraki Müslüman entelektüeller için de yol gösterici bir uyarıda bulunur. Buna göre, cihat ve hukuk gibi sosyal ve siyasal alanla ilgili hükümlerin zorunlu olarak, her dönemde insanların karşılaşılabilecekleri tüm ihtiyaç ve meseleleri kuşattığını ve Hz. Peygamberin bu yönde bir iddiaya sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü her şeyden önce bu hükümler birilerinin üzerine tasallut ve tasarrufta bulunmak için değil,

emniyet, istikrar ve özgürlük için zikredilmiştir. Ayetlerde defalarca ifade edildiği gibi, Hz. Peygamberin hatırlatma ve uyarmadan öteye geçmesine ve kendisini insanların vekili bilip iman ve amellerinin sorumluluğunu üstlenmesine izin verilmemiştir. Yine bazı peygamberlerin devlet kurmuş olması, tümü için geçerli kabul edilemez ve bu durum temel hedef olarak gösterilemez (Bazergan, 2009: 332-336).

Gerçek dindarlık, yıllarca sabit kabul edilip ezberlenen içi boş fikhî hükümlere riayet etmek değildir (Bazergan, 2009: 273). Örneğin temizlenmek için abdest ya da kaslarımızı güçlendirmek için namaz kıldığımızı varsayalım. Eğer bu ibadetler Allah'a yakınlaşma amacıyla yapılmıyorsa bunun uhrevi ve ilahi hiçbir değeri olamaz. (Bazergan, 2009: 326). Bunun gibi eğer, halka din adına dayatılan hükümler, neticede Allah'a yakınlaştırma yerine uzaklaştırıyorsa bunda ısrar etmenin bir anlamı yoktur. Hatta halis müminlerin eliyle her açıdan mükemmel bir yönetim kurulmuş olsa bile, hiçbir şekilde halkın dinine imanına ve ahlakına karışmamak gerekir. Çünkü bu tutum asıl maksada hizmet etmemektedir. Bazergan, insanın dar görüşüyle ve dünyayı merkeze alarak icat ettiği ideolojileri nefyetmekte ve eksik olarak görmektedir. Dünya için meydana getirilen dinî anlayış, geçici hevesler ve istekler için dua edilen bir Allah ya da bu yolda elde edilecek cennet, ne din ne Allah ne de Ahiret olarak tanımlanamaz. Bazergan'ın "dünya için din" olarak isimlendirdiği bu tutum, ancak tevhidle yan yana duran bir şirk ve insanlık açısından bir geriye dönüş olarak tarif edilebilir (Bazergan, 2009: 337-338).

Bu sözleriyle Bazergan, asıl hedef olan ahiret hayatına karşılık dünyevî meseleleri önemsizleştirmiş ve vahyin aslında aklın ulaşamadığı ulûhiyet ve mead alanıyla ilgili olduğunu vurgulamış olmaktadır. Siyaset dâhil fıkhıdaki şekli unsurlar yerine tevhid, maneviyat ve ahlakı ön plana çıkarması ve yönetim şeklini pratikteki sonuçlara göre değerlendirilip akla havale etmesinin (Bazergan, 2009: 331-333) demokratik yönetimi destekleyen sonuçlar içerdiği açıktır. Fakat bu durum dünyayı merkeze alan seküler yaklaşımdan ziyade, ahireti merkeze almanın bir sonucudur. Bu noktadan hareketle Bazergan için İslam'ın siyasallaştırılması, dini dünya için istemek ve onu bu dar kalıba sığdırmaya çalışmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla görünürde sekülerizmle aynı sonuca varılmış olsa da kalkış noktaları oldukça farklıdır. Her hâlükârda önceki dönemde dinin siyasiliğini savunan ve bu uğurda uzun yıllarını vakfeden Bazergan'ın yukarıdaki ifadeleri, yanlış yapıldığının bir itirafı niteliğindedir.

### **Abdulkerim Suruş: "Ben Bir Neo-Mu'tezilîyim"**

Bazergan'a benzer şekilde Abdülkerim Suruş da gençliğinin ilk yıllarında Şah Rejimi'ni eleştiren konuşmalarıyla tanınmaya başlayan ve Devrim sürecine destek veren bir isimdir. Nitekim bu desteği, Humeynî tarafından Kültürel

Devrim Enstitüsü'ne atanmasıyla somutlaşmış ve 1993 yılında rejimle iyi anlaşamayıp istifasını sununcaya kadar eğitim alanındaki önemli faaliyetleri devam etmiştir.

Suruş'un eleştiri oklarını yönelttiği konuların başında, Devrim öncesi dönemde Ali Şeriatî ile özdeşleşen ideolojik İslam anlayışı gelmektedir. Yaşanan ideolojik süreç, bu tarz bir okuyuşun ne denli problemlili olduğunu bize göstermiştir. Din, ayakları yere basmayan ideolojiden daha üstün ve daha gerçekçidir. Suruş, ideolojinin istikrar dönemi için bir fikre sahip olmadığı ve başta gençler olmak üzere halkın her geçen gün dine olan ilgisini kaybettiği konusunda Bazergan'la hemfikirdir (Suruş, 2000: 1-5). Çünkü ideoloji tıpkı bir silah gibi savaş süresince işe yarar. İstikrar sağlandıktan sonra bu düşünceleri muhafaza etmek için her zaman bir düşmana ihtiyaç duyar (Suruş, 1993: 7).

Suruş, ideal bir yönetim şekli olan demokrasiyi dinî metinlerde delil arayarak ve çoğu kez yapıldığının aksine, şura ayetlerine dayanarak İslam'dan çıkarma niyetinde değildir. Hatta oldukça pozitif bir şekilde yalnızca demokrasi değil hiçbir modern terimin Kur'an'dan ya da başka bir dinden elde edilemeyeceğini savunur. Evet, modernle yüzleşme sürecinin ilk dönemlerinde Müslümanlar böyle bir hataya düşmüşlerdir.<sup>24</sup> Bu durum, ekonomi, yönetim, ticaret ve yargı gibi hayatın her alanıyla ilgili meseleleri dinde arama (maksimum beklenti) şeklindeki yanlış tutumdan kaynaklanmaktadır. Oysa şeriat bize en asgari düzeyde lazım olanı vermektedir. Bunun ortası yoktur. Bu minimum çizgiyi aşan her şey maksimum düzeydeki beklentiye girer (Suruş, 1999: 84). Minimum düzeyden çıkarılması gereken sonuç dinin bize ne sunduğunu iyi kavrayıp, onu bizi kendi halimizde bıraktığı konularda aşırı bir beklentiye girmemektir.

Öyleyse dinin kâmil oluşundan ne anlamamız gerekir? Suruş öncelikle dinin kâmil oluşuyla cami' oluşunu birbirinden ayırmak gerektiği kanaatindedir. 'Bugün dininizi kemale erdirdim (Maide, 3) ayetinden pek çok kişi her şeyi içine alan, yaş kuru eksik bırakmayan (En'am, 59) bir din anlamaktadır. Oysa din, istediğiniz her şeyi içinde bulabileceğiniz bir süpermarket değildir. Burada 'kâmil oluş'la kastedilen şey, hedef ve fonksiyonunu tamamlamak olarak anlaşılmalıdır. "Yaş ve kuru müstesna olmamakla birlikte hepsi apaçık bir kitaptadır" ayetinde Kur'an'a değil, Allah'ın ilmine işaret edilmektedir (Suruş, 1999: 107-108).

