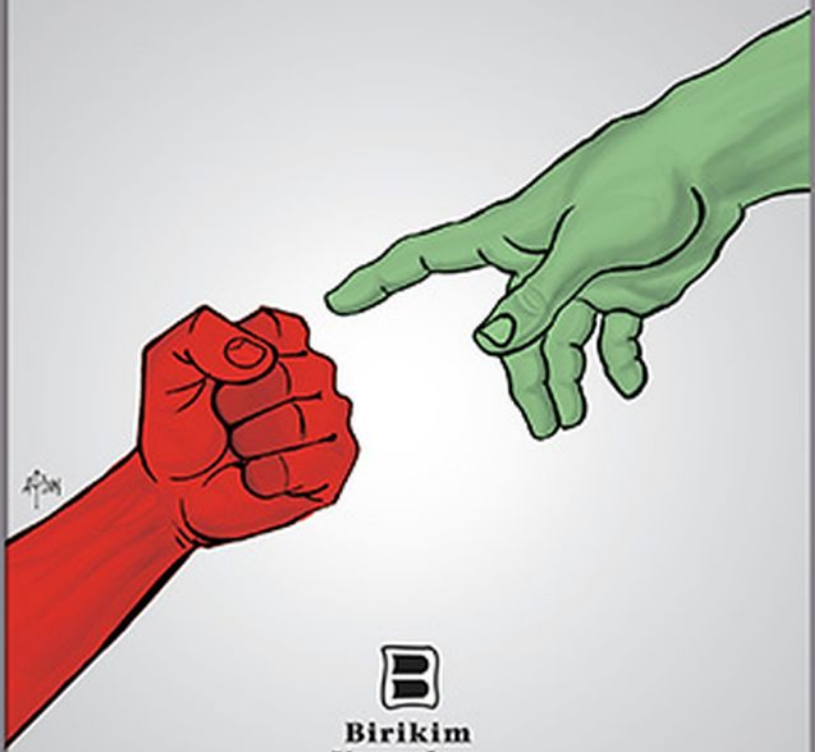
Derleyenler:
Kâzım Özdoğan - Derviş Aydın Akkoç

Sol İlahiyat

Dini Soldan Okumak



Birikim
Yayınları

Birikim Yayınları 52
ISBN-13: 978-975-516-050-4
© 2013 Birikim Yayıncılık Ltd. Şti.
1. BASKI 2013, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
KAPAK ÇİZİMİ Aydan Çelik
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Remzi Abbas
BASKI ve CİLT Sena Ofset SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

Birikim Yayınları · SERTİFİKA NO 11248
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: birikim@iletisim.com.tr

Derleyenler
KÂZIM ÖZDOĞAN
DERVİŞ AYDIN AKKOÇ

Sol İlahiyat

Dini Soldan Okumak

Birikim Yayınları

İçindekiler

Giriş 9

BİRİNCİ BÖLÜM
BİR KAVRAMIN PEŞİNDE

Bir Özgürlük Teolojisinin İmkânları Üzerine
KÂZIM ÖZDOĞAN 15

Ütopya: Sol İlahiyat!
BURHAN SÖNMEZ 37

Kötülük ve Aşk Arasında: Sol İlahiyat!
BURHAN SÖNMEZ 53
Çerçeve: MARX'IN KESBİ 74

Bir İlahiyat Olacak İse
ÖMER LAÇİNER 77

Müminin Celadetine Ne Oldu?
SIRRI SÜREYYA ÖNDER 89

Hangi 'İslam', Neden 'Sol İlahiyat'?
Kâzım Özdoğan *101*

Kapının Önündeki Duvarı Yıkmak İçin
Murat Utkucu *117*

İkinci Bölüm
SOSYALİZM VE EZİLENLERİN DİNİ

Din ve Sosyalizm
Rosa Luxemburg *139*

Ernst Bloch'ta Sosyalizm, Metafizik, Din ve Ateizm: "Başka Bir Anlamda Sofu"
Tanıl Bora *171*

Kurtuluş Teolojisi Tartışmalarında Sorunlu Eksen: Felsefi *Tutumlar*
Mehmet Kuyurtar *193*

Özgürlüğün Teolojikleşmesi mi, Teolojinin Özgürleşmesi mi?
Görkem Özizmirli *213*

