

İslam, Sosyalizm ve Eşitlik: Kürt İslamı ‘Sol İslam Teorisi’ne Ne Verebilir?

Fırat Aydınkaya

1912 yılında yazılan ve muhtemelen sol İslamın en erken metinlerinden birine bakılırsa İslam peygamberi “*tarihteki ilk sosyalist*”, kurduğu Medine İslam devleti ise “*sosyalizmin zirvesini*” temsil ediyordu.¹ Kapitalizmin dünyayı kasıp kavuran doğasına en cepheden karşılık veren Sosyalizmin ortaya çıkışı sadece kıta Avrupa proleteryanının dikkatini çekmiyordu kuşkusuz. Kapitalizmin Afrikaya ve İslam coğrafyasına göz dikip kolonyal bir iştahla bu dünyaya el koyması doğal olarak batı dışı toplumlardaki entelektüelleri buna karşı koyacak yol ve yordam arayışları üzerine düşünmeye sevk ediyordu. İslami yenilenmenin ana arteri bu karşı koyma için İslamın köklerine dönmeyi salık verirken, başka bazıları da kapitalist-kolonyal istilaya karşı aydınlanma felsefesinin içinden başka mukavemet kuramlarına ilgi duyuyordu. İslami modernistlerin bir kısmı Avrupa uygarlığının tartışmasız üstünlüğünü kabul etmiş ve bu ön kabul ile bir sentez yakalamaya girişmiştir.² İslam ile Marksizm kıyası tam da bu kavşakta zihinleri meşgul etmeye başlamıştı. Bir kısım İslamcı Modernist, İslam ile Sosyalizmin kıyasının kendisini bile şeytani bir fikir olarak görürken başka bir kısım teorisyen ise kapitalizme karşı koyma noktasında Sosyalizmin usul ve esaslarından faydalanılabileceğini vazediyordu. Nihayet son olarak istisna kabilinden az sayıda kişi ise İslam ile Sosyalizmin, ittifak yapabileceğini, İslam ve Solun usulleri farklı olsa bile esasları arasında amaçsal bir yakınlık ve illiyet bağının bulunduğuna inanıyordu.

1 - S. Müşir Hüseyin Kidvai, İslam ve Sosyalizm, s. 16 vd. Ayrıntı yayınları

2 - Akbar S. Ahmed, Postmodernizm ve İslam, s. 45, Cep yayınları

İslam ve Sosyalizm bahsinin belirli zamanlarda hızla gündeme gelen ve yine aynı hızla gündemden düşen, çevrimsel bir bağlama sahip olduğunun altını çizebiliriz. Buna rağmen bu alanda kayda değer bir literatürün/kütüphanenin oluşması da bu alanın bereketli olduğunu göstermektedir. Ne var ki yine de M. Arkoun'un güzel ifadesiyle İslam ve Sosyalizm bahsi hala "üzerine düşünülmesi yasak" olan konu listesinin en başındaki yerini koruyor. Nitekim epey bir zamandır tecdit hatta içtihat demek basit bir ilmihal bilgisinin sürekli yine yeniden güncellenmesi demektir. İlmihal bilgisinin dışına çıkanların hele "İslam ve Sol" gibi "şeytan işi" görülen meta anlatıların diyarından bahsedenerin sapkın, heretik ve din tahripçisi sıfatıyla tedip edileceği de aynı derecede açıktır. Asad'ın haklı olarak altını çizdiği üzere, Müslümanlar arasında sıkça içtihattan bahsedilse bile bu arayışın çoğu zaman İslami geleneğin modern liberal değerlerle buluşturulması³ için kullanıldığı bir vakıa. Bununla birlikte bir köşe yazısında Marx'ın, Hıristiyanlıkla çelişen her araştırma ya "yarı yolda duruyor" ya da "yanlış yolda gidiyor"⁴ tespitine benzer bir durum belki de en fazla bu bahiste geçerlidir. İslam ve Sosyalizm tartışmaları şimdiye dek çoğunlukla ya "yarı yolda durdu" ya da "yanlış bir yolda gitti".

Buna rağmen bu yazının amacı bu bereketli ama verimsiz kılınan tarlada ekilen ağaçları saymak değil, hele meyve veren ağaçları taşlamak hiç değil, aksine ekilen az sayıda ağacın neden (bolca) meyve vermediğini sorgulamaktır.

Metafizik Geçiş Evresi

"İnsanlık Dininin" kendi kendine vahiy göndermiş peygamberi olan August Comte, 1853 yılında yazdığı ilgi çekici bir metninde bahsettiği bir tespit bu yazının temel kolonlarından birini teşkil edecektir. Ona göre "hiçbir metafizik geçiş evresi söz konusu olmaksızın, İslamdan pozitivism'e doğrudan intikal etmek suretiyle Müslümanlar, kendilerini büyük peygamberlerine ait hayranlık verici amaçların takipçileri olarak hissedeceklerdir".⁵ Comte'un bahsettiği manada İslam ile Pozitivizm arasında gümrüklerin kaldırılıp kaldırılmadığı meselesi hayli tartışmalı olduğu için bu yazının konusu değildir. Ne var ki buna rağmen modern İslami yenilenmenin büyük oranda "kayıtsız bir pozitivist nehir" yatağında aktığı iddia edilebilir. Fakat buna rağmen Comte'un "pürüzsüz geçiş beklentisi" yine de büyük oranda platonik bir aşk gibi duruyor. Zira kendi ifadeleriyle "Tanrının yerine İnsanlığı ikame etme"⁶ beklentisine bakı-

3 - Talal Asad, Modern İktidar ve Dini Geleneklerin Yeniden Biçimlendirilişi, Tezkire Dergisi, sayı 20

4 - Karl Marx, Rheinische Zeitung, 13 Temmuz 1842

5 - August Comte, İslamiyet ve Pozitivizm, s. 28 Dergah yayınları

6 - Comte, age, s. 28 vd.

İrşa onun, İslam teolojisine içkin “Allah” inancını neredeyse hiç bilmediği ve/ya anlamadığı açıktır. İslam’da yaratıcının merkezi ve mutlak tanımının, tek tanrılı dinler baz alındığında dahi ne kadar kritik öneme⁷ sahip olduğunu düşündüğümüzde Comte’un İslamın kendi aşırılıklarını törpüleyerek pozitivizme iltihak edeceği beklentisi naif bir beklentiden öteye geçmeyeceğini teslim etmemiz gerekir. Fakat eğer Comte’un bahsettiği şey pozitivist bir İslam ise veya daha doğrusu modern İslamın pozitivist bir zihin içinden inşasıysa bunun gerçekten de metafizik bir geçiş evresi olmaksızın mümkün ve vaki olduğunu modern İslam hareketlerine bakarak görmek mümkündür.

Burada kritik öneme sahip olan şey, yeni insanlık dini sahibinin gerçekleşmeyen beklentisi değil, fakat onun ortaya attığı “*metafizik geçiş evresi*” kavramını Sosyalizm ile İslam bahsine teşmil edip edemeyeceğimiz meselesidir. O halde soru/n şudur tam olarak: “hiçbir metafizik geçiş evresi olmaksızın İslam, Sosyalizm ile bütünleşebilir mi, onunla varoluşsal bir stratejik ilişkiye rıza gösterir mi? Sorunun tersi de makbuldür: “hiçbir ideolojik geçiş evresi olmaksızın Sosyalizm, İslam ile bütünleşebilir mi, onunla varoluşsal bir stratejik ilişkiye rıza gösterir mi?”

Konuyu tartışan pek çok düşünür, ya bu merkezi öneme haiz konuyu görmezden gelmiş ya da bu kritik konuyu tarihsel ve/ya kavramsal bağlamla geçiştirme yolunu seçmiştir. Oysa ister iki din, ister iki ideoloji, isterse bir din bir ideolojinin karşılaşmasını ele alalım, başlangıçtaki bu metodolojik sorunu çözemsek gidilecek yolun bizi pek de anlamlı olmayan heterolojik bir inşaya götüreceği açıktır.

Bu minvalde Abdullah Laroui’ye bakılırsa İslama bir din olarak yekpare bir görünüm veren ve onun bir başka ideolojiyle yakınlaşmasını ilk bakışta uygunsuz kılan şey, kökensel inatçı red edişinde⁸ aranmalıdır. Kuran terminolojisindeki “*kemale erdirilmiş son din*” ayetine lafzen bakıldığında bile Laroui’ye bir parça hak vermek mümkündür. Ne var ki aynı Kuran, imanın tazelenmesinden de bahsederek bu konuda değişimi ve yenilenmeyi esas tutmuş görünmektedir. Kaldı ki Freud’un da altını çizdiği üzere ilk insanın dünya üzerindeki kaderini iyileştirmenin, kendi elinde olduğunu keşfettikten sonra başka bir insanın kendisiyle birlikte mi yoksa kendisine karşı mı çalışacağını önemsemezlik edemezdi.⁹ Bu ferdi ilkeyi genele şamil kılırsak, belli mukayeselerin, yardımlaşma kiplerinin ya da çatışmaların izini sürmek mühimdir. Eğer özellikle bu mukayesede anlamsal özdeşlikler veya amaçsal yakınlıklar varsa bu mukayese çoğu zaman üretken bir meleziğe de hizmet edebilir.

7 - Ahmed, s. 73 vd.

8 - Abdullah Laroui, İslam ve Aydınlanma Felsefesi, Tezkire dergisi, sayı 26

9 - Sigmund Freud, Uygarlığın Huzursuzluğu, s. 57, Metis yayınları

Fakat burada temel sorunlardan bir diğeri, bu melezliğe her iki sistemin ne derece izin verdiği, izin verirse bunun nereye kadar genişletilebileceğidir. Somut olarak konuşursak Sosyalizmi, İslamın metinsel ilkeleri içinden yorumlama meselesinde modern İslami bilgi felsefesinin, ideolojik saha sınırlarının çok geniş olmadığı açıktır. Hatta tarihsel İslamın teolojik yorumsal sınırı da bu minvaldedir. Bu sebeple gerek tarihsel İslamın gerekse modern İslamın ideolojik sınırlarını aşmayı göze almadan veya daha doğrusu bu konuda “metafizik geçiş evresi” inşa etmeden anlamlı bir üretim yapmanın ihtimali zayıftır. Keza aynı şey Sosyalizm için de geçerlidir. Her ne kadar aşağıda gösterileceği üzere Marx, dinin doğasında bulunan eşitlikçi damarı olumlayıp Hıristiyanlığın ilk dönemlerindeki komünal arayışa belli bir değer atfetse bile ruhban/kilise sosyalizmine neredeyse tamamen kapalı olduğu da görülmelidir. Bu sebeple Sosyalizmin bildik sınırlarını ihlal etmeden “ideolojik geçiş evresi” inşa etmek son derece güçtür.

Bu konuda metodolojik olarak ilkin temel metinlere, ardından temel metnin uygulayıcılarının yorum ve yaşantısına bakmak gerekir. Ardından ise kutsal metnin ve uygulayıcısının metafizik geçiş evresine ruhsat verebilecek kimi tutumlarına rağmen tarihsel İslamın, mezhepçi ekollerin nasıl da bu evreyi devre dışı bıraktıkları konu edilecektir.