Oysa Suruş'a göre dine atfedilen asıl eksiklik İslam'ın fikhî yönünü çok fazla vurgulayıp, irfanî ve ahlakî yönünü geri plana itmektir (Suruş, 2000: 3). Fıkıh İslam'ı olarak tanımladığı bu yaklaşım, dinî bilgi alanını tartışmasız kabul

<sup>24</sup> <http://drsoroush.com/en/reason-freedom-and-democracy-in-islam-2/>, 01.12.2014.

edip kutsadığı için aslında beşerî niteliğe sahip kuralların da, kesin olarak iman edilmesi gereken şeyler olarak sunulmasına yola açmaktadır (Suruş, 1993: 31-33). Çünkü Fakihler aslını bilemeyeceğimiz gerekçesiyle kuralların hikmetini sorgulamadan kabul etmişler ve bizleri onları uygulamakla mükellef tutmuşlardır. Elbette ki hiç düşünmenin olmadığını söylemek haksızlık olur; ama şer'i kuralın arkasındaki sebebi sorgulamaktan ziyade uygulamaya önem verilmiştir. Oysa günümüzde uygulanıp uygulanmaması gerektiğine karar vermek ancak arkasındaki hikmeti kavramakla mümkündür.<sup>25</sup>

Öncelikle yeni bir epistemoloji nazariyesine muhtaç olduğumuz düşüncesinden yola çıkarak din ile dinî bilginin arasını ayırmak gerektiğini savunur. Böylece tek bir okuyuşu dayatan rejim ideolojisini eleştirmek ve bu sayede din hakkında konuşmak dinî bilgi üzerinden olacağı için değişim ve dönüşümün kapısı daha rahat açılmış olacaktır:

*“Dini göndermek Allah katındandır. Ancak onu anlamak ve ona göre davranmak bizimle alâkalı bir durumdur. Tam da burada, baştan aşağı beşerî olan ve beşerî hükümlere mahkûm olan dinî bilgi meydana gelmektedir”* (Suruş, 2008: 53).

Eğer bir tekâmülden bahsediyorsak, zaman içerisinde değişen algımıza ve gelişen tecrübemize paralel olarak bizim dinden anladıklarımız da kaçınılmaz olarak değişip dönüşecektir. Bu nedenle Suruş'a göre tarihî süreçte dinî bilimlerin değişiminden korkmamak ve bu durumu dinin bizzat kendisinin değişimi ve zayıflaması olarak kabul etmemek gerekir. Zira kaynağı aynı olan kâinat kitabıyla İlahi Hitap birbirlerinin ibarelerini açıklarlar ve işlevlerinin sınırlarını belirleyip tayin ederler. İnsanı her zaman daha çok okumaya ve daha çok ilerlemeye davet ederek okuyuş ve yorum sürecinde kat'i bir fetva vermekten sakındırırlar (Suruş, 2008: 165).

Suruş, bu ayrımla bir yandan kutsal olana dokunmayıp sabit tutarken, insanın ondan anladığını da beşerîleştirmiş, diğer bir deyişle değişime ve dönüşüme açmış olmaktadır. Üstelik bu gelişim herkesin gözlemlediği bir şeyken dinî anlayışı el değmemiş kabul edip, sabitliğinde direnmek, tekâmülün önünü tıkamak demektir. Zatı itibariyle değişken olan dinî bilgi her dönemde hatta şahısta, bilgi birikimine bağlı olarak genişler veya daralır. Herhangi bir yerde meydana gelen bir değişim ister istemez diğer alanları da etkiler (Suruş, 2008: 170).

Önerilen bu çözüm sayesinde din adına dayatılan uygulamaların aslında bir insan yorumu olmaktan öteye geçmediği ve dolayısıyla farklı görüşlere de

<sup>25</sup> Abdulkrim Suruş, “Neo-Mu'tezilî Hastam”, Haziran 2008, <http://drsoroush.com/Persian, Mosahebeha>.



kapı aralanması gerektiğinin altı çizilmek istenmektedir. Fakat bu yorum ilk bakışta makul gibi görünse de aslında felsefî ve mantıksal bazı problemlere sahiptir. Çünkü sabit ve değişmez olarak tarif edilen din, kuşatılamayan, hayattan soyut ve ne olduğunu tam olarak bilemediğimiz bir şey izlenimini vermektedir. Dinî ilimleri dâhil ettiğimiz beşerî bilimlerin değişim ve gelişimi sonu olmayan bir süreçtir. Böyle bir durumda sabit olan din hangi yönüyle ve nasıl bu değişime dâhil edilebilmektedir? Ayrıca değişken olan bilgilerin doğruluğundan nasıl emin olabiliriz? Çünkü ancak dinin ne olduğunu bilirsek, ona uygun hatasız bir inancın, dinin kendisinden farklı olmadığını söyleyebiliriz. Dinden anladıklarımızın ilahî iradeye uygun olup olmadığını ölçmek ne olursa olsun yine insan yorumuna dayanacağı için asla dinin kendisiyle bir olmayacak ve yalnızca bir yorum olarak kalacaktır. Burada asıl problem, ideal bir gerçek olan dini hiçbir zaman tam olarak kuşatamayacak olmamızdır. Çünkü sabitlikte mükemmellik; tekâmül, değişim ve dönüşümde ise eksiklik vardır:

*“...Evet, (müminlerin itikadına göre) din nakıs değildir; ancak insanın ondan anladıkları nakıstır. Din kutsal ve semavidir; ama dinî bilgi, bu dünyaya aittir ve insanidir. Sabit olan dindir; ama değişen dinî bilgidir... Dinin yenilenmeye ve tekâmüle ihtiyacı yoktur. Ancak beşerî olduğu için dinî bilgi eksiktir ve yenilenmeye ihtiyaç duymaktadır...” (Suruş, 2008: 52-53).*

Suruş'un -en azından bu eserini yazdığı yıllarda- din ile reel bir yaşantıdan ziyade bir metni kastettiği anlaşılmaktadır. Bu metin hep orda durmakta biz de ona başvurarak yeni yorumlar elde etmekteyiz. Fakat kuşatabileceğimiz bir hakikatin olmayışı, yorumlarımızın her asırda farklı olmasının yanı sıra askıda kalmasını da kaçınılmaz kılar. O halde doğruluğun ölçüsünü bize verecek olan şey akıl ve asrın bilimlerinden başka bir şey değildir. Suruş, kaçınılmaz kabul ettiği bu durumu tabîî bilimlerle tabiat arasındaki ilişkiye benzeterak açıklar. Bunların hiç biri ne birbirini terk etmiş ne de biri diğerinin üzerini örtmüş değildir. Bunun gibi âlimlerin tek derdi şer'i hakikat değil midir? Dolayısıyla Şeriatın terk edildiği yönünde yaygara koparmaya gerek yoktur (Suruş, 2008: 343). Fakat ne olursa olsun bu ayırım bize dinin sözü ile asrın sözünü nasıl ayırt edeceğimiz konusunda bir ölçü sunmamaktadır.

