



# Kitap Tanıtımı/ Book Review

*İran’da Entelektüel Dinî Düşünce Hareketi*

**Asiye TİĞLİ, İstanbul: Mana Yayınları, 2017, ss. 320, ISBN: 9786052339091**

**Değerlendiren:** Serkan Çetin\*

XIX. yüzyılın sonlarında Batı’da meydana gelen Aydınlanma Hareketi’nin dünyanın çoğu yerinde farklı yaklaşımların sebebi olduğu bilinmektedir. Şüphesiz İran da Aydınlanma hareketinden etkilenmiş ve bu etkileşim kendisini dinî düşünce alanında göstermiştir. Kökeni 1906 Meşrutiyeti’ne dayanmakla birlikte özellikle 1979 devriminden sonra kendisini yoğun bir şekilde gösteren İslâmî entelektüalizm yaklaşımı da bunlardan biridir. Bu bağlamda “İran’da Entelektüel Dinî Düşünce Hareketi” çalışmasında Asiye Tığlı, Batı ile etkileşimi ve modernleşme çabaları ile birlikte, özellikle devrimden sonra İran’daki dinî düşüncenin nasıl bir seyir aldığı ele alıyor. Giriş ve dört bölümden oluşan kitapta Tığlı, giriş kısmında yenilikçi düşüncenin oluşum sürecini inceliyor. Diğer dört bölümün her birini ise son otuz yıl içerisinde dinî düşünce alanında ön plana çıkan önemli dört entelektüelin görüşüne ayırıyor.

Entelektüel dinî düşüncenin oluşumunda, meşrutiyet döneminin önemli temsilcileri olan Mirza Feth Ali Ahundzâde, (1812-1878) Mirza Hüseyin Han Sipahsâlâr, (1826-1881) Yusuf Han Müsteşârüddeve ,(ö.1890) Mirza Melkum Han Nâzımüddeve, (1833-1908) Abdurahim Talibov (1830-1911)

---

\* Arş Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, ORCID: 0000-0002-2476-6882, serkancetin505@gmail.com.

Cemâleddin Afgani gibi önemli düşünürlere değinen Tıǧlı, bu aydınların görüşlerinin etkilerinin sadece bu dönemle sınırlı olmadığını belirtiyor. Bununla birlikte Afgani hariç Batı düşüncesiyle tanışma sürecinde ortaya çıkan ilk düşünürlerin yeterli derecede kabul göremediğini ve çabalarının bireysel girişimler olarak kaldığını ifade ediyor. Bu düşünürlerin çabalarının bireysel faaliyet olarak kalmasının sebebi olarak ise dine karşı kayıtsız kalmalarını gösteriyor. (s.33) Meşrutiyet döneminin laik aydınların gündemini meşgul eden sorunlar; özgürlük, eşitlik, kadın hakları ve İslam ülkelerin geri kalmalarının sebepleridir. Tıǧlı, laik aydınların karşısında yer alan ulemanın meşrutiyete karşı tutumlarının ne olduğu sorusunun cevabı olarak şu noktaya işaret ediyor: Ulema sınıfına göre meşrutiyet aslında dinî nitelikli bir harekettir. Ancak laik aydınların Batı sömürgecileri ile iş birliği yapması nedeniyle bu hareket fesada doğru sürüklenmiştir. (s.34) Tıǧlı, arkasından 1941'den sonra 1979'da devrimle neticelenen ideolojik İslâmî söylemin kimler tarafından nasıl bir seyir izlediğini inceliyor. İdeolojik İslâm'ın gerçekleştirmiş olduğu devrimin, meşrutiyet döneminden bu yana tartışılan sorunlara bir çözüm bulup bulmadığı da oldukça önemlidir. Tıǧlı, bu noktada ideolojik dönemin önde gelen düşünürlerinden biri olan Bâzergân'ın şu ifadelerini aktarıyor: Devrim konusundaki tecrübesizlik ve devrimden sonra ne yapılacağına sağlıklı bir şekilde düşünülmemesi eski ihtilafların yeniden ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. (s. 80-81) Batının Müslüman toplumlara meydan okumasının arkasından baş gösteren problemler karşısında bir alternatif olarak kendini gösteren İslâmî entelektüalizmin, İran tarihi içerisinde nasıl şekil aldığını doğru anlamak için ayrılan bu giriş bölümünden sonra Tıǧlı, birinci bölümde bu yaklaşımın önemli şahsiyetlerinden biri olan Abdulkerîm Sürûş'un konumunu inceliyor.