Teozofik İlke

İnsanların gördüğü baskı, haksızlık, zulüm ve sınıfsal sömürü konusunda Kuran-ı Kerim'in ne dediği sıkça tartışma konusu yapılmıştır. Bu tartışmayı geniş bir zihinsel egzersiz eşliğinde sürdürmek bu yazının sınırlarını aşacaktır. O yüzden Kuran'da altı çizilen iki temel vurguyu hatırlatmakla yetineceğiz. Kutsal metinde “*sermaye birikimi*”ne konulan açık ve kat'i rezerv ile “*mustaz'af*” kavramının bir değer olarak yüceltilmesi İslamın, Sosyalizme değebileceği iki kritik ilkesel yaklaşımı olarak değerlendirilebilir. *Mustaz'af* kavramının modern manada proleterya kavramına yakın bir muhtevası olduğuna sıkça atıf yapılmıştır. Sınıflı toplum içinde güçsüzleştirilmiş, baskı altında tutulmuş ve sistematik bir iktisadi sömürüye uğratılmış bir kategori olarak *mustaz'af* kavramı, İslam ile Sosyalizmin birbirine dokunabileceği temel bağlamlardan biridir. Sözelimi Muhammed Esed'in çevirisine bakılırsa *Mustazaf*, yeryüzünde hor ve güçsüz görülen kimse olarak betimlenerek dinin öncülerinden¹⁰ sayılmıştır. Kuran'da ayrıca yoksul sınıfları işaret etmek bağlamında *arazil* (Kuran-11:27), *fukara* (Kuran-2:271), *duafa* (Kuran-9:91) kavramları da kullanılmıştır. Fakat her halükarda *Mustaz'af* kavramının başkaları tarafından ezilen,

10 - Bkz Muhammed Esed Meali, <http://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=28&ayet=5>

güçsüz düşürülen, sömürülen kimlikleri imlediği açık olmakla kutsal metnin bu kimliğe öncelik verdiği, ona hususiyet attettiği açıktır. Kuran ayrıca sermaye sahiplerine de yoksul ve sömürülenler lehine net ve sert mesajlar vermiştir. Bilhassa “*sermaye biriktirenleri*” muhatap alarak bu birikimin doğasına kuşkuyla ve hatta tehditkar bir edayla bakmasına dikkat edilmelidir.¹¹ Şu durumda gerek Kuran’ın mustaz’af kavramına verdiği öncelik/değer ve gerekse sermaye birikimine negatif bir tavır takınmasına bakıldığında bu iki olgunun “metafizik geçiş” için uygun bir güzergah sunabileceği akılda tutulmalıdır. Öte taraftan bu konuda peygamberin tutum ve tavırlarına da bakılmalıdır. İlk dönem tarihçilerin anlattıklarına bakılırsa İslam peygamberi, daha yirmili yaşların başındayken ezilenlerin, sömürülenlerin ve baskıya uğrayanların haklarını mutlak bir şekilde koruyan ve kollayan *Hulfu’l-Fudul* isimli bir dayanışma örgütlenmesinin önde gelenlerinden biriydi. Üstelik bu örgütlenmenin yemin metninde “*zulme uğrayanın yanında bulunma*” ve “*eşitliği*” amir kılma gibi iki toplumsal değer üzerine yemin ediliyordu. Hz. Muhammed’in peygamber olduktan sonra bile bu örgütlemeye atf yapılarak ona bağlı olduğunu teyit etmesi şüphesiz önemlidir.

Birinci elden kaynakların eşitlikçi, özgürlükçü ve hatta devrimci sayılabilecek tutumları güçlü bir şekilde savunduğunun tespitini yapıp ikincil kuşak, metin ve ekollere baktığımızda ise neredeyse ilk elden kaynakların ezilenden yana özgürlükçü tutumlarının sonraki kuşak şarihlerince iptal edilmese bile, büyük ölçüde askıya alınıp müphem kılındığını görmek şaşırtıcıdır. Bu manada tek tanrılı dinlerin sonuncusu olduğunu iddiasını taşıyan İslam dininin bile geleneksel olarak dinin başlangıcındaki devrimci tözün zaman içinde sağcılaşmasına mani olamadığını iddia edebiliriz. Tarih boyunca sağcılık eğer insanların ve toplumların fitratında var olan, içinde bulunulan doğal halin mutlaklaştırılmasını¹² temsil ediyorsa İslamın kutsal kitabının ve peygamberinin bu ilkeye çoğu zaman ters bir tutum takındığı görülmektedir. Nitekim İbrahimi geleneğin içinden pek çok kez yenilenen tek tanrılı din-vahiy süreçlerinin Hz. Musa’dan başlayarak geleneğe meydan okuyan, ezilenin özgürlük taleplerini taşıyıcılığını yapan bir mukavemet sistemi örgütlediğini, değişik peygamberler vasıtasıyla bunu sürekli kılarak güncellediğini görebiliyoruz. Ne var ki sonraki kuşak, İslamı statükonun ideolojisi, itaatin mefkuresi yapmak suretiyle, dini adalet ve değişimin değil, otorite ve devletin kaynağı olarak gören yorumlar geliştirmişlerdir. Çağımızda İslam denince, muhafazakar, gelenekçi, statükocu, itaatkar, doğmatik, donuk ve mutaassıp sıfatlarının akla gelmesinin arka planında kutsal kitap ve peygamberden çok onun ardıllarının inşa ettiği

11 - Bkz, Muhammed Esed meali, Tevbe süresi 34. Ayet, <http://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?surre=9&ayet=34>

12 - İlhami Güler, Sağcılık Olarak Sünnilik, Tezkire dergisi, 17. sayı

gelenek söz konusudur. Ne var ki bu noktada temel mesele öyle görünüyor ki neyin iman veya imana dair, neyin amel veya amele dair olduğunu yeniden düşünmemiz gerekebilir. Diğer bir ifadeyle sınıf mücadelesinden, sermaye birikiminden veya mustaz'af olandan bahsettiğimizde imanın alanından mı amelin alanından mı bahsediyoruz? İbrahimi dinlerin vahiy süreçleri, genel olarak ezilenen yana olmayı iman hatta iman öncesi bir kategori olarak görür. Hz. Musa'nın çölden dönüp Firavun'un sarayına gittiğinde onu imana davet etmek yerine ondan Yahudileri özgür kılmasını istemesi bu konuda anlamlı bir örnektir. Keza Hz. İsa'nın ezilenler ve yoksulların içinden peygamberliğini örgütlemesi de benzer zaviyedendir.

Buna rağmen sonraki kuşakların inşa ettiği geleneksel Sünni teoloji, iman ile amel arasındaki ontolojik bağlantıyı kesmek suretiyle, amel olgusunu yalnızca insanlar arası ilişkiye indirgeyip bu mesuliyeti ahrete ertelemesi, din (iman) ile ezilen arasındaki bağı neredeyse tamamen koparmıştır. İman ile amel arasındaki ontolojik bağlantıyı öte dünyaya erteleyen, amelin neticesini ve sorgusunu imandan/dünyadan koparıp ahrete yönlendiren bu teolojik inşa, ezileni ve yoksulu kaderiyle ve de iyi insanların vicdanıyla baş başa bırakmıştır. Oysa bizzat Hz. İbrahim'in deneyiminde görüldüğü üzere iman akletmek, rasyonelliğin, özne olma halinin iş başında olduğu içsel bir yolculuk anlamına da gelebilir. Nitekim esir ve kölelerin imana davet için önce onların buldukları konumdan çıkarılması yani özgür kılınması metodolojisi de bu çerçevede düşünülebilir. Keza Bediüzzamanın özgürlüğü, özgür olmayı imanun ön şartı olarak okuması da bu zaruriyetten peydah olmuş gibi görünmektedir.

Tarihsel Sünni metodolojisi hususen de Eşarilik öğretisi iman ile amel ilişkisini teknik bir bağlantıya indirerek İslamı, güçlülerin, statüko sahiplerinin, devletlerin dini haline getirmek gibi bir misyona öncülük etmiş görünmektedir. Amel ile iman (Teori ile Pratik) arasındaki bağlantının askıya alınması demek, ezilenler ve sömürülenlerin kaderleriyle baş başa bırakılması anlamına geldiği gibi, ezilen ile teori arasındaki bağlantıyı da inkitaya uğratmış görünmektedir. Oysa bu fikrin tersi mümkün olsaydı, yani iman ile amel arasında kopmaz ve kesin bir bağlantı olsaydı, şu halde ezilenlerin payına sebat ideolojisi, güçlü olanların payına ise nasihat fenomenolojisi düşmezdi. Böylelikle bir insana zulmetmek, ona baskı uygulamak, onu sömürmek normatif değeri olmayan ahlaksal-subjektif bir alana ötelenerek, kişiyle imanı arasında değil kişiyle vicdanı arasında denetimsiz bırakıldı. Öte taraftan hususen Mekke dönemi iman teolojisine bakıldığında eylemin, imana dahil bir değiştirme ve düşünme mistifikasyonu olduğu görülmekteydi. İman eden, değişmek, hesap vermek ve değiştirmek zorundaydı. Oysa Gazali'nin Pers düşünce geleneğinden devşirdiği anlayışa bakılırsa kişi istediği kadar zalim, sömürücü, eli kanlı

olsun sonuçta o kişinin Allah'a imanı sağlamsa, o kişi dinsel hürmete hatta "ulul emr" olarak itaate layık bir kişidir. Bu kişilerin zulmüne, sömürüsüne ve katliamlarına maruz kalanlara ise beddua etme hakkı bile elinden alınarak sabır, metanet ve öte dünya işaret edilmektedir. Böylelikle iman bir sağcılaşma fabrikası haline getirilmiş olup, onun amelleri tayin eden temel ve hayati fonksiyonu neredeyse tamamen akamete uğratılmış durumdadır. İman ile amel arasındaki bağlantısızlığın bir diğer izdüşümü ise ehli sünnet metodolojisinin akıl ile nakil dikotomisinde, akılı yalnızca naklin taşıyıcısı, tevilcisi olarak onu ikincil kılmasıdır. Böylelikle rasyonel muhakeme, akıl merkezli sorgulama, deşme ve şüphe yerini teslimiyet, mutlak itaat ve gözü kapalı rızaya bırakmış durumdadır.

Marx Bariyeri

Marx'ın bariyerlerine değinmeden önce evvelemirde şu ön tespiti kayda geçirmemiz elzemdir. Anılan metinde Comte, "İslamın asli ruhu uyarınca siyasal merkezileşme, yalnızca kanaatlerin ve adetlerin yekpareliğinin temine ve teyide eğilimli olduğundan, bu ruh yakında 'Tanrının yerine İnsanlığı İkame etmek' suretiyle bu amaca daha iyi ulaşıldığını teslim edecektir"¹³ tespitindeki kati özgüvenini Marksizm-İslam tartışmasına uyarlıysak gideceğimiz yol baştan imkansız hale gelecektir. Diğer bir ifadeyle "Tanrının yerine sınıf çatışması" veya "Tanrının yerine diyalektik Materyalizmi" ikame etme düşüncesini bir tarafa bırakmadan bu mevzuda anlamlı çıkarsamalar yapmak imkansızdır. Keza tersi de doğrudur. Yani sınıf çatışmasının, ya da diyalektik materyalizmin yerine Tanrı ikamesiyle işe başlamak konuyu baştan tüketmekle eşanlamlıdır. Bu sebeple bu değer/özne ikame operasyonunu bir kenara bırakarak teori üretmek zorundayız.

Ne var ki bu bahiste ucu açık bir kombinezon da akılda tutulabilir. Marx, Kutsal Aile isimli metninde İngiliz materyalizmini işlerken "*tanrıbilimin kendisine materyalizmi sokmak*"¹⁴ diye bir tabir kullanmaktadır. Eğer böyle bir imkan varsa hem bunun peşine düşebiliriz hem de aynı anda Marx'ın önermesini tersine çevirerek "*materyalizmin kendisine tanrıbilimi sokmak*"tan da bahsedebiliriz. Şüphesiz bu arayışlar ideolojik bir geçiş evresi için işlevsel olabilecek kavrayışlar olsa da bu teorik geçersizler bu metnin sınırlarının dışındadır.

13 - Comte, age. s. 28

14 - K. Marx- F. Engels, Din Üzerine (Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi), s. 55, Sol yayınları

Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı eserinde Marx, dinin eleştirisi tüm eleştirilerin başlangıç koşuludur¹⁵ diyerek sol aydınlanmacılığın kusursuz bir örneğini sunar. Bu eser genç Marx'ın yazdığı en önemli eserlerden biri olarak din söz konusu olduğunda onun en haşın eleştirilerini de ihtiva eder. Marx haklı olarak "insanı yapan din değil, dini yapan insandır" diyerek insanı maddi koşulların içinden ele alır. Ne var ki Marx'ın en Kant koktuğu yorumlar da hemen devamında dile getirilmiştir. Marx'a göre din, henüz kendi düzeyine erişmemiş ya da daha önce kendini yitirmiş olan insanın özbilinci ve öz duyumudur.¹⁶ Yine de Kant'ın tek başına insanı ve saf insan iradesini merkeze alan idealist yorumuna karşı Marx, maddi koşulları ve yeniden üretimi merkeze alsada her ikisinin de aydınlanmacı bir epistemede bulunduğu açıktır. Marx daha sonra *Kapital*'de altını kalın bir şekilde çizdiği üzere "din dünyasının, gerçek dünyanın yansımasından başka bir şey olmadığına"¹⁷ vurgu yapacaktır. Bu metindeki Marx'a bakılırsa din esasen bir sosyolojik üretim, egemenlerin yoksulların eline verdiği bir sus payıdır. Her ne kadar dinin muhtevasında insani bir öz olduğunu kabul etse bile ona göre din, insani özün düşsel gerçekleşmesidir.

