

Ali Şeriatî'nin görüşleri ve 1979 Devrimi'ne etkisi

Töre Sivrioğlu

Said Sultanpur'un anısına

Giriş: “Gagalı-Memeli”

2003 yılında yayınlanan bir yazısında Francisco de Oliveira (1933-2019), Brezilya'daki çarpık kapitalizmi “gagalı memeliye” (*Ornithorhynchus anatinus*) benzetmişti.¹ Yazı, ünlü biyolog S.J. Gould'dan yapılan bir alıntıyla şu şekilde başlamaktaydı: “Gagalı-memeli, üstesinden gelinemez bir gariplik bileşimi sergiler. Açıkça memeli özellikleri sergileyen sürüngenimsi (ya da kuşa benzer) ilginç bir yapıya sahip olan gagalı-memelinin zooloji tarihinde bu özgün yeri edinmesinin asıl nedeni, onun eşsiz bir doğal çevreye garip biçimde uyum sağlamasıdır”.²

Taksonomide bir memeliyi, kuşu veya sürüngenini tanımlamak oldukça kolaydır. Ancak türler arası geçişe işaret eden veya ilk bakışta öyleymiş gibi görünen özellikler zoologları hayli zorlayabilmektedir. Oliveira'nın izinden giderek İran adlı ilginç ülkeyi ve bu ülkede ortaya çıkan sosyal İslami hareketleri³ gagalı-memelilere benzetebiliriz. Bu tanıma en uygun örneklerden birini de Ali Şeriatî'nin mirası oluşturmaktadır. Gagalı-memelide, onu sürüngen atalarına bağlayan arkaik nitelikler (örneğin yumurtlaması) ile memelilere özgü “yeniliklerin” (süt vermesi) bir arada bulunması gibi Şeriatî'nin düşünsel mirasında da en arkaik ve en modern fikirler tuhaf biçimde bir arada bulunur. Daha da ötesi tıpkı gagalı-memeliye bakınca kuş,

1 Francisco de Oliveira, “Gagalı Memeli” *New Left Review 2003-Türkiye Seçkisi*, 2004, s. 146-169.

2 A.g.y., s. 148.

3 “Sosyal-İslamcı” terimiyle, Pakistan Cemaat-i İslamisi ya da İhvan-ı Müslimin gibi, solcu olmayan, fakat sosyal dayanışma ağlarıyla, yiyecek yardımı yapan, aşevleri, ücretsiz anaokulu, sağlık ocağı teşkilatı vb. kuran yapılar kastedilmektedir.

sürünge veya memeli her ne görmek istersek onu gördüğümüz gibi Şeriatî'nin düşünsel mirası da bu düşünceyi derinlemesine incelemeyen bakışlar ne görmek isterse o şekilde görünebilir.

Ali Şeriatî kimdir?

Ali Şeriatî 1933'te İran'ın doğusunda, İranlılar için bile "otantik" bir bölge olan Horasan Eyaletinin Sebzar kentinde dünyaya geldi.⁴ Horasan, Şiiğin en önemli ziyaret mekânlarından biri olan İmam Rıza Türbesi'nin bulunduğu Meşhed'in yanı sıra aynı zamanda Fars dili ve kültürünün inşacıları olan Dakiki (ö. 981), Firdevsi (ö. 1020) gibi şairlerin doğduğu toprakları içermektedir. Şeriatî'nin çocukluğu, İran'ın batısındaki petrole dayalı kalkınma hamlelerinden daha az etkilenmiş ve dışarıya görece kapalı kalmış bu "pastoral" bölgesinde geçti. Liseyi ve üniversiteyi Meşhed'de okudu. Öte yandan İran'ın bu ücra yöresinde dahi 1940'lar ve 1950'ler boyunca "yabancı etkiler" artmakta ve Marksizm'i savunan Tudehli⁵ aydınlar Meşhed gibi kutsal bir şehirde dahi ilgi odağı olabilmekteydiler. Şeriatî, Tudehli Marksist aydınların gençler üzerindeki muazzam etkisine o yaşlarda şahit olmuştu ve bu etkinin sebebini klasik İslam ulemasının düşünsel tembelliği ile içi boş gelenekleri korumadaki ısrarlarına bağlıyordu. *İran ve İslam* (1977) kitabının İslam Rönesansı adlı bölümünde bu dönemi kendi üslubuyla şöyle anlatmaktadır:

Marksizm şimdi eşek yüküyle kitap ve yazıyla Tudeh Partisi adında oldukça gelişmiş bir parti örgütlenmesi ve kuzeyi işgal etmiş Kızıl Ordunun himayesiyle⁶ genç ve eğitilmiş neslin bilinçli bireylerini fethetmiş durumdaydı. Toplum tamamen ikiye bölünmüştü. Avam ve dindar kitle ve *halkın* (Tudeh sözcüğüne gönderme) genç ve eğitilmiş nesli... Çarşı: dinin merkezi; üniversite komünizmin beşiği(ydi)... (Bir yanda) sine dövme merasimi⁷, ağıt kitapları, dualar, ziyaret adabı, taharet ve hela adabı tartışmaları; bir yanda, tiyatro, felsefe kitapları, edebiyat eserleri, yeni nesir, yeni şiir, yeni düşünceler... En iyi kalemler en iyi toplumsal fikirler, en iyi fikri dehalar, en devrimci ruhlar, en ileri bilinçler yeni, uyanık, sorumluluk sahibi ve öncü neslin tamamı Tudeh'in kontrolündeydi ve ona bağımlıydı. Hums,⁸ zekât,

4 Şeriatî'nin yaşam öyküsü hakkında en iyi kaynak kanımca Ali Rahnama'nın (d.1952) Türkçeye *Müslüman Ütopya* adıyla tercüme edilen biyografisidir. Bkz. Ali Rahnama, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati*, Londra-New York: I.B. Tauris, 2000 (ilk baskı 1998); Ali Rahnama, *Müslüman Ütopya* çev. İhsan Tokar, Ankara: Hece Yayınları, 2005 (alıntılar Türkçe tercümeden yapılmıştır). Rahnama burada bize kendi döneminin insanı olarak Şeriatî'nin çocukluğunu, doğduğu dönemde İran'ın kültürel dünyasını sakin ve objektif bir dille anlatır. Şeriatî hakkında slogansız ve soğukkanlı bir metin okumanın zorluğu düşünülürken bu yapıt ayrı bir önem kazanmaktadır.

5 Tudeh (kitle/halk) 1942 yılında demokratik sosyalistlerle Marksistleri bir araya getiren Sovyet yanlısı siyasal partiydi. Tudeh, tarafsız kaynaklara göre 1950'lerin başında İran'da en güçlü siyasal organizasyondur. Bu konu hakkında bkz. E. Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982, s. 281-415.

6 1942'de İngiltere ve Sovyetler, Nasyonal Sosyalistlere yakınlık duyan Şah Rıza Pehlevi'yi tahttan indirmek için İran'ı işgal etmişlerdi.

7 Şiiilerin İmam Hüseyin için yaptıkları anmalar kastediliyor.

8 Şii şeriatına göre mollalara halkın ödemesi gereken ücret/pay. Genellikle her alım satımdan ve gelirden beşte birlik pay o bölgedeki mollaların geçinebilmesi için ayrılıp mollalara verilir. Sünni dünyada sadece savaş ganimetinden ayrılan beşte birlik pay olarak kabul edilen *hums*, Şii fihına göre her ailenin yıllık ihtiyacının üzerindeki kazancından, madenlerden, denizden çıkarılan inciler-

kurban niyaz dinin kontrolündeydi. Buna karşılık modern bilimler, sanat edebiyat devrimci ilerici hareket ve çabalar ise komünistlerin etki alanındaydı.⁹

Şeriatî'nin bu gözlemi yerindeydi. Gerçekten de onun gençliğinde Tudeh üyesi veya sempatzanı olan yazarlar İran edebiyatını ve kültürünü adeta yeni baştan yaratmışlardı. Bu alanda ilk akla gelen isimler modern İran şiirinin kurucusu kabul edilen Nima Yuşic (1897-1960), modern öykücülüğün öncüleri Sadık Hidayet (1903-1951), Bozorg Alavi (1904-1997) ve Sadık Çubek (1916-1998) gibi yazarlardır. Öte yandan Şeriatî'nin şikâyetçi olduğu üzere ulema gençler için artık bir anlam ifade etmeyen klasik konuları tartışmaya devam etmekteydi. Örneğin o dönemlerde ulema içinde dikkat çeken Ruhullah Humeyni'nin 1957'de yayınlanan *Tavzîhu'l-mesâil-merâci* adlı ilmihali sadece hums, oruç, temizlik vb. konuların üzerine bina edilmişti.¹⁰

Ali Şeriatî'nin babası Muhammed Taki (1907-1987) Meşhed'te Marksistlerin giderek güçlenmesinden ve ulemanın bu gelişimi durduracak bir kapasite içinde olmamasından hayıflanıp ve bu gidişatın nasıl durdurulabileceğini düşünen öncülerden biriydi. Taki, Meşhed'te bir yandan alkol, kumar ve fuhşu engellemek için klasik yollarla tebliğ faaliyetleri yürütürken öte yandan öğrencilerinden bir kısmını Marksizmin ne olduğunu öğrenmeleri için görevlendirmişti. Bundan sonra Taki'nin öğrencileri geleneksel fıkıh dersleri dışında mantık, felsefe, komünizm hakkında da kitaplar okumaya başladılar.¹¹ Marksizmle ilgilendikçe de bu ideolojiyi toptan reddetmek yerine farklı bir mücadele yöntemi olarak Marksizmde olumlu görünen niteliklerin zaten İslam'da bulunduğunu savunan bir argüman geliştirmeye yöneldiler. Taki ve çevresine göre Marksistlerce savunulan sosyal adalet, eşitlik, özgürlük, devrim gibi fikirler ve kavramlar zaten İslam'da vardı, mesela İmam Hüseyin'in Kerbela'daki direnişi mazlumların hak arama eyleminin bir yansımasından başka bir şey değildi. Gençler kendi kültürlerindeki bu değerleri bilmediklerinden boş yere Batılıların düşüncelerinin etkisi altına girmektedirler. Ulema, Hüseyin'in arkasından gözyaşı döküp yas törenleri düzenleyeceğine halka bu eylemin devrimci

den, toprak satışlarından vb. elde edilenlerden alınan bir kazanç vergisine dönüştürülmüştü. Ayrıca *helal* olduğundan şüphe duyulan her türlü kazancın beşte biri hums olarak ayrıldığında, bu kazancın "temizlendiğine" inanılmaktaydı. Şii fıkıhına göre toplanan humsların yarısı fakirlere, düşkünlere verilmesi için seyitlere bağışlanırken, diğer yarısının ise zamanın müçtehitlerine, yani Şii alimlere verilmesi gerekmekteydi. Bu gelirler yüzyıllar içinde İran'da Şii ulemanın elinde büyük bir servet birikmesini sağlamıştır.

9 Ali Şeriatî, *İran ve İslam*, çev. Kenan Çamurcu, Ankara: Fecr Yayınları, 2012, s. 236.

10 Ulemanın gündemine Humeyni'nin temizlik yasaları üzerine yazdıklarını örnek verebiliriz. Humeyni, Müslümanların mutlaka uzak durması gereken necis (pis) unsurları şöyle sıralanmaktaydı: idrar, dışkı, köpek, domuz, kendi dışkısını içen devenin teri, Müslüman olmayan kişiler (Hristiyanlar, Yahudiler vb) ve namaz kılmayan, oruç tutmayan Müslümanlar. Namaz kılmayan insanın bütün bedeni hatta tırnağı, kılı ve bütün rutubeti (teri) dahi necisti. Humeyni'ye göre babası, anası ve dedesi kâfir olan, bulûğ çağına ermemiş çocuk da necisti. Bu tür insanlarla kurulacak temas, bunlara dokunulması dışkı ile temas gibiydi ve temizlenmeyi gerektirmekteydi. İmam Humeyni, *Tam İlmihal, Risale-i Tevzîhu'l-mesâil-merâci*, İstanbul: Kevser Yayınları, 2008, s. 24, 83. *Ekberî Hatırlamak* adlı derlemede 1980'lerin başında tutuklanıp yanlışlıkla solcu mahkûmların arasına atılan dindar birinin, abdestinin kaçmaması için "imansız" solcu mahkûmlara temas etmeden yaşamaya çalışmasının öyküsü anlatılır (Behrooz Ghamari, *Ekber'i Hatırlamak*, çev. Kıvanç Dünder, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020, s. 17-28).

11 Rahnema, a.g.y., s. 36-39.

özünü anlatmalıydı.¹²

İlerlemeden önce bir parantez açalım. Taki ve onun etkisi altındaki genç Şeriatî'nin faaliyetleri şaşırtıcı biçimde aynı coğrafyada (Horasan'da) yaşamış olan İmam Gazzalî'nin (öl. 1111) uyguladığı metodu andırmaktaydı. Bundan 1000 yıl önce *Tehafüt'ül Felasife* (Filozofların Tutarsızlığı) adlı eseriyle Gazzalî, Müslüman doğuda en parlak dönemlerini yaşayan felsefi düşünceye savaş açmıştı. Gazzalî filozofları, "Sokrates, Eflatun, Aristoteles, Hippokrates gibi şöhretli birtakım kişileri okuyarak dini ve ibadeti küçümseyen, inanç ve ibadetleri terk eden ahmaklara dönüşmekle" suçlamaktaydı.¹³ Öte yandan, Gazzalî felsefenin önemini tümünden reddetmiyor, felsefenin faydalı yanları olabileceğini de kabul ediyordu. Felsefecileri eleştirmek için Yunan felsefesi üzerine ciddi okumalar yapmıştı ve filozoflara onların diliyle karşı çıkıyor, iddialarını kendi örnekleriyle çürütmeye çalışıyordu. Hatta Yunan felsefesinin orijinal bir yanı olmadığını, İslami bir ilim dalı olan Kelâm'ın felsefenin temel tartışma konularını zaten karşıladığını savunmaktaydı. Gazzalî'ye göre mantık biliminin ilm-i kelâm'da mündemiç olduğundan habersiz olan Yunan hayranı bazı züppeler, akıl yürütmenin sadece filozoflara has bir marifet olduğunu sanmakta, İslam geleneğindeki akıl yürütme pratiğinin zenginliğinin farkına varmamaktaydılar.¹⁴ Gazzalî'nin meydan okuması o güne kadar felsefeye dönük en büyük saldırıydı; zira öncekiler gibi onu toptan mahkûm etmiyor, felsefeyi iğdiş ediyor, kelâm ile arasındaki sınırı bulanıklaştırıyor ve onu gereksizleştiriyordu. Felsefenin gücünü kırmak adına filozofların kitaplarını yakan, onları kırbaçlatan ama sorularını cevaplandıramayan selefleri asla böylesi bir başarı kazanamamışlardı. Bu nedenle de Gazzalî, aslında Müslüman doğuda felsefi akla en büyük darbeyi indirmiş isimdi. Şimdi Gazzalî'den 1000 yıl sonra yine Horasan'da, Marksist felsefeye karşı Marksizmin kendi argümanları ve jargonuyla mücadeleye yönelmekte olan yeni ve farklı bir akım doğmaktaydı. Taki'nin bu hamleyi Gazzalî'yi örnek alarak başlattığını iddia edemeyiz. Ancak, yaşanan pratik, benzer sorunlar karşısında aynı coğrafyada, benzer yöntemler üretilmesine ilginç bir örnek olarak karşımızda durmaktadır.

Ali Şeriatî böylesi bir ortamda büyüdü. İlk öğretmeni de babası Muhammed Taki oldu. Taki, 1940'larda Tudeh Partisi gücünün doruğundayken Meşhed'te kendilerini "Hodaperest Sosyalist" (Tanrısever Sosyalist) olarak adlandıran bir grup aydınla ortak faaliyet halindeydi. Ancak grubun faaliyetleri sömürücü sınıflarla çatışmaktan ziyade Tudeh'in çalışmalarını engellemek, Tudeh'e katılan aydın ve işçileri kendi saflarına çekmek üzerine yoğunlaşmaktaydı. Zaten gerek Taki gerekse Şeriatî ve taraftarları "İslam'ın aslında sosyal adaletçi, eşitlikçi, özgürlükçü, devrimci vb. bir din olduğunun" hatırlanması için neden 1400 sene beklendiğini ve bu hatırlamanın nasıl olup da tam da Marksizmin İran'da yayılmaya başlamasının hemen sonrasına denk geldiği üzerine düşünmeye gerek görmemişlerdir. Kendi tarihsel rollerinin İslamî düşünsel evrimin doğal sonucu olarak değil; Marksist hareketin gelişimine

12 Rahnama, a.g.y., s. 39-41, 55.

13 İmam Gazzalî, *Filozofların Tutarsızlığı/ Tehafüt el-Felasife*, çev. Bekir Sadak, İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002, s. 8-9.