Büyük ölçüde Ali Şerîati'nin düşünceleri ile şekillenen ideolojik İslâm'ın topluma sunduğu dinî düşünce, din olarak İslâm'ın her alanda sabit ve değişmez hükümlerinin olduğu yönündedir. Buna karşın, özellikle 1990'lı yıllardan sonra ideolojik İslâm düşüncesine bir tepki olarak ortaya çıkan İslâmî entelektüalizm ise insanın yeterliğine inanmaktadır ve dinde bir reform yapılmasını düşünmektedir. Başlangıçta Ali Şerîati'nin düşüncesini takip etmekle birlikte daha sonra bu düşünceyi şiddetle eleştiren Abdulkerîm Sürûş da dinî entelektüel düşüncenin en önde gelen isimlerinden biridir. Şürûş'a göre dinde yenilik kaçınılmazdır ve dikkat edilmesi gereken en önemli husus, din ile dinî bilginin aynı olmadığını farkına varmaktır. Bunun anlamı ise şudur: Beşeri bilimler zaman içerisinde deǧiş-

mekte ve yenilenmektedir. Dinin her ne kadar sabit bir özü olsa da insana ait dünya ile anlam kazandığı için beşerî ilimler derecesine inmektedir. Dinî bilginin beşerî bilgi alanına dâhil olduğu, beşerî ilimlerinde değişmek ve gelişmek en temel özelliği olduğuna göre, sabit bir dinî bilgiden veya yorumundan bahsedilemez. Nasıl ki beşeri bilimlerde zamanla değişmek ve gelişmek kaçınılmazsa aynı şekilde dinî bilgi alanında da kaçınılmazdır. Sürûş'a göre dinin tekâmülü de ancak bu şekilde mümkündür. (s.92-93) Bu bağlamda Tıgılı, din ve dinî bilginin ayrımının önemine vurgu yapan Sürûş'a yöneltilebilecek güçlü bir eleştiriyi gündeme getiriyor. Şayet din adına tek bir yorum ve düşüncenin sabitesinden bahsetmek dini alanda yapılan her türlü yeniliğin önünü tıkayan bir yaklaşımsa, bu durumda din kendisine asla ulaşılabilen bir ideale dönüşmez mi? Nitekim insan zaman içerisinde daima bir tekâmül halindedir. Dinin tekâmülü de ancak bu sürecin bitmesiyle mümkündür. (s.94) Sürûş'a göre tekâmüle ermesi gereken din değil, insan düşüncesinin ürünü olan dinî bilgi olduğu için bu sorun çözüme kavuşmaktadır. Dinî bilginin gelişmesini ve yenilenmesini savunmak aslında bir yönüyle de ideolojik İslâm'a karşı bir tepkiyi de içermektedir. Çünkü bütün ideolojiler teorik ve pratik açıdan tek tip bir insan modeli ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Bu sebeple Sürûş'a göre dinin ve toplumun ideolojileştirilmesi istenilen bir şey olmadığı gibi aslında mümkün de değildir ve bilimsel gelişmeleri engelleyen en önemli husustur. Çünkü ideolojik yaklaşımlar dinî düşüncenin alternatiflerini ortadan kaldıran resmî yorumcuları ortaya çıkarmaktadır. Beşerî ilimler için geçerli olan "niçin" ve "nasıl" eleştirilerinin, dinî bilgi içinde geçerli olduğunu ifade eden Şürûş, inanılması gerekli olan şeyler gibi öğretilen "fıkıh İslâm'ına" da karşıdır ve devrim sonrası gençlerin dinî alandan uzak durmasının sebebi olarak da bu önemli hususa dikkat çekmektedir. (s.106-107) Din ve dinî bilimler farklılığı ayrımına benzeyen diğer bir nokta, dinin zati ve ârızî yönleridir. Bu bağlamda Sürûş'a göre Arap dili ve Arap kültürü dinin ârızî yönleridir ve dilin ve kültürün Arapça olmasının çok önemli bir sebebi yoktur. Aynı şekilde İslâm tarihinde bütün önemli şahısların rolü de ârızîdir. Nitekim modern dönemde dinin bütün ârızî yönlerinin, dinin zati yönlerine dönüştürülmesi ortaya çıkan sorunların temel kaynağıdır. İnsanların günlük hayatta dinden beklentilerini doğru tespit etmek ve dine gereğinden fazla yüklenmemekte bu ayrımla mümkündür. Ancak Tıgılı, din ve dinî bilgilerin ayrımında olduğu gibi burada da bir soruna işaret ediyor: Dinde neyin zati neyin ârızî olduğunun ayrımını yapacak ölçüt nedir?