Ne var ki genç Marx, konumuz bağlamında mühim bir tespit de yapacaktır bu metinde. Ona göre dinsel açıklık bir yandan gerçek açıklığın dışavurumu ise de öbür yandan gerçek açıklığa karşı da bir protestodur.¹⁸ İnsanın dinsel açıklığının bir karşılığının olduğuna işaret eden Marx, bunun bazı durumlarda gerçek açıklığın dışavurumu ve taşıyıcısı olduğunu da kabul etmektedir. Fakat öbür yandan bunun gerçek açıklığa karşı bir protesto tutumuna denk geldiğini de düşünmektedir. Marx bu akıl yürütmenin sonunda çokça bilinen ve Ali Şeriatî'nin de bir yerde hak verdiği üzere "*din afyondur*" diyerek egemenler ile ezilenler arasında kimi durumlarda dinin oynadığı rolün altını çizmektedir. Burada afyon kelimesini şimdilik bir kenara bırakırsak bizi bekleyen üç olgu sıralanmaktadır: "dinsel açıklık, gerçek açıklık ve protesto". Marx'ın bahsettiği bu olgusal üçleme Comte'un bahsettiği manada Marksizm ile İslam arasında ideolojik (metafizik) geçiş evresine cevaz verir mi? Eğer buradan bir ideolojik cevaza rıza devşirilecekse dinsel açıklığın gerçek açıklığa çare sunması, gerçek açıklığın dinsel açıklığın içinden sistemselsel bir şekilde doyurulması gerektiği açıktır. Tabii bunun için proleterya kendi din şeması içinden alan açacak protest/devrimci bir din veya yorumunun söz konusu olması gerektiği de aynı derecede kaçınılmazdır. Fakat bunun için Marx'ın bir tespitiyle oynamamız da ge-

15 - Marx, age, s. 34

16 - Marx, age, s. 34 vd.

17 - Marx, age, s. 125

18 - Marx, age, s.35

rekebilir: Dinsel olanın proleterya da maddi silahlarını bulması gibi, proleterya da dinsel olanda zihinsel silahlarını bulmalıdır.¹⁹

Ne var ki genç Marx'ın din eleştirisinin bu türden bir iççeliğe geçiş bağlamında destur vermesi için iki açıdan eleştirilmeye müstehaktır. İlki gerek insanı ve gerekse insanın içindeki dinsel açlığı maddi üretimin tamamen içinden görmesidir. Hele "maddi güç, ancak maddi güç tarafından yenilebilir"²⁰ tespitinin bugün için bir geçerliliğinin kalmadığını kabul etmemiz gerekir. İkincisi ise onun din eleştirisi enerjisinin esas kaynağının fazlaca aydınlanma merkezli olmasıdır. Sözelimi "dinin eleştirisi, insanın yanılısamadan kurtulmuş ve akıl çağına gelmiş bir insan olarak kendi gerçekliğini düşünmesi, kendi gerçekliğini etkilemesi..."²¹ ile devam eden cümlelerin yazarının isminin üzeri kapatılırsa bu cümlelerin pekala Kant tarafından da serd edilebileceği görülmelidir.

Mamafih Marx'ın Sosyalizm düşüncesi ile dinsel düşüncenin yakınlaştırılması çabalarına veya melez desenlere karşı ihtiyatlı, müteyakkız ve neredeyse tamamen kapalı olduğunu da görmemiz gerekir. Daha açık konuşmak gerekirse onun Hıristiyanlık ile Komünizm arasındaki ilintiyi bahis konusu yapanlara verdiği cevaba dikkat kesilmemiz gerekir. Özellikle Hıristiyanlığın toplumsal ilkelerinin antik köleliği haklı çıkardığı, ortaçağ serflüğünü yücelttiği yolundaki eleştirileri yabana atılamaz. Bir adım daha öteye geçen Marx, Hıristiyanlığın toplumsal ilkelerinin ezen bir sınıf ile ezilen bir sınıfın gerekliliğini öğütlediğini, ezilen sınıfa, ezen sınıfın lütfen merhametli davranması için dindar bir dilekten başka bir şey vermediğini, bu toplumsal ilkelerin ezilene bu dünyadan sürülmeyi temsil eden cenneti vaad etme dışında bir şey yapmadığını ve dahası bütün ezilenlerin başına gelen şeyleri bitmek bilmez kader ve sınav²² pedagojisiyle gördüğünü söylerken altını çizdiği eleştirilerin bütün dinlere kolaylıkla teşmil edilebileceği açıktır. Üstelik bu eleştirileri (peygamberin kimi uygulama ve anlayışları ile ve Kuran'ı hariç tutarsak) İslam tarihine ve ehli sünnet teolojisine şamil kılmak da kesinlikle gereklidir ve mümkündür.

Komünist Manifesto'da ise "papaz nasıl her zaman toprak beyi ile el ele olmuşsa kilise sosyalizmi de feodal sosyalizmi ile her zaman el ele olmuştur" diyerek bu arayışlara aşılması güç tendonlar yerleştirmiş görünmektedir. Peki tüm bunlara rağmen Marx'ın şedit ideolojik bariyerlerini aşmak olası mı? Üstelik İslam ve Sosyalizmi bir araya davet eden her çabanın eninde sonunda hem İslamın hem de Marksizmin kimi kolonlarını bükmeden bunu yapama-

19 - Bu tespitin orijinali şu şekildedir: "Felsefenin proleterya da maddi silahlarını bulması gibi, proleterya da felsefe zihinsel silahlarını buluyor.." Marx, age. s.50

20 - Marx, age. s.43

21 - Marx, age. s.35

22 - Marx, age, s. 76 vd.

yacağını düşündüğümüzde işimizin zor olduğunu teslim etmeliyiz. Öbür yandan bu konuda yapılan her iyi niyetli çabanın eninde sonunda cismani dünya-dinsel dünya dikotomisini varsayarak konuşması kaçınılmazdır. Ne var ki Marx, Feurbach eleştirisinde onun dinsel dünyayı, cismani dünya temeline oturtmakla itham eder. İslam ve Sosyalizmi buluşturma iştahı bu eleştiriyle baş edebilecek mi?

Sonuç olarak Marx, Din (Hıristiyanlık)-Sosyalizm düetine Komünizm Manifesto'da daha sert cümlelerle cephe alır. Ona göre Hıristiyan çileciliğine sosyalist bir renk vermekten daha kolay bir şey yoktur. Hıristiyanlık özel mülkiyete karşı, evliliğe karşı, devlete karşı çıkmamış mıdır? Bunların yerine yardımseverliği ve yoksulluğu, evlenmemeyi ve nefse eza etmeyi, manastır yaşamını ve kiliseyi vaaz etmemiş midir? Hıristiyan sosyalizmi, rahibin, aristokratın kin dolu kıskançlığını takdis ettiği kutsal sudan başka bir şey değildir.²³ Ne var ki aradan geçen zaman içinde Marx'ın şedit bariyerlerini aşmayı başaran yetenekli ve cesur din adamların varlığını da gördük. Özellikle Latin Amerika'da boy veren "*Kurtuluş Teorisi*"nin gerek kuramsal yaklaşımı, yani Hıristiyan ilkelerin içinden kendini var kılması ve gerekse Sosyalizm ilahiyatını buna hakkıyla uyarlayan devrimci din adamlarına bakılırsa en azından kimi rahiplerin Marx'ın dediği gibi aristokratın kin dolu kıskançlığını değil, ezilenin özgürlük özelemlerini takdis ettiğini de görmüş bulunuyoruz. Latin Amerika Hıristiyanlığının yetenekli rahiplerini izlersek Marx'tan ideolojik geçiş evresini almak zahmetli olsa bile imkansız değildir.

Sınıfın Tefsiri

Bu noktada artık yavaş yavaş İslami modernistlerin konu hakkındaki fikirlerine bakmaya başlayabiliriz. Abdullah Laroui, yazdığı mühim bir metinde "*Müslümanlar özgürlük hakkında nasıl bir fikre sahipler?*"²⁴ sorununun peşine düşer. Bu sorunun içindeki "özgürlük" kelimesini eleyip "eşitlik" kelimesini ikame ettiğimizde bu yazının temel bağlamı daha da berraklaşacaktır. O halde sorunumuz şudur: "*Müslümanlar eşitlik hakkında nasıl bir fikre sahipler?*" Laroui anılan metinde olgusal özgürlük ile ütopyasal özgürlük ayrımını yaparak ilerlerken bu metin her iki olguyu iç içe yorumlayan bir metodolojiye dayanacaktır. İslamın eşitlik yorumu ister istemez "İslam ve Sosyalizm" bahsinin omurgasını teşkil edecektir. Bu sebeple İslami tarihselliği, tefsiri ve şerhleri eşitlikçi bir yapı sökümlerinden okumak İslam ve Sol bahsine hem sıhhatli bir alan açar, hem de bu konuyu sarıhleştirme gibi bir işlev görecektir.

23 - Marx-Engels, Komünist Parti Manifestosu, bkz, <https://www.marxists.org/turkce/m-e/1848/manifest/kpm.htm>

24 - Abdullah Laorui, İslam ve Özgürlük, Tezkire dergisi, sayı 9-10

İslami yenilenmenin eşitliğe atfettiği yorumun peşine düşmek için ister istemez modern hatta sol okumaya meyyal tefsirlerin peşine düşmemiz gerekir. Ne yazık ki tıpkı Hasan Hanefi'nin dediği gibi belirli bir amaca yönelmiş, hususen sınıfsal bir yorumu odak yapan, sağlam bir sınıfsal tefsir teorisinden²⁵ bahsetmek neredeyse imkansızdır. İkinci önemli eksiklik ise özellikle iktisadi-toplumsal yönlerden mevcut tefsirlerin İslamın ilk ortaya çıktığı çevre şartlarına şaşmaz şekilde bağlı oluşlarıdır. Sınıf teorisini ihata eden bir sınıfsal tefsir teşebbüsü olmadığı gibi sınıflar arası farkları görmezden gelen, bunları normalize eden ve bunu doğal hukuk felsefesi uyarınca doğallaştıran bolca normatif yorum ve fetva görmek ise ayrıca şaşırtıcıdır.