14 a.g.y., s. 16.

bir reaksiyon olarak doğması üzerine kapsamlı bir açıklama yapma gereğini hiçbir zaman duymamışlardır.

Genç Şeriatî'nin temas halinde olduğu Hodaperestlere göre sosyalizm batıdan gelmiş bir düşünce sistemi değildi. Hareketin lideri Ebulkasım Şekibniya “bilimsel sosyalizmin Marx’tan 1200 sene önce Arabistan’da kurulduğunu” iddia etmekteydi¹⁵. Sonraki yıllarda *Mardom-u İran* (İran Halkı) adıyla partileşen Hodaperestler bir tür “ahlaki sosyalizm” hedeflemekteydiler. Madenlerin millileştirilmesiyle alkol, afyon ve sigaranın yasaklanması gibi “ahlaki” ilkelerin bir arada yer aldığı senkretik bir program geliştirmişlerdi. Harekete katılmanın ilk şartı kişinin öncelikle Tanrıya inanıyor olmasıydı. Üyelerden alkol ve sigara kullanmamaları da talep edilmekteydi.

Şeriatî bu iklim içinde Mısırlı yazar es-Sehhâr’ın, İslam tarihinde ganimet ve servet biriktirmeye dönük eleştirileriyle hatırlanan Ebu Zerr (öl. 653) hakkındaki biyografik çalışmasını Farsçaya çevirmiş ve kendi bazı eklemeleriyle *Ebû Zerr-i Gfari: Hudaperest-i Sosyolist* adıyla yayınlamıştı.¹⁶ Kitap için seçtiği isim Şeriatî'nin bu dönemde babasının çevresindeki Hodaperestlerle ilişki içinde olduğunu göstermektedir. Bu erken dönem çalışmasında Ali Şeriatî Ebu Zerr adlı sahabe nezdinde kendi “devrimci İslam” imajını yaratma yolunda önemli bir adım atmaktaydı. 1958’de Meşhed Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nden mezun olan Şeriatî, lisansüstü eğitim için burslu olarak Fransa’ya gönderildi. 1959-1964 yılları arasında Fransa’da kaldı ve burada Frantz Fanon (1925-1961), Jean Paul Sartre (1905-1980) gibi aktivist düşünürler ile Louis Massignon (1883-1962) ve Jacques Berque (1910-1995) gibi ünlü şarkiyatçıların görüşlerinin etkisi altına kaldı. Fanon’un anti sömürgeci görüşlerini ve Cezayir Kurtuluş Savaşı hakkındaki yazılarını, Sartre’in varoluşçuluğunu ve Massignon’un İslam tarihi üzerine çalışmalarını inceledi; bunlardan bazılarını Farsçaya çevirdi. Böylece Şeriatî, Cezayirli devrimcilerin romantik “İslami-sosyalist” düşünceleri ile varoluşçuluğu, sosyalizm ile idealist/oryantalist İslam yorumlarını bir araya getiren mistik bir senteze yöneldi. Düşünsel gelişiminde Marksizmin de etkisi büyüktür. Şeriatî, Fransa’dayken Devrim sonrası bu ülkeye kaçmış Rus göçmeni sosyolog Georges Gurvitch’in (1894-1965) öğrencisi oldu. Şeriatî Marksizmi esas olarak Gurvitch’in vasıtasıyla öğrendi ve Marksizmi daha ziyade öğretmenin bakış açısıyla tanıdı.

Şeriatî 1964’te İran’a döndüğünde İslami (Şii) geleneğin yenilenmesi gerektiğine dair fikirleri savunduğu ve Şahlık rejimine karşı bazı eleştiriler yönelttiği için bir buçuk ay kadar tutuklu kaldı; ancak 1966’da Meşhed Üniversitesi’nde öğretim görevlisi olarak kadro almasına göz yumuldu. Hayatı hakkında romantik anlatılara rağmen Şeriatî 1971’de İran’da silahlı muhalefetin doğuşuna kadar ciddi bir baskı görmedi. Bu tarihten sonra üniversitedeki kadrosunu kaybetmesine rağmen 1973’e kadar *Hüseyniyye-i İrşâd* adlı merkezde konferans ve dersler vermesine müsaade edildi. Bu yıllarda kasetlere alınan konuşmaları ile gençler arasında giderek ilgi odağı oldu. 1973’te yeniden tutuklandıysa da 1975’te serbest bırakıldı. Serbest kal-

15 Rahnema, a.g.y., s.64.

16 İran’da yakın zamanlara kadar kitapların basım yılları yazılmadığından bu kitabın ne zaman basıldığı tam olarak bilinmiyor; ancak 1958’den önce basıldığı sanılmaktadır.

dıktan sonra rejimin resmî gazetesi olan *Keyhan*'da yazdığı yazılarda Şahlığa karşı silahlı mücadeleyi eleştirmesi ve o güne kadar en azından doğrudan hedef almadığı Marksizme karşı açık bir saldırı kampanyası başlatmasıyla çevresindekileri şaşırttı; ki Marksizm'e dönük en kapsamlı eleştirel eserlerini de bu dönemde kaleme almıştır. Şahlıkla uzlaşma yolunda attığı adımlara rağmen Şeriati kendisini güvende hissetmediğinden Mayıs 1977'de İran'dan ayrılmış ve Haziran 1977'de Londra'daki evinde ölü bulunmuştur. Şeriati'nin yakın çevresi, düşünürün İran gizli servisi SAVAK tarafından öldürüldüğüne inanmaktadır; ancak bugüne kadar bu iddia sağlam delillerle kanıtlanabilmiş değildir.

Ali Şeriati'nin gözüyle Marksizm

Ali Şeriati'nin yazılarını ve kayda alınmış konuşmalarını incelemek ve sınıflandırmak oldukça meşakkatli bir iştir. Bu meşakkatin sebebi düşünürün üretkenliğinden ziyade, çalışmalarında hiçbir zaman belirli bir metot izlememesinden ve incelediği konulardaki doğaçlamalarından kaynaklanır. Bu sebeple bir Şeriati okuru, İslam medeniyetinin doğuşu ile ilgili bir metin okurken kendini bir anda Fransız Komünist Partisi'nin (PCF) Cezayir halkına ihanetine, Konfüçyüs'ün sözlerinden, İran'da fuhuş ve alkolün yol açtığı zararlara, Einstein fiziğinin çözümlemesinden İmam Ali'nin özlü sözlerine geçiş yaparken bulabilir. Bu metotsuz tutum, sık tekrarlar, konunun daldan dala genişlemesi ve aslında neyin tartışıldığının da bir süre sonra önemini yitirmesi gerçek bir Şeriati okuması yapma arzusunda olan kişiler için büyük engeller teşkil eder. Şeriati'nin kayda alınmış konuşmaları ve yazılarında öğrendiği her bilgiyi çevresine süzmeden ve sistemleştirmeden aktarmaya eğilimli olduğu görülmektedir. Bir düşünürün erken çalışmaları için hoş görülebilecek bu eğilim ne yazık ki düşünürün olgunluk çağında da asla kendisini terk etmemiştir. Birbirleriyle bağlantısız düşünce, olay, isim ve olguların ardı ardına dizildiği bu metinlerde çok sayıda bilgi hatası ve neden-sonuç eksikliği oluşması normaldir. Buna bir de düşünürün iddialarını kanıtlamak için kaynak sunmamasını, sunduğu durumda da kaynakları genellikle tahrif etmesini ve zaman içerisinde değişen yargılarının yol açtığı çelişkileri de eklediğimizde karşımıza oldukça dağınık bir bilgi yığılmasını çıktığını söyleyebiliriz.

Şeriati'nin tarihte oynadığı iki önemli rol vardır. Bunlardan ilki İran gençliğinin Marksizme yönelişinin önünü kesmek, ikincisi ise onları yeniden Şii/İslam geleneğine döndürmektir. Bu açıdan önce Şeriati'nin Marksizm hakkındaki görüşlerini sonra da ona karşı geliştirdiği "alternatifi" inceleyeceğiz. Şeriati'nin Marksizm hakkındaki yorumlarını tasnif edip değerlendirmenin zorluklarına da baştan değinelim; zira Şeriati'nin bütün yazı ve söylevlerinde, konu her ne olursa olsun – ister orucun faydaları; isterse Firdevsi'nin mısraları– söz dönüp dolaşır mutlaka Marksizme gelmektedir. Romalı Cato'nun her konuşmasına "Kartaca yıkılmalıdır" cümlesiyle başlaması gibi Şeriati de hemen her eserinde mutlaka Marx'a dönük eleştirel kısımlar ayırmıştır. Bu bakımdan düşünürün Marx ve Marksizm hakkındaki görüşlerinin gerçek bir derlemesini yapmak oldukça külfetli bir girişim olacaktır.¹⁷

¹⁷ Bu türden bir derleme yapmış olan Kadir Canatan, Şeriati'nin Marksizm hakkındaki bazı metin-

Şeriati üç Marx'tan söz etmiştir: filozof, sosyolog ve siyasetçi Marx. Erken dönem yazılarında Şeriati “filozof Marx’a” sempati duyar ve onun “ahlaki söylemlerinden” etkilenir. “Sosyolog Marx’a” uzaktır. “Sosyolog Marx’ı” yücelttiği insanlığı yeryüzüne fırlatmakla, tanrılaştırdığı insanı eşyalaştırmakla suçlar.¹⁸ “Siyasetçi Marx’ı” ise bilgin filozoftan propaganda yapan nutukçuya dönüşmüş biri olarak tasvir eder.¹⁹ Şeriati’ye göre, Marksizm giderek “avamileşmiş”, bilimsel özelliklerini yitirmiş ve akademide kaybettiği itibarını tarlalarda ve fabrikalarda yeniden kazanmıştır.²⁰ Marksizm bilimden (sosyolojiden) uzaklaşıp siyasete yaklaştıkça “doğru çıkan öngörülleri” de giderek azalmıştır. Mesela faşizmin gelişini öngörememiştir. Avrupa’da devrim olacağı yanılıgısına rağmen devrim Rusya ve geri Asya/Afrika ülkelerinde olmuştur vb. Bu durum Marksizmin bilimselliğinin geçersizliğine bir kanıttır; zira Marksizm bilimsel olsaydı “hava tahminleri” gibi öngörülleri de gerçekleşirdi.²¹

Şeriati’nin Marx’ı dönemlere ayırması gibi biz de düşünürün Marksizm hakkındaki yorumlarını iki temel döneme ayırabiliriz. İlk dönemde (kabaca 1960-1974) Şeriati Marksizme düşman değildir ve bu dönemin ürünü olan *İslam Bilim*’deki (1969) eleştirileri kısmen ılımlıdır. Bu erken döneminde Şeriati, dünya üzerinde olumsuzladığı Marksist pratikten Marx’ı değil Stalin ve Thorez gibi komünist parti liderlerini sorumlu tutar. Marksizm ile İslam’ın uzlaşabileceğine inanır. Hatta gerçek bir toplumsal kurtuluşun ancak sosyalist ekonomik modellerle Tanrı aşkı ve İslam ahlakının sentezi ile gerçekleşebileceğini savunur.²² İkinci döneminde (kabaca 1974-1977) ise Şeriati Marksizmin ateşli bir düşmanına dönüşmüştür. Bu dönemin eseri *İnsan*’da (1974) Marksizmi insanı maddiyata köle haline getiren din düşmanı bir ideoloji olarak niteler ve Marksizmin asla İran’a uygun bir düşünce olmadığını ve İslam’la Marksizmin asla uzlaştırılamayacağını savunur. Şeriati’nin Şahlık rejiminin resmi gazetesi *Keyhan*’da da tefrika olarak yayınlanan *İnsan*’ı, düşünüre sempati duyan gençler arasında şaşkınlık yaratırken; İslami hareketin en önemli beyni olan Mutahharri (1920-1979) tarafından bu metin göklere çıkarılmış²³ ve o döneme kadar Şeriati’ye güven duymayan İslamcılar bu aşamadan sonra Şeriati’yi sahiplenmeye başlamışlardır.²⁴

lerini toplayıp yayınlamıştır. Bkz. Ali Şeriati, *Marksizm*, der. Kadir Canatan, Ankara: Fecr Yayınları, 2015. Ancak bu derleme Şeriati’nin Marx hakkındaki görüşlerinin bir kısmını ihtiva etmektedir.

18 Ali Şeriati, *İnsan*, çev. Kenan Çamurcu, Ankara: Fecr yayınları, 2013, s. 106.

19 a.g.y., s.88.

20 Şeriati, *İslam Bilim*, çev. Faruk Alptekin, İstanbul: Nehir Yayınları, 1992, s. 481.

21 a.g.y., s. 481-478.

22 Şeriati, *Marksizm*, s. 20-28.

23 Mutahharri, İslam ile Marksizm arasındaki flörtten rahatsız olmaktaydı. Marksistlerin “Sırtlarını Kuran’a yaslamalarını” eleştirmekte, Marksistlere “Kuran’dan örnekler arayıp durmamalarını tavsiye etmekteydi. Mutahhari’ye göre bu tavır komplolara ve kandırmacaya yol açıyordu. Marksistler kendi düşüncelerini kendi öz kaynaklarına dayanarak savunmalıydılar (Murtaza Mutahhari, *İslam Devrimi*, çev. Kenan Çamurcu, İstanbul, 1989, s. 21).

24 Rahnema, a.g.y., s. 590-600.

İslam Bilim’de (1969) Marksizm tahlili

Şeriatî *İslam Bilim*’deki Marksizm eleştirisine Marx’ın beş aşamalı²⁵ toplumsal evrim şemasına itiraz ederek başlar. Bu kitabında Şeriatî, oldukça ilginç bir alt-yapı tanımını yapmaktadır. Buna göre insanlık tarihinde sadece iki aşama vardır. Bunlardan biri mülkiyetin ortak olduğu; diğeri de mülkiyetin özel ellerde toplandığı aşamadır. Şeriatî birinci aşamayı “Hâbil düzeni” ikincisini ise “Kâbil düzeni” olarak isimlendirmeyi tercih eder. Tek Tanrılı dinlerin anlatılarından derlenen hikâyelere göre Kâbil tarımla Hâbil ise hayvancılıkla uğraşmaktaydı. Tanrı’ya sundukları hediyelerde Tanrı Hâbil’in sunduğu deveyi beğenince Kâbil kardeşini kıskanarak öldürmüştü (hikâyenin Kâbil’in kardeşinin karısının güzelliğini kıskandığı versiyonları da bulunmaktadır). Hayvancılık yapan göçebelerle tarımcılar arasında pastoral bir çatışmayı yansıttığını düşünülen bu mit, Şeriatî tarafından ortak mülkiyet döneminden özel mülkiyet dönemine geçişin simgesi olarak yorumlanmıştır. Bu tahrifatı Şeriatî, Hâbil’in hayvancılık yapan bir karakterden avcılık yapan bir karaktere dönüştürerek yapar. Böylece Hâbil bir üreticiden, komünal avcıya dönüşür.²⁶

Bu keyfi çarpıtmadan sonra Şeriatî tarih boyunca insanlığın yalnızca iki aşamadan geçtiğini tekrar ederek özel mülkiyetin varlığından dolayı köleci, feodal veya kapitalist bir toplumun alt yapıları arasında hiçbir fark olmadığını savunur. Buna göre “Tarih boyunca iki alt yapıdan fazla alt yapı olamaz. Örneğin feodalite ve endüstriyel sermayedarlık aşamalarındaki alt yapı, aynı alt yapıdır. Her ikisinin de de üretim kaynak ve araçları üzerindeki mülkiyet özeldir. Her ikisinde de alt yapı sınıfsaldır.”²⁷ Bunların her biri sonuçta “Kâbilci alt yapının” tezahürlerinden ibarettir. Marx’ın dediğinin tersine, kölelerin serflere ve kentli proleterlere dönüşmesi arasında hiçbir fark yoktur. Şeriatî bu statüğü şu şekilde örnekler:

Önceleri kabilemden biriyle kardeş kardeş avlanmaya gidiyorduk. Toplumumuzda (eşitlikçi) bir alt yapı vardı. Sonraları o mal sahibi oldu; bense bundan yoksun kaldım. Sonunda (O) şekil değiştirip çalışma araçlarını ve çalışma biçimini değiştirdi. O yine mâlikti ve çalışmıyordu. Bense yoksundum ve çalışıyordum. Bir zamanlar ben köleydim o efendi. Sonra serf oldum o da bey oldu. Sonra köylü oldum o da ağa. Sonra her ikimiz de kentte geldik. O mülkünün parasıyla birkaç taksi aldı; ben de onun sürücüsü oldum. Şimdi onun fabrikası var; bense onun proleteriyim. Kimin alt yapısı bir değişim göstermiştir. Tüm bu değişenler adlar, şekiller, işler ve araçlardı; bunlar üst yapıdır. Bu dönemlerin tümünde ilkel eşitlik ve kardeşlik dönemi dışında o kendi egemenliğinde kalmış ben de kendi mahkûmluğumda kal-

25 Burada kastedilen ilkel komünal, köleci, feodal, kapitalist ve sosyalist aşamalardan oluşan toplumsal evrim şemasıdır. Marx hiçbir zaman beş aşamalı bir toplumsal evrim şeması savunmuş değildir. Çeşitli yazılarında kapitalizm öncesindeki toplum biçimleri arasında ilkel komünal, Asyatik, Germanik, Slavik, antik köleci, feodal vb. çeşitli formlardan söz eder (Bkz. K. Marx-F. Engels, *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri*, çev. M. Belli, Ankara: Sol Yayınları, 2009). Beş aşamalı evrim şemasını şekillendiren Stalin’in 1938’de yayınladığı *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm* adlı kitabıdır. Stalin bu kitapta şöyle demektedir: “Tarihte beş temel üretim ilişkisi tipi bilinmektedir: ilkel komünal, köleci, feodal, kapitalist ve sosyalist” (J. Stalin, *Diyalektik Materyalizm ve Tarihsel Materyalizm*, çev. Zeynep Seyhan, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2009, s. 42). Beş aşamalı evrim şeması bu kitaptan sonra yaygınlaşmıştır.