(s.131) Sürûş dinî bilgilerin gelişme ve yenilenme yönünü nebevî tecrübe alanına da taşımaktadır. Vahyin peygambere tâbi olup, peygamberin vahye tabi olmaması da bunun bir delilidir. İlahî tecrübenin herkes için mümkün olabileceği dikkate alındığında peygamberin nebevî tecrübesini velilerden ayıracak hususlar nelerdir? Sürûş'a göre peygamberin kendi tecrübesinden emin olması ve bu tecrübenin diğer insanlara sorumluluk yüklemesi bu hususlardan bazılarıdır. Şiîliğin kendine has yapısını oluşturan imamet düşüncesini de nebevî tecrübe bağlamında değerlendiren Sürûş, bunu dinin kemale ermesinin bir vesilesi olarak görmektedir. Son olarak Tığlı, eserlerinde akılcılığın yanı sıra irfanî bakış açısına yer veren Sürûş'un, bu nedenle eleştirildiğini ifade ediyor. (s.149)

Dini düşüncede yenilik alanında bir diğer önemli şahsiyet olan Muhammed Müctehid Şebüsteri'nin görüşlerini incelediği ikinci bölümde Tığlı, ilk olarak Şebüsteri'nin klasik metodolojinin yeni yaklaşımlara bir şey sunamayacağı yönündeki eleştirisini aktarıyor. Her ne kadar geçmiş dönemlerde müellifler ve müfessirler arasında tecrübe, bilgi ve dil açısından çok farklılık olmadığı için klasik metodoloji bir anlam ifade etse de, Batı'yla tanışma sonucunda ortaya çıkan yeni ufuklara cevap verebilecek nitelikte değildir. Durum böyle olunca doğal olarak Şebüsteri'nin klasik metodoloji yerine alternatif olarak sunduğu okuma biçiminin ne olduğu sorulacaktır. Şebüsteri'ye göre bu sorunun cevabı şudur: Müslümanların zihinlerindeki her türlü önyargı ve eleştiriye bir kenara bırakarak tarih, filoloji, hermenötik ve fenomenoloji gibi beşerî ilimlerden yararlanarak Kur'an ve Sünnetin tefsirine yönelmenin bir zorunluluk olduğunu fark etmeleri gerekir. Bununla birlikte yorum beşerî bilginin bir ürünü olduğu için tek bir yorumun doğruluğundan bahsedilemez. Daha anlaşılır bir ifade ile yorumun naslaşmasının imkânı yoktur. Kısacası şartlarına uygun her okuyuş sonucunda ortaya çıkan yorumun geçerliliği mümkündür. Doğal olarak bu yaklaşım resmî din söylemine karşı bir eleştiriye de içerdiği gibi taklit merciinin dinî dayanağını da geçersiz kılmaktadır. (s. 161) Tığlı, tek yorumun hakikat sayılmasının doğru olmadığına katılmakla birlikte burada Sürûş'a yöneltilen eleştiriye benzer bir duruma işaret ediyor: Çoklu yorumda en az resmî okuyuş kadar sorunlu bir yaklaşım değil midir? Yani yorumların hiçbiri gerçeğin bizzat kendisi değilse hakikate ulaşıp ulaşmadığımızı nasıl bilebiliriz? Şayet bunun ölçütünün akıl ve bilim olduğu söylersek o zaman dine olan ihtiyacın ne olduğu sorusu ortaya çıkıp bizi bir kısır döngüye düşürmez mi? Bununla birlikte Şebüsteri'nin hermenötiğin hangi aşamasını kastetti-