Üçüncü Bölüm
'ÜMMETİN YETİMLERİ': KÜRTLER VE ALEVİLER

Umudun Bittiği Yer: İslami Camia
Yavuz Delal *229*

Sivil Cumaların Bozduğu Ezber
Ayhan Bilgen *261*

Sol ve Aleviler: Yeryüzünü Kızıl Taçlar Bürüye
Murat Küçük *269*

Siyasal İslam ve Alevilik
Metin Kaygalak *283*

Bir Sağ İlahiyat Pratiği Olarak Türk Sünniliği: Mülkiyetçi-Otoriter 'Kendine Özgürleşme' Siyaseti
Murat Utkucu *299*

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
SOSYALİZM, ATEİZM VE DİN

Babasız Kardeşlik: Pankapitalizm Çağında Radikal Solculuk ve Sahici Dindarlık
Şükrü Argın *319*

Marksizme İslam'dan Bakmak: İmkânlar ya da İmkânsızlıklara Dair
Derviş Aydın Akkoç *357*

"Tanrı'nın Ölümü", Ateizm Geleneği ve Sol
Bir Karikatür: "Tanrı Öldü: Allah Taksiratını Affetsin!"
Tuncay Birkan *379*

Yazarlar *389*

Giriş

Her kitabın bir hikâyesi, her hikâyenin de bir derdi vardır. Bu, "Sol İlahiyat" üst başlığı altında bir araya getirilmiş yazılardan oluşan bu derleme için de geçerli. "İlahiyat" gibi görünüşte nötr bir kavramın "sol" sıfatıyla telaffuz edilmesi, sol da dâhil olmak üzere elbette pek çok kesim açısından yadırgatıcı, hatta kışkırtıcı. Ne var ki, daha yadırgatıcı olan esasında kavramdaki sözümona "nötrlük" iddiası değil midir? Modernitenin kendine özgü iktidar ilişkilerinde "ilahiyat"a tahsis edilen yerin "özel alan", yani "inanç özgürlüğü ve kişisel vicdan" olduğu yönündeki yaygın kanaatin bir tür yanılsama olduğu aşikâr. Zira din, Tanrı (Allah) ve nihayet bu ikisi üzerine düşünme faaliyeti olarak "ilahiyat" hiçbir zaman mutlak manada özel alana kapatılmamıştır. Bilakis birbiriyle bağlantılı bu üç olgu, kamusal hayatın (seküler alanın) idaresinde önemli işlevlerle donatılmıştır. "İlahiyat", ne modernite deneyimi öncesinde ne de sonrasında nötr olmuştur. "İlahiyat", modern devletlerin hikmet-i hükümet tarzlarında ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Nötrlük iddiasındaki "ilahiyat" kavramında, örtük, ama kuvvetli bir sağ damarın seğirmesi de bundandır. Günümüzün iktisaden geç kapitalizm, siyaseten neoliberalizm olarak adlandırılan ve çağımızın çehresini çizen siyasal egemenlik süreçle-

rinde de "ilahiyat"ın yabana atılmayacak bir rolü var: Neo-muhafazakârlık. "İlahiyat", egemen siyasetin olduğu kadar sermayenin de ruhudur!

"Sol" sıfatı, "ilahiyat"ta mevzilenmiş mahut "sağ" damarı doğrudan ifşa eder, dahası onu karşısına alır, meydan okur. Fakat solun sağla olan kadim husumetinde tek maksat onu hep ifşa etmek midir? Elbette değil. "Sol İlahiyat" tartışmaları –derlemedeki makalelerde maharetle belirtildiği üzere– iki taraflı bir çabanın ifadesidir: Din eleştirisi ve din eleştirisinin eleştirisi. Eleştiri faaliyeti, sermayenin dümen suyundaki "ilahiyat"a mukabelede bulunurken bakışlarını doğal olarak "aşağıya" diker; çalışanlara, emeğin öznelerine bakar. Sermayenin ruhu olarak egemenlerin "ilahiyat" kavrayışına, üstat Marx'ın sözüyle söylemek gerekirse, "acı çeken varlığın ah edişi" olarak "ilahiyat" kavrayışıyla meşru misillemede bulunur. Yukarıdakilerin din, Tanrı (Allah) ve ilahiyat kavrayışlarına karşı ezilenlerin, sömürülenlerin "ilahiyat"larından dem vurur; oradaki devrimci potansiyelleri mercek altına alır. Nasıl ki sosyalizm üzerine kelam etmek sadece sosyalistlerin tekelinde değilse, ilahiyat ve din üzerine düşünmek, fikir beyan etmek de hiçbir surette dindarların yahut Türkiye'de olduğu gibi sağcı İslam'ın temsilcilerinin tekelinde değildir. Kaldı ki, sosyalizmin düşün dünyasının hayatın her alanına katkısı ve etkisi ortadadır, din de bundan muaf değildir.