26 Şeriatî, *İslam Bilim*, s. 69-84.

27 a.g.y., s. 88.

mışım.²⁸

Binbir Gece Masalları'nı andıran bu çözümlemeden artı ürünün ve servetin nasıl elde edildiğini ve hangi koşullarda sermayeye dönüştüğünü, sömürünün nasıl geliştiğini anlamamız mümkün değildir; sanki lambadan bir cin çıkıp kardeşlerden birine “dile benden ne dilersen” demiş, o da mülk, otomobil ve fabrika dilemiş gibidir. Şeriatî'nin köleci, feodal ve kapitalist toplumun alt yapılarının aynı olduğuna dair hatalı çıkarımı üzerine uzun uzadıya durmak okuyucu için vakit kaybı olabilir. Taksonomide –ister doğa bilimlerinde isterse sosyal bilimlerde– belirleyici olanlar benzerlikler değil farklılıklardır. Örneğin şempanzelerle insanlar %98,7 oranında ortak genlere sahiptir. Aradaki önemsiz gibi görünen fark ise iki türün evrimsel gelişimini bambaşka kulvarlara yöneltmiştir. Sınıflı toplumları salt sınıflı toplumlar olmaları açısından ortaklaştırmak belki edebi alanda etkileyici sonuçlar doğurabilir ama toplum bilimleri açısından bu anlamsız bir girişimdir. Bu benzeştirme, insanlığın toplumsal evrimini bulanıklaştırmaktan başka bir şeye hizmet etmez. Bu metot, köleciliğin neden ve nasıl feodalizme, feodalizmin de nasıl olup kapitalizme dönüştüğü hakkında bir çözümleme üretmediği gibi, köleciliğin neden doğrudan kapitalizme dönüştüğü veya köleciliğin ve ardından gelen formasyonların statik kalmak yerine neden sürekli dönüşüm içinde olduğuna dair sorulara da cevap veremez. Bu teorinin içinde tarihin en önemli değişim aracı olan sınıflar mücadelesi yoktur. Zira Şeriatî'nin dünyasında sınıfların kendisi yoktur. Hâkimler ve mahkûmlar, varlıklılar ve yoksunlar, malikler ve mülksüzler, zalimler ve mazlumlar, kibirlililer ve mustazaflar vardır ama sınıflar yoktur. Sınıflar olmadığı gibi bu teoride sömürü çözümlemesi de eksik olduğundan Şeriatî neden bazı insanların varlıklı diğerlerinin yoksun olduğunu açıklayamaz. Bir sonuç olarak toplumsal eşitsizliğin farkındadır ama bunun gerçek nedenleri üzerine kafa yormamış sadece sonuçlarını eleştirmekle yetinmiştir. Sömürü ve artı değere yer vermeyen bir teoride de doğal olarak eşitsizliklerin nasıl doğduğu ve nasıl giderileceği cevapsız kalmaktadır.

Toplumsal ekonomik formasyonları Şeriatî gibi üretim biçimlerinden koparıp boşluğa attığımızda artık bir çocuğun hamur oyuncaklarla oynadığı gibi onları yeni baştan şekillendirebiliriz. Feodalizmi ve kapitalizmi mülkiyetin eşit olarak dağıldığı sistemler olarak aynılaştırabildiğimize göre tersinden de mülkiyetin komünal olduğu sistemleri üretim biçimleri her ne olursa olsun benzeştirebiliriz. Şeriatî'nin sözleriyle “Tarımsal üretimi bulunan araçları da değişmemiş olan ve henüz endüstri ve sermayedarlığı koklamamış; hatta burjuva sınıfı gelişmemiş bir toplum bir devrimle ya da dış savaşla veya iç darbeyeyle sosyalist yani toplu (ortak) mülkiyet alt yapısına kavuşabilir”.²⁹ Yani sosyalizm pekâlâ sanayi öncesi bir tarım toplumunda da kurulabilir. Tarihte Şeriatî'nin kastettiği tarzda toprak üzerinde kamusal mülkiyeti ihya eden antik topluluklar olduğunu biliyoruz. Sparta'da Lykurgos tam da Şeriatî'nin düşündüğü sistemi eyleme geçirmişti. Ancak Sparta'da bilindiği üzere sadece toprak üzerinde değil köleler üzerinde de ortak mülkiyet anlayışı yerleşmiş durumdaydı. Babil'de de benzer bir “tapınak sosyalizmi” uygulaması yaşanmıştı.

²⁸ a.g.y., s. 88-89.

²⁹ a.g.y., s. 88.

Aslında uzağa gitmeye gerek yok. Tarihçilerce dünyanın ilk “komünist ayaklanması” olarak görülen Mazdek isyanı sırasında (6. yüzyıl) İran’da kadınlar, köleler ve toprak kolektif mülkiyete geçirilmişti.³⁰ Hatta Hindistanlı araştırmacı I. Taraporewala (1884-1956), Mazdekilerin kadınları da komünal mülkiyet içine aldıkları için “Mazdek’in antik komünizminin Bolşeviklerden bile radikal çizgide olduğunu” yazmıştı.³¹ Antik çağlarda kadın “yarı-insan, yarı eşya hukuku içinde kaldığından komünal her hareketin benzer bir tutum takınması doğaldı. Özetle üretim güçlerinin gelişmediği çağlarda komünal mülkiyet sadece toprak ya da hayvanları (geçim araçlarını) değil üretim aleti olarak görülen köleleri, yarı köleleri (helot) ve çoğu zaman topluluğun yeniden üretilmesinin bir aracı olarak görülen kadınları da kapsamaktaydı. Komşu kabilelerden kadın kaçırmak yaygındı ve esirlerin/kölelerin ekseriyeti de zaten bu sebeple ‘üretim aracı’ olarak görülen kadınlardan oluşmaktaydı. Bu bakımdan Şeriatî gibi sosyalizmi zamanlar ötesi alanlara taşıyıp, tarihsel toplumsal deneyimlerden kopuk hareket edildiğinde insanların bir bölümünün de “üretim aracı olarak görüldüğü” antik çağlar ile çağımızın sosyalizmi arasındaki farkların bulanıklaşması sonucuna ulaşmamız mümkündür. Bu durum hayvanlar, su kaynakları ve toprağın yanı sıra kadınlar, savaş esirleri ve köleler üzerinde de ortak mülkiyetin kurulabildiği çağların “sosyalizmini” gözü kapalı sahiplenmemize yol açar ki Şeriatî’nin üzerinde çokça durduğu “Ebu Zerr sosyalizmi” de aşağı yukarı böyle bir anlayışa tekabül etmektedir.³²

Şeriatî *İslam Bilim*’de oldukça çelişkili bir Marx portresi çizmiştir. Burada Marx bir yerde “kaba materyalist”, “ekonomist determinist”, İnsanı “iktisadi bir hayvan” olarak niteleyen bir düşünür olarak resmedilirken,³³ başka bir yerde Marx’ın toplumsal gelişmeyi salt iktisada bağlayan bir düşünür olmadığı, iktisadi değil tarihi ön plana çıkardığı, deterministlikle suçlanamayacağı, insanın özgür iradesi ve tarihe müdahalesine önem atfettiği ileri sürülebilmektedir. Hatta Henri Lefebvre’e (1901-1991) gönderme yaparak Marx’ın felsefesinin temelinde *praksisin* yer aldığı da belirtilmektedir.³⁴ Muhtemelen bu karmaşanın sebebi Şeriatî’nin Marx’ın düşünsel gelişimini üç aşamaya ayırmasında olduğu gibi Marksizmi de ikiye ayırmasıdır. Bu ayrıma göre Marksizm “sivil” (toplumsal) bir akım olarak doğmuş ama zamanla

30 1879 yılında Mazdek ayaklanması hakkında ilk bilimsel yayını yapan T. Nöldeke (1836-1930), makalesinin başlığında *Orientalischer Sozialismus* (Doğulu Sosyalizm) terimini kullanmıştı. Arthur Christensen’in (1875-1945) 1925’te yayınlanan yazısının başlığı ise *Le regne du roi Kawadh et le communisme mazdakite* (Şah Kavad’ın Saltanatı ve Mazdek’in Komünizmi) idi (Ehsan Yarshater, “Mazdakism”, *Cambridge History of Iran Volume 3: The Seleucid, Parthian and Sasanid Periods, Part 2*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 992). R. Ghirshman, ilk baskısı 1954’te yapılan *Iran* başlıklı kitabında Mazdek’ten İran tipi komünizmin (*Iranian communism*) öncüsü olarak söz etmekteydi (Roman Ghirshman, *Iran: From the Earliest Times to the Islamic Conquest*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1961, s. 302). Örnekler çoğaltılabilir.

31 Irach Taraporewala, *Zerdüşt Dini/Zerdüşt’ün Gathaları, Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm*, çev. Nice Damar, İstanbul: Avesta Yayınları, 2010, s.210.

32 Ebu Zerr’in temel şikâyeti Arap/İslam toplumunun elitleri arasındaki eşitliğin bozulmakta oluşunaydı. Yoksa kadınlar ile erkekler, köleler ile hürler ya da Müslümanlar ile gayri Müslimler arasındaki eşitsizlikler tartışma konusu değildi. Eşitliğin tüm insanlığın ortak hakkı olduğuna dair fikrin oluşabilmesi için Fransız Devrimi’yle “her insanın özgür doğduğuna dair” ilkenin yerleşmesi gerekmektedir.

33 Şeriatî, *İslam Bilim*, s. 49.

34 Şeriatî, *Marksizm*, s. 80-110.

“devletçi” bir kimlik kazanmıştır. Şeriatî’ye göre, Marksizmi canlı özünden uzaklaştıran “devlet Marksizmi” adını verdiği Stalin/Thorez merkezli siyaset geleneği olmuştur. “Devlet Marksizmi”, Marksizmi donuklaştırarak İnsan ruhuna, özgür iradesine ve seçimlerine önem vermeyen kaba materyalist, ekonomist-determinist bir kalıba dökmüştür.³⁵ Ancak Şeriatî’nin hangi metinde “Devlet Marksizmi”nden hangisinde ise “sivil Marksizm”den söz ettiği her durumda netlikle anlaşılamamaktadır.

Nitekim Şeriatî, bir yerde “iktisadın tüm yaşamın temeli olduğunu savunan Marx”³⁶ karşısına Max Weber’i koyarak, Weber’in Marx’ı çürüttüğünü ve iktisadın düşünceye değil düşüncenin iktisada yön verdiğini kanıtladığını savunmuştur.³⁷ Şeriatî “mekanik materyalist Marx” ile “idealist Weber” arasında kendi tahayyülünde kurduğu bu kavgada “aşk ve açlığı hareketin kaynağı” olarak niteleyen Schiller’i (1759-1805) hakem olarak belirlemekte ve Schiller’in Weber ve Marx’ın çelişkisini gidermek istediğini belirtmekteydi. Bu elbette zamanların birbirine karıştığı alegorik bir anlatımdır. Schiller’in kendinden sonraki çağın karakterleri ile hayali karşılaşmasını bir yana bırakalım, hakikatte ne Marx açlığın tarihe yön verdiğini savunmuş ne de Weber aşkı tarihin ilerletici gücü olarak görmüştü. Ancak bu “ayrıntılar” Şeriatî’nin polemiklerinin ilerleyişi için önemsiz unsurlar olarak kalmaktadır.³⁸

35 a.g.y., s. 96-97.

36 Şeriatî, *İslam Bilim*, s. 290-291, 450.

37 a.g.y., s. 148-151, 450. Şeriatî Weber’in Protestan yaşam biçiminin (düşüncenin) kapitalizmi doğuran ana etken olduğunu iddia ettiğini yazmaktaydı. Hâlbuki Weber tam olarak böyle bir iddia da bulunmamıştı. Weber’e göre Protestanlar zengin olmamış, tam aksine zenginler Protestanlığa geçmişlerdi. “Almanya’nın doğal kaynakları, ayrıca ulaşım durumunun uygunluğu ve dolayısıyla en zengin ve en gelişmiş bölgelerin büyük bir kısmı, özellikle zengin şehirlerin çoğu 16. yüzyılda Protestanlığa dönmüştü” (Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Milay Köktürk, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2011, s. 8). Bu açıdan Şeriatî’nin Weber okumalarının da gözden geçirilmesi faydalı olacaktır.

38 Bu örneklere bakarken Şeriatî’nin İran tarihi konusundaki bilgisinin de şaşırıcı ölçüde eksik olduğunu görebiliriz. Örneğin Şeriatî, Marx’ın düşündüğünün aksine savaşlara iktisadi girişimlerin yön vermediğini kanıtlamak adına Nadir Şah’ın (1736-1747) Hindistan seferini misal göstermektedir. Şeriatî’ye göre Nadir Şah maddi zenginlik için değil; tam aksine sadece politik gücünü göstermek için Hindistan’a girmiş, yağmadan kaçınmış, ele geçirdiği toprakları eski sahiplerine iade etmişti. Şeriatî şöyle der: “Böyle bir aşk vurmuştu başına; öyleyse iktisat hani? (Gazneli) Mahmud gibi yağmalayıp alması bunun adını da din koyması gerekirdi. Ama bunu yapmadı. Çünkü karşı taraf da Müslümandı” (*İslam Bilim*, s. 451). Bu satırlar bir tarihçi gözüyle okuduğunda Şeriatî’nin tarihsel gerçeklikle kurduğu tuhaf ilişki karşısında şaşırılmamak elde değildir. Zira Nadir Şah’ın Hindistan yağması kendi zamanının tüm dünyadaki en büyük servet el değiştirme örneklerinden birini teşkil etmekteydi. Dönemin tarihçileri Nadir Şah’ın tek önem verdiği konunun mağluplardan ganimet toplamak olduğunu yazmaktadır ki Hindistan’dan topladığı ganimetin miktarının 60 milyon rupi nakit ile 5 milyon mücevherden oluştuğu yazılmaktadır. Bu servet öylesine büyüktü ki orduya dağıtılan paradan sonra tüm İran üç yıl boyunca vergiden muaf tutulmuştu (V. Minorsky, *Tārīkhchah-’i Nadir Shāh*, çeviren: Raşid Yasemi, Tahran: Emir Kebir Yayınları, 1984, s. 20, 39). Nadir Şah’ın mahiyetindeyken Hindistan seferine bizzat şahit olmuş Osmanlı Ermenisi Arutin de Nadir Şah’ın Hindistan’ı yağmalaması sırasında 70.000 büyük baş hayvanın İran’a götürüldüğünü yazar. Bkz. Tanburi Arutin, *Tahmas Kulu Han’ın Tevarihi*, çev. Esat Uras, Ankara: TTK Yayınları, 1942, s. 35. İran tarihinde bu kadar sarıh bir olay karşısında Şeriatî’nin romantik söylemlerini İran ve İslam tarihi hakkındaki bilgisizliğiyle mi yoksa İran tarihine toz kondurmama çabasıyla mı açıklayabiliriz bilemiyorum.