Buna rağmen İslam ile Sosyalizm bahsini ilk ortaya koyan metinlerden biri olan Kıdvai'nin tezlerine bakmak bu alandaki ilklerden olması hasebiyle önemlidir. Metin, sosyalizmin ilk kaynaklarından bihaber, ikincil ve hatta kulaktan dolma bilgilerle yazıldığı için ona temkinli yaklaşmak gerekebilir. Ne var ki buna rağmen sosyalizmi ele alırken peşin hükümlü olmaması hatta yoruma ve senteze eşlik eden, halis bir niyetin metnin çabasına değer kattığını belirtmek gerekir. Buna rağmen yine de Kıdvai, modern dönemde insanlığı etkileme potansiyeli gösteren her olumlu yeniliğin "*zaten islamda var!*" düsturuyla karşılandığı ilk dönem modernistlerle aynı bakış açısına sahip görünmektedir. Ona göre on üç yüz yıl önce sosyalizm zaten vardı ve en kamil muhtevayla yaşanmıştı. Toprak sosyalizmine, kolektif mülkiyete atıp yapıp mükemmelen uygulandığını iddia ettiği sistem, bir tür devlet sosyalizmiydi.²⁶ Esasen Marx'ın gerek Grundrisse'de ve gerekse Engels'e yazdığı mektuplarında sıkça doğu toplumlarında özel mülkiyetin gelişmemesini olumlayarak, kolektif mülkiyeti gerçek anahtar hatta doğu cennetinin anahtarı²⁷ olarak gördüğünü biliyoruz. Eğer yalnızca Grundrisse'teki "kolektif mülkiyet" meselesi veya Asya Tipi Üretim Tarzı yorumunu esas alıp konuşacaksak Kıdvai'nin yöntem ve analizi bu anlamda doğulu toplumları ele alan sahih-orijinal bir Marksizm analizine denk düşecektir. Kıdvai'nin peygamber dönemini yorumlama biçimi, mülkiyet ilişkileri ve devlet sosyalizmi meselelerini ele alış biçimi diyalektik bir yorum seyri izlediği ölçüde Marksizmin feodalizm okumasıyla uyumludur. Ne var ki yazarın sınıf çatışmasını askıya almayı teklif ederek bunun yerine sınıfları hayır yapmaya teşvik etme²⁸ önerisi ve bu temelde bir çeşit "*sınıf sulhunü önermesi*" daha sonra İslam ve Sol mevzusu her gündeme geldiğinde muhakkak altı çizilecek olan bir "*sünni kanonu*" haline gelmesi hasebiyle de

25 - Hasan Hanefi, Günümüzde Kuran'ın Çağdaş Bir Tefsir Teorisi Var mı?, Tezkire dergisi, güz 1993

26 - Kıdvai, age. s. 16. vd

27 - Marx'tan Manchester'deki Engels'e Mektup, 2 Haziran 1853

28 - Kıdvai, s. 105

mühimdir. Kıdvai'nin sınıfsal açıları yakınlaştırma önerisinin bir alt bağlamı ise özel teşebbüsü, Müslüman sosyalizminin bir ilkesi olarak sahiplenmesidir. Ona göre zaten peygamber sınıf savaşına kalkışmadı,²⁹ bunun yerine ıslaha yöneldi. Sınıfsal ıslahın biricik amacı toplumsal denge teorisi. Bu şekilde sınıflar arası denge kurma stratejisi ile yani denge sosyalizmi ile ıslah ekonomisi "Müslüman Sosyalizmin" alfabeti olarak teorize edilecekti.

İslam ve Sosyalizm bahsini sahici bir kontekstte tartışan bir diğer müfessir ise Hasan Hanefi'dir. Hanefi'nin geliştirdiği Tecdid usulünün sol muhteva ihtiva etmesi³⁰ onu bu alanda ayrıcalıklı kılsa da onun daha sonra bir ölçüde "yerli ve milli" bir aklı ima ederek geliştirdiği İslami sol projenin doğudan, batıdan, liberalizmden ve Marksizmden uzak, ümmetin içinde bulunduğu gerçekleri ifade eden bir söylem ifadesi dikkate değerdir. Ayrıca Hanefi, bu fikriyatın kökenini kitap ve sünnete dayandırarak amacının İslamın Marksist bir elbise içinde sunulmak olmadığını belirtir.³¹ Hanefi'nin bu orijinallik arayışı ilgi çekici olsa da amaçladığı politik hedeflerin sosyalist ideallerle bir araya gelmesi zor görünmektedir. Diğer bir ifadeyle Hanefi sol bir projeye, sağa özgülenmiş bir kısım politik hedeflerin peşine düşmüş gibidir. Diğer ihtiyacılar veya İslami modernistler kökensel arayış bağlamında asrı saadet İslamını sağ-muhafazakar yöntemlerle yeniden üretme işine koyulurken, Hanefi burada kısmen Marksist metodoloji ile fenomenolojik yöntemin karışımıyla aynı işe koyulur. Onun belki de yaptığı en önemli yenilik metafizik bir geçişin evresini zorlamak olmuştur. Özellikle İslamın beş şartı olarak kristalize edilen konuları yorumlama biçimi devrimci bir okumaya denk düşmektedir. Ona göre Kelime-i Şehadet, Allah'tan başka her tür insani ve siyasi gücü red etmek anlamına gelirken; Namaz, Müslümanı zamana/değişime yönlendirmektedir. Zekat, yoksul ve zenginlerin malda ortak olduklarının ilanıken; Oruç, yoksullarla ve aç olanlarla empati kurmaktır. Haccın manası ise eşitlikçi bir temelde bütün Müslümanların istişare ve kongresi anlamına gelmektedir.³² Hanefi bu anlamda özeldede Mısır'ı, genelde Arap ve İslam dünyasını içinde bulunduğu zor durumdan kurtarmak için Allah'ı yeryüzüne indirmeye teşebbüs etmekte³³, Spinoza'cı bir ilhamla evrenin içinde görünmez kılmakta ve Feurbach'cı bir çabayla dinsel dünyayı, cismani dünyanın üstüne oturtmaktadır. Fakat bu teşebbüsü, neredeyse tamamen bilme ve yorumlama süreçleriyle, yani lafız ve retoriğin ön planda olduğu dilsel bir epistemoloji ile bu işe girişmekle maluldür. Böylelikle

29 - Kıdvai, s. 109

30 - İlhami Güler, Hasan Hanefi ve İslami Sol, İslamiyat Dergisi, sayı 2

31 - Güler, age., s.156

32 - Güler, age. s. 157. vd

33 - Güler, age.s,158

toplumsal alana özgü sınıf çatışması, emeğin örgütlenmesi gibi Marksizmin özünü teşkil eden maddi alan konularına belli bir mesafeden yaklaşması teorisinin ayaklarını havada bırakmaya sebebiyet vermektedir. Fakat ne olursa olsun Hanefi'nin, İslami tefsir ekolünde Marksizme metafizik geçiş evresi bileti verebilen ender düşünürlerden biri olarak yorumlarının hakkı verilmelidir.

Mamafih İslam ve Sosyalizm bahsi her şeye rağmen Ali Şeriati'nin ahlaki tutum ve yaratıcı yorumlarını dikkate almadan yol yürüyemez. Şeriati'nin İslam bilimlerini Marksist metodoloji ile yıkama teşebbüsü yarım kalsa da, modern İslami düşünürlerin elinde neredeyse tamamen idealist bir evrene çekilen İslam düşüncesini, modern maddi dünyayla, ideolojiler kütüphanesiyle buluşturması son derece önemli bir hamleydi. Kutsal metinleri sınıf çatışması üzerinden okuma teşebbüsü, bir yerde (ezilen) sınıfı yeniden kutsalla buluşturma girişimi idi. Bilhassa insanlık tarihini Habili-Kabili devre³⁴ olarak antagonist yeniden okumaya tabi tutması, belli ölçülerde maddi dünyayı dinsel dünyanın üzerine ikame stratejisiydi. Ne var ki Şeriati'deki esas problem Marx'ın dahi temkinle baktığı doğu toplumlarının karmaşık karakterini, batılı toplumlarla yapısal olarak neredeyse aynı görüp bu ön kabul üzerinden Marx'ın euro-centrik analizlerini hiç değiştirmeksizin doğuya uyarlamasıydı. Bu metodolojik problem Şeriati'nin özgünlüğünü bir parça gölgelese de, yine de bu cesur girişim hem İslami kaynakların hem de Marksizmin ideolojik bükülmesini aynı anda ilk deneyen girişimlerden biri olması hasebiyle oldukça kıymetlidir. Şeriati'nin özgünlüğü esas olarak sadece İslami metinlere değil Marksizme de hakim bir yorumcu olarak her iki ideolojik konumu aynı anda belirli amaçlar için bükebilecek bir yetenek sergilemesinde aranmalıdır. Sözelimi devlet sosyalizmini imlese bile "kolektif mülkiyet" prensibine sadık kaldığı halde sömürü veya hırsızlık yoluyla tasarruf edilmeyen özel mülkiyete alan açma çabası bunun en belirgin göstergesidir. Şeriati'nin bir başka özgünlüğü ise dini, kabili dönemin sömürü araçlarından biri olarak ele alıp bu meselede "din afyondur" mottosunu kullanan Marx'a hem hak verip hem de ona katkı sunan cüretkar bir teori geliştirmesidir.³⁵ Gerçekten de tarihsel olarak sınıflı toplumlarda dinin hakim sınıfların elinde bir narkoz işlevi gördüğünün özeleştirisini yapması teorilerini daha sahih kılmaktadır. Dinin manasını bu tür durumlarda metaforik bir anlatım tercih ederek "biri halkın başına ip geçiriyor, diğeri nasihat ediyor, ötekisi ise cebini boşaltıyor"³⁶ şeklinde bir oryantasyon vesikası olarak resmetmesinin özeleştirisel bağlamı çok kıymetlidir. Onun dinsel alana Marksist müdahalesi sadece teorik bir yenilenme eksenli değildir. Buna ilave olarak

34 - Ali Şeriati, Medeniyet Tarihi 1, s. 137 vd. Fecr yayınevi

35 - Ali Şeriati, Dine Karşı Din, s.35-37, İşaret Yayınları

36 - Şeriati, Medeniyet Tarihi 2. Cilt, s. 204

dinin inşa edileceği sosyal ethos içinden, praksisin zorunlu olduğunu iddia etmesi de aynı derecede devrimci bir okumadır. Koca İslam tarihi içinde Ebu Zer’den bu yana geçen on üç yüz yıl boyunca “İnsanın en büyük sıfatı ve değeri isyan edebilmesidir”³⁷ şeklinde ikinci bir cümleyi kurabilen yegane praksisçidir Ali Şeriatî. Bu sebeple ehli sünnet ideolojisinin mutlak itaatı dini bir kaide haline getiren politik ilahiyatına meydan okuyan nadir düşünürlerden biridir. Dolayısıyla Şeriatî’nin, İslam ve Marksizm bahsinin devrimci özne teorisi bağlamında kurguladığı “isyan” veya “meydan okuyan” dindar profili, modern İslami yenilenmenin en can alıcı noktalarından biridir. Bu manada sıkça “tarihin seyrini değiştirenler tarihin asileridir” cümlesini serd edip devamında Camus’un “*isyan ediyorum o halde varım*”³⁸ mottosunu dinsel okumanın alt metnine yerleştirmesi devrimci bir özne arayışının ne kadar güçlü olduğunun delilidir. Fakat son olarak bu bahiste onu özgün kılan bir başka edimi “*dine karşı dini*” geliştirmesidir. Dine karşı din paradigması bir anlamda Marksizmin anahtarını sahil dinin eline verme teşebbüsüdür. İslah edici paradigmalara, nasihat veya sebat ideolojisini doktrine eden bağımlı din yorumuna hiç prim vermemiştir. Aksine Marksist bir deyişle afyonlaştırıcı, uyuşturucu hakim sınıf dininin karşısına İbrahimi gelenekten devşirdiği devrimci-özgürleştirici din okuması yapması onu bu alanda müstesna kılmaktadır. Bilhassa Tevhid dinini devrimci ve hamleci bir müdahale perspektifi olarak resmederken bu dine inanan her ferдин hayatının bütün alan ve yönlerine karşı eleştirel olmasını³⁹ salık vermesi oldukça kıymetlidir. Geleneksel Sünni teolojinin insanlar veya sınıflar arası eşitsizliği doğal bir durum veya Tanrısal kader olarak yorumlama girişimine Şeriatî, açık ve net olarak tavır koyar. Doğal hukuk prensibinin İslamlaştırılma girişimini Şeriatî, “şirk dini”⁴⁰ diyerek açıkça red eder. Ona göre insan toplumlarının soylu-soysuz, efendi-köle, zengin-yoksul olarak bölünmelerini gerekli ve doğal gören ve de bunu doktrine eden bir çabadır geleneksel şirk dini. Gerçekten de “ben yoksulum çünkü Allah beni böyle yarattı” şeklindeki kaderci teslim oluşu Şeriatî, şirk dininin teolojik bakiyesi olarak tanımlayıp bunu red etmesi oldukça kıymetlidir. Sonuç olarak Comte’cu manada Şeriatî kadar İslam tarihinde “metafizik geçiş evresi” hatta evreleri inşa eden bir başka din şarihine rastlamak mümkün değildir.