Eleştirel söz söyleme, teorik olduğu kadar pratik bir meseledir de. "İlahiyat"a dair söz söylemenin neden dindarların tekelinde olmadığını göstermesi açısından şu hadise dahi başlı başına kâfidir: Düzce'de sendikaya üye oldukları gerekçesiyle 120 deri işçisi, işverenleri tarafından işten atılır. İşçilerin direnişe geçmesi üzerine Düzce Müftülüğü, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından onaylanan ve 29 Nisan 2011 tarihinde Cuma namazı vesilesiyle Düzce'nin bütün camilerinde okuttuğu hutbede, grev yapmanın "insanı ağır dinî mesuliyet altına soktuğunu" iddia etmiş, bu sözleriyle de işçileri kovan patronlara doğrudan destek vermiş, kapitalist nizamdaki yerini belli etmiştir.[1]

1 http://haber.sol.org.tr/sonuncu-kavga/muftuluk-hutbe-okuttu-grev-caiz-degil-haberi-42663.

Dinî retorikle sarmalanmış benzer çıkışlar, Kürtlerin "sivil Cuma namazlarını" itibarsızlaştırmak için de defalarca gerçekleştirilmiştir. Eleştirel tutumlar bu gibi alanlara dokunmak, dinin ve "ilahiyat"ın toplumsal ve siyasal hayatın şekillendirilmesindeki baskıcı işlevini, bu işlevleri yaratan dinamikleri anlaşılır kılmak zorundadır.

Herkes bulunduğu konumdan kendisine eleştirel bakabilmeli, hem dindarlar hem de sosyalistler. Gelgelelim eleştirinin amacı, asla "farklı âlemleri" bir araya getirmek değil, daha ziyade mevcut önyargıları kırmak, yeni düşünme ufukları geliştirmektir. Din meselesini bir inanç meselesi olarak algılayan yaklaşımlar, sadece inanç pozisyonlarını deklare ederler. Oysa dinin tarihsel, toplumsal, siyasal ve felsefi boyutlarını eleştirel saiklerle ele alabilmek için, hâlihazırdaki pozisyonlardan bir adım öteye geçmek, meselenin farklılık arz eden cihetleri hakkında ciddi tartışmalar ve incelemeler yapmak gerek. Bu çerçeveden bakıldığında "Sol İlahiyat" kavramsallaştırması, geleneksel dinsel yorumların ve inanç pratiklerinin sol bir bakışla yeniden sorgulanmasıdır. Dinin ve "ilahiyat"ın yalnızca siyasi değil, felsefi ve kültürel veçheleri de eleştiri menzilindedir.

Sınıf, sömürü ve baskı olgularıyla şekillenen ulusal ve uluslararası toplumsal ilişkilere dinin genelde sağ bir anlayışla yansıması, onun basit bir inanç meselesi olmadığını açık eder. Dün olduğu gibi bugün de bölge ve dünya siyasetinin başat alanlarından biridir din. Üstelik egemenlerin ve üst sınıfların söyleminin taşıyıcısı olduğu ölçüde giderek daha yoğun bir şekilde sağ karaktere bürünmektedir. Kapitalizmi sorgulamayan bir din anlayışı, sağa teslim olmuş demektir. İnananların zulme ve sömürüye karşı, ezilenlerden ve yoksullardan yana tavır alabilmesi, siyaset geliştirebilmesi, ancak "ilahiyat"ın soldan değerlendirilmesiyle mümkün olabilir. "Sol İlahiyat" kavramsallaştırması, her ne kadar şimdilik "sorunlu" bir adlandırma olarak algılansa da, önünde sonunda eleştirel bahçenin kapı numarasıdır, hepsi bu. Geçmişte olduğundan farklı bir şekilde din ve sosyalizm hakkında fikir üretme niyetinin tezahürüdür. Bu an-

lamda geliştirilmeyi ve elbette eleştirilmeyi bekleyen mütevazı bir başlangıç çabasıdır.