ğinin anlaşılması, Tıgılı'nın anlamlı bulduğu diğer bir eleştiridir. (s.161) Sürûş'un din ve dinî bilgi ayrımındaki genişlemeyi nebevî tecrübe alanına taşınmasına benzer bir şekilde Şebüsterî'ninde nebevî tecrübeyi dini yorumlar arasında değerlendirdiğini ifade eden Tıgılı, Kur'an'ın nebevî okuyuşu bağlamında Şebüsterî'nin şu düşüncelerini aktarıyor: İlahî hitabın anlaşılması için gerekli olan İlah-beşer diyalogunda, ilahî olan kadar beşerî olanda önemlidir. Aksi takdirde iletilmek istenilen mesajın anlaşılmasının imkânı yoktur. Metnin doğrudan Allah'a atfedilmesi onun anlaşılacağı anlamına geleceği için burada peygamberin ilahî olanla bir tecrübesi söz konusu olması gerekir. Başka bir ifade ile ayetler lafız ve manaları açısından peygambere aittir. Peygamber Allah'ı öğreticisi olarak tecrübe etmiş ve bu tecrübeyi ise vahiy olarak tanımlamıştır. Kısacası peygamberin ilettiği her şey vahyin bir sonucu olduğu için bizzat vahyin kendisi olamaz. (s.183-184) Kur'an'ın ayetlerinin ve lafızlarının peygambere ait olduğu ve bununda künhüne vâkif olamayacağımız bir konuşma biçimi ile gerçekleştiğini ifade eden Şebüsterî'nin bu düşüncesine Tıgılı haklı olarak şöyle bir sorunu yöneltiyor. İlahî öğretinin, bizler tarafından anlaşılması imkânsız olan bir konuşma biçimi ile gerçekleştiğini söylerken, Allah'ın Hz Peygamberle beşerî dille kesinlikle konuşmadığı yargısına varmak hermenötik yaklaşımla nasıl bağdaştırılabilir? (s.185) Sürûş ve Şebüsterî arasındaki bir ayrıma dikkat çekme bağlamında Tıgılı, her türlü dinî yorumun tarihsel olduğunu söyleyen Sürûş'un aksine Şebüsterî'nin bizzat dinin kendisinin tarihsel olduğu şeklindeki yaklaşımını dile getiriyor. Çünkü dil tarihsel nitelikli bir olgudur. Bu yüzden dille ifade edilen ve ifade eden her ne ve kim olursa olsun, ona tarihler ötesi söylemler ifade etme hakkını vermez. Tıgılı sonuç olarak bu düşünürlerinin yaklaşımlarının anlaşılabilir olmasını sağlayan önemli hususlardan birinin, etkilendikleri mevcut siyasi söylem olduğunu belirtiyor. (s.190)