37 - Şeriatî, Medeniyet Tarihi 2 Cilt, s. 43 Fecr Yayınevi

38 - Şeriatî, age, 44

39 - Ali Şeriatî, Dine Karşı Din, s. 27

40 - Şeriatî, age, s. 30

Kürt İslamının⁴¹ Sosyalizm Gramerine Bakmak

Kürt İslamının ehli sünnet paradigmasına bağlı olarak Sünni teolojisinin ana armağanının içinden aktığı bilinmektedir. Bu manada ehli sünnet ideolojisinin hem tefsirci geleneğine hem fıkıh ekonomisine hem de teolojik inşalarına son derece sadık bir dinsel gelenek olduğu açıktır. Böyle olduğu ölçüde hem Gazalî'den bu yana Ortodoks Sünniliğin teoloji politikği hale gelen hem de ilk havarilerden Pavlus'un da altını çizdiği gibi toplumda hakim olan düzen ve tertibe her kim itiraz ederse tıpkı kainata hakim olan düzen ve tertibe itiraz etmiş sayılacağı şeklindeki meta norma sadık kaldığı iddia edilebilir.

Burada Kürt İslamı derken neyi kast ettiğimizi de açık etmemiz gerekebilir. Bu durumda Kürt İslamı eğer kavram olarak ele alınacaksa bu kavramın kurucu babasının Mevlana Halid olduğu herhalde tartışmasız. Mevlana Halid, Sünni ortodoksinin tıkanıklığını veya kökensel problemini Hint mistisizmi ve Kürt pastoralizmi/praksisi ile yeniden yorumladı. İslamın bu güncel yorumuna Kürt İslamı demek doğru bir tanımlama sayılmalıdır. Mevlana Halid, teoloji-politik bağlamda reaksiyoner bir Sünni milliyetçisi olarak Osmanlıcı/ümmeççi bir okumaya sahipti. Değişik kereler Osmanlının gadrine uğramasına rağmen şahit olduğu Kürt isyanlarına bigane kalarak feodal Kürt milliyetçiliğine bile şüpheyile yaklaşması manidardı. Kaleme aldığı estetik Kürtçe şiirler onun kültürel Kürt milliyetçiliğine delalet olsa da Kürt İslamının bu kurucu babasının siyasal teolojisinde siyaseten Kürtlüğe yer yoktu. Onun Süleymaniye'deki yaşamı bir ölçüde aşiretçi bir kolektivizme ve pastoral bir Kürt paylaşımcılığına dayanıyordu. Ne var ki onun Bağdat'taki ve devamındaki yaşamı devlet elitleriyle, şehrin hakim sınıflarıyla daha içli dışlı bir üslup tutturmasına vesile olmuştu. Fakat yine de halifelerine doktrine ettiği yaşam mümkün merteye sade ve gösterişsiz bir yaşamdı. Eğitim müfredatı Hint mistisizmin güçlü teknikleri ile geleneksel İslami metinleri harmanlayan bir pedagojiden beslenirken, talebelerine özellikle elit ve soylu gelenekten gelen talebelerine pazarda su taşımak gibi, tuvalet temizlemek gibi ezilenlerin payına düşen işleri yaptırması dikkat çekiciydi. Kürt medreselerinin eşitlikçi hatta yer yer komunal doğasını bu şekilde talebelerine tedris ediyordu. Kimi mektuplarında müteviziliği, dünyevi olana karşı çileci bir geleneği hatırlatması kayda değer olsa da doktrine ettiği politik ilahiyat geleneksel Sünni ilahiyatın reforme edilmiş halinden öteye geçmiyordu. Dini gündelik hayata yeniden çağırırken ifrat ve tefrite karşıydı, zenginlere yoksullar için şefkatli ve vicdanlı olmasını öğütlerken, yoksullara sebat ideolojisine sığınmayı, emeğini yoğunlaştırarak değiştirmeyi ve öte dünyada mahsuplaşmayı doktrine ediyordu.

41 - Kürt İslamının çok genel bir kavram olduğunun farkındayım. Her genelleştirmenin düşeceği hata payı riskini göze alarak bu genelleştirmeyi yazı boyunca kullandım. Fakat günümüzdeki Kürt İslamının bir şubesinin paylaşıcılığı meyyal ve ezilmişlikle hemhal bir yorumunun filizlenmekte olduğunu da görüyorum. Bu istisnayı ayrı tutarak Kürt İslamı derken, Halidiliği, Hizbullahı, Selefi akımları, Milli Görüşe yakın Kürt İslamcılarını, Kadirilik benzeri değişik tarikatleri söz konusu ettiğimi de hassaten belirtmek isterim.

Öte taraftan Kürt İslamının toplumsal kitlesi hem Kürtlük alanında hem de iktisadi bağlamda çifte ezilmenin boyunduruğu altındaydı. İlk Halidi şeyh kuşağı aşiretçi Kürt yapısının kolektif iştahı ile Kürt geleneklerinin paylaşımcı doğası içinden bir dini üslup tutturmuştu. Bu sebeple esas olarak şehirdeki zengin kesimlere değil Kürdistan'ın taşrasında mukim Kürt yoksullara hitap ediyorlardı. Bu ilk kuşak şeyhlerin bir kısmı Thomas Müntzer gibi iktisadi paylaşımıcılığı esas alıyordu, zenginlerin, devletin ve ağaların zulmüne, vergi ve talanlarına karşı yoksulların mazlumiyetini temsil ediyordu. Bu sebeple esas olarak başlangıçta Kürt İslamı çoğunlukla yoksul ve göçer aşiretlerin, ezilen mele'lerin sığınağıydı. Ne var ki ikinci kuşak şeyhlerin güç merakı, statü iştahı onları ezilenden koparıp egemenlerin tarafına sürüklüyordu. Sözgelimi Kürdistan'da dönem itibariyle çok önemli bir üretim aracı olan un değirmenlerinin çok büyük kısmı ikinci kuşak şeyhlerin mülkiyetine geçmeye başlamıştı. Bu değirmenlerde hem köylüden zekat alınıyordu, hem onların karşılıksız emeğinden yararlanılıyordu hem de değirmen ücreti alınıyordu. Bu iktisadi değişimin doğası bir süre sonra ikinci ve üçüncü kuşak şeyhlerin konumunu değiştirecekti. Engels'in İslam ve Hıristiyan ezilen hareketlerin doğasını inceleyen yazısında⁴² altını çizdiğine benzer şekilde Kürt şeyhleri hakim sınıflara meydan okuyan bir teoloji-politiğin içinden konuştukları halde, hareketleri belli bir aşamaya geldiğinde, düzeni kökten değiştirmek yerine düzenin onları değiştirmesine imkan tanıdılar ve bu şekilde onlar da hakim sınıflara ortak oldular.

Her şeye rağmen Kürt İslamının İslam ve sol bahsine katacağı en önemli katkı teorik olmaktan çok pratiktir. Bu sebeple Comte'cu manada metafizik geçiş evresini sadece teorik hat üzerinden değil praksis üzerinden kurabilecek bir yorumla da karşı karşıyayız. İkincisi ise Kürt İslamının sosyalizan kökenlerinin Ali Şeriatî'nin devrimci İslamı ile Seyyid Kutup'un reformizmi⁴³ esas alan "İslami sosyal adalet" nizamı arasında bir yerde konumlandığını iddia edebiliriz. Kürt İslamının hiç değilse başlangıçtaki ezilenden yana sezgisel tutum ve komünal kökenleri ile esasen praksişi onu Şeriatî'ye yaklaştırırken, Ehli sünnet ideolojisine sarsmaz bağlılığı ile sınıfsal farkları doğal bir toplumsal durum olarak gören ve bu sebeple sınıfsal farkları normalleştirip bunun üzerinden sınıfları birbirine yaklaştıran kuramsal tutumu onu Seyyid Kutup'a yaklaştırmaktadır. Marksizm ve benzeri sistemler insan fıtratının yapısıyla çatışır⁴⁴ şeklindeki Kutupçu ilkenin bir benzeri Kürt İslamının baskın damarında da hakim ilkedir.

42 - F.Engels, İlkel Hristiyanlığın Tarihine Katkı, (Din Üzerine) bkz. S. 293 vd

43 - Kutup "devrim" gibi "öncü güç" gibi Marksizmin kavramsal açık büfesinden beslense de o özünde reformist bir amaç peşindeydi.

44 - Seyyid Kutup, Yoldaki İşaretler, s. 8, Özgün Yayıncılık

Burada yeri geldiğinde neredeyse bütün İslami teorisyenlerin bir şekilde yüzleştiği “peygamber deneyi” üzerinden konuyu ele almak önem arz eder. Seyyid Kutup’un derli toplu olarak ifade ettiği üzere “peygamber, toplumculuk bayrağı açabilir, soylulara savaş açabilir, zenginlerin malını alarak fakirlere dağıtmayı esas alan bir davetle kendini ortaya koyabilirdi”⁴⁵ şeklindeki ideolojik tutumu veya niyeti sorgulamak hassaten mühimdir. Peygamber bunu neden yapmadı veya yapmadı mı? Şeriati, Kıdvai gibiler dönemin koşullarını baz alıp bu soruya olumlu cevap verirken, Hanefi gibiler “koşullu evet” cevabını vermektedir. Kutup ve diğer modernistler ise bu soruya olumsuz cevap verip orta bir yol, yani islah ekonomisi yorumunu tercih etmektedir. Diğer bir ifadeyle gönüllülük esasıyla yani hem zengin hem de yoksulun gönlü ve rızası alınarak sınıfsal farkın yumuşatıldığı, böylece sınıfların yönetilebilir bir kıvama getirildiği ileri sürülmektedir. Yani sınıfsal farkın açılması veya tamamen ortadan kaldırılması yerine mümkün mertebeye farkın azalması üzerinden bir peygamber pratiğinin olduğunu iddia etmekte. Nitekim İslamın denge dini olduğunu söyleyen pek çok mütefekkir, sınıflar arası farktan çok sınıflar arası dengeyi odak yapan yorumlar geliştirmişlerdir. Aşağıda göstereceğimiz üzere şeyh Abdulselam Barzani pratikte ilk gruba yakınken yani rıza temelli sosyalizme yakınken, Nursi denge epistemolojisinin güncellenmesinden yadır.

Sosyalizmin Ermeni devrimciler eliyle Kürdistan’a girmesinin Kürt İslamını modere eden Şeyhler üzerinde negatif bir etki bıraktığı da iddia edilebilir. Sosyalizmi güdüleyen şeyin eşitlik veya adalet değil de sınıfsal bir kin olabileceğine dair reaksiyoner bir yorumun ikinci ve üçüncü kuşak Kürt şeyhler üzerinde etki ettiği görülmektedir. Diğer bir ifadeyle Sosyalizmin ortak mülkiyet vurgusu Kürt şeyhlerin zekat, keramet ekonomizmi, karşılıksız emek, değirmen gibi üretim araçları üzerindeki yeni gelişen mülkiyet arzusunun ket vuracağı aşıkardı. Bu sebeple Sosyalizmi, aylakların, lümpenlerin, toplum dışına itilmişlerin intikam ideolojisi olarak gördüler. Ermeni devrimciler üzerinden gelişen Sosyalizm düşüncesini ise bağlamından koparıp provoke ederek, batının (gavurun) insan fitratına nifak girişimi, ya da İslam yurdunu ele geçirme amaçlı bir kıyım metni olarak betimlediler. Daha popülist şeyhler ise cinsiyetçi bir dille komünizmi “kadınlar üzerinde ortak mülkiyet” arzusu biçiminde karikatürize edip kitleye bu şekilde sunuyordu. Bu sebeple tıpkı Kutup gibi Kürt şeyhlerinin önemli bir kesimi de sosyalist arayışları hayvani güdülerden sadır olmuş cahiliye döneminin⁴⁶ adetleri olarak görüyordu.