"Sol İlahiyat" tartışmalarının öncelikli amaçlarından biri, din meselesini sorgulayıcı bir şekilde tartışmaya açmaktır, ama aynı zamanda solun dine ve ilahiyata ilişkin kavramlarını da yeniden ele almak, güncellemek ve çoğaltmaktır. Bunun yanı sıra, İslamiyet de dâhil olmak üzere egemen sınıfların hâkimiyet aracı olarak kullanılan dinin sömürü, zulüm ve baskı ilişkilerinin gönüllü payandası olma hallerini tartışma alanına çekmek, sorunsallaştırmak ve elbette sonuna kadar mahkûm etmektir.

* * *

Bu hususta daha fazla söze gerek yok. Derlemedeki yazılar kendi meramlarını zaten açıkça dile getiriyor. Derlemede yer alan makalelerin bir kısmı *Birikim* dergisindeki "Sol İlahiyat" tartışması kapsamında yayımlanmış makalelerden oluşuyor. Yazarlar, derleme fikrine ilişkin ricamıza yazılarını gözden geçirerek olumlu yanıt verdiler. Fakat daha önce yayımlanmış yazıların yanı sıra, derlemedeki yazıların neredeyse yarısından fazlası, yeni ve ilk kez kaleme alınmış yazılar. Bu netameli derlemenin hazırlık safhasında nazımızı, mihnetimizi çeken makale yazarı arkadaşlarımıza, dostlarımıza ve yayın emekçilerine buradan teşekkür etmeyi bir borç addediyoruz; birlikte üretmenin, yeni sorular sormanın, farklı düşünmenin imkânını yaşattıkları için.

KÂZIM ÖZDOĞAN - DERVİŞ AYDIN AKKOÇ
Kadıköy 2013

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR KAVRAMIN PEŞİNDE

Bir Özgürlük Teolojisinin İmkânları Üzerine

KÂZIM ÖZDOĞAN

Kimi sözlere musallat olan kötü bir kader vardır ve muhtemelen de bundan dolayı netameli bir şöhrete ulaşırlar. Marx'ın bağlamından koparılarak olur olmaz yerde ağızlara sakız edilen "Din, halkın afyonudur" ifadesi de bu kaderi tuhaf bir şekilde paylaşır. Hem dini Sovyet 'Marksist-Leninist El Kitapları'ndan esinlenen Ortodoks anlayışa göre değerlendiren Marksistler hem de ondan iki satır bile okumamış Marx'tan bihaber birtakım "karşıtları"nın onun "din düşmanı bir ateist"[1] olduğunu ispatlamak uğruna dillerine pelesenk ettiği bu ifade, sanki Marksizmin dine bakışının özetiymiş gibi algılanarak talihsiz bir kariyer yapmıştır. Oysa bahis konusu metnin birazcık dikkatli bir okuması, Marx'ın dine dair tespitinin sanıldığından çok daha teferruatlı olduğunu ve onun olguların ikili tabiatına vurgu yaptığını açıkça meydana koyar:

> "Dinsel olmayan eleştirinin temeli şudur: Din insanı değil, *insan dini yapar*. Daha doğrusu din, ya kendi kendisine ulaşmayı henüz başaramamış ya da kendini bulup tekrar kaybetmiş in-

1 Halbuki Marx, ateizmi politik olarak kesin bir dille olumsuzlar: "Ben, –kendisini dinleyen çocuklara gulyabaniden korkmadığını inandırmaya çalışan çocuğu hatırlatan– 'ateizm' etiketini [...] reddediyorum." (*Brief an Arnold Ruge*, 24 Kasım 1842)

sanın öz-bilinci ve özgüvenidir/izzetinefsidir. Ama *insan dünyanın dışında pinekleyen soyut bir varlık değildir. İnsan –burada söz konusu olan insanın dünyasıdır–* devlet, toplum. *Dünyanın tepetaklak bilinci* olan dini, bu devlet ve toplum üretir, çünkü devlet ve toplum *tepetaklak dünyanın* kendisidir. Din, bu dünyanın genel teorisi, onun ansiklopedik özeti/el kitabı, popüler mantığı, spiritüalist *Point d'honneur*'ü,[2] çoşkusu, ahlaki müeyyidesi, törensel tamamlayıcısı, teselli ve mazeretinin evrensel temelidir. Din, *insan* hakiki bir gerçekliğe sahip olmadığı için, insanın *hayali gerçekleşmesidir*. O halde dine karşı mücadele, dolaylı olarak ruhani *aroması* din olan *dünyaya* karşı mücadeledir.