Velâyet-i fakih düşüncesine yönelttiği eleştirilerle ön plan çıkan Muh-sin Kedîver'in yorumlarını incelediği üçüncü bölümde Tıgılı, ilk olarak Kedîver'in modern çağdaki sorunlara çözüm sunacağını düşündüğü yaklaşımı aktarıyor. Kedîver'e göre çağdaş problemlere çözüm sunabileceği düşünülen üç model mevcuttur: Sabit-değişken modeli, velâyet-i fakih modeli ve iki modelin son aşaması olan tarihi İslâm'dan manevî İslâm'a yönelme modelidir. (s.197) Hükümlerde sabit ve değişkenliği belirleyecek bir ölçütün olmaması, hükümler ve yenilikler arasındaki uyumsuzluğun bizzat naslardan kaynaklanması ve daha önemlisi değişime açık olanın bizzat

meşveretle belirlenmesinin zorunluğu bu modelin açmazlarındanadır. Çünkü meşveretle belirleme zorunluğu velâyet-i fakih düşüncesine götürmektedir. Velâyet-i fakih ise Kedîver'in en çok eleştirdiği konuların başında yer almaktadır. Kedîver'in, velâyet-i fakih modeli karşısında sorduğu en önemli soru şudur: Velâyet-i fakih hangi bağlamda değerlendirilmektedir? Daha anlaşılır bir ifade ile bu mesele fikhî midir yoksa itikadî midir? (s.199) Kedîver'e göre ferî değil de aslî bir unsur olarak algılan velâyet-i fakih düşüncesinin ne Peygamber döneminde ne de gelenekte bir yeri vardır. İspatı için sunulan aklî ve naklî deliller ise geçersizdir. Nitekim bu kavram ne Kur'an'da ne sünnette yer almaktadır ne de icma ile ispatlanabilir. Bununla birlikte velâyet-i fakih düşüncesi kendi içerisinde şöyle bir çelişkiyi de barındırmaktadır: Velayet-i fakih düşüncesinde yönetim biçiminde ilahî alandan bir müdahale söz konusudur. Başka bir ifade ile bu düşüncenin dayanağı beşerî değil ilahî iradedir. Ancak şimdiki mevcut yönetim sisteminin kaynağı ise halktır. Hükümet bu iki yönetim biçimini mezcetmeye çalıştığı için bir çelişkiye düşmektedir. (s.207) Kedîver'in eleştirilerinin sadece velâyet-i fakih kavramına yönelik olmadığı ve imamet nazariyesini de incelemeye tâbi tuttuğunu ifade eden Tıǧlı, bu bağlamda ilk olarak şu önemli hususlara işaret ediyor. İmamların masum değil, "Ulema-i ebrâr" olduğunu ifade eden Kedîver'e göre masumiyet inancı Şiîliğin ilk üç asrında sadece ğulat-ı Şia'ya hastır. Daha sonra bu yaklaşım imametın ayrılmaz bir parçası olarak Şiî geleneğe yerleşmiştir. Bunun sonucunda ilk dönemlerde imamın siyasi konuma vurgu yapılırken daha sonra dinî önderliği ön plana çıkarılmıştır. Her ne kadar günümüze kadar çoğu ulaşmamış olsa da imametın beşerî yönüne vurgu yapan müelliflerin eserleri dikkatlice incelendiğinde görülecektir ki, ilk dönemde masum değil, "ulema-i ebrar" anlayışında bir imamet düşüncesi mevcuttur. (s.213) Masum imam düşüncesinin yerine ulema-i ebrâr fikrini savunan Kedîver'in bu yaklaşımın tesadüfî olmadığını söyleyen Tıǧlı, Kedîver'in bununla şuraya varmayı hedeflediğini belirtiyor: Her şeyden önce çağa uygun bir anlayış geliştirmek gerekir. Bu konuda akla ve çağa uygun olan ise ulema-i ebrâr anlayışıdır. Tıǧlı, bu ifadelerin kayıp imam düşüncesini sarstığını ve Şiîliğin en önemli özelliği olan "masum imam" görüşünü ortadan kaldırdığı için, Şiîliği salt bir Ehli beyt sevgisine dönüştürdüğü belirtiyor. (s.217) Modern dönemde İslâm toplumun karşılaştığı sorunlara çözüm üretme noktasında önerilen çözüm modelleri bunlar ise, ancak bunlarında yukarıda ifade edildiği gibi bazı çıkmazları mevcutsa alternatif model olarak sunulacak yaklaşım ne-