Bu yaklaşımın konumuz açısından en önemli yönü, dine çoğulcu yaklaşımı (plüralizm), toleransı ve siyasî sekülerizmi destekleyen sonuçlar doğurmasıdır. Çünkü bu sayede Allah'ın bir hibesi olarak din belli bir kesimin değil herkesin mülkü olmakta (Suruş, 2008: 34) ve dinî yorumlar bireyden bireye farklılık arz ettiği için tek bir okuyuştan söz edilememektedir. İşte bu nedenle yönetim tüm dinî anlayışlara ve farklı yorumlara eşit mesafede durmalı ve ideolojik İslam'ın tam karşısında yer almalıdır:

*“İdeolojiler, nazari ve amelî olarak insanları tek tip ve tek hizada görmek isterler. Fakat her ne kadar fiilî olarak ve itaat açısından herkese boyun eğdirmek mümkünse de, fikrî ve nazari açıdan bunun imkânı yoktur. Bu nedenle ideolojik din, ne mümkündür ne de istenilen bir durumdur”*(Suruş, 2008: 34).

Suruş, “Akıl, Özgürlük ve Demokrasi” başlıklı bir söyleşisinde İslam dünyasının bugünkü içler acısı haline değindikten sonra fundamentalistlerin en önemli çıkmazının, dinî metinlerin sabitliğine inanmaları ve yalnızca Hz. Peygamber dönemine kilitlenmeleri olduğunu savunur. Onların her bir kelimenin anlamını ezeli kabul edip değişimi reddetmeleri, bu kötü manzaranın en önemli sebeplerinden biridir. Dinde reformist bir yaklaşımdan yana olan Suruş, metinlerin zamana ve zemine göre yeniden okunması ve yorumlanması gerektiğini vurgular. Kutsal dâhil hiçbir metnin tek bir yorumundan söz edilemez. Peygamberimizin döneminde bir tohum olan din bugün kocaman bir ağaca, hatta koca bir bahçeye dönüşmüştür. Bunu görmezden gelip tekrar tohuma geri dönmenin imkânı yoktur.<sup>26</sup>

İslam tarihinde ilk seküler geleneği başlatan Mutezile, Suruş için çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü vahiyden bağımsız aklın ve rasyonel ahlakın ilk bayraktarlığını yapan Mutezile, insanın peygamber olmadan da iyi ile kötüyü (hüsün ve kubuh) belirleyebilme kapasitesini ön plana çıkaran bir mezheptir. Allah da vahiyle aklın bu hükümlerini imza ve teyit eder.<sup>27</sup> Böylece iyi ve kötü objektif değerler olarak değerlendirilmiş ve ikisi arasındaki farkı ayırt etmek dine değil sebebe bağlanmış olmaktadır. Aklın ve ahlakın vahiyden bağımsız olması, Suruş için sadece felsefi açıdan değil, dinî açıdan da bir devrim niteliğindedir. Çünkü onlar literal olana değil yoruma önem vermiş ve fundamentalist çizgiden uzak durmuşlardır. Mutezile'nin açtığı bu yol günümüzde, N. Hamid Ebu Zeyd, Arkoun ve Cabirî gibi isimlerin yer aldığı reform hareketinin temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle Suruş'a göre onların açtığı yoldan gitmek bugünkü meselelerin çözümünde bizlere kolaylık sağlayacaktır: Özellikle Allah'ın kelamı, sıfatları ve ahlak konusundaki yaklaşımları bizim için ufuk açıcıdır. İşte bu nedenle Suruş kendisini bir Neo-Mu'tezili olarak tanımlar.<sup>28</sup> Çünkü Suruş, onlar gibi vahyin bir mahlûk olduğu kanaatindedir. Hatta daha da ileri giderek

<sup>26</sup> <http://drsoroush.com/en/reason-freedom-and-democracy-in-islam-2/>, 01.12.2014.

<sup>27</sup> Eş'ari mezhebinin de bazı konularda çok orijinal yaklaşımlara sahip olduğunu söyleyen Suruş, ancak ahlakın kaynağı konusunda bazı problemleri görüşlere sahip olduklarını savunur. Ona göre Eş'ariler daha gerçekçi (ampirist), Mutezile ise daha ziyade Arsito'ya yakındır. Bu anlamda Eş'ari Mutezile'den daha güçlüdür. Nihayetinde Suruş, tecrübe ile bilinebilecek şeyleri felsefe kılıcına kurban etmeyip ikisinin ortasında bir yol tutmak gerektiğini savunur. Suruş, “Neo-Mu'tezilî Hastam”, Haziran 2008, <http://drsoroush.com/Persian>, Mosahebeha.

<sup>28</sup> Abdulkerim Suruş, “Neo-Mu'tezilî Hastam”, Haziran 2008, <http://drsoroush.com/Persian>, Mosahebeha.

Kur'an'ın Allah'ın değil, bir arıya benzettiği Hz. Muhammed'in mahlûku olduğunu savunur.<sup>29</sup>

Meseleyi biraz daha açmak gerekirse Kur'an, ne Hz. Muhammed'in kendi iradesiyle yazdığı bir kitap ne de kelime kelime vahyin bir yansımasıdır. Bu nedenle 'İslam, bir kitap veya sözler mecmuası değildir. Bilakis, tedricî olarak husule gelen nebevî bir tecrübenin tarihe yayılmasıdır. Buradaki mihver ise Hz. Peygamber'in şahsiyetidir'. Hz. Peygamber daha çok yaşasaydı tecrübe ettiği şeyler daha fazla olacağı için Kur'an şimdikinden daha hacimli olacaktı (Suruş, 1999: 19-20). İşte Mu'tezile'nin Kur'an'ı mahlûk kabul edişi bu açıdan Suruş için çok önemli bir yere sahiptir. Zira bu şekilde peygamberlerin muhatap olduğu vahiy aslında bir çeşit dinî tecrübe olarak tanımlanmış olmaktadır. Bu da nihayetinde vahyi ve onda yer alan hükümleri tarihî şartlara ve beşerî niteliklere bağlı kılmakta ve süreç içerisinde daha önce sabit kabul ettiği dinin de de bir tekâmülünden söz etmek mümkün hale gelmektedir.

Suruş, gerek din ve dinî bilgi ayrımıyla gerekse nebevî tecrübe yaklaşımıyla, dinî alanda modern bilime, demokrasiye ve sekülerizme sonuna kadar kapılarını açmış olmaktadır. Böylece pek çok veçhesi olan hakikatin kimsenin tekelinde olamayacağını vurgularken, bu durumu yine Allah'ın iradesine bağlamaktadır. Çünkü yeryüzünde farklı peygamberler ve kitaplar göndererek plüralizmin ilk tohumunu atan yine O'dur (Soroush, 2009: 130). Bir metinden farklı anlamlar elde etmemiz de nihayetinde O'nun iradesiyle olmaktadır (Soroush, 2009: 178). Çünkü insanlar da farklı yaratılışları nedeniyle plüralist özelliğe sahiptirler. Özellikle İslam'da nihai hüküm verme otoritesi kimsenin uhdesinde değildir. Bu yüzden Allah herkesin sorumluluğunu kendi boynuna asmıştır ve O'nun huzurunda herkes tek başınadır. Öyleyse plüralizm bir inancı ya da yorumu doğru ya da yanlış olarak yargılamak yerine onu farklı perspektiflerden anlamaya çalışmak demektir (Hashas, 2014: 161).