Dinsel sıkıntı, hem gerçek sefaletin bir ifadesi hem de gerçek sefalete karşı bir *protestodur*. Din, mazlum varlığın feryadı, tıpkı ruhsuz koşulların ruhu olduğu gibi, kalpsiz bir dünyanın da hissiyatıdır. Din, halkın *afyonudur*."[3]

Söz konusu *Hegelci Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Giriş* metninin bütünsel ve incelikli bir tetkiki, Marx'm dine bakış açısının dini ruhban sınıfının bir komplosu olarak değerlendiren Aydınlanma felsefesinden değil, bilakis insanın yabancılaşması olarak anlayan sol Yeni-Hegelcilik'ten etkilendiğini ortaya koyar. Marx, bu metni yazdığında (1843 sonu - 1844 Ocak) Yeni-Hegelcidir ve onun din analizi bu nedenle sınıfsal olmayan "Marksizm öncesi" bir analizdir. Fakat bu perspektif yine de bütünüyle diyalektiktir, zira bir taraftan mevcut dünyanın haklı gösterilmesi, diğer taraftan bu dünyaya karşı bir protesto olarak dinin ikili niteliğini gözler önüne serer.[4] Demek ki Marx, dinin "afyon" yüzünden bahsederken bizatihi dinin kendisini ve manevi muhtevasını değil, onun toplumsal işlevinin bir yüzünü mahkûm eder. Zira din, insanlık tarihinde baskı ve sömürü ilişkilerini değiştirmenin yerine, egemen güçler tarafın-

2 Point d'honneur (Fr.): onur bakış açısı.

3 Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW, 1. cilt, Berlin 1976 (Orijinal metinden çeviri bana aittir, K.Ö.).

4 Krş. Michael Löwy, *Marksizm ve Din, Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor*, İstanbul, 1996.

dan söz konusu ilişkileri ayakta tutmanın bir aracı olagelmiştir. Aslında Marx, toplumsal ve tarihsel bir fenomen olarak, daha doğrusu zorunlu bir biçimde maddi üretim ve ona denk düşen toplumsal ilişkilere koşullanan ideolojinin, bir toplumun manevi değerlerinin yanı sıra toplumsal düşünce, tasavvur ve bilincinin çeşitli biçimlerinden biri olarak dinin esaslı Marksist analizini daha sonra *Alman İdeolojisi* (1846) ile başlatır. Akabinde ise, özel anlama sahip kültürel-ideolojik fenomen olarak dine gittikçe azalan bir ilgi gösterir.

Engels ise, dine ve onun tarihsel rolüne Marx'tan daha fazla ilgi gösterir. Dinselliğin somut toplumsal ifade biçimlerini kavramaya ve açıklamaya çalışan Engels, dini Feuerbach'ta olduğu gibi artık zaman dışı bir varlık olarak değil, tam tersine tarihsel dönüşümlere uygun biçimde dönüşen kültürel bir biçim olarak ele alır. Engels, dini *Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda bu anlamda karşıt toplumsal güçlerin çatıştığı sembolik bir alan olarak tanımlar. Gerçi Engels, dinde sadece sınıf çıkarlarının "dinsel kisvesini" algılar görünür, fakat yine de Aydınlanma filozoflarının aksine maddecilik ile din arasındaki kavganın öyle her zaman maddecilik ile "gericilik" arasındaki çatışmaya denk düşmediğinin de açıkça farkındadır. Örneğin 17. yüzyıl İngiltere'sinde Protestanlar, Stuart hanedanlığına karşı devrimci mücadelelerinde dini bayraklarına yazarken, maddecilik Thomas Hobbes'un şahsında mutlak monarşinin savunuculuğunu üstlenir.[5]