dir? Kedîver'e göre ilk başta, "tarihi İslâm" olan geleneksel şeriatın çağın gerekleri ile çatıştığının farkına varmak gerekir. Müslüman ve gayri Müslümanlar arasındaki eşitsizlik, kadın-erkek arasındaki hukukî eşitsizlik, özgür fert-köle arasındaki eşitsizlik ve inanç alanındaki uygulamalar bu çatışmalardan bazılarıdır. Bundan dolayı bu hükümlerin Kur'an'a dayalı bazı evrensel ilkeler çerçevesinde tekrar yorumlanmaları zorunlu bir şarttır. Sonuç olarak Kedîver'in çözüm olarak önerdiği "manevi İslâm" modelinin Mutezile'nin hüsün ev kubuh yaklaşımına dayandığı belirten Tığlı, bu modelin özeti olarak şunları aktarıyor: Mutezile düşüncesinde hüsün ve kubuh akıl ile bilinebilir. Bu kabule göre akıl adaletin güzelliği ve kötülüğün çirkinliğine hükmedebilir. Bundan dolayı dini ölçünün adalet olması ve sosyal meseleler ile muamele alanın akla dayanması gerekir. (s.233) Sürûş ve Şebüsteri'nin metinlerin çoklu okunmasına yapılan vurgudan ziyade burada yorumlamada kasıt ve temel ilkeler ön planda tutulmuştur.

1990'lı yıllardan sonra İran'da dinî düşünce alanında önde gelen simalardan biri olan ve düşünce dünyasında farklı yaklaşımları tecrübe eden Mustafa Melikiyan'ın ele alındığı dördüncü bölümde Tığlı, ilk olarak Melikiyan'ın diğer yaklaşımlara yöneltmiş olduğu eleştirilere değiniyor. Eleştirilerinin temelinde "aydın" kavramı bulanık Melikiyan'a göre bu kavram, bilginin sadece aklın ışığında elde edileceğini ifade etmektedir. Ancak bu durum aslı itibari ile dogmatik olan dinin cevheri ile uyuşmamaktadır. Başka bir ifade ile entelektüel düşüncenin dini rasyonelleştirme çabaları dinin özüne zıtlık teşkil etmektedir. Ancak bu iki olgu arasındaki farklılık birinin doğru diğerinin yanlış olduğundan dolayı değil, her ikisinin de farklı bir yapıya sahip olmasından dolayıdır Bu düşüncenin temsilcilerinin, mevcut kültürün çıkarmış olduğu sorunlardan daha ziyade hâkim olan siyasetle çatışma içerisinde olması da aynı şekilde problemlidir. (s.245) Dini güncellemede entelektüel düşünce sorunlu ise, rasyonel düşünce ile dogmatik din alanında sıkışan modern çağda yaşayan bir kimsenin ne yapması önerilebilir? Melikiyan'a göre Kur'an ayetlerine literal yaklaşıldığı sürece çözüm olarak bize sunacağı bir şey yoktur. Bundan dolayı lafzın ötesindeki deruni yani manevi gerçekliği keşfetmemiz gerekir. Nitekim günümüzde dinin işlevsel yönü de ancak bu manevi yönü olabilir. Aslında bu şekilde insanın iki önemli ihtiyacı olan maneviyatı din, düşünme ihtiyacını ise akıl sağlayacaktır. (s.247, 255) İnsanın modern dönemde maruz kaldığı derdine çare sunabilen her şeyden istifade edilmesi gerektiğini düşünen Melikiyan'ın ifadelerinden, bu fonksiyonu diğer dinlerin de icra edebilece-