Marksizm tartışmasında yeni dönem (1974-1977)

1971'e kadar yani İran'da silahlı Marksist muhalefetin doğuşundan önce Şeriatî'nin Marksizme dönük eleştirileri ılımlıydı ve daha ziyade bu düşüncenin mekanik yönlerine dönüktü. Rahnama'nın deyimiyle bu dönemde Şeriatî Marx'tan ziyade Marksistleri suçlamakta, eleştirilerini Stalin'e yöneltmekte, Marksizm ile İslam'ın bir şekilde uzlaşabileceğini savunmaktaydı.³⁹ Ancak İran'da silahlı devrimci faaliyetler başladığında SAVAK Şeriatî'den Marksizmi daha sert eleştirmesi "ricasında" bulundu. 1972'den sonra Şeriatî bu minvalde bazı yazılar kaleme aldı. Burada Marksizme halen saldırmamakla birlikte bu düşüncenin sonuçta Batı kaynaklı bir ideoloji olarak İran'a uygun olmadığından söz ediyordu. Ancak 1973'te tutuklandıktan sonra hapiste kaleme aldığı *İnsanlık İslam ve Batılı Öğretiler* (ki rejimin gazetesi sonradan bu metni İslam'a *Kaşı Marksizm* adıyla yayınlayacaktı) neredeyse bütünüyle 'Marksizmin din karşıtlığına' dönük bir eleştiri metniydi. Metnin aceleci bir şekilde yazıldığı, tekrarlardan, yazınsal duygusallıktan ve dönüp dolaşıp aynı konulara yoğunlaşmasından da anlaşılmalıdır. Rahnama 2000 adet çoğaltılan bu "sipariş kitabın" Şeriatî'nin 1975'te hapisten salınma bileti olduğundan söz etmektedir.⁴⁰ *İnsanlık*'taki sert anti-Marksist dil dikkat çekiciydi. Burada Marksizm'in tek amacının dini yok etmek olduğu ve Marksizm'le İslam'ın asla bütünleşmeyeceği açık biçimde iddia edilmekteydi.

Şeriatî, *İnsan*'da Marx'ın doktora tezine⁴¹ odaklanmakta, eski Yunan yazarlarından yaptığı alıntıları Marx'ın kendi görüşleriymiş gibi göstermekteydi. Marx doktora tezinde Aiskhylos'un ölümsüz eseri *Zincire Vurulmuş Prometheus*'undan bir alıntı olan "Sözün açığı ben o tanrılar sürüsünden nefret ediyorum" cümlesini alıp incelemekteydi. Marx'a göre bu cümle eski Yunan dünyasında felsefenin özgür düşünceye çağrısının bir özeti idi.⁴² Şeriatî bu cümleyi bağlamından koparıp şu şekilde yorumlamıştı:

Marx'ın bizzat seçerek söylediği 'Ben tanrılardan nefret ediyorum' ifadesi üzerine düşünülmesi gerekir. Felsefi bir eserin girişinde, üstelik tanrılardan söz edildiği bir sırada 'nefret' kelimesinin seçilmesi doğal olamaz. 'Nefret' gerçekte felsefi ya da bilimsel değil duygusal bir terimdir. Bu ruhsal nefretin köklerini, onun özel yaşamında ve Hıristiyan rahiplerin neden olduğu mutsuz aşkta aramak gerekir.⁴³

Aslında burada "tanrılardan nefret eden" Marx değil, Prometheus'tu, zaten bu cümle Marx'ın değildi; Aiskhylos'tan yapılan bir alıntıydı. Bu nedenle Şeriatî'nin "Marx'ın seçerek alıntıladığı" demesi gerekirdi. Şeriatî böyle yapmadığı için okurunun gözünde "tanrılardan nefret eden" Marx olmuştu. Nitekim daha ilerde Şeriatî bu konuya yine dönerek metni bir kez daha tahrif ederek: "Marx'a 'Tanrıdan nefret

39 Rahnama, a.g.y., s. 596-600.

40 a.g.y., s. 590-593.

41 Karl Marx, *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri*, çev. Hüseyin Demirhan, Ankara: Sol Yayınları, 2016.

42 a.g.y., s. 13.

43 Şeriatî, *İnsan*, s. 83.

ediyorum' dedirten temel etken Tanrı ve *İnsan* ilişkisinde bulunan ibadet ve itaat ilkesidir" demektedir.⁴⁴ Böylece alıntı değişe değişe en sonunda Marx'ın "Tanrıdan nefret ediyorum" diye yazdığını iddia etme noktasına kadar tahrif edilmiş oluyordu. Bu oldukça kötü bir metin tahrifatı örneğidir ve kuşkusuz İran gibi ülkede bu tahrifatın kalıcı politik etkileri olmuştur. Marx'ı dinlerden ve Tanrı'dan "nefret eden" bir düşünür olarak lanse etmek uğruna Şeriatî tartışmayı magazinsel bir çizgiye çekmiş, Marx'ın sevdiği bir kadınla evlenmesine izin verilmemesi yüzünden Hristiyanlıktan, dinden ve tanrıdan nefret eden birine dönüştüğü gibi absürt iddialara sürüklenmişti.⁴⁵ Aslında Şeriatî bunu *İslam Bilim*'de de iddia etmişti⁴⁶ ama orada bu örneği Marx'ın "mekanik" bir insan olmadığını kanıtlamak için kullanmıştı.

Marx'ın "tanrıdan nefret eden" militan bir ateist olmadığı, dini, tarihsel/toplumsal koşulların bilinçteki hatalı yansıma türlerinden biri olarak ele aldığı konusuna burada girmeye gerek görmüyoruz. Zaten *İslam Bilim*'deki "eski" Şeriatî'nin kendisi de Marx'ın felsefesinin temelini "militan ateizmi" yerleştirmedeğini biliyordu. Ama "yeni" Şeriatî'nin tahayyülündeki Marx, "yaşamını din karşıtı mücadeleye adanmış" bir düşünürdü. "Yeni" Şeriatî kendi Marx hayaletini yaratmış ve ona savaş açmış durumdaydı. Örneğin Marx doktora tezinde sadece Aiskhylos'tan değil diğer birçok Yunan yazarından da alıntı yapmıştı; hatta Epikuros'tan alıntılacağı cümle⁴⁷ aslında Şeriatî'nin yaşamı boyunca din meselesinde sahiplendiği bakış açısını da özetlemekteydi. "Yeni" Şeriatî ise Marx'ı Epikuros'un ağzından değil de Prometheus'un (Aiskhylos) ağzından konuşturmayı tercih etmekteydi. Marx'ın özel bir önem vermediği bir cümleye Şeriatî'nin bu denli önem atfetmesinin sebebi muhtemelen SAVAK'ın üzerinde kurduğu baskıydı. Nitekim önceki yazılarında Marx ile "devlet Marksizmi"ni birbirinden ayıran Şeriatî artık her ikisini bir bütün olarak görmekteydi ve Marx'ın dinlerden ve tanrıdan "nefret ettiğinin" kanıtını tarihsel sosyalist deneyimlerden elde etmekteydi. Şeriatî şöyle demektedir:

Marxizm dine karşı diğer bütün materyalist ekollerden daha çok savaşıır... Marxizm dine karşı sürekli kızgın, kavgacı ve kindar bir tavır takınmıştır. Hatta Marx'ın çalışmasından yüzyıl sonra 1961 yılında dahi Rus halkı arasında komünizmin istikrarı için dini inanca karşı yürütülecek sürekli ve amansız savaşın gerekliliği resmi devlet programında ve Komünist Partisi bildirgesinde tekrar tekrar ilan edilmiştir.⁴⁸

Sovyet deneyiminin Marksist teorinin sağlaması olduğu iddiasına burada uzun uzadıya cevap verecek değiliz. Bu alandaki tartışmalar geniş bir külliyat oluşturmaktadır. Ancak Şeriatî gibi yaşamı boyunca teorinin pratikte sınanmasında ortaya çıkan başkalaşımına odaklanan bir düşünürün Marx'ın dine karşı olan "nefretini" Sovyetler Birliği'nin din karşıtı propagandasıyla kanıtlama gayreti içine girmesinin

44 a.g.y., s. 99.

45 Şeriatî, *Marksizm*, s. 40.

46 Şeriatî, *İslam Bilim*, s. 470-472.

47 "Dine karşı asıl saygısız kişi, kalabalığın taptığı tanrıları tanımayan değil, tanrılar hakkında kalabalığın inandığını onaylayan kişidir" (Marx, a.g.y. s. 13).

48 Şeriatî, *İnsan*, s. 91-92.

gerçekten ilginç (ve de çelişkili) bir tutum olduğunu belirtmeliyiz. Bir yandan İslami pratiğin sefaletinin İslam idealine zarar veremeyeceğini savunurken öte yandan Marksist pratiği –daha doğrusu bunun Sovyet yorumunu– teorinin başlangıçtaki yanlına kanıt olarak sunması Şeriatî'nin bütün geçmiş çalışmalarını inkârı anlamına gelmekteydi.

Burada asıl ilginç olan konu Şeriatî'nin Sovyetler'deki din karşıtı siyaseti çözümlenme konusundaki aceleciliği ve konuyu dine savaş açıldığı iddiasıyla basitleştirmesi⁴⁹ değildi. Aslında ilginç biçimde Şeriatî'nin 'Marksistlerin din karşıtlığına' dönük satırları yazdığı yıllarda tam aksine Komünist Partiler ile Katolik Kilisesi arasında yoğun bir diyalog yaşanmaktaydı ve bunu da en iyi bilenlerden biri de Şeriatî'nin kendisiydi. Şeriatî Fransa'dayken PCF'nin ve İtalyan Komünist Partisi'nin (PCI) en önemli gündem maddelerinden biri "tarihsel uzlaşma" adı altında Katolik Kilisesi ve onun politik temsilcileri olan Hristiyan Demokrat partilerle diyalogdu. PCF Genel Sekreteri M. Thorez ve PCI Genel Sekreteri P. Togliatti, İşçi sınıfı içinde dinsiz-dindar ayrımı yapılamayacağını, Marksizm'in din düşmanı olmadığını, Hristiyanlığın ve komünizmin aslında aynı hedeflere (eşitlik, adalet vb.) odaklandığını savunmaktaydılar.⁵⁰ Onlara göre "burjuva sosyalistlerin" din karşıtı söylemleri sadece halkın gerçek gündemini karartıyor ve inançlı işçilerle inançsız işçiler arasındaki birliği darbeliyordu. PCF ve PCI gibi kitlesel komünist partiler Hristiyan Demokratlarla öylesine yakınlaşmışlardı ki Kilisenin katı ahlaki söylemlerine ses çıkarmadıkları, kürtaj veya boşanma yasağına karşı mücadeleye destek olmadıkları için "burjuva sosyalistleri" ve dönemin feministlerince ağır dille eleştirilmekteydiler.⁵¹ Bu dönemin komünistleri (dindar-dinsiz) işçilerin birliği adında demokratik kazanımları, kadın ve çocuk haklarını, düşünce ve bilim hürriyetinin, laikliğin önemini küçümsemekle suçlanmaktaydılar. Kısacası Şeriatî'nin çağındaki Avrupalı komünistler hiç de militan bir din karşıtı savaş içinde değildiler ve Katolik güçlerle kurulacak geniş bir halk cephesiyle iktidara gelme hesabı içindeydiler. Bu bakımdan Şeriatî'nin gözünün önünde cereyan eden bu pratiği bir yana bırakıp dö-

49 Sovyetler'in din karşısındaki tutumu hiçbir dönemde Şeriatî'nin iddia ettiği gibi dine toptan açılmış bir savaş şekline bürünmüş değildi. Bu aslında bir Soğuk Savaş kuruntusudur. Gerçekten Sovyetler'deki din siyaseti zamana, mekâna, dönemin şartlarına, partinin güç dengelerine ve dış ilişkilerin seyrine göre değişen pragmatik özellikler göstermekteydi ve aslında hiç de kendi içinde tutarlı sayılmazdı. Devrimin ilk yıllarında bir yandan Ortodoks Kilisesi ve dini kurumlar baskı altına alınırken; öte yandan Müslüman Doğu halklarını Britanya'ya karşı ayaklandırmak amacıyla İslam ve komünizmin hedeflerinin aynı olduğu savunulmakta, Bakü Kurultayı'nda emperyalizme karşı kutsal cihat çağrıları yapılmaktaydı. Sonra bu siyaset terk edilip Müslüman Doğuda da ateizm propagandasının önü açıldı. II. Dünya Savaşı sırasında Stalin Ortodoks Kilisesi ile "barıştı", hatta patriklik makamının yeniden tahsisini sağladı. Ortodoks Kilisesi böylece Sovyetler'in kronik sorun yaşadığı Katolik Kilisesi'ne karşı Doğu Avrupa'da Moskova'nın müttefiki haline geldi. Bu konu için bkz: Daniela Kalkandjieva, *The Russian Orthodox Church: From Decline to Resurrection, 1917–1948*, Londra ve New York: Routledge, 2015, –özellikle- s. 179-207. Benzer esnemeler Müslüman Sovyet cumhuriyetlerinde de yaşandı. Müftülükler ihya edildi, yeni camiler açılmasına izin verildi. 1960'lar ve 1970'lerde dindar insanların hoşuna gidecek şekilde alkolizme karşı kampanyalar açıldı, aile kurumunu korumaya dönük kanunlar çıkarıldı, çocuk doğumları teşvik edildi vb.

50 Bu konu için bkz. Roger Garaudy, *Aforozdan Diyaloga*, çev. Sadık Kılıç, İstanbul: Birey Yayıncılık, 1996.

51 Gianluca Fantoni, *Italy through the Red Lens: Italian Politics and Society in Communist Propaganda Films (1946–79)*, İsviçre: Palgrave-Macmillan, 2021, s. 230-232.

nemin uzlaşmacı komünistlerinden din karşıtı militan ateistler çıkarması gerçekten açıklanması zor bir durumdur.

Şeriatî'nin bu tavrıyla kendi tahayyülünde yarattığı yeni Marksizm tasviri, bu düşünceyi kendi kaynaklarından tanıyanlar için oldukça farklı bir boyuta taşınmaktaydı. Bu eğilim bir diğer "SAVAK sipariş kitabı" olan *Öze Dönüş*'te de görülebilir. *İnsan* gibi *Öze Dönüş*'ün Marx'ı da hemen hemen 1848 öncesi Marx'tı. Marx'ın sömürgecilik, ekonomi-politik, Asya tipi toplumlar, kapitalizm öncesi ekonomi biçimleri hakkında yazdıklarına dair hiçbir alıntı bu çalışmada da yer almamakta, Şeriatî, Marx'ın sömürgecilik meselesini bir dipnotla geçiştirdiğini iddia edebilmekteydi.⁵² Daha da ileri giderek Marksizm'in sömürgeciliğe karşı olmadığını savunan Şeriatî, Lenin'e ve Lenin'in doğu halklarının kurtuluşu ve emperyalizm tanımlarına hiç değinmemekteydi. Şeriatî kanımca en tuhaf metinlerinden birinde aynen şunları yazmaktaydı: "Üçüncü dünyanın sömürge ülkelerinin hiçbirinde, Asya Afrika ve Latin Amerika'da Marksistler bir iş başaramamıştır".⁵³ Şeriatî'nin bunları yazdığı yıllarda Latin Amerika'dan, Angola, Kongo, Mozambik gibi Afrika ülkelerine, Vietnam'a kadar yeryüzündeki ulusal kurtuluş mücadelelerinde ve anti-sömürgeci hareketlerde Marksist geleneğe bağlı kişi ve yapıların etkisi akla getirildiğinde bu çıkarım insanda ancak bir tebessüm yaratabilir. Kendi ilginç iddiasını kanıtlamak için Şeriatî bilindik metodunu uygulayarak sömürgeciliğe ve emperyalizme karşı savaş veren Castro, Che, Ho-Chi Minh, Lumumba vb. "Marksist görünümlü liderlerin aslında Marksist olmadıklarını; onların aslında milliyetçi" liderler olduklarını kanıtlamaya çalışıyordu.⁵⁴ Peki, Şeriatî'ye göre kim "gerçek Marksistti": Sömürgecilik konusunda genellikle kötü bir örnek vermiş olan Fransız Komünist Partisi (PCF) önderi Thorez... Şeriatî, Thorez'den bolca alıntı yaparak "Marksistlerin sömürgecilik yanlısı siyasetlerini" önceden belirlenmiş örneklemeleri aracılığıyla kanıtlamaya çalışmaktaydı. Che, Castro, Ho Chi Minh gibi dünya gençliğinin hayranlık duyduğu isimler Marksizm kümesinden çıkarılıp yerine Thorez alınınca da okuyucu bu çocuksu yöntem sayesinde Marksizmin sömürge yanlısı siyaset izlediğine ikna olacaktı.