45 - Kutup, age. s.32

46 - Kutup, age. s. 104

Ana akım Kürt İslamının Kürdistan'da neden Latin Amerika geleneğinin inşa ettiği ve anti kolonyal bağlamı bariz olan "*kurtuluş teorisine*" benzer orijinal bir teori inşa edemediğini de sorgulamak gerekir. Gerçekten de 1960'lı yıllarda yoksulluğa, sömürgeciliğe ve ezilmişliğe karşı özgürlükçü bir kısım din adamı, Sosyalizm ile Hıristiyanlığın komünal geçmişini sentezleyen, özgürlükçü bir sol ilahiyat inşa etmesi önemli bir andı. Müslüman Kürt teologlardan Şeyh Abdüselam Barzani örneğinde olduğu gibi bazılarının bu devrimci inşayı andıran bir pratik sergilemeler bile bunun kuramsal inşa boyutuna teşebbüs etmemesi manidardır. Kurtuluş teorisi esasen yoksulların, dışlananların, sömürülenlerin din veya dinsel yorumlardan kaynağını ve gıdasını aldığı bir çeşit isyan diskuruydu. İkinci el yorumlardan çok kökensel kaynaklardan ilhamını alan bu teorinin amacı Hıristiyanlık teolojisinin yeniden ispatı değil, ezilenlerin ve sömürülenlerin derdine Tanrısal hakikatin nasıl cevap vereceğiyle ilgiliydi. Yani Hıristiyan olmak veya kalmakla değil, ezilen ve sömürülene, Hıristiyanlığın sunacağı reçete ile ilgilenmekteydiler. Bu öğretiyi sahici kılan esas soru tam da şuydu: "Tanrı'ya imanın dünyamızda gittikçe yayılan baskı ve zulümle alakası nedir? Daha önemlisi ise İman ile Özgürlük arasında korelasyon kurup özgürleştirmeyen imanun ne işe yaradığını sorguluyorlardı. Teoloji eğer özgürleştirmiyorsa, daha eşitlikçi bir dünya inşa etmiyorsa o halde teoloji tam olarak nedir sorusunun cevabını arıyorlardı. Bu soruların peşinden giden kurtuluş teorisi esasen teoriden çok bir özgürlük pratiğiydi. Eyleme, yapmaya veya yapmamaya odaklanan bir hareket perspektifiydi.

Şeyh Abdüselam Barzani

Şeyh Abdüselam Barzani'nin modere ettiği İslami anlayışın Kürt İslamının "*kurtuluş teorisi*"ne en yakın pratik yorumu olduğu iddia edilebilir. Bu anlayışın klasik Kürt medreselerinin bir imalatı olduğuna kuşku yoktur. Medreselerin müfredatı bir açıdan Xanî, Cîzîrî, Batê, Herîrî gibi Kürt milliyetçiliğinin kurucu babalarının pedagojisinin taşıyıcılığını yaparken öbür taraftan kolektiviteyi esas alan Kürt pastoralizminin de ruhunu taşıyordu. Bu eğitim kurumları çoğu yerde aşiretsel Kürtlüğün imece ruhunu taşıyan kolektif çabalarla finanse ediliyordu. Kürt toplumunun iktisadi çabalarıyla ayakta kalan medreselerden yetişen Kürt din adamları bu imece ruhu yakinen görüp dini lider olduğunda da çoğu zaman bu dayanışma ilkesini teşvik ediyordu.

Sadece Kürt İslamı tarihinin içinden değil belki de İslam tarihinin içinden bile özel mülkiyetin bir kişide veya bir ailenin elinde toplanmasına ilkesel olarak karşı çıkan bir İslam yorumu veya Müslüman din adamının tutumunu görmek pek de olası değildir. Şeyh Abdüselam bu manada hem Kürt İslamı hem

de İslam tarihi açısından müstesna kişiliklerden biridir. Şeyh bu dinsel yorumunun hakkını bizzat vererek Barzan bölgesindeki toprakları çiftçiler içinde dağıtıp Kürt toplumunun unutulmaya yüz tutan komünal değerlerini yeniden diriltmiştir. Şeyhin çabası yalnızca üretim araçlarının halklaştırılması değildi, ona göre dinin bizzat kendisi de halklaştırılmıyordu. Halkçı din yorumunun bir örneği olarak camileri yalnızca ibadet edilen kutsal yerler değil, halkın sorunlarının konuşulup tartışıldığı danışma meclisi biçiminde toplumsal mekanlar olarak yeniden düzenledi. Danışma meclislerini yerinden yönetim aygıtı biçiminde tasarlayarak halk, cami, yönetim triosuyla dini daha çok halklaştırdı. İslam dininin bir temsilcisi olarak Hıristiyan, Yahudi ve diğer din mensuplarına geleneksel zimmilik yasasının dışına taşan özgürlükler tanıdı.⁴⁷

Sonuç olarak Şeyhin, mülkiyetin ortadan kaldırılması, toprakların çiftçilere dağıtılması, sosyal ilişkilerin adalet ve eşitlik esasına göre yeniden tanzim edilmesi, her köyde bir mescidin kurularak, bu mescidin dini farzların yanı sıra toplumsal sorunların konuşulduğu ve çözüme kavuşturulduğu yerler kılması ve köy meselelerinin çözülmesi için her köyde bir konseyin kurulması pratikleri üç açıdan önemliydi. Şeyhin bu İslami yorumu praksis bağlamında İslam ve sol bahsi için hassaten mühimdir. İkincisi şeyhin bu çabaları Kürt İslamının bir şekilde Kürtlerin komünal geleneklerinin taşıyıcısı olduğunu göstermesi bağlamında anlamlıdır. Ve son olarak şeyhin bu dinsel yorum ve pratiği Kürt İslamının anti kolonyal bağlamları ihtiva etme potansiyeli bağlamında da önem taşımaktadır. Ezcümle Şeyh Abdülislam, altı çizilen komünal iştahıyla ve de kurtuluş teorisini andıran motivasyonu, Engels'in "*Komünist çınlama*"⁴⁸ biçiminde tasvir ettiği Thomas Münzer hareketinin yakın dönem Ortadoğu tarihindeki müstesna şubesi olarak kabul edilebilir.

Bediüzzaman Said Kürdi

Said Nursi'ye hem Kürt İslamına kuramsal inşa müdahaleleri hem de pratisyen kimliğiyle Mevlana Halid'ten sonra Kürt İslamının ikinci kurucu babası gözüyle bakılabilir. Nursi'nin hem Kürtlükle hem de aşiretçi kolektivizm ile bağlantısı Mevlana Halid'ten çok daha aşikar, aleni ve sıkıydı.

Nursi'nin Sosyalizm ile ilişkisi, Sosyalizme dair yorumları düz bir çizgide ilerlemediği gibi Said-i Kürdi olduğu dönemde sermaye birikimine karşı müteyakkız, insanın emeğine (say'î insani) bağlı kolektivizm meraklısı bir profil çizerken; hayatına el konulduğu Said Nursi (yeni Said) döneminde ise çoğun-

47 - Bkz. <http://m.nerinaazad.org/tr/columnists/ismail-besicki/uc-kurd>

48 - Engels, Köylüler Savaşı, age, s. 96

lukla dinsel sebeplerden çok politik saiklerle Sosyalizmi düşman gören sağ bir söylem tutturmuştur. Bu sebeple bu yazı Said-i Kürdi dönemine içkin metinleri⁴⁹ incelemekle sınırlı olup yeni Said dönemine girmeyecektir.

Kürdi'nin tıpkı Abdülislam Barzani gibi Kürt medreselerinin içinden yetişen biri olarak Kürt aşiret kolektivizmi ile Kürt toplumun imece ruhunu yakinen deneyimleyen biri olduğu akılda tutulmalıdır. Hayatı boyunca iki şekilde yaşamayı gözetmiş görünmektedir. "Kürt gibi düşünmek/giyinmek ve hamal gibi yaşamak". Kürt İslamının bu ikinci kurucu babasının kuramsal düzeyde Sosyalizm mevzusunda hem şaşırtıcı şekilde onu anlamaya ve onun muhtevasında 'hak' gördüğü tutumları hamletmeye dair ilgi çekici yorumları söz konusudur; hem de Ebû Lâşey⁵⁰ müstearını kullanması ve sıradan bir proleter hayatına benzeyen çileci bir yoksulluğu karakter haline getirmiş olması itibarıyla bir praksiyi söz konusudur. Kürdistan'da meşhur bir teolog olup keramet ekonomizmine burun kıvıran, hediye, zekat benzeri mülk ilişkilerini kategorik olarak red eden ikinci bir örneğe rastlamak pek de olası değildir. Üstelik Kürt yoksullara ısrarla ve inatla kendilerini şeyhlere ve ağalara iktisadi bakımdan ezdirmemesini salık vermesini de bu minvalde zikretmek gerekir.

Bediüzzamanın söz konusu metinlerine girmeden önce onun Ekim devrimi süreçlerinde Rusya'da esareti sebebiyle bulunduğunu akılda tutmakta fayda vardır. Ekim devriminde ezilenlerin ve proleteryanın umutlarını, yerinden deneyimlemiş biri olarak İstanbul'a dönmüş ve muhtemelen bu şahitliğin bakiyesiyle aşağıda bahsedeceğimiz metinleri kaleme almıştı. Esasen Bediüzzaman ilk kez Van'dan İstanbul'a bir Kürt milliyetçisi edasıyla ayak bastığında bile ayağının tozuyla birkaç defa değişik vesilelerle insan emeğinin (say'i insani) altını çizme gereği duymuştu. *Hürriyete Hitap*⁵¹ metninde "bize lazım olan" listeyi sıralarken maarif'ten hemen sonra say-i insaniye vurgu yapmıştır. Keza *İstanbul'da Kürtlere Edilen Telkinat* metninde yine Kürtler için en önemli ikinci şey olarak say-i insaninin önemine vurgu yaparken en önde gelen Kürt düşmanının ismini de *fakr* olarak zikretmiştir.⁵² Nihayet daha sonra yazılan bir metninde Bediüzzaman konuya daha doğrudan girizgah yapmak suretiyle İslamiyetin, Hıristiyanlık mezheplerinin tam aksine "fakirlerin sığınağı ve mazlumların melcei olmasından" bahsederek daha sonraki metinlerde bir tür "kuramsal kanon" haline getireceği temel düsturunu da ifşa edecektir. Ona göre "zekatın farz ve faizin haram olması hakikati, İslamın fakirlerin koruyucusu

49 - Yazı Bediüzzamanın ilk dönem metinlerini odak yaptığı için ve bu dönemde Bediüzzaman kendisine Said-i Kürdi dediği için biz de bu yazı boyunca bu ismi kullanmaya özen gösterdik.

50 - Bediüzzaman Said Nursi, İçtimai Reçeteler, s. 80, Zehra Yayıncılık

51 - Nursi, age, s. 13

52 - Nursi, age, s. 25

ve yoksulların sığınağı olduğunun en iyi delilidir.”⁵³ Bediüzzaman burada geleneksel Sünni teolojisinin denge epistemolojisinin ezilenler lehine İslamın evrensel yasası olabileceğine inanmış görünmektedir. Oysa bahse konu bu metnin kaleme alındığı dönemlerde Reşit Rıza ve arkadaşları Mısır’da üretici faizin İslami yasayla uyumlu olduğunun fetvasını verip İslami banka sektörünün kuramsal temelini atıyordu. İlâveten din adamlarının bir kısmı zekatın ifa ettiği fonksiyon itibarıyla devlete verilen vergiden bir farkının olmadığını ve devlete verilen verginin de zekat hükmüne geçeceğine dair fetva vermekteydiler. Şu durumda Bediüzzamanın İslami toplumda dengeyi korumayı amaç edinmiş görünen “*zekat ve faiz*” vurgusunun, muadilleri tarafından yoksulların sığınağından çıkarıldığını görmek gerekir.