Engels, tıpkı genç Marx gibi dinin ikili doğasını, yani mevcut düzeni haklı göstermekteki rolünü ve toplumsal dönüşüm durumlarındaki protestocu ve devrimci rolünü teslim eder ve yoksul, dışlanmış, çaresiz ve ezilenlerin dini olan erken dönem Hıristiyanlığına ilgi gösterir. Engels, bir adım daha atarak erken dönem Hıristiyanlığı ile modern sosyalizm arasında paralellikler kurar ve bu mealde tarihçi Ernest Renan'dan şu alıntıyı yapar: "İlk Hıristiyan cemaatlerinin nasıl olduğunu tahayyül etmek istiyorsanız, Uluslararası İşçiler Birliği'nin herhangi bir ye-

5 Friedrich Engels, *Einleitung zur englischen Ausgabe der "Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft"*, MEW, 22. cilt, Berlin, 1972.

rel seksiyonuna bakın."[6] Engels'e göre, her iki hareket arasındaki fark, erken dönem Hıristiyanlığı kurtuluşu öteki dünyaya havale etmişken, sosyalizmin onu bu dünyada beklemesinden kaynaklanıyor olsa da, Engels'in gözünde bu fark, Alman Köylüler Savaşı'nı analiz ederken ortadan kalkmış gözükür. Teolog ve 16. yüzyıl devrimci köylülerinin ve plebyenlerin efsanevi önderi Thomas Münzer'in tanrı krallığını yeryüzünde derhal kurmayı öngören siyasi programının komünizmle dirsek teması içinde olduğunu ifade eden Engels, burada yine de dini bir stratejiye indirgemeye meylederek Münzer'in "Hıristiyanvari konuşma tarzı" ve onun "İncil örtüsü"nden bahseder.[7] Engels, Münzerci dinî hareketin saf dinsel boyutunu, onun ruhanî ve ahlakî gücünü ve inançla yoğrulmuş mistik derinliğini fark etmemiş görünmektedir. Buna rağmen, Engels, dinî olguları sınıf mücadelesi ışığında analiz etmesi sayesinde dinin protesto potansiyelinin farkındadır ve din ile tarih arasındaki ilişkiye yaklaşımda hem Aydınlanmanın hem de Yeni-Hegelciliğin yaklaşımlarından farklı bir çığır açar.[8]

Marx'tan sonra

Dini çoğu kez "mistik bir sis" olarak eleştiren Lenin ise, 1905 yılına ait "Sosyalizm ve Din" başlıklı makalesinde "Ezilen sınıfların bir yeryüzü cenneti uğruna verdiği gerçek devrimci mücadelesinin birliği, bizim için proletaryanın gökyüzü cenneti üzerine fikir birliğinden daha önemlidir" gerekçesiyle ateizmin parti programına alınmasına karşı çıkar.[9]

Rosa Luxemburg da 1905 yılında Lehçe kaleme aldığı ve ilk Türkçe çevirisi elinizdeki kitapta yer alan "Din ve Sosyalizm" makalesinde, sosyalistlerin Hıristiyanlığın temel ilkelerini bugünkü muhafazakâr ruhban sınıfından daha çok izleyeceği gü-

6 Aktaran Engels, *Zur Geschichte des Urchristentums*, MEW, 22. cilt, Berlin, 1972.

7 Engels, *Der deutsche Bauernkrieg*, MEW, 7. cilt, Berlin, 1960.

8 Krş. Löwy, *a.g.e.*

9 W.I. Lenin, *Über die Religion: Eine Auswahl*, Berlin, 1981.

vencesini verirken, şayet ruhban sınıfı, Hıristiyanlığın "Komşunu kendin gibi sev" temel ilkesine harfiyen uyacaksa, eşitlik, özgürlük ve kardeşliğin hükmettiği bir toplum uğruna mücadele eden sosyalist hareketi desteklemesi gerektiğini dile getirir. Ruhbanlar, yoksulları sömüren ve ezen zenginleri destekleyerek İsa'ya değil, zenginlere hizmet ediyorlardı. Oysa ruhbanların hizmetçisi olduğu İsa'nın öğretisi, "bir devenin iğne deliğinden geçmesinin bir zenginin cennete girmesinden daha kolay olduğunu" söyler. Hıristiyanlığın ilk havarilerinin içten komünistler olduğuna vurgu yapan Luxemburg'a göre, ilk Hıristiyanların toplumsal eşitsizlikten şikâyet edip teşhir etme görevlerini günümüzde üstlenmiş olan sosyalistler, yoksullara kardeşlik ve eşitliğin İncil'ini öğreterek halkı kardeşlik ve sevginin krallığını yeryüzünde kurmaya çağırıyorlardı.[10] Kısacası, Rosa Luxemburg diğer birçok Marksistin aksine bir tavır alarak dinin toplumsal yönünü işçi hareketine taşıma çabası içindedir. Fakat Luxemburg'un Hıristiyanlığın ilk dönemlerindeki değerler adına sosyalizm için mücadele edilebileceği biçimindeki öngörülü sezgisi, sosyalist hareket içinde etkin olan ve kaba olmaktan öte dine karşı hoşgörüden yoksun hâkim çizginin içinde yitip gitme akıbetinden kurtulamadı.