İnsan adlı kitabında Şeriatî, Marx'ı doğu dinlerini tanınamamakla eleştirmektedir. Marx'ın din konusundaki bilgisi Yahudi babasından öğrendikleriyle sınırlıydı (Şeriatî ilk kez Marx'ın babasının kökeninin altını çizmekteydi) ve Marx eğer Hint, Çin ve İslam inançlarını bilseydi bu dinlerin insanı nasıl yücelttiğine şahit olabilecekti. Geçmişte Marx'ın kaba materyalist olmadığını savunan Şeriatî, şimdi Marksist materyalizmin *İnsanı* iktisadi yasaların kulu yaptığını ve onun elinden tüm özgürlüğünü aldığını iddia etmekteydi.⁵⁵ Materyalist yanı nedeniyle Marksizm ahlak, erdem ve diğer manevi değerleri de reddetmekte; insanı kör bir çukura yuvarlamakta, onu özüne yabancılaştırmaktaydı. Marksist evren "ruhsuz ve kalpsizdi".⁵⁶ Buna karşın İslam seçme özgürlüğü (tevfiz) vererek insanı özgürleşmekte; hatta onu Tanrı katına çıkararak yabancılaşmayı sona erdirmektedir. İslam yeryüzünde değişime açık

52 Şeriatî, *Öze Dönüş*, çev. Cahit Ezerbolatoğlu vd., Ankara: Fecr Yayınları, 2000, s. 149.

53 a.g.y., s. 153.

54 a.g.y., s. 161.

55 Şeriatî, *İnsan*, s. 87-88.

56 a.g.y., s. 95.

diyalektik bir düşünce olmasına rağmen yine de Marksizmin tersine ahlakı gelip geçici yalanlar dizisi” olarak görmemekte, ebedi ahlak değerleri ile ona yön verebilmekteydi.⁵⁷

Şeriatî böylece Marksizm yoluyla öğrendiği yabancılaşma teorisini onun aleyhine kullanmaktaydı. İnsanın tanrısal bir varlık olduğu ön kabulüyle, tanrıya yakınlaşma onun gözünde yabancılaşmanın sonu anlamına geliyordu. Tanrıya kulluk insanın kendisine kulluk olduğundan bu bir özgürleşme yaratmaktaydı. İslam aynı anda hem diyalektik (zaman ve şartlara ayak uydurabilen) hem de evrensel ahlakı vaaz edebilen bir din oluyordu. Kadercilik Marksizm’e devredilirken İslam insanın seçim özgürlüğünü kutsayan bir inanç biçimine dönüşüyordu vb.⁵⁸ Metin öylesine aceleci biçimde kaleme alınmıştı ki bir yandan İslam’ın insanın kaderini seçme özgürlüğü tanıdığını iddia edilirken öte yandan evrendeki her şeyin Sünnetullah’a (Allah’ın değişmez kanunlarına) dayalı olduğundan söz edilmekteydi.⁵⁹ Üstelik bu tuhaf bileşim yabancılaşma meselesi gibi İslam ulemasının o güne kadar hiç bilmediği bir tartışma başlığı eklenerek yapılmaktaydı.

Ali Şeriatî’nin alternatifi

Şeriatî’nin bazı konulardaki düşünceleri geleneksel otantik İslam düşüncesine hiçbir katkı yapmamıştır. Özellikle bireysel ve toplumsal ahlakla ilgili görüşleri bu konuda ulema bin sene önce ne söylemişse yaklaşık aynıdır. Örneğin *İnsan* adlı derlemesinde toplumsal yozlaşmadan sorumlu tuttuğu meslekleri ve sosyal grupları şu şekilde sıralar: “Esrar eroin tüccarları, şehvet ve eğlence patronları, vahşiler, vampirler, büyücüler, maskaralar, eşcinseller, fahişeler, falcılar, meyhaneciler, çalgıcılar, şarkıcılar, dansözler, pez...ler⁶⁰, kumarbazlar...⁶¹ Şeriatî yaşamı boyunca toplumsal cinsiyet meselesi ve İran’da kadınların eşitlik talepleriyle hiç ilgilenmemiş; hayal ettiği toplumda kadınların konumu üzerinde ayrıntılı olarak durmamıştı. Dönemindeki İranlı aydınlarının çoğu gibi o da aslında etnosantrik bir düşünürdü. Çağdaşı olan İranlı aydınlar, kendi toplumlarının dünyanın en eski, en mükemmel ve en rafine kültürüne sahip olduğuna inanmaktaydılar. İranlılar “yeryüzüne medeniyeti yayan ırk olan asil Aryanların⁶² ve Perslerin soyundan geliyorlardı. Dünyanın

57 a.g.y., s. 91-127.

58 Şeriatî Müslüman ulemanın 1400 yıldır tartıştığı ama içinden çıkamadığı konuları bir çırpıda çözmekteydi. Bilindiği üzere kader konusu İslam düşünce tarihinde derin bir çatlaktı ve geçmişte kaderi kabul etmeyen Mutezile Okulu ile her fiili kadere bağlayan Cebriyye büyük bir kavga vermişlerdi. Bu kavga Mutezile’nin savaşı kaybetmesiyle sonuçlanmıştı. Şimdi Şeriatî Marksist meydan okuma karşısında 9.yüzyıldan beri unutulmuş bir tavrı hatırlamak zorunda kalmaktaydı.

59 Şeriatî, *İnsan*, s. 84.

60 Şeriatî’nin söylem ve yazınında bu türden pejoratif ifadeler ve hakaretlere sıklıkla rastlanabilir. Bunlardan bazıları herhangi bir yerde yayınlanamayacak ifadelerdir (bkz. *İslam ve Sınıfsal Yapı*, s. 47). Bu ifadeleri düşünür muhtemelen bu söylemleri geniş kesimlerin dikkatini çekmek için kullanmaktaydı.

61 Şeriatî, *İnsan*, s. 35.

62 Aryan ve Ari eski Hindistan ve İran’da asiller için kullanılan bir terimdi. İslam öncesi dönemde Sâsâniler çağında (MS 224-651) İran “Aryanların ülkesi” anlamında *Eranşahr* olarak anılırdı. Aryan kanı taşımak İran edebiyatı ve kültüründe daima yüceltilmiştir. 1935’te Şah Rıza Pehlevi ülkenin resmi adını Aryan soyuna atfen *İran* olarak değiştirmiştir.

en güzel dilini, şairlerin dili olan Farsçayı konuşmaktaydılar. En doğru inanç olan İslam'la şereflenmişlerdi. İslam içinde de en doğru yorum olan Şiiliği benimsemişlerdi. Özetle İran kültürü maddi, ırki, linguistik ve metafizik olarak tekamülünü tamamlamış, mükemmeliyete kavuşmuş bir kültürdü. Dolayısıyla dışarıdan bir unsur almaya ihtiyacı yoktu ve gerekli olan her türlü düşünce biçimi onda zaten mündemiçti. Burada tek sorun yaratanlar İran'ın ihtiyaç duyduğu her düşünce ve pratiğin zaten öz kültüründe mevcut olduğunu fark edemeyecek kadar körleşmiş olan, Batı hayranı (*garbzedede*) aydınların hatalı tutumlarıydı. Onlar liberalizm, sosyalizm, eşitlik, demokrasi, parlamentarizm gibi kavramları sağdan soldan ithal etmek yerine eğer kendi öz kültürlerine baksalardı batıda öykündükleri tüm bu unsurların İran medeniyetinin derinliklerinde zaten var olduğunu göreceklerdi.

Şeriatî de bu aydın kümesinin bir parçasıydı. İran/Fars-merkezcilik Şeriatî'nin düşüncesinde oldukça güçlü bir damarı temsil eder. Onun mükemmel insanı potansiyel olarak İranlı (Fars) ve Şii bireydi. Şeriatî İran'da Fars ve Şii olmayan halkların durumuyla hemen hiç ilgilenmemiş bu ulusal meseleler hakkında hemen hiçbir satır kaleme almamıştır.⁶³ Şeriatî'ye göre İslam'ın bir medeniyet dini haline gelmesi "Aryan zekâsının" bir başarısıydı. İslam medeniyetinin tekâmülü ancak İranlılar Müslüman olduktan sonra gerçekleşebilmişti.⁶⁴ Bu süreç, Müslümanlığa geçen ilk İranlı olan Selman'ın Peygambere ve ashabına camilerin kandille aydınlatmayı öğretmesi (alegorik bir anlatım olarak Peygamberin Selman'a 'Sen bizim mescidimizi aydınlattın' dediği rivayet edilir) veya onları savaşların kazanılması için modern taktiklerden haberdar etmesiyle başlamış, ardından İbn Sina, Biruni, Harezmi gibi her biri "İranlı olan" düşünürlerin felsefi aklıyla daha da olgunlaşmıştı. Böylece bir tür bedevi inancı olan Arap İslam'ı İranlılar elinde medeni bir din haline gelmiş ve bu medeniyet bedevi ve "az kültürlü" Türk/Moğol kavimlerinin İran'ı ele geçirmesiyle de sönmüştü.⁶⁵

Şeriatî'ye göre yeryüzünde bilimsel-politik alanda kayda değer düşünce ve kavramların hepsi bir şekilde İran ve İslam kökenliydi. Örneğin Amerika'yı Müslümanlar keşfetmişti. Amerikan Yerlilerinin dillerindeki Arapça kelimeler (?) bunun ispatıydı.⁶⁶ Determinizmin de diyalektiğin de kökenleri Kuran'dı. Egzistansiyalizm de Einstein'ın izafiyet teorisini de karşılayacak kavramlar yüzyıllar önce Fars felsefesinde icat edilmişti.⁶⁷ Sürekli Devrim teorisi Troçki'den çok önce Kuran'da yazıl-

63 Pehleviler döneminde İran'da Tebriz başta olmak üzere Türkçe konuşan Azeri halk üzerinde bariz bir Farslaştırma baskısı yaşanmaktaydı. İran Azerbaycan'ında halk 1921'de ve 1946'da bağımsızlık için mücadele vermişti. Aynı şekilde İran Kürtleri de 1946'da bağımsızlık için ayaklanmışlardı. Azeriler ve Kürtler haricinde Araplar, Beluciler ve Türkmenler gibi Sünni topluluklar da hem mezhebî hem de kültürel açıdan baskı altında bir yaşam sürmekteydiler. Bu azınlıkların hiçbiri anadillerinde eğitim yapamıyorlardı. Şahlık rejimi bazıları binlerce yıllık olan yer isimlerini değiştirerek kültürlerini Farslaştırmakta ve bu halkların hafızasını silmekteydi. PCF'nin Cezayir konusundaki tutukluluğunu ve sessizliğini eleştiren Şeriatî'nin, geniş yazınsal/sözlü külliyatında İran Azerileri, Kürtleri veya Türkmenlerinin sorunları kendilerine bir yer bulamamışlardır.

64 Ali Şeriatî, *İran ve İslam*, çev. Kenan Çamurcu, Ankara, 2012, s. 273.

65 Ali Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, çev. Doğan Özlük, Ankara: Fecr Yayınları, 2019, s. 57; *İran ve İslam*, s. 214.

66 Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, s. 59-60.

67 *İslam ve Sınıfsal Yapı*, s.18-21. Bu konuda Şeriatî'nin beslendiği damara da dikkat çekmeliyiz. İran kültürünün mükemmelliği, yeryüzündeki tüm düşünsel akımların İran'da ortaya çıktığı ve bu-

mıştı vb.⁶⁸ Dünya üzerinde her kayda değer düşünce akımı İran/İslam kökenli olduğuna göre –doğal olarak– sosyalizm düşüncesi de İran-İslam kökenliydi. Şeriati'nin sosyalizmin kaynağı olarak kabul ettiği Ebu Zerr hakkındaki çalışmaları düşünürün yaşamı boyunca sürdüreceği İran ve İslam tarihinin anakronik yorumlarının ilk örneği olarak görülebilir. Şeriati bu çalışmasında Ebu Zerr olayının kendi tarihsel koşulları içerisinde ne anlama geldiğini veya gerçekte neyi ifade ettiğini kavramak ve kavratmak niyetinde değildi. Onun çalışmasındaki temel amaç kendi çağının tartışmalarına dönük cevaplar bulmaktı. Şeriati İran'da geleneksel akımların Marksist düşüncenin meydan okumasına cevap verememekte olduğunun farkındaydı. İran'da geleneksel düşüncede bir yenilenme şarttı ve bu yenilenmede Marksist formülasyonların kullanılması da kaçınılmaz gibi görünüyordu. Ancak bunun bilimsel dürüstlük yöntemiyle alınması yabancı düşmanı ve etnosantrik aydın eğilimlerinin baskın olduğu bir ülke ve aydınlar topluluğu nazarında mümkün görünmüyordu. Zira İran halkı yabancı ülkelerden gelen fikirler ve etkiler nedeniyle zarar görmüştü. Marksizm de yabancı bir düşüneydi. O halde Marksizm de İran'a zarar verecekti.

O halde bu durumda yapılacak iş bir tür “milli sosyalizm” inşa etmektir. Bu konuda aslında Şeriati öncü rol oynamış değildi. 1950'ler boyunca o dönemde solu temsil eden Tudeh içindeki tartışmalar “milli” bir sol inşa edilmesi gerektiği üzerine yoğunlaşmaya başlamıştı. “Milli sol” talebi, genellikle bu tür olaylarda mutad olduğu üzere politik yenilgiler ve toplumsal bağlar kurma konusunda yaşanan sorunlar nedeniyle yılgınlığa düşmüş ve mevcut durum nedeniyle düş kırıklığı yaşamış aydınlarca dile getirilmekteydi. Zaten Batının ve “Batılı bir düşünce akımı olarak Marksizm'in” güçlü inkârı ancak Batıyı ve Batılı ideolojileri yakından tanımış eski Marksistlerce az-çok tutarlı bir ideoloji haline sokulabilirdi. Nitekim eski ve önemli bir Tudehli olan Celal Ali Ahmed (1923-1969) *Garbzede* adlı kitabıyla soldan sağa veya evrensel soldan “Milli sola” savrulmalar için gerekli gıdayı sağlamaktaydı. Celal Ali Ahmed'e göre İran aydını, Batı zehirlenmesi (Westoxication) içinde olan, kendi özüne yabancılaşmış, kurtuluşu Batılı ideolojilerde gören bir tür garbzedeiydi. Hâlbuki İranlıların kurtuluş için Batılı ideolojilere ihtiyaçları yoktu. Batı uygarlığının pozitif olarak algılanabilecek nitelikleri zaten İran kültüründe içkin olarak vardı. İran'daki yoksulluğun ve dışa bağımlılığın sona erdirilmesi için İranlılar kendi öz kültürlerine dönmeli, bir “Öze Dönüş” yaşamalıydılar.⁶⁹

Celal Ali Ahmed'in *Öze Dönüş* çağırısı 1953'te yenilgiye uğramış, arayış içinde olan İran solunu etkisi altına aldı. Sol içinde de aydınlar sanki İran'ın dünyaya kapalı bir “milli” bir kültürü varmış gibi, *Öze Dönüş*, garbzedelik gibi terimlerin çekiciliğine kapıldılar ve “dönülecek öz” veya “garbzedelik” ile ne kastedildiğini sorgulama gereği duymadılar. Marksist solun ekseriyeti, emperyalizmi ve Batılılaşmayı

radan yeryüzüne yayıldığı iddiası aslında binlerce yıl geriye uzanan bir düşünsel geleneği yansıtır. İranlılar İslam'dan önce de yeryüzündeki tüm bilgilerin Zerdüştilerin kutsal kitabı olan *Avesta*'da zaten yazılı olduğuna inanmaktaydılar. *Denkard* adlı Zerdüşti derlemeye göre Yunanlılar, İskender zamanında İran'ı fethettiklerinde *Avesta*'dan çaldıkları bilgilerle felsefe ve bilimde ilerlemişlerdi (*Denkard*, III, 420, derleyen: D. P. B. Sanjana, Bombay: D. Ardeshir & Company, 1876).