Suruş'un Mutezile'yi önemsemesinin arkasında yatan en önemli sebep, bu mezhebin vahiyden bağımsız olarak iyi ve kötüyü bilebilme yetkinliğini akla vermesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu yetkinlik insanın daha özgür ve seküler davranmasına uygun ortam hazırlamaktadır. Suruş'un sosyal tedbirin ilmî ve aklî oluşu olarak tanımladığı sekülerizm öncelikle ruhanilerin Allah ile halk arasına girmesine engel olduğu için önemlidir. Çünkü bu sistemde sorgulanamayan hiç bir kişi ve değer kabul edilemez. Onun için sekülerizm aslında din ile siyasetin değil, din ile yönetimin birbirinden ayrı olması demektir. Çünkü din her halükarda siyaset üzerinde etkilidir. Oysa din ile yönetimin ayrı

<sup>29</sup> Abdulkerim Suruş, "Neo-Mu'tezilî Hastam", Haziran 2008, <http://drsoroush.com/Persian, Mosahebeha>. Suruş'un çok ses getiren vahiy anlayışı bağımsız bir çalışmayı gerekli kıldığı için burada konuyu makalemizin çizdiği çerçeveye göre ele almakla yetinmek durumundayız.

olması mümkündür ve İslam'la da çakışan bir yönü yoktur. Bu sayede hâkim olan sınıfın meşruiyetini dinden ve dindarlardan almasının, yani suiistimalin de önüne geçilebilir. Nitekim Batı'da sekülerizm için mücadele edenler bu suiistimali engellemek isteyen gerçek dindarlardır. Din ya da dinsizlikle ilgili bir durum olmayıp nötr bir tutumu ifade eden sekülerizm bu anlamıyla ancak, dinden maksimum beklenti içinde olanların inançlarıyla çakışan bir durumdur (Suruş, 2008: 414; Huseynîzâde, 2006: 461-463).

Ama ne olursa olsun Suruş için adalet demokrasiden daha önce gelmektedir. Bizler demokrasinin çok dillendirildiği ve İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'nin ilan edildiği bir dünyada yaşıyoruz. Ama tüm dinlerde sorumluluklar haklardan önce geldiği için bundan yüz yıl önce yaşamış olsaydık haklarımızdan ziyade sorumluluklarımız nedir, diye sorardık. Bu anlamda Suruş'a göre Batı, çağımızda özgürlükler kadar sorumluluklara yeterince vurgu yapmamaktadır.<sup>30</sup> Bu nedenle sorumluluklara değil de daha ziyade haklara dayanan bir sistem olan demokrasi dinden çıkarılamaz. Fakat hem hakları hem de ödevleri içine alan adalet tüm dinlerin en temel ilkelerinden biridir. Demokrasi de aslında adaleti sağlamanın modern bir yoludur. Fakat adalet demokrasiyi sarsmazken demokrasi bazen adaleti zayıflatabilir. Dolayısıyla tüm Müslüman düşünür ve idarecilerinin ülkelerinde öncelikle adaleti sağlamaları gerekir. Kısacası Batılının dünyasına sorumluluk; çok erken yaştan itibaren, hemen her alanda yükümlülükler ve yasalarla karşı karşıya olan Müslümanın hayatına ise biraz özgürlük ve hak enjekte etmek gerekir. Tüm bunların ötesinde bir dinin her şeyden önce bireyin hayatına bir anlam bahşetmesi gerekir. Bu ne felsefede ne de bilimde bulunmayan bir şeydir. Hayata ancak din anlam verebilir. İşte reformistlerin dini yeniden yorumlamalarının arkasındaki asıl neden budur.<sup>31</sup>

### **Muhammed Müçtehid Şebisterî: İdeolojik Değil Hermenötik Okuyuş**

Bu hümanist, ferdiyetçi ve seküler nitelikteki yeni dönemin diğer önemli reformcu ismi ise Muhammed Müçtehid Şebisterî'dir. Suruş'un fikhî ve ideolojik İslam eleştirisi Şebisterî'de hermenötik bir yaklaşımla kendisini gösterir. Hans-Georg Gadamer'in hermenötiği ile Friedrich Schleiermacher, Rudolf Bultmann, Karl Barth ve Paol Tillich gibi isimlerin yaklaşımlarından etkilenmekle birlikte Bazergan ve Suruş'tan farklı olarak klasik havza eğitiminden geçmiş bir ruhanidir (Haşimî, 2007: 236). Şebisterî'nin kaygısı da Suruş'ununkiye benzer şekilde "modern dünyada inançtan nasıl söz edebiliriz" meselesidir. Öncelikle

<sup>30</sup> Abdulkrim Suruş, "Neo-Mu'tezilî Hastam", Haziran 2008, <http://drsoroush.com/Persian, Mosahebeha>.

<sup>31</sup> Abdulkrim Suruş, "Neo-Mu'tezilî Hastam", Haziran 2008, <http://drsoroush.com/Persian, Mosahebeha>.

yaşadığımız çağı iyi algılamak gerekir. Çünkü modernizm meselesi teknolojiyi takip edip Kur'an'ı dijital ortama kaydetmekle çözülebilecek bir şey değildir. Teoloji de modern olanla alışveriş içinde olmalıdır (Şebisterî 1997: 106).

Şebisteri *Nakd ber Kıraet-i Resmî ez Dîn (Dînin Resmi Okuyuşuna Eleştiri)* adlı eserinde, bu entelektüel atmosferi göz önünde bulundurmeyen resmi okuyuşun toplumda nasıl bir buhrana sebep olduğundan söz etmektedir. Bu buhranın en önemli nedenlerinden biri, Suruş'un maksimum beklenti olarak adlandırdığı yaklaşımdır. Yani İslam Dininin siyaset, ekonomi, yargı gibi hemen her alanda belli ve evrensel hükümlere sahip olduğuna yönelik yanlış kanaattir. İkincisi ise yönetimin şer'i kanunları uygulamayı bir görev olarak kabul edip, çağa uymayan bu elbiseyi insanlara zorla giydirme çabasıdır. Hâlbuki günümüzde modern hayat şartları, bir taraftan bilimsel gelişmelerin, bir yandan da ahlâk felsefesinin katkılarıyla daha farklı bir boyut kazanmıştır (Şebisterî, Nakd: 2002: 11).

Hız. Peygamberin dinî liderliğinin yanı sıra politik bir önder de olduğu doğrudur. Ancak bu İslam'ın kuruluş tarihiyle ilgili bir durum olup geleceği bağlamaz. Burada fundamentalizmin yanı sıra Batılı gözlemcilerin İslam'ın din-devlet birlikteliğine yaptıkları vurguya da bir itiraz vardır. Şebisteri İslam'ın yalnızca prensipleri onayladığı spesifik formları ise belirlemediğini söyler (Nasr, 2006: 75). Fıkıhtaki hükümlerle ilgili yaptığı tanımlamada İslam'da Arap toplumunda var olmakla birlikte ya hiç değiştirilmeden ya da ıslah edilerek sürdürülen hükümleri (imzayî), yeniden tesis edilen hükümlerden (te'sisî) ayırmak gerektiğini vurgular. Buna göre aile, sosyal ilişkiler, yönetim, yargı ve ceza hukuku gibi muamelat alanı, dinin icat ettiği değil onayladığı hükümlerdir. Bu nedenle te'sis edici nitelikte olduğu için yalnızca bizzat Şâri'in koyduğu hükümler evrensel olarak kabul edilmelidir (Şebisteri, 2000: 87).