Bediüzzaman esasen bu konudaki fikirlerini yeni Said’e doğru yolculuğa çıkmadan hemen önce kaleme almıştı. Bu yazıların, Ekim devriminin devam etmekte olan inşa süreçlerine şahadet etmesinin verdiği bir özgüvenle yazıldığı görülmektedir. Doğrudan adını zikretmek suretiyle Sosyalizmden ilk kez bahsettiği metni 1921 yılında kaleme aldığı *Lemeat*⁵⁴ isimli aforizmatik eseriydi. Bu metnin epigrafında Kürdi, ilgi çekici bir yorumla *Kavl-i Newala Siseban* isimli destandan ilham alarak bu metni kaleme aldığını belirtirken bu bile onun Kürt geleneklerinin içinden konuştuğunu göstermektedir. Ayrıca dünyada giderek ivme kazanan ihtilallerin kökensel problemini, burjuva eleştirisi üzerinden değerlendirip, artı emeğe el koyan konformizmi suçlaması ve bu karşıtlık üzerinden emeğin hakkına sahip çıkması ve daha önemlisi buradan neşet eden sınıfsal hiyerarşiyi sorunsallaştırması, Sünni konteks bağlamında oldukça kıymetlidir. Ne var ki bu haşin sayılabilecek toplumsal eleştirilerinin çözüm odağını *beşerin salahı*⁵⁵ meselesine indirgeyerek bunun için zekat kurumunun altını çizip faiz yasağına değinmesi, kendisinin aynı metinde bizzat işaret ettiği üzere, önerdiği çözümün Kur’an’ın adaletiyle uyumlu olup olmadığı en azından sorgulanmalıdır. Üstelik Kürdi, yine aynı metnin başka bir pasajında “müsavatsız (eşitliksiz) adalet, adalet değildir” diyerek bu konuda ilkesel tutumunu açık etmişken tek başına zekat kurumunun işlevselleştirilip, faiz yasağından çözüm beklemenin ‘müsavatsız adalet’ anlayışına denk gelebileceğini de hesap etmek gerekir. Ne var ki Kürdi, kadere sığınmış aylak adamın atalet halini de sertçe eleştirip, ataleti, hareketsizliği ölüm ve yokluk olarak betimleyerek insan emeğini (sa’y) vücudun hayatı ve hayatın yeniden üretimi biçiminde kodlamaktadır. Yine de onun ferdi planda “vücudun hayatı” biçiminde merkezi bir önem atfettiği insan emeğine, toplumsal planda

53 - Nursi, Hutbe-i Şamiye Zeyli, age. s. 73

54 - Nursi, Lemeat, İçtimai Dersler içinde s. 383 vd.

55 - Nursi, age. s. 399

Marksizmin baktığı gibi bütün hiyerarşileri ve toplumsal ilişkileri belirleyen bir dinamik olarak bakmadığını da kayda geçirmek gerekir.

Bununla birlikte Kürdi'nin bu metinde en dikkati çeken tespiti, Sosyalizmin İslami esasa için temel düsturlarını bozmadığına dair tartışmaya kapalı güçlü yorumudur.⁵⁶ Bu teolojik şerh ister istemez bir bakıma Comte'un "metafizik geçiş evresi olmaksızın İslam ile Pozivitizmin" birlikteliğinin mümkün olabileceğine dair yorumunu hatırlatmaktadır. Gerçekten de Bediüzzamanın bu metnine bakılırsa herhangi metafizik geçiş evresine gerek olmaksızın İslamiyet, Sosyalizmi hamledebiliyordu. Şeriatı, Hanefi gibi metafizik geçiş evresi için yoğun çaba harcayan kişilerin tersine Bediüzzaman bu birliktelik için İslamın kolonlarının yumuşatılmasına bile gerek duymaması son derece mühimdir. Bediüzzaman daha ileri giderek Sosyalizm ile Kapitalizm mukayesesi yapmak suretiyle İslama zarar verenin esasen Kapitalizm olduğuna değinmesi bütün bu tartışmaların ilklerinden olduğu için oldukça kıymetlidir. Kapitalist İslamın, İslam olmaktan çıktığını ima ederek "havassa mahsus medeniyeti sefih, belalı ve İslam için pahalı" biçiminde resmetmiştir. Anti Kapitalist İslamın ilk teşebbüslerinden olan bu yoruma göre ayrıca kapitalizmin şaşalı, cerbezeli, din ve namus marifetiyle kendini Müslümanlara sattığını beyan ederek buna aldanmaması gerektiğine işaret etmektedir. Buna karşılık Bediüzzamana göre Sosyalizm ise basit ve sade bir hayatı, cumhura gösterdiğini ve bu sebeple İslami toplum yapısının sürdürülebilir olmasında veya İslamı bihakkın takip etme noktasında ve de İslamın şartlarını eda etme bağlamında insana daha yakışan bir formu temsil ettiğine inanmış gibi görünmektedir. Özetle Kapitalizmin Müslümanın toplumsal hayatı için ayartıcı, yoldan çıkarıcı, zalim doğasına karşı Sosyalizmin sadeliğe davet eden doğasının daha adil ve daha makbul olduğunu düşünmekteydi. Sonuç olarak Bediüzzaman bu ilk metinde herhangi bir metafizik geçiş evresine gerek duyulmaksızın İslamın, Sosyalizmi hamledebileceğini, zaten Sosyalizmin ihtiva ettiği anlam dünyasının "kısmı azamı"nın hak olduğunu, buna Müslümanların sahip çıkması gerektiğini salık verir. Ayrıca Sosyalizm fikriyatının belalı olsa bile faideli bir yeni fikir olduğunu ve buna husumetle karşı koymanın pek güç olduğunu belirtirken onu koruyup kollamak için kutsi hale getirmekten de bahseder. Son olarak o döneme kadar pek kimsenin bahsetmediği bir kavram kullanarak "*ıçtimai din*"⁵⁷ kavramından bu erken dönemde bahsetmesi bile tek başına onun bu konuya ne kadar anlam yüklediğinin veciz bir kanıtıdır. Ne var ki içtimai din kavramının içini daha fazla doldurup gündemleştirmedeği gibi talebelerinin de bu kavramı neredeyse hiç gündeme getirmediği ortadadır.

56 - Nursi, Lemeat, s. 490 vd.

57 - Nursi, age. s.493

Bediüzaman iki yıl sonra 1923 yılında kaleme aldığı *İşarat*⁵⁸ isimli metnine baktığımızda bu şaşalı metnin muhteva itibariyle zengin Müslümanlara ihtar niyetine yazılmış gibi bir izlenim verse de konuyu devam ettirmektedir. Kendisine rızık verilenlerin infak etmesi gerektiğini ele alan bir ayetin tefsirine girişen Bediüzzaman, rızık verilenlerin infak etmesinin zorunlu olduğunu dile getirip bu konuda sadakanın ve zekatın hükmünün altını kalın çizgilerle çizmektedir. Daha önemlisi zekat kurumuna bakışını köprü metaforu üzerinden gerekçelendirmektedir. Her ne kadar ferdi planda “zekat, Müslüman ile kardeşi arasında bir köprüdür” dese de, makro bağlamda zekatın zengin ile yoksul arasında yani iki sınıf arasında bir bağlantı, bir köprü biçiminde teorik bir inşaya girişmesi, geleneksel sınıfsal denge teorisine güncel bir katkı gibi görünmektedir. İslam ve sol tartışması gündeme geldiğinde sıklıkla zekat kurumu, İslamın sol şantiyesi olarak sahaya sürülse bile bu kurumun sınıfsal farkı meşrulaştıran ve de sınıfsal farkı önemsizleştiren bir doğasının olduğu bugün itibariyle daha iyi görülmektedir. Zekatın kurumsal varlığı olmasa bile bazı durumlarda kurumsal ve hatta kuramsal işleyişinin yoksulun öfkesini dindiren, yoksulun adalet arayışını erteleyen bir “sus payı” olarak değer gördüğü kabul edilmelidir. Ne var ki Bediüzzaman zekatın yanına sınıf meselesiyle bağlantılı olarak bir kavram seti daha oluşturarak toplumsal adaletin önemine vurgu yapar. Zekat, sadaka, karz-ı hasen, faiz yasağı gibi amir hükümlerin özünde bir maslahatı temsil ettiğini ileri sürer.

Ayrıca Ekim devrimine atıf yapmak suretiyle iktisadi politik bir değerlendirme de yapmaktadır. Ona göre ihtilallerin ve yeryüzündeki fesadın en önemli sebebi iki kelimedir: “*Tok olsam başkası açlıktan ölse bana ne*”, “*istirahatım için zahmet çek, sen çalış ben yiyeyim*.” Bediüzzamanın bu tespitin net bir şekilde artı değere el koyan burjuvazi eleştirisi olduğu açıktır. Sermaye birikimine, emeğe ve artı değere el koyan zengin sınıfa dönük bu eleştiriler hiç şüphesiz anlamlıdır. Kürt İslamının başka hiçbir temsilcisinde kuramsal bağlamda bu derece açıktan burjuvazi eleştirisi görmek olası değildir. Bediüzzaman burjuvazinin bu sınıfsal tutumunu en büyük felaket olarak resmedip bunu merhametsiz, zalim, hodgam, haris, nefisperest ve gaddarane bularak burada sınıfsal ahlakı esas alan bir tutum takınır. Ayrıca burada sınıfsal tahakkümün bir sebebi olarak faiz kurumunun altını çizerek faizin “hodgam ellerde servetin inhisarına” yol açtığı tespitini yapması da hassaten vurgulanmalıdır. Servet ve mülkiyet birikiminin bir avuç insanda toplanmasını kabul etmeyerek bu bahiste “gasp” terminolojisine başvurması kritik önemdedir.

Ne var ki Bediüzzaman bu haşin eleştirilerini yoksullar lehine karşılayacak bir kavramsal set ya da sınıfsal inşa üretmek yerine geleneksel denge ekonomi-

58 - Nursi, *İşarat*, İçtimai Dersler içinde s. 329 vd

sini yeniden güncellemeyi yeterli görmektedir. Ona göre zekat, sadaka, karz-ı hasen, faiz yasağı ile toplumsal düzenin şartı olan sınıf farkının açılmaması, üst tabaka ile alt tabaka, zengin kısmı ile yoksul kısmı arasında denge sağlanarak sulh sağlanmalıdır. Faiz serbestiyeti ve zekat kurumunun işlevsizleşmesi sebebiyle toplumsal bağ kopmuş ve yoksullardan ihtilal sadası yükselirken, buna karşılık zengin sınıflardan ise zulüm ve tahakküm sesi duyulmaktadır.

Sonuç olarak Bediüzzamanın anılan metinlerinde sınıfsal çelişkileri Kurani bir bağlamla ezilenler lehine sorunsallaştırması, bunu dinsel hatta kısmen de imani bir mesele olarak görmeye meyyal olmasının hakkı verilmelidir. Ezilenler ile Kuran arasında kurulmaya çalışılan bu teolojik bağlantının önemi küçümsenemez. Fakat ezilenlerle hemhal bu teorik güncellemelerin sorunu nasıl çözeceği noktasında Bediüzzamanın büyük oranda maslahatçı bir yorumun içinden konuştuğunu da görüyoruz. Daha açık bir ifadeyle geleneksel Sünni teolojisinin yolunu tutarak, sosyal adaletçi bir yorumla "sınıfsal sulhun" sağlanması suretiyle çözüm önermesi, onun sorunun tespiti noktasındaki cüreti ile çözüme önerdiği maslahatçı tutum arasında kapatılamaz bir yarık ortaya koymaktadır. Yukarıda görüldüğü üzere Şeriatî, Ebu Zer'e referansla ezilen insanı isyanla tahkim ederken, Nursi, Kutup'a yakın sosyal adaletçi bir yorumla ezileni, sulh ile tahkim etmektedir.