68 Şeriati, *İslam Bilim*, s. 447.

69 Homa Katouzian, “The Iranian Revolution at 30, The Dialectic of State and Society”, *Middle East Critique* Cilt. 19, No. 1, Bahar 2010, s. 35–53.

kınamak ve kültürel özgünlüğü ve yerliliği (nativism) teşvik etmek için ülkenin dini kültür ve geleneğinin faziletlerini yeniden “keşfetmeye” başlamışlardı. Garbzedelik terimi ülkede yanlış giden her şeyi, eşitsizliği, adaletsizliği tanımlar hale gelmişti. Garbzedede de (*westoxicated*) İran’ın sömürge olmasından çıkarı olan, işbirlikçi, sömürücü tipoloji için kullanılan terim olarak kabul görmüştü.⁷⁰ Hatta Batı hayranlığı tanımı (buna suçlama diyelim) tarihsel bir olgu olmaktan çıkarak bir tür sağlıksız psikolojik tutum (hastalık) olarak yorumlamaktaydı.⁷¹ Celal Ali Ahmed’e göre İranlı aydın Batının etkisiyle “aslan derisi giyen eşeğe dönüşmüştü”.⁷²

Celal Ali Ahmed kitleleri Batılı “yabancı” ideolojilerden soğutmuş ve onları özlerine dönmeye çağırmıştı. Ancak bu özün ne olduğu konusunu muallâkta bırakmıştı. Böyle bir “özün” var olup olmadığının hiç tartışılmadığı bir ortamda aranılan “öz” Ali Şeriatî tarafından yeni baştan icat edilmiştir. Bu “öz” Şeriatî’nin yaratımı olan ve kendisinin “devrimci İslam” olarak isimlendirmeyi tercih ettiği romantik bir teoriye dayanmaktaydı. Şeriatî gençliğinde sosyalizmden etkilenen bir aydın olarak şimdi İranlı gençlere yepyeni bir İslam ve Şiilik imajı sunuyordu. Ona göre İslam, ama özellikle de onun “devrimci” boyutunu temsil eden Şiilik devrimci, eşitlikçi, özgürlükçü bir “ideolojiydi”. “Eşitlik, adalet, kardeşlik, Allah’ın hakimiyeti, Tanrı’nın ve toplumun sosyal özdeşliği, ırka dayalı üstünlüğün şeytaniliğini (reddetmek), beşeriyetin irkî birliği, tevhid, bireyin özgürlüğü, insani üstünlük ve misyon bunların hepsi sürekli tarihin devrimci bayraktarlığını yapan mazlum halklara öncülük eden İslam’ın sembolleriydi”.⁷³

Şeriatî “eğer İslam iddia ettiği gibi eşitlikçi bir temele dayanıyorsa neden 1400 senedir eşitlikçi bir sistem kurulamadığı” sorusuna muhatap olacağına farkındaydı. Şeriatî bu sorunu, başlangıçta devrimci, eşitlikçi, özgürlükçü bir din olan İslam’ın sonradan Halife Osman ve Muaviye gibi şahsiyetlerin etkisiyle sömürücü sınıfları kutsayan bir hüviyete büründürüldüğünü iddia ederek “çözdü”. Gerçek İslam Halife Osman ve Muaviye’nin (Sünni) İslam’ı değildi. “Gerçek İslam” Ebu Zerr, İmam Ali ve İmam Hüseyin gibi muhaliflerce temsil edilmekteydi. Onların mücadelesinden de İslam’ın gerçek devrimci ruhunu koruyan Şiilik doğmuştu. O halde iki İslam vardı: birincisi egemenlerin – Emevilerin, Abbasilerin, Selçukluların vb. – devlet ideolojisi haline gelmiş Sünni İslam; öbürü mazlumların, yoksulların, halkın eşitlikçi özlemlerini dile getiren Şii İslam.

Geriye başka bir sorun daha kalıyordu. Eğer Şiilik devrimci İslam’sa o halde 1501 yılından beri Şia mezhebine göre idare edilen İran’da neden beş asırdır eşitlikçi bir sistem inşa edilememişti? Şeriatî bu ikilemden sıyrılmak adına devrimci İslam olarak gördüğü Şiiliği de ikiye ayırarak “Safevi Şiası” ile “Ali Şiası” ayrımını icat etmişti. Bu teze göre, geleneksel Şiilik Safevilerin iktidara gelişiyle (1501) yozlaşarak eşitlikçi-devrimci niteliklerini kaybetmiş ve tıpkı Sünni dünyada olduğu

70 Katouzian, a.g.y., s. 37.

71 Muhsin Haşimi, “İranlıların Modern Batıyla Yüzleşmeleri Ve Yenilik Girişimleri”, *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce Cilt 3: İran Düşüncesi*, ed. Lütfi Sunar, Yurt Dışı Türkler Yayınları, 2020., Basım yeri yok, s. 57.

72 Yedullah Shahibzadeh, “İran’da İslamcılık ve post-İslamcılık”, *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce Cilt 3: İran Düşüncesi*, s. 85.

73 Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, s. 73.

gibi İran’da da din, şahların, mollaların, toprak ağalarının ittifakını kutsayan “gerici bir ideolojiye” dönüştürülmüştü.⁷⁴ 1501’den sonra Şiilik, zalimleri temsil eden “Safevi Şiası” ile mazlumları temsil eden “Ali Şiası” arasında bölünmüş oluyordu. Devrimcilere düşen görev ritüeller yığına dönüşmüş Safevi Şiasını terk ederek “gerçek” devrimci, Ali Şiasını sahiplenmek,⁷⁵ devrimci gerçek İslam ve gerçek Şiiliği yeniden topluma anlatmaktı. İran’ın gençleri bu mirası küçümsemek ve İslam’ı köy mollaları ile köhne medrese hocalarının sonu gelmez fıkıh tartışmalarına bakarak değerlendirmek yerine onun içindeki devrimci cevheri doğru kavramalıydılar.

Böylece Şeriatî’ye göre artık Şii olmak da tek başına yeterli değildi. “Gerçek Şiiler/Müslümanlar” ve “sahte Şiiler/Müslümanlar” vardı. Şeriatî Kuran’dan aldığı tanımlarla birincileri müstekbirler (ربككتمسّم) yani kibirliler, diğerlerini ise mustazaflar (نئفعضتسم) yani zayıflar/mazlumlar olarak isimlendirmekteydi. Bu teoriye göre İran’da bir yanda Batılı yaşam biçimini benimsemiş, “emperyalizme bağlı”, halka karşı kibirli, özüne yabancılaşmış müstekbirler, öte yanda ise öz kültürüne sahip çıkmaya çalışan mustazaflar vardı. Çok kaba bir genelleme ile müstekbirlerin zengin, mustazafların ise yoksul insanlar olduğunu düşünülebilirdi. Ancak sosyal yaşamdaki pratikte durumun böyle olmadığı açık biçimde görülmekteydi. Nitekim soyut ve içeriği keyfe keder biçimde doldurulan bu *müstekbir-mustazaf* çatışması teorisi sadece İran’da değil zamanla tüm Müslüman dünyada benzer demagogilerin de esin kaynağı oldu. Bu mantığın pratikteki yansımada, öğretmen maaşıyla geçinen ve kirada oturan, ancak Batılı kıyafetler giyen, tiyatro veya sinemaya giden, dans partilerine katılmaktan hoşlanan bir kadın “Batı özentisi bir garbzede” ve *müstekbirliğin* simgeleşmiş haline dönüşürken; dönümlerce arazisi, yüzlerce marabası ve çok sayıda karısı olan bir aşiret reisi veya molla ise geleneklerin koruyucusu, “Batı zehrini” içmemiş bir *mustazaf* olarak görülebilmekteydi.

Buradaki temel sorun Şeriatî ve onun gibi düşünenlerin “gerçek İslam-sahte İslam”, “gerçek Şiilik-sahte Şiilik” gibi ayrımlar yaparken herhangi bir bilimsel kıstasa sahip olmamaları, tarihsel gerçeklerin aslında neyi ifade ettikleriyle ilgilenememeleriydi. Bu yorumlama biçimiyle Emevilere muhalefetlerinin ardında herhangi bir “eşitlikçi” talep yer almayan Şii hareketi yeni bir bakış açısıyla alt sınıfların çıkarlarını temsil eden bir hareketmiş gibi gösterilmekteydi. Gerçekte ise Şii muhalefet halifeliğin Peygamber soyuna (Haşimilere) ait olduğunu ileri sürerek aslında tıpkı Emeviler (Ebu Süfyanoğulları) gibi kana dayalı bir aristokrasi kurma amacındaydı. Aslında iki aile (Emeviler ile Haşimiler) arasındaki rekabet kökenleri İslam’dan daha önceye dayanan⁷⁶ eski bir iktidar savaşıymıydı ve bu çatışma aslında sömüren ve sömürülen sınıflar arasındaki bir çatışma değildi. Her iki aile de Mekke’nin en seçkin soyundan geliyorlardı ve daha İslam’dan önce de iki aile Kâbe ziyaretlerinden ve panayırlarından elde edilen gelir hakları konusunda çatışmaktaydılar. Doğal olarak Şii doktrinin ticaret, zenginlik, servet biriktirme gibi konularda Sünni “müstekbir” ideolojisiyle uzlaşmadığı bir yan olmadığı gibi tartışmanın asıl

74 Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, s. 93.

75 a.g.y., 108-131

76 İbrahim Sarıçam, *Emevi-Haşimi İlişkileri / İslam Öncesinden Abbasilere Kadar*, Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

kaynağı aslında bu servet dağılımında kimin daha fazla hak talep edebileceği üzerinedir. Ne İmam Ali ne de İmam Hüseyin Şeriatı'nın kurguladığı türde bir "devrimci" veya "eşitlikçi" bir sistem hayal etmiş ve bunun için mücadele etmişlerdir.⁷⁷ Şii-Sünni savaşımından bir tür ezenler-ezilenler çatışması icat etmek açık biçimde –Ali Ahmed'in örnekleriyle verirsek– sınıf savaşımı ve burjuvazi-proletarya çatışması bedenine giydirilen "yerli" postlardı ve bu yerli post öylesine acele dikilip giydirilmişti ki artık bu bedeninin hangi varlığa ait olduğunu saptamak da hayli zordu.

Bu teorinin bir diğer açmazı Şiiliğin ancak kaybeden taraf olduğuna ve iktidardan uzak kaldıkça "eşitlikçi" ve muhalif olacağını ve ancak bu şartlarda "mazlumları" temsil edebileceğinin tarihsel olarak kabulüydü. Şiiliğin eşitlikçi bir hedef gütmeyeceği zaten 1501 deneyimiyle ortaya çıkmıştı. Ancak Şeriatı şimdi kitlelere 1501 sonrasında yaşananın da "gerçek Şiilik" olmadığını söylemekteydi. O halde "gerçek Şiilik" İsa peygamberin gökyüzündeki krallığı gibi asla yeryüzüne inmemiş/inemeyecek bir teoriden mi ibaret kalacaktı? Şiilik her iktidara geldiğinde paradoksal olarak yine ikiye bölünecek ve iktidardakiler "sahte İslam'ın/Şiiliğin" iktidardan uzak olanlar ise "gerçek İslam'ın /Şiiliğin" temsilcisi olacaklar bu antagonizma sonsuza kadar kendini tekrarlayacak mıydı? Şeriatı bu sorulara cevap vermemiştir.

“Kuvveden file”: Teorinin sınanması

Eğer 1979 İran Devrimi yaşanmasaydı Şeriatı'nın düşünceleri tarihte ilginç sentezler dolabının bir çekmecesinde unutulup kalabilirdi. Ancak 1979 devrimi bu sentez düşüncenin kitleleri nasıl etkilediğini ve nasıl karmaşık sonuçlara yol açtığını göstermiştir. Gerçi İran'da kitlelerin böylesi hibrit bir akımdan etkilenme nedenleri yeterince tahlil edilmemiş sayılmaz; ancak temelde bunun temelleri İran'da 1953'ten sonra solun yenilgisinde ve Şah'ın başlattığı toprak reformunun ardından köylerinden koparak şehirlerin varoşlarına yerleşen yığınların yarattığı yeni yaşam biçiminde aranabilir. Geçmişte Şahlık yanlısı olan İran köylüsü ile Marksizme eğilimli olan işçi sınıfı arasında ara bir yerde duran bu "sınıf dışı" gecekondu kitlesi "eşitlikçi, devrimci" yeni bir İslam çağrısına kulak verecek altyapıyı oluşturmaktaydı. Daryuş Şayegan, İslamcı kitlelerin ve onlara önderlik eden mollaların Marksizmi kopyalamasından doğan tuhaf durumu Tahranlı taksi şoförlerinin, parlak ampuller, Arapça dualar, İmamların resimleri ve cırlak renklerle süsleyerek tanınmaz hale getirdikleri Alman otomobillerine benzetmekteydi. Şayegan'a göre, "İran'ın bu yeni İslami atmosferinde gizli bir Marksizm havada uçuşmakta, dini söylemin çatlaklarına nüfuz etmekte, ona nefes ve oksijen vermekte, onu modernleştirmekte ve eninde sonunda siyasal olarak satılabilir kılmaktaydı. İran'ın İslamcılarının bütün söylemleri gerçekte Marksizm'in en kaba yorumlarına teolojik kılıflar geçirilmesinden ibaretti. Akla hayale gelmeyecek bütün çarpıklıkların aç tüketicilerine dönüşmüş olan mollalar", Marksizm başta olmak üzere Batılı ideoloji ve değer yar-

⁷⁷ İmam Ali'nin sözlerinden derlenen Şii klasiği *Nehc'ül Belâga*'da şöyle denilmektedir: "Allah'ın buyruğuyla rızık her nefis için kendisine ayrılan kadarıyla eksik ya da fazla olarak gökyüzünden yeryüzüne yağmur damlaları gibi iner. Sizlerden biri ailede malda ya da nefiste kardeşinin bir fazlalığını görürse bu kendisi için fitne olmasın" (*Nehc'ül Belâga*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: Derin Yayınları, tarihsiz, s. 91).

gularını yağmalamakta ve kendi çıkarlarına göre yeniden yorumlamakta ve sınırsız fanteziler elde etmekteydiler. Şayegan'a göre, bu fantazyalarda Marksizmden alınma kavramlar soyutlaştırılıp maddi dayanaklarından yoksun hale getiriliyor ve İran halkının duyu dünyasına başkalaşım geçirmiş bir halde yeniden sunuluyordu. Örneğin, burjuvazinin yerini "müstekbirler"ın alması ya da emperyalizm teorisinin yerini kibirli yabancıların İran'a karşı takındıkları "küstahlık" (رورغم) biçimine bürünmesinde olduğu gibi. Burjuvazi ve proletarya gibi maddi sınıflar metafizik âleme transfer edilerek yerlerini, kimleri kastettiği belli olmayan –ve de tam da bu nedenle geniş kitlelerce kolayca benimsenebilen– "zalimler-mazlumlara" bırakmışlar, proletarya artık "mahrum hırpaniye dönüşmüştü".⁷⁸

İslami gelenek tam bir başkalaşım geçirmektedir. E. Abrahamian'ın vurguladığı üzere, geçmişte başarılı bir tüccar olarak görülen İslam peygamberi artık mütevazı bir çobana, zenginliğiyle övülen İmam Ali ise yoksul bir su taşıyıcısına dönüşmüştü.⁷⁹ Yüzyıllar boyunca İslam, İran'da –diğer yerlerde olduğu gibi– tüccarları koruyan, ticareti ve zenginliği yücelten bir din olarak kabul görmüştü. Peygamber soyunun diğer insanlardan, erkeklerin kadınlardan açık biçimde üstün olduğu savunmuş ve sınıf ayrımları Tanrı'nın takdiri olarak kabul edilmişti. Şimdi ise "gerçek İslam'ın eşitlikçi bir temele sahip olduğu" keşfedilmektedir. Bu keşfin "tesadüf" olarak Marksist düşüncenin İran'da gençleri kendine çekmeye başladığı bir döneme denk geldiğine değinmiştik.