Komünist hareketin önder ve düşünürleri arasında din sorununa en büyük ilgiyi gösteren muhtemelen Antonio Gramsci'dir. Löwy, Gramsci'nin Katolik kilisesinin hâlihazırdaki rolü ile dinsel kültürün halk kitleleri nezdindeki anlamını kavramaya çalışan ilk Marksistlerden biri olduğunu dile getirir. Dinin muhafazakâr biçimine yönelttiği keskin ironik eleştiri, bilhassa tiksindiği Katolikliğin Cizvit versiyonuna ilişkin sert eleştirileri, onu dinî düşüncenin ütopik alanına önem vermekten alıkoymamıştır. Dinin tarihsel yaşamın gerçek çelişkilerini mitolojik biçimde uzlaştırmak için en büyük girişim olduğunu söyleyen Gramsci, bu sebepten dolayı dini tarihin tanıdığı en devasa ütopya ve metafizik olarak tanımlar.[11]

---

10 Rosa Luxemburg, *Kirche und Sozialismus, Internationalismus und Klassenkampf*, Neuwied, 1971.

11 Krş. Löwy, *a.g.e.*

Gramsci'nin bakış açısı önemi haiz olmakla birlikte, nihayetinde bizi dini anlamanın yeni bir yöntemine götürmez. Marksist ve devrimci perspektifini terk etmeden dinin teorik çerçevesini radikal biçimde değiştiren ilk Marksist düşünür Ernst Bloch'tur. Aynı Engels gibi Bloch da, karşıt iki akım –"halkın afyonu" yani egemenlerin hizmetindeki uyuşturma aracı olarak resmi kilisenin teokratik dini ile Thomas Münzer'in, Tolstoy'un vb. resmi olmayan, isyancı ve sapkın dini– arasında ayrıma gider. Bloch, diğer yandan Engels'in dini sadece sınıf çıkarlarının "örtüsü" olduğu tezini reddederek eleştirir. Bloch'a göre, din, protestocu biçimiyle ütopik bilincin en anlamlı, umut ilkesinin en zengin ifade biçimlerinden biridir. Dindar bir sosyalist ve devrimin teoloğu olarak Bloch, sadece dirilişçiliğin Marksist okumasını (burada Engels'in ayak izlerinden gider) değil, bilakis sosyalist mücadelenin geçmişin kolektivist hareketlerinin doğrudan mirasçısı olduğu tespitini yaparak Marksizmin dirilişçi bir yorumunu (Bloch'ta Marksist teori açısından yeni olan budur) ortaya koyar. Genç Marx'ta olduğu gibi Bloch da dinin ikili doğasını –uyuşturucu yönünü ve isyancı potansiyelini– kabul eder. Birinci yön, Bloch'un ifadesiyle "Marksizmin soğuk akımını" yani ideolojilerin uzlaşmaz maddeci akımını temsil ederken, buna mukabil ikinci yön, dinlerin ütopik-kültürel kazanımını, eleştirel ve önceleyici gücünü kurtarmaya çalışan "sıcak akımı" temsil eder. Bloch, diyaloğun ötesine geçerek Hıristiyanlık ve devrimin Alman Köylüler Savaşı sırasında olduğu gibi birleşmesini hayal eder.