Bediüzzaman ayrıca yine 1923 yılında yazdığı *Rumuz*⁵⁹ isimli metninde bir soru üzerine yine ihtilal meselesini tartışmaktadır. Şu alemin ihtilali nedir? sorusuna "*sa'yin sermaye ile mücadelesidir*" diyerek bu konuda net bir tutum takınmaktadır. Ne var ki burada yine geleneği güncelleme işine girilerek, sermaye ile emeğin barışmasının imkanlarını sorgulamanın peşine düşmektedir. Ona göre kapitalist medeniyetin temelinde faiz vardır. Faizin yasaklanmasının yanı sıra zekat kurumunun etkinleştirilmesiyle birlikte sınıf farkının daha tahammül edilebilir bir seviyeye gelmesi ile sulh mümkündür. Bediüzzamanın aynı metinde 'Dessas bir Papaza Cevap' mahiyetinde kaleme aldığı metaforik lügatıyla konuşmak gerekirse "bir adam (burjuvazi) seni çamura düşürmüş, öldürüyor. Ayağını senin (ezilenin) boğazına basmış olduğu halde" bu durumda sulhun sağlanması için zekat ve faizin yasaklanması kafi gelir mi diye sormak icap edecektir. Bediüzzamanın bu bahiste cevap vermek yerine papazın yüzüne tükürülmeyi daha doğru bulduğunu nakletmekle yetinelim. Bir de *Lemeat* isimli eserindeki "bir taraf Süreyya fevkindeyse, diğeri seranın altındaysa o zaman/ iki taraf ortası, bitarafı düşünmek hiçbir vakit olamaz.... iki tarafa elini uzatıp birer hisseyi vermek tahkike hiç sığışmaz"⁶⁰ sözlerini bu konuya uyarladığımızda finans kapital çağında sermayedar ile emekçiyi orta

59 - Nursi, *Rumuz*, age. s. 343

60 - Nursi, *Lemeat*, s. 467

yerde buluşturmanın, diyalojik bir imkanın peşinde koşmanın anlamını da sorgulamak gerekir.

Tüm bunlara rağmen Bediüzzamanın ilk metinlerine bakarak İslam ve Sol mülahasasında metafizik bir geçiş evresine icazet verecek bir yorumun içinden konuştuğunu, hatta buna gerek bile duymayan müşfik bir teorik duruşunun varlığını teslim etmemiz gerekir. Ekim devrimine işaret eden Bediüzzaman, “şarkta müthiş bir silah imal ediliyor, bunun hak kısmına sahip olmalı” şeklinde cüretkar bir yorumun içinden konuşması metodolojik açılımlara müsamaha gösterebileceğine delalettir. Hatta ideolojik bir sentezden öte cumhuru avama müteveccih gördüğü Ekim devrimini İslamın içine almayı teklif eder. Eğer böyle yapılmazsa yani Sosyalizm, dinin içine alınmazsa, diğer bir ifadeyle kutsi bir ambalajın içine sokulmazsa sönüp gideceğini belirtmektedir. Bunun nasıl yapılacağına dair bir yorum geliştirmedeği gibi daha sonra bundan bahsetmediğini de eklemek gerekir.

Hülasa

Bu makalede Abdullah Laroui’ye atıfla bir ölçüde İslam söz konusu olduğunda eşitlik meselesinin sorunlarının peşine düştük. Modern dönemde eşitlik ilkesinden bahsetmek kaçınılmaz olarak Sosyalizmi konuşmayı gerektirir. İslamın temel metinsel hakikati olmasa bile Freud’un altını çizdiği bağlamda tarihsel hakikatinin, eşitliğe uzak bir tutumu temsil ettiğini buna mukabil eşitsizliği bir toplumsal/doğal norm görerak büyük oranda bu meseleyi öte dünyaya ertelediğinin tespitini yapabiliriz. Oysa Kuran’ın “şüphesiz, Allah katında sizin en üstün olanınız (ırk, renk, soy ve servetçe değil) takvaca en ileride olanınızdır”⁶¹ şeklindeki amir hükmüne bakılırsa takva hariç diğer bütün konularda insanı eşitliğe zorlayan doğası ortadayken, İslamın eşitsizliği besleyen bir tarihselliğe ev sahipliği yapması düşündürücüdür.

Bu manada Rancière’in haklı olarak vurguladığı üzere toplumsal kötülüğün kaynağı “bu benim!” diyen kişi değil, “sen benim eşitim değilsin” demeyi ilk akıl eden kişidir.⁶² Eğer böyleyse bu toplumsal kötülüğün kaynağıyla nasıl baş edebiliriz sorununu metodolojik düzeyde daha çok tartışmamız gerekiyor. Yine eğer Rancière’in vurguladığı üzere eşitsizlik tutkusu, eşitliğin verdiği bir baş dönmesi ise bu tutkudan başı dönenlerin en önde gideni muhtemelen modern İslami kuramcılardır. İslamı, eşitsizlik tutkusu ile eşitleyen bu müfessirlerin modern dönemde esin kaynağının Ebu Zer’den çok Rousseau olması ayrıca üzerinde düşünölmeye değer bir konudur.

61 - Bkz, Ali Bulaç Meali, <http://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=49&ayet=13>

62 - Jacques Rancière, Cahil Hoca, s.82, Metis yayınları

Modern dönemin, Müslümanları varoluşsal bir çıkmaza soktuğu açıktır. Bu çıkmazdan kurtulmak için modern tefsirlerin bir çoğunun eşitsizlik tutkusunu doktrine edip özünde kapitalizme doğru yol alan şerhlerini yeniden ele almamız gerekir. Bunların içinde hakperest (teorik) eşitliğe vurgu yaptıkları halde, esasen orta sınıfların mülkünü temsil eden “sınıfsal sulhü” ideolojik reçete olarak sunmalarını da tartışmak gerekir. İslam tarihindeki müfessirlerin bir çoğu ne bilginin İslamileştirilmesinin, ne İslamın sınıfsallaştırılmasının ne de sınıfın İslamileştirilmesinin peşine düştüler. Bunlardan çoğunun yaptığı en mükemmel şey, burjuvazi lehine sınıf farkını normalleştirmek ve insan fitratının değiştirilemez doğasının eşitliği imkansız kıldığını doktrine etmek olmuştur. Tam da bu arayışta Rousseau ile yollarının kesişmeleri tesadüf değildir elbette. İslamiyet üzerine düşünen pek çok düşünürre göre insan doğasının evrenselliği Kuranın ana fikridir.⁶³ Bu tartışmalı yasanın Kuranın ana fikri olduğu şüpheli olsa bile Rousseau etkisindeki modern İslami yenilenmenin temel yasası olduğu tartışmasızdır. Gerçekten de Rousseau, “Tanrı, senin sen olmanı ve insanlık içinde tutacağın yeri emretmedi mi”⁶⁴ şeklindeki Latince ilkeyi gündeme getirirken tam da bu yasanın içinden konuşuyordu. Ona bakılırsa insan türünde iki tip eşitsizlik vardı: “Fiziksel/doğal eşitsizlik ve manevi/politik eşitsizlik.” Doğal eşitsizliğin kaynağı veya sebebi sorulmadığı gibi iki tür eşitsizlik arasında bir bağ bulunup bulunmadığına bakılmasını da gereksiz bulur. Görüldüğü üzere Rousseau’ya göre insan zaten eşit olarak doğmamıştır ve dahi doğa yasası insanlar arasındaki eşitliği baştan iptal ederek imkansız kılmıştır. Modern İslamın kurucu değerlerinden bir tanesinin değiştirilemeyen doğal eşitsizlik hali olan fitrat meselesi olduğunu hatırladığımızda bu eşitsizlik tutkusunun evrensel bir yasa haline getirildiğini görmüş oluyoruz. Bu anlayışa göre insanlar ve hatta toplumdaki sınıf ve statülerin arasındaki fark ve eşitsizliğin temeli, fitratın kendisinde aranmalıdır. İslamın içine alınmış Rousseau’cu bağlamdaki bu eşitsizlik tutkusunu söküp atmadan İslam ve Sol bahsinde yol almak çetin bir uğraş olarak kalacaktır.

Bununla birlikte İslama sol projeksiyon tutan en iyi niyetli Sünni teologlara bakılırsa bile Marx’ın kalbinde zayıflara yardım ilkesi⁶⁵ yatıyordu, zaten İslam da bu hedefi güttüğüne göre Marksizmi tetkik edip onunla ortaklaşmayı dilemek gereksiz bir edim sayılmalıdır. Sosyalizmin yol ve yöntemini İslam düşüncesiyle mukayese edenlere hala şüpheli gözlerle bakıldığı gibi bu işi yapmaya yeltenmiş kişilerin ilk çalışmaları da hala bıraktıkları yerde öylece bekliyor. İlkel olarak bu işe girenler çoğunlukla Sosyalizm ile İslamın he-

63 - Ahmed, age. s. 65

64 - J.J. Rousseau, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, s.86, Say yayınları

65 - Ahmed, age. s.132

defini benzer görüp iyi niyetli bir şekilde teferruatlarda ortaklaşmayı önemsemişlerdir. Bu çalışma boyunca sıkça refere edilen Comte'cu ilke olan "metafizik geçiş" meselesine kafa yoran pek az kişi olduğu gibi bunlar da hak ettiği ilgiyi görememişlerdir.

Öte taraftan Kürtlerin hem kimlik hem de iktisadi bağlamda çifte sömürünün boyunduruğu altında ezilen bir halk olduğu bilinen bir durumdur. Buna rağmen çoğunluk kitlesinin iman ettiği dinsel yorum olan Kürt İslamı istisnaları saklı kalmak kaydıyla ne kimliksel inkar ile ne de sınıfsal ezilmeyle bihakkın ilgilenmiştir. Kurucu değerlerinde Latin Amerika ile özdeşleşmiş kurtuluş teorisine benzer bir sol-ezilmeyle ilahiyatına imkan tanıyan anlayış ve referanslar olduğu halde Kürt İslamı ne anti kolonyal bir diskur üretebildi ne de sınıfsal bir ilahiyat tutturabildi.

Öyle görünüyor ki Kürt İslamının lügatında "eşitlik ve özgürlük" değerleri listenin en alt sıralarında hatırlanmayı bekliyor. Böyle olduğu ölçüde ana akım olarak kapitalizmin, orta sınıfların el kitabı haline geldiğini düşündüğümüzde onu Sosyalizmle aynı ırmağın içinde akmaya zorlamak veya teşvik etmek pek de kolay bir çaba değildir. Buna rağmen Şeyh Abdülislam ve Bediüzzaman örneğinde olduğu gibi ırmağın akıntısının tersine kulaç atmaya eğilimli müstesna yorumları görmek de mümkündür. Kürt İslamının başlangıcındaki komünal meraka rağmen, zaman içinde bundan arınmak suretiyle Mesihçi kapitalistlerin⁶⁶ ideolojisi biçiminde kapitalizmin içine bir yolculuğa dönüştüğünün tespitini yapmak abartı değildir. Bu şekilde devrimci bir İslamdan çok reformist bir İslamın denge metodolojisini temellük ederek ana akım bir Kurtuluş Teorisi inşa etme fırsatını kaçırmıştır. Kürt İslamının ana damarı genel olarak İslamı, sabra, ahlaka, öbür dünyaya, dengeye, ağır ve düzenli ilerlemeye⁶⁷ kendini vakfetmiş bir din olarak görmektedir. Burada sorulması gereken soru eşitlik olmadan ahlakın nasıl mümkün olacağı sorusudur.

Hasılı, Müslümanların çoğunluğu ashop bozucu bir yoksulluk ve azap verici bir ezilmeyle kuşatılmış durumdadır. Benzer şekilde çoğunluğu Müslüman olan Kürt kitlesi de aynı dertten muzdariptir. Belki de geleneksel Sünni ideolojiyi, Sosyalizan hatta Anarşizan bir felsefe ile yapı söküne uğratmanın zamanı gelmiştir. Söz konusu Kürt İslamı olduğunda buna ilaveten anti kolonyal paradigmanın ön yıkamasını da iş başına çağırmak gerekir. Hülasanın hülasası olarak İbrahimi dinlerde sürdürülen gelenek eğer devam etseydi, yani bozulmuş ve çürümüş bir topluma yeni bir başlangıç için bir peygamber gönderilseydi herhalde bu toplum günümüzdeki Müslüman toplumundan başkası olamazdı. Eğer Müslüman toplumu bu durumdaysa ve de Şeriatı'nın

66 - Ahmed, age, s. 28

67 - Ahmed, age, s. 54

metaforik bir şekilde tasvir ettiği üzere “biri halkın başına ip geçiriyor, diğeri nasihat ediyor, ötekisi ise cebini boşaltıyor”⁶⁸ ise ve eğer bu bahse konu kişi(-ler), temel motivasyonunu dinden veya dinsel yorumlardan alıyorsa ne olacak? Özellikle de Peygamberler devri de kapandığına göre ne yapılacak, nasıl yapılacak?

68 - Şeriati, Medeniyet Tarihi 2. Cilt, s. 204