Dolayısıyla muamelat alanıyla ilgili uygulamalarda zaman üstü olan hususlar temel değerlerden ibarettir. Ancak ibadet alanıyla muamelat alanını da birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü ilkinde Allah'a yakınlaşma, ikincisinde ise daha ziyade tanzim ve yön verme gayesi vardır ve her devirde şartlara göre değişiklik gösterebilir (Şebisteri, 2002: 60; 51). Şebisterî, geçmişin örf ve adetlerini günümüze taşımanın, insanların tevhidî seyrine mani olacağı kanaatinde. Bu nedenle bu hükümlerin ıslahı, iptali ve değişimi konusunda tereddüde düşmemek gerekir (Şebisteri, 2000: 88).

Böylece kendisi de Suruş gibi fıkıh ilminin sabit ilkelerini ibadetle sınırlamış olmaktadır. İbadet dışındaki alanlarda, dinin genel ilkelerini ihmal etmeyen bir aklın yol gösterici olması gerekir. Çünkü sosyal meselelerin çözümü tecrübeye dayanmaktadır. Dinin asli maksatları ile bunların farklı toplumlarda ve şartlarda nasıl uygulanması gerektiği konusunda derin ve kapsayıcı bir yaklaşıma sahip olmadan bir fetvanın uygulanabilir olması mümkün değildir. Bu

konuda fakihin kendi çağının bilimsel sonuçlarından yararlanması ve onları nazari dikkate alması şarttır (Şeb. 2002: 64). Hatta yalnızca sosyal değil akaitle ilgili meselelerde dahi dikkate değer bir şeyler söylemek için bu ilimlerden haberdar olmak gerekir (Şeb. 2002: 95).

Şebisterî de verilen her türlü fetvanın neticede bir insan ürünü olan dinî bilgiye dayandığı ve bunun kaçınılmaz olduğu konusunda Suruş'la hemfikirdir. Bu nedenle fetvalar hiçbir şekilde kutsal değildir ve onları eleştirmek ya da yerine yenilerini ikame etmek mümkündür (Şebisterî, 2002: 84). Oysa resmî söylem taraftarları sosyal sorumlulukların ve ferdî özgürlüklerin fikhî fetvalara göre belirlenmesi gerektiğini savunarak velâyet-i fakih anlayışını eleştirilmez ilan etmektedir. Bütün eksiklik ve yetersizliklerine rağmen siyasi fikhî tüm kanunların temeli ve başı kabul etmek çok yanlış bir tutumdur; çünkü böyle bir ortamda dinin, manevi yönünü kaybetmeden bir mesaj niteliği taşıması mümkün değildir. (Şebisterî, Nakd, 2002: 30-32).

Din ve siyaset ilişkisi meselesinde genel ilkeler üzerinden konuşan Şebisterî için hangi yönetim şekli ve toplumsal yapının müminlerin iman cevherini korumaya müsait bir ortam hazırladığı önemlidir. Siyaset ve devlet meselelerinde Kitap ve Sünnetten yapılacak her türlü tefsir ve yorumun her şeyden önce bu ilkeyi ölçü alması gerekir (Şebisterî, 2000: 78). Unutmamak gerekir ki iman, ister Peygamberlerin risaletini kabul etmek, ister insanın zati vazifelerini yerine getirmek, ister Allah'ın hitabını tecrübe etmek olarak tanımlansın, her yönüyle özgür bir seçimdir ve bunun için de gerekli ortamın sağlanması bize en uygun yönetim şeklini verecektir. Dolayısıyla iman mantığının bir gereği olarak özgür ortam sağlanmadan insanların seçimlerini serbest iradeleriyle gerçekleştirmelerini beklemek mümkün değildir (Şebisterî, 2000: 79). Çünkü:

*“Vahyin felsefesi, Allah'ın insanı özgür olarak tanımasıdır. Eğer Allah insanı özgür olarak tanımasaydı, onunla konuşmaz, bilakis onu mecbur ederdi.”* (Şebisterî, 2000: 28)

Yani Şebisterî'nin tanımladığı iman, bireysel ve deruni özelliklerinin yanı sıra toplum ve siyasetle de irtibatlıdır. Çünkü insanın seçimini yapabilmesi için dış dünyada da özgür olması gerekir. Bu da ancak demokratik sistem sayesinde bireyin özgürlüğünün güvence altına alınmasıyla mümkündür. Bu tanıma binaen “İslamî hükümleri icra etme”yi kendine görev edinen İran yönetimi, özgür ortamın en önemli ilkelerinden biri olan eleştirinin önüne de bir set çekmiş olmaktadır. Zira böyle kutsal bir görevi üstlenen yönetimi tenkit etmek dini eleştirmekle eşdeğer tutulmuş ve siyasete kutsiyet elbisesi giydirilmiştir (Şebisterî, Nakd, 2002: 32). Bu da baskıyı beraberinde getirmiş ve halkın ulemadan ve dinden uzaklaşması ve siyasî taleplerin sekülerizme doğru kayması sonucunu doğurmuştur (Şebisterî, Nakd, 2002: 35).

Kısacası Şebisteri de diğer Müslüman entelektüeller gibi dinin, siyasî ekonomik ve kültürel meselelerde form verici değil mana bahşedici olması ve bu tarz işlerin akla ve dönemin bilimlerine irca edilmesi gerektiğinin altını çizmektedir (Şebisterî, 2002: 96). İlahi hükümlerin, iktisadî, siyasî, hukukî gibi bütün bilim ve düzenleri kapsadığını kabul edip, tüm insanların her asırda bunlarla yaşayabileceğini iddia etmek, yani dinden maksimum bir beklenti içinde olmak en başta dinin maslahatına uygun düşmeyen bir tutum olmaktadır.

Devlet eliyle dinî bir kültür ve kimlik inşası da Şebisteri’nin en çok eleştirdiği konular arasında yer alır. “Dinin resmî okuyucuları” olarak tanımladığı hâkim ulema sınıfını günümüzde toplum ve devletin iki ayrı gerçeğinden gafil kalmakla suçlar. Oysa kültürü oluşturan ve şekillendirenler devlet değil, onun dışındaki fertler ve müesseselerdir. Devlet ise yalnızca genelin kültürüne uyar ve bu yöndeki vazifelerini yerine getirir. Çünkü devlet eliyle dayatılan kültürün idam fermanı yazılmış demektir (Şebisterî, Nakd, 2002: 33-34).

Şebisterî’nin yaklaşımında İlahi Kitap, insanların dünyayla yüzleşme şeklinden ziyade nihayetinde tarafımızdan anlaşılması gereken bir metindir. Bu şekilde diğerleri gibi dinî metinler de farklı okuyuş ve yorumlara açık hale gelmiş olmaktadır. Nitekim ona göre tarihî tecrübemiz ve âlimlerin farklı yorumları bu farklı okuyuşların inkârını imkânsız kılmaktadır (Şebisterî, Nakd, 2002: 7). Nihayetinde onlar da, bazı ön yargı ve ön bilgilere sahip birer beşerdirler ve bu çerçevede vahyi anlayıp yorumlamaktadırlar. Zira her insanın vahyi yorumlamada beşerî bilim ve birikimden başka sermayesi yoktur (Şebisterî, Nakd, 2002: 36).