ğinin kolayca anlaşıldığını söyleyen Tıǧlı, bu yönüyle Melikiyan'ın düşüncülerinin hümanist olduğu kadar pragmatist olduğunu belirtiyor. (s.261) Ancak kendisinin diğer modellere yapmış olduğu eleştirilerin imkânı gibi, Melikiyan'ın önerisine de bazı eleştirisel sorular yönelmek mümkündür: Kaynağını Allah olan dinin yerine, kulun kendisinin tecrübesi olan maneviyatı koymak ne kadar mümkündür ve bu manevî insan yaklaşımında Tanrı-insan ilişkisi nasıldır? Tıǧlı, Melikiyan'ın bu soruya kendisini bağlar nitelikte ve vahdet-i vücuda benzer bir açıklamayla cevap verdiğini ifade ediyor. Melikiyan'ın entelektüel dini düşünce içerisinde farklı bir yere sahip olduğunu vurgulayan Tıǧlı, ona yöneltilen eleştirilerin onun sunmuş olduğu "maneviyat projesinin" özüne dönük olmadığı belirtiyor. Nitekim insan realiteyle yüzleştğinde ve sorunlarla karşılaştığında sunabileceği çözümler istidlâli olmaktan çok insanî tecrübedir.

Batı tecrübesiyle karşılaşan İran'ın entelektüel dini düşüncede nasıl bir seyir izlediğini inceleyen Tıǧlı, sonuç bölümünde şu değerlendirmelerde bulunuyor: Dini alanla ilgili problemler meşrutiyet dönemine kadar ilim havzasındaki mollaların uhdesindeyken daha sonraki dönemlerde aydınlarda bu meselelerin tartışmasına dâhil olmuştur. Tartışmalarda ise fıkıh alanından itikâdi alana doğru bir kayma gerçekleşmiştir. Meşrutiyet döneminden sonra ideolojik bir yapıya dönüşen entelektüel düşünce, sorunlara gerçekçi çözümler aramakla birlikte geleneksel çizgide kalmayı da sürdürmüştür. İdeolojik düşünce, sorunların sebebi olarak dine karıştırılmış her türlü hurafeye ve şekilciliğe işaret etmektedir. Devrim dönemindeki dinin siyasetten ayrılamayacağı yönündeki tez devrimden sonra eleştirilerek din den beklenti sınırlandırılmıştır. Aynı şekilde bu tavır entelektüel dini düşüncenin devrim sonraki yapısını da göstermektedir. Geleneksel çizgiden ayrılmayanlar tarafından bu yaklaşım her ne kadar eleştirilse de toplumun karşılaşmış olduğu sorunları dile getirmesi ve çözüm arayışı içerisinde olması açısından entelektüel düşünce, Müslümanlara yeni ufuklar göstermesi yönünden önemli bir durumdur. (s.292-294)

Çalışmanın genel olarak değerlendirilmesi noktasında şunları ifade edebiliriz: Batı'da meydana gelen Aydınlanma hareketinin ortaya çıkarmış olduğu, yukarıda ifade edilen yeni düşünce ve sorunlar sadece İran veya İran entelektüellerini ilgilendiren sorunlar değildir. Bilakis bunlar, modern dünyada Müslümanların en temel sorunları ve çözüm önerileri sunmaları gereken en önemli hususlardır. Bu sebeple böyle bir çalışmanın sağlaya-



cağı en büyük fayda, tarih ve kültür olarak iç içe olduğumuz İran ve entelektüellerinin bu sorunlar karşındaki tavrını ve çözüm modellerini bize tanıtması ve bu önerilerin bize yol gösterici olması noktasında aracı olmasıdır. Aynı şekilde yakın dönemde İran’da dinî düşüncenin nasıl bir seyir aldığı, önemli simalar ve sunmuş oldukları çözüm modelleri ile ele alması, çalışmanın ilgili alana büyük bir katkı sağlayacağını da göstergesidir. Nitekim yazar çalışmasında, dinî düşüncüyü sistemli ve anlaşılır bir üslûpla ele almakta ve gerekli yerlerde itiraz ve sorularını yöneltmekten geri durmamaktadır.