İranlı aydınlar Marksistlerin İran'ın dini geleneği ile bütünleşmedikleri sürece halkı ve kitleleri yanlarına çekemeyeceklerini iddia ediyorlardı. Oysa Şayegan'ın altını çizdiği üzere, durum tam tersineydi. Ulema ve İslami aydınlar Marksist sloganları ve terimleri adapte etmedikleri sürece asla kitlesel bir hareketin lideri olmayacaklardı. 1979 Devrimi sonrası İslami hareketin bastığı bildiri ve duvarlara astığı yumruklarını sıkı sıkıya tutan işçileri veya arka planda dönen çarkları betimleyen 1 Mayıs afişlerini bu konunun uzmanı olanlar dahi Marksist propaganda afişlerinden zorlukla ayırabilir. Kopyalama olarak nitelenebilecek olan bu propaganda resimlerinin bazıları Sovyet afişlerinin alelacele hazırlanmış kötü taklitleridir. Örneğin işçilerce sarılmış ve bir umut simgesi olarak merkeze alınmış Lenin figürünün yerini aynı el hareketleri ve duruş pozisyonunda bulunan Humeyni alır. Lenin'in etrafındaki işçiler yeşil askeri kıyafetli, bol pantolonlu sakallı, erkeklere dönüşürler. Genel plan ise aynıdır. Bu öykünme bize sadece İran devriminde İslamcıların şartlara hızlı biçimde ayak uydurma konusundaki yeteneklerini göstermez; aynı zamanda "Marksizm'in İran'a yabancı bir ideoloji olduğu"; İran halkının asla bu yabancı ideolojinin peşinden gitmeyeceğine dayalı klişelerin de aslında bir tür içerden inkârıdır. Humeyni ve taraftarları kitleleri heyecanlandırıp kendi saflarına çekebilmek amacıyla bin yıllık İran/İslam minyatürü ve lale, gül çizimleri geleneğini ya da Kerbala anmalarını yansıtan boynu bükük ağlamaklı figürleri terk etmişler, üzerinde sıkılı yumruklarını havaya kaldırmış işçilerin yer aldığı bilindik "solcu" afişlerin kötü taklitlerinin bile ne kadar ilgi çekici olduğunu keşfetmişlerdir. Aynı çözümlemeyi devrimin du-

78 Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çeviren: Haydun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları, 2018, s. 107-126-127, 134-135, 202-203.

79 Ervand Abrahamian, *Humeynizm: İslam Devrimi Üzerine Denemeler*, Çeviren: Mehmet Toprak, İstanbul: Metis Yayınları, 2002, s. 37.

varlara yazılan sloganları için de yapabiliriz. 1978’de İran’da ilk kitle hareketleri başladığında duvarlara yazılan ve mitinglerde haykırılan sloganlar aynı zamanda Şeriatî’nin düşüncelerinin gençler arasında nasıl bir etkisi olduğunu kanıtlamaktadır: “İslam mazlumlara aittir, zalimlere değil”, “Eşitlik ve sosyal adalet için İslam”, “İslam sınıf farklarını ortadan kaldıracaktır!”, “İslam halktan doğmuştur zenginlerden değil!”, “Gerçek bir İslam toplumunda gecekondular olmayacaktır!”, “Ulemanın görevi açları zenginlerin boyunduruğundan kurtarmaktır!”, “Fakirler Peygamberin yanındaydı zenginlerse ona karşıydı!” vb.⁸⁰

Devrimin hemen öncesinde bu arabesk rüzgâra kapılan İran solu da giderek daha fazla “millî” bir dil kullanma gereksinimi duymaktaydı. Bu döneme kadar İran solunun ana akımını temsil eden Tudeh, dinsel ve feodal gelenekleri tasfiye edilmesi gereken feodal unsurlar olarak görmekte, Şiiliğe ya da İslam’a öze bir vurgu yapmamaktaydı. Ancak “öze dönüşçülüğün” etkisinin çığ gibi yükseldiği bir dönemde Tudeh ve genel olarak sol aydınlar da bu girdaba kapılmaktan kurtulamadılar. Böylece savunma pozisyonunda olan sol, Marksizm’in “İran’a uyarlanmış”, “millî” bir biçiminin arayışı içine girmiş oldu. 1974’te idam edilen Marksist şair Hüsrev Golsorkhi meşhur savunmasında “Şahlık rejiminin Yezid düzeninin, kendilerinin ise Hüseyin’in mirasçısı olduklarını” söylemekteydi.⁸¹ Tudeh partisinin önde gelen ideologlarından olan Ehsan Tabari (1917-1989) oldukça ünlü bir yazısında İslami mirası ikiye ayırıyor ve yoksulluğu kader olarak gören “gericilerin İslam’ı ile yoksulların “ilerici İslam’ı” arasında net bir ayırım yapıyordu. Tabari, Engels’in, *Köylü Savaşları* adlı yapıtında dinsel söylemlerine rağmen köylülerin ayaklanmasını ilerici bir eylem olarak kabul ettiğini anımsatıyor ve Engels’in 500 sene öncesi için yaptığı bu tahlilleri “İran’ın yaklaşık Avrupa’nın bu yüzyıllarını yaşadığını” iddia ederek kendi çağına uyarlıyor ve dinin İran’da halen ilerici/devrimci bir rol oynayabileceğini savunuyordu.⁸²

Burada İranlı aydınların İslami gelenekten güç almak adına İslam fikhında eşitlik/özgürlük olduğuna dair söylemleri sahiplenmelerinin yarattığı sonuçlarla karşı karşıya olduğumuz ortadadır. Solun en ileri kesimleri de dâhil olmak üzere devrim yılları öncesi ve sonrasında İslam fikhının toplumsal eşitlik ve sınıf ayrımlarının kaldırılması, toplumsal özgürlük gibi bir iddiası, amacı ve tarihsel çabası olmadığı gerçeği hiçbir platformda dile getirilmemiş; tam aksine sol her fırsatta İslam’la sosyalizmin hedeflerinin aynılığından söz ederek kendine bir alan açmaya çalışmıştı. Bu stratejinin sonucunda da geniş kitleler “mademki sosyalizmin eşitlikçi/özgürlükçü vaatleri zaten İslam’da var, o halde sosyalizme ne gerek var” basit çıkarsamasına ulaşmış oldular.

80 Abrahamian, a.g.y., s.37.

81 Golsorkhi’nin savunmasının görüntüleri için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=rLS-fFE2q5k>

82 Ehsan Tabari, “Dini Devrimimizdeki Rolü”, *Yeniçağ*, no: 222, Aralık 1982, s. 12313-1213. Tabari’nin teorik hatası beş asır önce bambaşka koşullarda oluşmuş, devrimci olarak görülebilecek bir hareket ve düşüncenin beş asır sonra da peşinen ‘devrimci’ olarak görmesindedir. Örneğin Engels’in sözünü ettiği köylü isyanları zamanında yaşamış olan Pir Sultan Abdal’ın Osmanlı Padişahına isyanı ve bir kurtarıcı figür olarak İran şahına övgüsü kendi zamanında ‘devrimci’ bir eylem olarak görülebilir. Ancak Pir Sultan’ın ‘adaletli şah’ övgüsü herhalde çağımızda ‘devrimci’ bir söylem olarak addedilemez. İran solunun kanımca kaçıracağı nokta buydu.

1979 devrimi sonucunda “eşitlikçi/özgürlükçü-devrimci İslam” hareketinin ilk kurbanı tahmin edileceği üzere Şeriatı ve çevresinin kötülük kaynakları olarak görüldüğü eğlence merkezleri, alkollü mekânlar, kulüpler oldu. Müzikholler, kafeler ve sinemalar açık hedef haline geldiler. Bazı sinema ve müzikholler içlerinde insanlar varken yakıldı. İran, tanınmış sanatçıların ülkeyi terk etmeye başladığı bir sürece girdi. Eşcinselliğin cezası idam olarak belirlendi.⁸³Bu insanların hedef alınmasının sebebi “garbzedeliğin” kaynakları olarak görülmeleri idi. Ardından İran nüfusunun %10-15’ini oluşturan Sünni Kürtler, Türkmenler ve Beluciler hedef oldu. Tıpkı Ortaçağ Avrupa’sında tüm Yahudilere “İsa’nın katilleri” denilmesinde olduğu gibi, İran’da da Sünni olmak Emevîlikle ilişkilendirilmenin, İmam Hüseyin’in kanını dökmekle suçlanmanın gerekçesi haline geldi. 1979 devriminin ardından İslam Cumhuriyeti’nin ilk darbeyi Türkmen ve Kürt bölgelerine vurması tesadüf değildi; zira devrimin militanlarının zihinleri yıllardır “Şiiliğin devrimci mustazaf-ların; Sünniliğin ise müstekbirlerin ideolojisi” olduğu propagandasıyla doldurulmuş durumdaydı. Gerçekte ise Kürtler, Türkmenler ve Beluciler İran’ın en yoksul bölgelerinde yaşayan halklardı, ancak sübjektif mustazaf-müstekbir ayrımlarında kendilerine mustazafların yanında yer ayrılması teorik olarak çok zordu.⁸⁴ Zira Sünni halklara dönük ayrımcılık ulemanın önceki hukuk derlemelerinde açık biçimde ilan edilmekteydi. Örneğin Humeyni, İlmihali’nde yoksullar arasında net bir ayrım yapmakta, Sünni inanca sahip yoksullara humus verilmeyeceğini özellikle belirtmekteydi.⁸⁵ Zekât verileceklerin de Müslüman ve Şii olması gerektiği vurgulanmaktaydı.⁸⁶ Buna karşın yeni rejimin ayrımcı uygulamalarına karşı başlatılan Kürt ayaklanması zorlukla bastırılırken solun büyük bölümü sessiz kaldı. Horasan Türkmenlerinin ayaklanması bastırıldığı esnada solun ancak küçük bir bölümü (Halkın Fedailerinin bir kanadı) şikâyetlerini yükseltmeye başlamıştı. Devrimin başından itibaren kendini dayatan “mustazaf” Fars/Şii kimliği, kitlelerin peşinden sürüklenmekte olan solun eleştiri gücünü felç etmiş durumdaydı.

Üçüncü darbeyi yine mustazaflar sınıfına girmeyi başaramayan gayr-i Müslim azınlıklar (Ermeniler, Yahudiler, Asuriler, Zerdüştiler) yediler. Ulemanın “deve terinden daha necis (pis)” insanlar olarak nitelediği azınlık grupları fiziki saldırılara uğradılar, anayasal hakları budandı ve birçoğu ülkeden ayrılmak zorunda kaldı. 1979 sonrası otantik zımni hukuku devreye girdi ve yeni kiliselerin veya havraların inşa edilmesi yasaklandı. Anglikan Kilisesi doğrudan “emperyalistlerin ajanı ve misyoner faaliyetlerinin odağı” olarak yaftalanırken, İslam’ı terk ederek başka bir dine geçmek de klasik hukukta olduğu gibi yeniden idamlık bir suç haline ge-

83 1980-81’de 200 kadar insanın eşcinsellik “suçlamasıyla” idam edildiği bilinmektedir (Helene Kafi, “İslam”, in *Sexuality and Eroticism among Males in Moslem Societies*, derleyenler: A. Shmitt-J. Sofer, New York: Haworth Press, 1992, s. 67).

84 Günümüzde de “İslam Cumhuriyeti” adını kullanan İran’da Sünni kökenli çok az sayıda idareci bulunmaktadır. Yasalar Sünnilerin milletvekili olmasını açıkça yasaklamasa da seçim kanunlarında adayların On İki İmam Şiiliği hakkında bilgili olması gerekir türünden şartlar bunu ima eder. Yasaları denetleyen 99 müçtehitten oluşan din adamları kurulunda sadece iki Sünni üye kontejanı ayrılmıştır.

85 İmam Humeyni, *Tam İlmihal, Risale-i Tevzîhu’l-mesâil-merâci*, İstanbul: Kevser Yayınları, 2008.

86 a.g.y., madde 1942.

liyordu. Şah'ın İran'ı terk etmesinden bir ay sonra ve henüz Humeyni'nin İran'a dönüşünden bir hafta geçmişken Şiraz Anglikan Kilisesi Başrahibi Revd Arastoo Sayyah'ın cesedi boğazı kesilmiş olarak bulunmuş, bu olaya ilgili hiçbir soruşturma yapılmamış, kimse tutuklanmamıştı.⁸⁷ Hristiyanlara ve Yahudilere söylemsel olarak güvence verilmekle birlikte tehdit ve yıldırımlar, kamuda iş vermeme, hukuksal eşitsizliklerin giderek belirgin hale gelmesi, gayr-i Müslim öldürmenin cezasının düşük olması,⁸⁸ İslami giyim kuşamın onlara da dayatılması gibi nedenler sonucu İran büyük bir Hristiyan ve Yahudi göçüne sahne oldu. 1979-1990 yılları arasında 100.000 Ermeni ülkeyi terk etti, Asuri nüfusu da göçlerle %80 azalarak 100 binden 20.000'e düştü⁸⁹. 1978'de İran'da 80.000 Yahudi yaşamaktaydı. Devrimin daha ilk yılında bu nüfusun dörtte biri ülkeyi terk etmişti. 40.000 Yahudi de sonraki yıllarda göç etti.⁹⁰ Bu insanlara dönük saldırılar esnasında İran solunun ciddi bir tepki vermediğini söyleyebiliriz. Zira solun önemli bir bölümü gayr-i Müslim azınlıkları "müstekbir" zengin ve Batı işbirlikçisi sınıfın bir parçası olarak görmekteydi.⁹¹

Müstekbirlere karşı açılan savaşın dördüncü aşamasının hedefinde kadınlar vardı. Ulemanın kadınlara bakış açısı da son derece ayrımcıydı. Örneğin İran'ın en saygın din adamlarından biri olan Allame Hüseyin Tabatabaî (1902-1981) *İslam'da Kadın* isimli risalesinde kadınları yarım akıllı veya çocuk akıllı insanlar olarak nitелеmekte ve bu nedenle kadından imam olamayacağını; zira "iyiyi kötünden ayırt edebilen çocuğun kendisi gibi bir çocuğa uymasının caiz olmadığını" yazmaktaydı. Farz ihtiyat gereği kadının da uyacağı imam erkek olmalıydı.⁹² Kadından beklenen kocasına, ailesine bağlılık ve ev işleriyle ilgili görevleri layıkıyla yerine getirmesiydi.⁹³ Erkek ve kadın yaratılış gereği faklıydılar ve erkek doğası gereği düşünce ve akılla, kadın ise heyecan ve ince duygularla donatılmıştı.⁹⁴ Bu nedenle, "İslam

87 Sayyah sonradan Hristiyan olmuş biriydi ve kamuoyu bunu İslam'dan dönenlere yönelik bir mesaj olarak algılamıştı. Sonraki aylarda din değiştirdikleri gerekçesiyle başka İranlılar da fail-i meçhul cinayetlerle öldürülmeye devam edildiler. Mark Bradley: *Iran and Christianity: Historical Identity and Present Relevance*, New York: Continuum International Publishing Group, 2008, s. 164-165.

88 1979 sonrası İran yasaları gayr-i Müslimlerin "ikinci sınıf vatandaş" konumuna indirgeyen ayrıntılarla doludur. Örneğin Medeni Kanun'un 881. maddesi bir gayr-i Müslim Müslüman akrabasından miras almasını engeller, bir gayr-i Müslimin akrabaları arasında tek bir Müslüman varsa bütün mirası sadece bu Müslüman varise kalır. Ceza hukuku da bir Müslümanın gayr-i Müslimi öldürmesi durumunda maktulün yakınlarına kısas hakkı vermez. 1991 yılına kadar gayrimüslimler, ölüm veya yaralanma davalarında daha az tazminat (kan parası) verildiğinden daha savunmasız durumdaydılar. Bir Hristiyanın can bedeli (kan parası) bir Müslüman'ın yarısına eşit hale getirilmişti. Suç karşılığı ödenecek diyetler İran'da ancak 2003 yılında eşit hale getirilmiştir (Sertaç Sarıççek, *İran Ermenileri: Toplumsal Örgütlenme, Hukuki Konum ve Siyasi Faaliyetler*, İram Yayınları, 2020, s. 12).