Şebisterî’nin burada yalnızca değinerek geçeceğimiz vahiy anlayışı da minimum din yaklaşımını destekler niteliktedir. Buna göre Kur’an’ı Kerim’i beşer tarafından anlaşılabilen Arapça bir metin olarak kabul etmek için onun ilahî kaynaklı bir insan kelamı olması gerekir. Çünkü bu metni doğrudan Allah’a atfetmek, onu anlaşılır olmaktan uzaklaştırır. Allah tarafından seçilerek gönderilen Hz. Peygamber vahiy denilen gaybî bir yardımın kendisine ulaşması sayesinde bu şekilde konuşmaya kadir olmuştur. Bu anlamda Kur’an metninde okunan her şey Allah’ın ayetleridirler; çünkü kaynağı O’ndandır, bu sözler O’na delalet etmekte ve bize O’nu tanıtmaktadırlar. Ancak Hz. Muhammed, hiçbir zaman ayetlerin, lâfzen ve manen birebir Allah tarafından kendisine bildirildiğini ve kendisinin de yalnızca sesin yankı yapması gibi bir aktarıcı olduğunu iddia etmemiştir (Şebisterî, 2007: 92-93). Dil “İnsan tarafından üretilen ve geliştirilen, ifade şekillerinden oluşan bir sistem...” olduğuna göre, söyleyen ve dinleyen

arasında zihinler arası bir diyalogun oluşması, ancak her iki tarafında da insan olmasıyla mümkündür (Şebisterî, Medrese Dergisi: 93).<sup>32</sup>

Şebisterî'nin bu sözleri, vardığı sonuç açısından Suruş'un nebevî tecrübesine oldukça yakındır. Bu yaklaşımla Suruş'un peygamberi arıya benzeten açıklaması arasındaki yakınlık dikkat çekicidir. Yalnız Şebisterî meseleye hermenötik ve filolojik verilerden yararlanarak yaklaşmaktadır. Bu şekilde Kur'an-ı Kerim'in tüm haberleri ve varlıksal hakikatleri içermeyip tevhidi nitelikte nebevî bir okuyuş (Şebisterî, 2007: 92) olduğu ifade edilmek istenmektedir. Burada asıl mesele Hz. Peygamberin sadece bir iletici olmayıp, tüm kişiliği ve tecrübesiyle vahye dâhil olduğunu ispat etmektir. Zira inanılmaz mücadelesi, üstün özellikleri ve insanların hayatını derinden etkileyen yönüyle Hz. Peygamber, yankı yapan ses misali yalnızca kendisine iletilen sesleri aktaran biri değildir. Ama bu durum aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'in, Hz. Peygamberin tecrübesinde ve zihin dünyasında şekillenen tarihi bir kitap olduğunu, dolayısıyla orda yer alan hükümlerin tüm zamanları ihata edemeyeceğini de göstermiş olmaktadır.

### 3. SONUÇ

1979'dan önceki dönemde din ile siyasetin ayrı düşünülmemeyeceği hararetle savunulurken, sonrasında, üstelik de bizzat Devrim tecrübesini yaşayan isimler tarafından liberal söyleme bu denli vurgu yapılması, bizleri bu makaleyi yazmaya sevk eden önemli saiklerdendir. Bu ideolojik dönemde İranlı Müslüman düşünürler arasında sosyal adaletin yanı sıra uhrevî saadetin de dinî hükümlerin hâkim kılınmasıyla mümkün olacağı yönünde ortak bir kanaat hâkimdir. Ancak söz konusu yaklaşım pratiğe döküldükten sonra bu kanaatler tam tersi bir yöne çevrilmiştir. Bugünkü İran yönetimi, maksimum bir beklentiyle, dinin, siyaset, ekonomi ve yargı gibi sosyal yaşamın tüm alanlarında söz sahibi olması için fiilî bir mücadele vermektedir. Ancak bu tecrübeyi bizzat yaşayan İranlı Müslüman entelektüeller, en iyimser haliyle dahi söz konusu yaklaşımın olumlu sonuçlar doğurmadığını her geçen gün daha yüksek sesle dile getirmeye gayret sarf etmektedirler. Onlara göre yanlışlık, geçmişte dikilen ve günümüze uymayan bir elbisenin bize zorla giydirilmeye çalışılmasından kaynaklanmaktadır. Oysa çağdaş insanın ebatları artık değişmiştir ve başka bir elbiseye ihtiyaç duymaktadır.

Bazergan'ın ifadesiyle "dünya için din"i istemek, diğer bir deyişle din adı altında dünyevî taleplerde bulunmak insanları imandan uzaklaştırmaktadır.

---

<sup>32</sup> Bu konuya özel bir makale için bak. Tıgılı, Asiye, "İranlı Düşünür Şebisterî'nin Kur'an'ı Anlama Yöntemi: Hermenötik Okuyuş ve Nebevî Kelam", *Milel ve Nihal*, cilt: 7, sayı: 3, Aralık- Eylül 2010, s. 189-218.



Dolayısıyla bir sistemin ya da fiilin adına göre değil sonucuna göre değerlendirilmesi gerekir. Bu noktadan hareketle, özellikle 90'lı yıllardan sonraki süreçte Müslüman entelektüeller dinî kuruluşların siyasi olanlardan ayrı olması gerektiğini savunarak İslamî yaşantının demokratik taleplerle çelişmediğini ispat etmeye çalışmışlardır. Bilakis, asıl ideolojik bir yaklaşımla dinden elde edilen bir yorumu nihaî hakikat olarak ilan edip insanlara dayatan yönetimlerin olumlu sonuçlar vermediğini ifade etmişlerdir. Bu nedenle toplumun ve dönemin ruhunu iyi okuyup, özgürlüğe önem veren, akla ve bilime dayalı bir sistemi benimsemek gerektiği hararetle savunulmuştur.

Burada amacımız, yukarıda kısaca fikirlerine yer verdiğimiz yenilikçi düşünülerin yaklaşımlarında ne kadar haklı ya da haksız olduklarını tartışmak değil, İran'da yaşanan siyasal İslam tecrübesini, yine kendi düşünürlerinin bakışıyla değerlendirmekten ibarettir. Bu bağlamda Müslüman entelektüellerin, hedeflenenin aksine, siyasal İslam'ın iki dünya saadetini de yıktığı yönündeki ortak kanaati dikkat çekicidir. Fakat bu yenilikçi yaklaşımlarda kullanılan yöntemler bir dini anlamaya yönelik çabalar mıdır yoksa modern anlayışı geleneğe söyletme girişimi olarak mı değerlendirilmelidir sorusu kuşkusuz ayrı bir öneme sahiptir. Ancak burada makalenin konusuna sadık kalarak bu yaklaşımların siyasal İslam açısından ne gibi sonuçlar doğurduğu ve nasıl bir noktaya vardığı konusuna kısaca değinmekle yetinilmiştir.

Makalede görüşlerine yer verdiğimiz isimler, siyasî söylem eleştirileriyle ön plana çıkan yenilikçi dinî düşünce hareketinin ilk öncüleri arasında yer almaktadır.<sup>33</sup> Modern bilimlerin verilerini bilinçli bir yaklaşımla kabul eden bu isimler her şeyden önce insana geleneksel İslam anlayışından farklı olarak hümanist ve tekâmülcü bir nazariyeyle yaklaşmaktadırlar. Bu bağlamda insan aklı ve bilinci geliştikçe, şeriata olan bağlılık azalmakta ve mümkün olan minimum seviyeye inmektedir. Hermenötik, filoloji ve epistemoloji gibi modern bilimlerin yanı sıra hümanizm, insan hakları ve bireysel özgürlükler gibi modern değerler de dine bakışlarını önemli ölçüde etkilemektedir. Eşitliğin yanı sıra bireysel farklılıklara yapılan vurgu, dinî metinleri anlama konusunda temel teşkil eden bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Artık tek bir dinî söylem veya ideoloji yerine çoğulcu yaklaşımlar söz konusudur. Bu reformist yaklaşıma göre en uygun yönetim modeli ise kuşkusuz demokrasidir. Demokrasiyi savunmak, dinî yönetimi dışarda bıraktığı için fıkıh İslam'ının geçersizliğini de ilan etmek

<sup>33</sup> Makalede devrimden sonraki süreçteki yaklaşımlara örnek olarak sunduğumuz bu üç ismin dışında burada, velayet-i fakih'e yönelttiği eleştirileri ve manevi İslam vurgusuyla dikkatleri çeken Muhsin Kediver ile siyasi sekülerizmden öte dinî sekülerizm yaklaşımıyla bu çizgiyi farklı noktaya getiren Melikyan'ı ve de Hasan Yusuf Eşkeverî'yi anmak gerekir. Gerek ülke içinde gerekse dışında önemli etkiye sahip bu isimler de siyasal İslam konusunda, Bazergan, Şebisterî ve Suruş'la aynı kanaati paylaşmaktadırlar.

anlamına gelir. Dolayısıyla meselenin yalnızca siyasi olmayıp, dinî hükümlerin evrenselliğinden vahiy algısına kadar pek çok konuyu içerdiği açıktır. Bu nedenle Müslüman entelektüellerden her biri, din-siyaset meselesine, kendi dinî anlayışı çerçevesinde yaklaşmış olmaktadır.

Suruş ve Şebiserî'nin çabaları Şeriatî'nin aksine siyaset ve ideolojiyi dinden ayıklama yönünde olmuştur. Bu nedenle onların yukarıda özetle ifade ettiğimiz görüşlerini ülkede yaşanan siyasi atmosferden uzak olarak değerlendirmek mümkün değildir. Ancak bu durum, yaşanan tecrübe sürecinde din adına pratiğe dökülen uygulamaların nasıl bir tepkiyle karşılandığını değersiz kılmamalıdır. Üstelik bu tür problemleri, İran yönetiminin Şîî oluşuna ya da dinî hükümleri yanlış uygulayışına hasretmek de mümkün değildir. Çünkü yenilikçi dindar düşünürlerin ittifakla belirttiği gibi kölelik, gayri Müslimlerin hukuku, kadın-erkek ilişkileri ve cezalandırma usulleriyle ilgili dinî hükümlerin çoğu, yaşadığımız dönemin şartları ve pek çok ülkenin altına imza attığı insan haklarıyla uyumlu değildir. Ayrıca onların vahiy konusundaki görüşleri, bu problemlerin her şeyden önce Allah ve din algısıyla doğrudan ilgili olduğunu da gösterir niteliktedir.

Ülkemizde bu yönde bir tecrübe yaşanmadığı için, bir yandan fikhî hükümlerin hatta belli mezhep imamlarının içtihatlarını tartışmasız kabul ederken öte yandan büyük bir aşkla demokrasiyi ve insan haklarını savunma konusunda bir çelişki görmemekteyiz. İşte İslam dünyasının en büyük sıkıntısı bu noktada kendisini göstermektedir. Çünkü dinin muamelat alanıyla ilgili bölümünü bir takım gruplar en katı ve zahiri anlamıyla uygularken bazıları da bu kısmı tamamen yok saymakta ya da meselelere yüzeysel baktığı için çelişkiler içinde yaşadığının farkında bile olmamaktadır. Zahirî ve şekilci yaklaşımlardan doğan sıkıntılara bakıldığında yenilikçi Müslüman düşünürlerin dinin manevî boyutunu vurgulayarak demokrasiye ve sekülerizme yer açmaları elbette ki dikkate değerdir. Ancak plüralizmin ve sekülerizmin hâkim olduğu bir ortamda dinî değerlerin, geçmişle bağlarını kaybedip özlerini yitirmeden ve günlük işlerin hâkimiyetine kurban edilmeden nasıl yaşatılacağı meselesi de madalyonun öteki yüzünü bize göstermektedir.

## KAYNAKÇA

- ABU ZEYD, Nasr, (2006), *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, WRR/Den Haag/Amsterdam University Press, Amsterdam.
- BAKTİARİ, Bahman, (2011), “İran: Shari’a Politics and the Transformation of İslamic Law”, *Shari’a Politics: İslamic Law and Society in the Modern World*, Edit: Robert W. Hefner, Indiana University Press.
- BAYAT, Mongol, (1987), “Mahmud Talegani and the Iranian Revolution”, *Shi’ism, Resistance and Revolution*, ed: Martin Kramer, Westview press, Boulder, Colorado. Vol. 20, No. 1.
- BÂZERGÂN, Mehdî, (1990), *Mudâfa’ât der Dâdgâh-i Tecdîd-i Nazar-i Gayr-i Şâlih-i Nizâmî*, [y.y.], Ferwerdin, 1358/1369 h.ş.
- \_\_\_\_\_, (1984), *İnkılâb-i İran der Do Hareket*, İnt. Nerâkî, 1363 h.ş., 3. Baskı.
- \_\_\_\_\_, (1998) *Mecmu’e-yi Âşar-i Muhendis Mehdî Bâzergân*, İnt. Kalem,1. Baskı, Tahran,1377 h.ş.
- \_\_\_\_\_, (1999), “Merz Meyan-i Dîn ve Siyaset” , ”, *Mecmu’e-yi Âsâr VII: Mebâhiş-i İlmî İctimâ’î ve İslâmî* Tahran: Bunyad-i Ferheng-i Bâzergân, 1378 h.ş.
- \_\_\_\_\_, (1999), “Merz-i Meyân-i Dîn ve Siyaset”, *Mecmu’e-yi Âsâr VIII: MEBÂHİS-İ İLMÎ, İCTİMÂÎ, İSLAMÎ*, 1378 H.Ş.
- CA’FERİYÂN, Resûl, (2008), *Ceryânhâ ve Sâzmânhâ-yi Mezheb-i Siyâsî-yi İran*, Hane-i Kitab, Tahran, 1387 h.ş.
- COOPER, John, (1998), "The Limits of the Sacred: The Epistemology of Abd al-Karim Soroush", *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, ed. J. Cooper-R. Nettler, London, I. B. Tauris Publisher.
- DABASHÎ, Hamid, (2000), “The End of Islamic Ideology in Iran”; *Social Research*. Volume 67, Number 2, Summer.
- ENSARÎ, Mehdî, (1990), *Şeyh Fazlullah Nûrî ve Meşrûtiyet: Rûyarû-yi Do Endîşe*, İnt. Kebîr, Tahran, 1369 h.ş.
- EŞKİVERÎ, Yusuf, “Dr. ‘Ali Şeri’atî”, <http://www.hames.blogfa.com/post-95.aspx>, 22.12.2014.
- GENCÎ, Ekber, “Çegûne Şeri’atî Şeri’atî Nemî Şod!”, <http://www.roozonline.com/persian/opinion/opinion-article;22.12.2014>.