89 Bradley, a.g.y., s. 168.

90 Yeni rejim Yahudilerin kendilerine ait okulları kapatıp Yahudi çocuklara İslami müfredata göre yetiştirmeye başlamıştı. Yahudi bir ailenin kızı olan Şirin kendisiyle yapılan mülakatta her sabah okul sırasında "Kahrolsun Amerika ve kahrolsun İsrail, Allahu Ekber" diye bağırarak zorunda olduklarını söylemekteydi. Claudia Dietrich, "Memories by Jewish Emigrants from Post-1979 Iran", *Israelis*, cilt: 9, 2019, s. 210-225.

91 Halbuki Şah'a karşı gösterilere gayr-i Müslimler de destek vermişler ve Şah'ın devrilmesiyle daha demokratik bir İran'ın doğacağını ummuşlardı (Bradley, a.g.y., s.164; Dietrich, a.g.y., s. 221).

92 Mehmet Keskin, *Caferi İlmihali*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012, s. 245.

93 Tabatabaî, a.g.e., s.211.

94 a.g.y., s. 95.

toplumunda kadın yönetim ve yargı işlerini üstelenemez ve direkt bir şekilde cihada katılamaz, savaşamazdı”.⁹⁵ Tabatabaî’ye göre, kadınlar ancak tıbbın bazı alanlarında, aşıklık, çocuk bakımı, hasta bakıcılığı ve süslemecilik gibi alanlarda başarılı olabilirlerdi.⁹⁶ Tabatabaî kadınlara boşanma hakkı veren Batı’da aile kurumunun yıkıldığını, 9 yaşındaki bir kız çocuğunun evliliğinin kocanın saygınlık durumuna göre kabul edilebileceğini,⁹⁷ kadının erkeğin cinsel isteklerini geri çevirmesinin kesinlikle yasak olduğunu savunuyordu. Tabatabaî’ye göre kadın ancak adet günlerindeyse, vajinasında bir hastalık varsa veya kocası dini bir vazifeyi engelleyecek bir zamanda onunla birleşmek istiyorsa kocasını reddetme hakkına sahipti; aksi bütün durumlarda ona emredilen kocasının isteklerini karşılamasıydı.⁹⁸

1979 devriminden sonra İran’da kadınların konumu büyük bir tartışma konusu oldu ve o ana dek Humeyni’yi blok halinde destekleyen sol hareket ilk kez kendi arasında bölünerek tartışmaya başladı. Solun bir bölümü “anti emperyalist bir devrim”in kadın sorunu gibi “ikincil” bir mesele yüzünden akamete uğratılmaması çağrısında bulundu. Demokratik duyarlılıkları daha ileride olanlar ise kadınlara dönük baskı karşısında muhalefete sürüklenmeye başladıklarını hissettiler. Ancak solun büyük bölümü yine de kadın sorununu tali bir mesele olarak görmekteydi. Örtünme kanunları çıkıp, makyaj, kısa etek, mayo vb. giymek yasaklandığında solun ezici kısmı ses çıkarmadı. Zira bütün bunlar “Batı zehrinin”, “burjuva kültürünün” ve diğer emperyalist şeytanlıkların yansımalarıydı. Yıllarca yabancı düşmanlığını anti-emperyalizm, insan doğasının çeşitliliğinin yansımalarını da “burjuva/yoç kültür” olarak gören İran solunun genelinde gündelik hayatın göstergelerini yorumlamada İslamcılardan daha farklı bir tutum oluşmamıştı. Böylece önce kadınların dış görünüşünü dizayn etmekle başlayıp sonunda onları ikinci sınıf yurttaşlar haline getiren adımlar atılırken sol ya sessiz kaldı ya da daha önemli gördüğü anti-emperyalist (daha doğrusu zenofobik) gündemine daldı. Böylece yeni rejimin 12 yaşındaki kız çocukların evlenebileceğine dair yasa çıkarması dahi bu türden “tali meseleleri” gündemine taşımayan solun geniş kesimlerinin tepkisine neden olmadı.

Son darbe işçi sınıfına vuruldu. Devrimin ilk günlerinde fabrikaların ve petrol kuyularının büyük bölümü işçi komitelerince yönetilmekteydi ve işçiler genel grevlerle Şahlığın yıkılmasında kilit rol oynamışlardı. İslam Cumhuriyeti işçileri hemen karşısına almadı; ancak yeni rejimin gücü pekiştikçe işçilerden komiteleri dağıtmaları ve grevlere son vermeleri istendi. “Anti-emperyalist devrimci rejime karşı grev yapmanın Amerikalıların yararına olacağını” savunan sol gruplar işçileri grevleri bırakmaya ikna ettiler.⁹⁹ İşçi komiteleri dağıtıldıktan sonra İslam Cumhuriyeti sola karşı saldırıya geçti ve tüm sol gruplara karşı ağır darbeler indirdi. 1983’te, faaliyetlerine o güne kadar izin verilen son solcu parti olan Tudeh de rejim tarafından kapatıldıktan sonra işçilerin grev ve sendika hakları budandı. Geçmişte (1980-82) 1

95 a.g.y., s. 129. Nitekim günümüzde de “99 müçtehit” de dahil İran’da karar alma merkezlerinde hiçbir kadın bulunmamaktadır.

96 a.g.y., s. 100.

97 a.g.y., s. 173-174.

98 a.g.y., s.212.

99 Bu konu için bkz. Phil Marshall, *İran’da Devrim ve Karşı Devrim*, çev. Bernar Kutluğ, İstanbul: Z yayınları, 1994.

Mayıs konuşmaları bizzat Humeyni tarafından yapılıyor ve Humeyni bu konuşmalarını “işçinin teri şehidin kanı kadar değerlidir” gibi hadislerle süslüyordu. 1983’ten sonra ise 1 Mayıs konuşmaları önce cumhurbaşkanına sonra da çalışma bakanına devredildi. Sonraki yıllarda 1 Mayıs kutlamaları ve grevler tamamen yasaklandı. Ardından İslam Cumhuriyeti’nin “sol kanadını” temsil eden Beni Sadr ve belli başlı İslami-sosyalistler Humeyni kanadınca tasfiye edildiler. Eşitlikçi “İslam’da gece-kondular olmayacaktır!” sloganının yerini “İslam gecekonduların dinidir” aldı. Bu önerme bir yandan gerçek müminlerin yoksulların arasından çıktığını vurgularken; “gerçek İslam’ın” ancak yoksullukla birlikte var olabileceğinin tuhaf bir itirafıydı. Başka bir deyişle, İslam’ın ve Şiiliğin yaşaması için madunluğun da kaçınılmaz olarak sonsuza dek var olması gerekmektedir. Enteresan olan nokta ulemanın hiçbir zaman yoksulluğu kaldıracaklarına dair bir vaat içinde olmamasıydı. Humeyni’nin devrimden önce kaleme aldığı eserlerine bakıldığında özel mülkiyeti kutsadığını görebiliriz.¹⁰⁰ Humeyni yüzyıllardır olduğu gibi ulemanın humus gelirleri yoluyla zenginleşmesine karşı çıkmıyordu.¹⁰¹ İslam Cumhuriyeti’nin ülkede yoksulluğu, sefaleti ortadan kaldırıp orta sınıfları güçlendirmesi durumunda –ki rejimin bunu yapabilecek doğal kaynakları vardı– paradoksal olarak Şeriatî’nin düşlediği gerçek mümin tabaka da ortadan kalkacaktı. Aslında tek başına yoksulluğun yüceltilmesi sosyalizm ile Şiiliğin nasıl farklı kulvarlarda hareket ettiğini göstermekteydi. Sosyalizm açısından yoksulluk yüceltilen bir imge değil sona erdirilmesi gereken temel bir problemdi. İslamcılar için ise yoksulluk gerçek dindarlığın sonsuz kaynağı ve bu dünyadaki en önemli imtihan olarak algılanmaktaydı. Sosyalist propaganda yoksulları yoksulluklarından kurtulmaya davet ediyordu. İslami propaganda ise yoksullara, yoksulluklarıyla “gurur duymayı” öğretmekteydi. Devrimin toz dumanı içinde önemsiz gibi görünen bu nüanslar ortalık duruldukça iki düşünce arasındaki temel ayrımların nasıl farklı sonuçlar vereceğinin görülmesini de sağladı. Tıpkı bir Arap atasözünde denildiği gibi, “Hele bir toz duman dağılsın ata mı eşeğe mi bindiğini anlarsın”.

Şeriatî İran’da devrim adına yaşananları destekler miydi? Bunu bilemiyoruz. Bu konuda Şeriatî’ye haksızlık etmemek adına düşünürün yaşamı boyunca İran ulemasına asla güvenmediğini ve ulema merkezli bir devrime karşı daima şüphe içinde olduğunu belirtmeliyiz. Hatta onun ulemayı tümünden gerici bir sınıf olarak nitelenmesine karşın “Marksistler” bu fikre itiraz etmişler ve yoksul mollaların ilerici ve devrimci olabileceklerini savunmuşlardı.¹⁰² Bu açıdan Şeriatî mollalara karşı sol hareketten daha güvensiz olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Şeriatî sonuçta teorisinde mollaların da rahatlıkla girebileceği çok sayıda açık kapı bırakmıştı.

Sonuç

Bu çalışmanın başlarında Gazzalî’nin Müslüman dünyada felsefenin kökünü felsefeyi taklit ve iğdiş ederek kazıma başarısından söz etmiştik. Gazzalî’nin oyunu

¹⁰⁰ İmam Humeyni, *Tam İlmihal*, 1804-1805, s. 263-264.

¹⁰¹ a.g.y., madde 1813-1818.

¹⁰² Rahnema, a.g.e., s. 359.

İbn Rüşd (öl. 1198) tarafından hemen fark edilmişti. *Tehafüt'ül Tehafüt* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) başlıklı yapıtında Gazzali'nin kitabının özensiz tasniflerle dolu olduğunu savunan İbn Rüşd, muhatabının tüm felsefe tarihini hatalı bir biçimde İbn Sina'nın görüşlerine indirgediğini, ancak İbn Sina'yı dahi kavramadığını, antik filozofları, *dehriyyunu*¹⁰³ ve Müslüman düşünürlerin fikirlerini özensiz ve keyfince birbirine karıştırdığını savunmaktaydı.¹⁰⁴ İbn Rüşd'e göre, filozofların görüşlerini çarpıtan Gazzali gerçek felsefe ile değil, kendi tahayyülünde kurduğu deforme olmuş bir hayaletle savaşıyordu ve zaferi de ancak savaştığı hayaletin kendisi kadar gerçek olabilirdi. Ancak o yüzyıllarda geniş kitleler İbn Rüşd'ün realist ve "huzursuz edici" sesine değil, Gazzali'nin teskin edici sesine kulak vermeyi tercih etmişlerdi. Böylece Müslüman Doğu'da felsefe, şüphe, sorgulama bin yıllık uykusuna dalmış oluyordu. Öte yandan en azından Müslüman Doğu'da bir zamanlar Gazzali'ye karşı felsefenin savunucusu olan bir İbn Rüşd vardı; oysa İran'da Marksistlerin kendi söylemlerini ellerinden çalarak kendilerine karşı kullananlara karşı bir İbn Rüşd çıkaramadıklarını, tam aksine peşinen modern Gazzalilere teslim olduklarını görmekteyiz.

Bu teslimiyet Şahlığın daima solu bastırırken İslami muhalefete hoşgörülü yaklaşması kadar,¹⁰⁵ İran Marksizminin "gagalı-memeli"nin orijinal koşullara uyum başarısını çözümlenmekteki hazırlıksızlığından kaynaklanmaktaydı. Bu hazırlıksızlık sonucu İran solunun büyük bölümü bilindiği üzere mollaların "eşitlik, özgürlük, adalet, demokrasi" vb. vaatlerinin samimiliğine inandı. Bu inanış, solun ve tüm toplumsal kesimlerin ağır bir bedel ödemesine neden oldu. Ancak bu illüzyonun oluşumunda solun kifayetsizliği kadar illüzyonistin başarısını da takdir etmeliyiz. İran İslami hareketi gerçek bir eşitlikçi/özgürlükçü devrimin Baudrillard'ın simülasyon kuramlarını çağrıştıracak derecede başarılı bir taklitçisiydi.¹⁰⁶ İran sosyal-İslamcılarını kendi nasyonal-teokratik hedeflerini eşitlikçi ve özgürlükçü bir program gibi göstermeyi başarmışlardı. Bu açıdan 1979 muhtemelen "simülasyon bir devrimin" nasıl başarıya ulaşabileceğinin ilk örneklerinden birini temsil etmektedir. Topluma daha az özgürlük ve daha fazla eşitsizlik getiren bu hareketin başarıya ulaşmasında C. Ali Ahmed, Beni Sadr gibi Ali Şeriatî'nin düşünsel mirası ve sayıları yüz binleri bulan takipçileri de önemli bir rol oynamıştır. İran'da emekçi sınıfları gerçek bir toplumsal kurtuluşa erişmek üzereyken kazanımlarını sınıfsal düşmanlarına teslim etmelerinde Şeriatî düşüncesinin payının altı çizilmek zorundadır.

103 Dünyanın ve evrenin hep var olduğunu, yaratılmadığını savunan bir tür maddeci akım/ekol.

104 İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı I-II*, çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Bordo Siyah yayınları, 2005, Dördüncü ve On altıncı Tartışmalar.

105 Mutahhari İran devriminin orijinalliğini vurgularken şuna dikkat çekmekteydi: Bugüne kadar kimse dini merkezlerin bir devrimin ana üssü olacağına inanmamaktaydı. Oysa İran'da mescitler kalabalıkların toplantı merkezi olarak tarihte ilk olarak devrimin ibadethanelerden başlayabileceğini göstermiş ve bu örnek suya yazılan teorileri alt üst etmişti. Mutahhari'ye itiraz eden A. Sürüş ise çok basit bir soru yönelmekteydi: "Eski rejimin bütün kapıları halkın yüzüne kapaması nedeniyle halkın mecburen yalnızca mescitler aracılığıyla konuştuğu ve harekete geçtiği düşünülemez miydi? (Mutahhari, a.g.y., s. 143).

106 Baudrillard'ın deyimiyle, "Simüle etmek –miş gibi yapmak değildir. Hastaymış gibi yapan kişi yatağa uzanıp bizi hasta olduğuna inandırmaya çalışır. Bir hastalığı simüle eden kişi ise kendinde bu hastalığın semptomları görülen kişidir" (Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı, 2018, s. 15-16).

Yazıya gagalı-memelilerle ilgili bir girişle başlamıştık. Aslında “gagalı-memeli”nin durumun ciddiyetini yansıtmaya bakımından fazla masum bir benzetme olduğunu söylemeliyiz. Yazıyı vaziyeti daha iyi yansıtan bir örnekle **Taklitçi Ahtapotla** (*Thaumoctopus mimicus*) bitirelim. Taklitçi Ahtapot öylesine yetenekli bir hayvandır ki avını yakalamak için şeklini almayacağı deniz hayvanı yoktur. Rengini ve biçimini değiştirerek aslan balığının, deniz yılanının, vatozların, deniz şakayıklarının, denizanalarının, peygamber devesi karidesinin şekline girebilen gerçek bir kamuflej üstadıdır. Şekline girdiği yarattığı, benzerlikten doğan güvenle kendine çeker. Taklitçi Ahtapotlar öylesine başarılı taklitçilerdir ki yutmak üzere oldukları avları son ana kadar onları kendi türlerinin bir üyesi sanırlar.

***Devrimci Marksizm* dergisinin yıllık İngilizce baskısı *Revolutionary Marxism 2022* yayınlandı**

Lenin'in "Devrimci teori olmaksızın devrimci bir hareket olamaz" sözünü düstur edinerek, Türkiye ve dünya işçi sınıfı mücadelelerine 2006 yılından beri teorik katkılar yapan Devrimci Marksizm dergisinin 2017 yılından bu yana Revolutionary Marxism adıyla yayınladığı İngilizce baskılarının sonuncusu yayınlandı.

Revolutionary Marxism 2022'nin ana dosyası,

bir yılı aşkın bir süredir devam eden Rusya-

Ukrayna savaşı üzerine makalelerden oluşuyor. Sayıda yer alan diğer yazılar, postmodernizmden post-Marksizme, Stalinizmden Trotskiy'in devrimci felsefesine uzanan bir dizi konuyu ele alıyor.

Okurlarımız Revolutionary Marxism 2022'nin tamamını ya da tekil makaleleri devrimcimarksizm.net adresimizdeki Revolutionary Marxism sekmesinden indirebilirler.