- \_\_\_\_\_, (2005), *Âl-i Cenâb Sorhpûş ve Âl-i Cenâbân Hakesterî*, Tarh-i Nov, Tahran, 1384 h.ş., 35. Baskı.
- HASHAS, Mohammed, (2014) “Abdolkarim Soroush: The Neo-Mu’tazilite that Buries Clasical İslamic Political Theology in Defence of Religion Democracy and Pluralism”, *Studaia İslamica*, 109 147-173, Koninklijke Brill Nv, Leiden.
- HÂŞİMÎ, Muhammed Mansûr, (2007), *Dîn-endîşân-i Muteccdid: Rûşenfikr-i Dînî ez Şeri’atî tâ Melikiyân*, Kevir, Tahran 1386 h.ş.
- HUMEYNÎ, Ruhullah b. Mustafa Humeynî Musevi, (1971), *Hukûmet-i İslâmî: Nahdat-i İslâmî 2, 3*. Baskı.
- HUSEYNÎZÂDE, Seyyid Muhammed Ali, (2010), *İslamî Siyasî der İran*, İntişarat-i Dânişgâh-i Mufid, 1389, 2. Baskı.
- KEDDİE, Nikki R., (1981), *Roots of revolution: an interpretive history of modern IRAN*, NEW HAVEN: YALE UNIVERSITY.
- KEDİVER, Muhsin, (1998), *Hukûmet-i Velâyî*, Tahran: Neşr-i Ney, 1377 h.ş.
- KEDİVER, Cemile, (2000), *Tahavvul-i Gofteman-i Siyasi-yi Şia der İran*, Tahran, Tarh-i Now, 1379h.ş.
- KURZMAN, Charles, (2001), “Critics Within: İslamic Scholars: Protest Against the İslamic State in İran”, *International Journal of Politics, Culture and Sociaty*, Vol. 15, no. 2, Winter.
- MERİÇ, Cemil, (2009), “Göller Bölgesinde Bir Ada”, Ali Şeriatî Yıllığı: Sizi Rahatsız Etmeye Geldim, Kitapyurdu yay., 2009.
- NÂİNÎ, Muhammed Huseyin Garevî, ( 2001), *Tenbîhu’l- Umme ve Tenzîh’ul-Mille: Risâle-yi der Merdomsâlârî-yi Dînî ve İstibdâd-i Dînî*, tsh.: Seyyid Hamitrıza Maḥmudzâde Huseynî, Tahran: Muessese-yi İntişârât-i Emîr Kebîr, 1380 h.ş.
- RİCHARD, Yann, (1985), “Ali Şeri’atî ve İnqılâb-i Şi’a”, ter: Hamid Ahmedî, “Mecmu’a-yi İttıla’at-i ve Kitabdârî”, Keyhân-i Ferheng, Hordad 1364 h.ş., sayı: 15.
- SURÛŞ, Abdulkerim, (2009), *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*, trans. Nilou Mobasser, ed., Forough Jahanbakhsh, Leiden: Brill, s. 107.

- \_\_\_\_\_, ( 2009), M.Muctehid Şebisterî, Mustafa Melikiyân, Muhsin Kedîver, *Sunnet ve Sekularizm*, 1388 h.ş.
- \_\_\_\_\_,(2006), *Mudârâ ve Mudîriyet*, Tahran, Sırat, 1385 h.ş.
- \_\_\_\_\_, ( 2006), *Best-i Tecrube-yi Nebevî*, Tahran, Muessese-yi Ferheng-i Sırat, 5.baskı, 1385 h.ş.
- \_\_\_\_\_, (2004), *Âyîn der Âyine: Murûr ber Ârâ-i Dînşinâsâne-yi Abdülkerîm Surûş*, Tahran, Sırat, 1383 h.ş.
- \_\_\_\_\_, (2008), *Kabz û Best-i Teorik-i Şeri’at: Nazariyye-yi Tekâmöl-i Ma’rifet-i Dînî*, Tahran, İntişarat-ı Sırat, 1387 h.ş., 10.baskı.
- \_\_\_\_\_, ( 1993), *Ferbehter ez İdeoloji*, Tahran, Muessese-i Ferheng-i Sırat, 1372 h.ş.
- \_\_\_\_\_, “Neo-Mu’tezilî Hastam”, Haziran 2008, <http://drsoroush.com/Persian>, Mosahebeha.
- \_\_\_\_\_, (1993), “Ferbehter ez İdeoloji”, *Kiyân*, sayı:14, ss. 2-14.
- \_\_\_\_\_, (2007), “The Word of Mohammad”, An interview with Michel Hoebink, <http://www.drsoroush.com/English/Interviews/E-INT-The%20Word%20of%20Mohammad.html>.
- \_\_\_\_\_, <http://drsoroush.com/en/reason-freedom-and-democracy-in-islam-2/>, 01.12.2014.
- ŞEBİSTERÎ, M.Müçtehid, ( 2002), *Nakd ber Kırâet-i Resmî ez Dîn*, Tahran, Tarh-i Nov, 1381 h.ş.
- \_\_\_\_\_, (2000), *Îman ve Âzadî*, Tarh-i Nov, Tahran, 1379 h.ş.
- \_\_\_\_\_, ( 2002), “Naqd-i Tefekkur-i İslâmî der Kelâm-î Sunnetî”, *Kiyân*, 2/10, 1381 h.ş.
- \_\_\_\_\_, ( 2002), *Hermenotik, Kitâb ve Sunnet*, Tahran, Tarh-i Nov, 1381 h.ş.
- \_\_\_\_\_, *Teemmulât der Kırâ’et-i Resmî, Teemmulât der Kırâet-i İnsanî ez Dîn*, Tahran, Tarh-i Nov, 1384 h.ş.
- \_\_\_\_\_, (2007), “Kıraati Nebevi az Cihan”, *Medrese*, yıl:2, sayı:6.
- ŞERİATÎ , Ali, Ebu Zer, <http://www.irebooks.com> (PDF), 27.11.2014, s. 6.
- \_\_\_\_\_, ( 2002), “Huseyn Varis-i Adem”, *Mecmu’e-yi Asar*, c. 30, Tahran: Çapbahş, 1381h.ş.

\_\_\_\_\_, (2002), “İslamşinasî”, *Mecmu'e-yi Asar*, c . 16.

\_\_\_\_\_, ( 2007), *Teşeyyu'-i 'Alevî ve Teşeyyu'-i Şafevî*, İnt. Çâpḥaş ve Bunyâd-i Ferhangî-yi Dr. Ali Şeri'atî, 1386, h.ş., 8. Baskı.

\_\_\_\_\_, “ Ümmet ve İmamet”, <http://www.shariatihome.com/Books.aspx?itemid=252>, 22.12.2014.

TABÂTABÂÎ, Seyyid Huseyin Muderris, (2007), *Mekteb der Ferâyend-i Tekâmul: Nezerî ber Ta'avvur-i Mebânî-yi Fikrî-yî Teşeyyu' der se Karn-i Noḥost*, Fr. çev: Haşim İzedpenâh, İnt. Kevîr, 1386 h.ş.

TABATABAÎ, Allame, (2014), “Vahy-i Mermuz”, *Mecmu'e-yi Resail-i Allame Tabatabaî*, Merkez-i Tahkikat-i Kampyiter-i Ulûm-i İslamî, c. 1, s. 144-147.

VAKİLÎ, Valla, (1996), *Debating Religion and Politics in İran: The Political Thought of Abdolkarim Soroush*, Council of Foreign Relations (pdf), January.

WRIGHT, Robin, (1997), “Iran's greatest political challenge: Abdolkarim Soroush”, *Word Policy Journal*, Summer, 14, 2, Resarch Library.