Marx ve Engels, dinin isyancı rolünün maziye ait bir olgu olduğuna ve modern sınıflar mücadelesi çağında bunun artık bir öneminin kalmamış olduğuna kanaat getirmişlerdi. Bu öngörü, bir asır boyunca esas itibarıyla doğrulanmış olsa bile –20. yüzyılın ilk yarısında özellikle Fransa'da sınıf mücadeleleri içinde gözlenen Hıristiyan sosyalist akımlar bir yana– ilk nüveleri 1960'h yıllara dayanan ve Latin Amerika'daki toplumsal kurtuluş mücadelelerinde oldukça faal bir rol oynayan ve Katolik kilisesi içinde doğmuş olan 'Kurtuluş Teolojisi' hareketi, dinin

ütopyacı ve isyancı potansiyelinin hiç de geçmişte kalan bir olgu olmadığını bize öğretmiş bulunuyor.

Yoksulların sesi olarak din: Kurtuluş teolojisi

Aşağı yukarı Küba devriminin gerçekleştiği 1959 yılından sonra, Avrupa'nın eski sömürgeleri olan Latin Amerika ülkelerinde Katolik yoksullar arasında taban cemaatleri giderek artan bir ivmeyle çoğalmaya başladı. Söz konusu cemaatler, genellikle günlük sorunlarının üstesinden birlikte gelmeye çabalayan topraksız köylüler (*campesinos*), tarım işçileri, gecekondu sakinleri ve okuma yazma bilmeyenlerden oluşuyordu. Cemaatler, Kitab-ı Mukaddes'in mesajını doğrudan reel durumlarıyla ilişkilendirerek buradan doğru toplumsal bir gelecek perspektifi geliştirme çabasına girdiler. Kitab-ı Mukaddes'in hakikate yakın bu pratik tefsirinin özgül karakteri, kutsal kitap metinlerinde bahsedilen ve hitap edilenlerin kendileri olduğunu keşfeden yoksulların bizatihi kendileri tarafından yapılmasıydı.

1964 yılında Brezilya'dan başlayarak neredeyse bütün Latin Amerika ülkelerinde ABD tarafından finansal ve askeri olarak desteklenen ve geniş halk kesimlerine karşı dehşetli teröre başvuran faşist diktatörlükler, askeri darbelerle işbaşına gelmeye başladı. Bu durum, 1965'ten itibaren Arjantin, Şili, Peru, El Salvador, Nikaragua ve diğer ülkelerde mütemadiyen direnişlere ve toplumsal muhalefete yol açtı. Bu bağlamda Hıristiyan cemaatleri ve kilise temsilcileri, giderek artan bir biçimde diktatörlüklere karşı direnen halkın yanında yer aldılar. Buna karşılık kilisenin rolü çelişki arz ediyordu: Kilise hiyerarşisinin bir kısmı, faşist diktatörlükleri destekliyordu. Fakat kilisenin diğer bir kısmı, baskı, işkence, polis devleti, hak gaspı ve yoksullukla mücadelede edindiği somut deneyimlerden, yoksul halk kitleleriyle yeni ve kapsamlı bir dayanışma stratejisi geliştirdi. Çevreden merkeze doğru uzanarak kilise içinde büyük bir kopuş gerçekleştiren hareket, tüm kiliseyi sarsmaya başladı ve 1968 yılında Medellin'de (Kolombiya) gerçekleştirilen 2. Latin Amerika Piskoposlar Konferansı'nda (*CELAM*) bir araya gelen Kato-

lik piskoposlar, yeni ortaya çıkmaya başlayan toplumsal hareketler karşısında pozisyon belirlemek zorunda kaldılar. Konferans, "Latin Amerika'daki muazzam sosyal adaletsizliği" ilk kez mahkûm ederken halkın temel haklarının ihlalini ve "kurumsal şiddeti" acımasızca eleştirmekle yetinmeyerek belli şartlarda devrimci başkaldırının meşruluğunu kabul eden ve halkın "her türlü kölelikten" kurtuluş özlemleriyle dayanışmalarını dile getiren kararlar aldı.

Kurtuluş teolojisi, aslen yoksulların bizzat kendilerinin yarattığı bir projedir. Zaten teorisyenleri kendilerini bu teolojinin mucidi olarak değil, sadece ezilenlerin tercümanı olarak tanımlarlar. Kurtuluş teolojisi, yoksulların bu projesini desteklemeyi ve hayata geçirmeyi amaçlar. Bu pozisyon, kurtuluşun Eski ve Yeni Ahit'in daimi ana teması olduğu ve bu kurtuluştan kastın da yoksullarla ezilenlerin kurtuluşu olduğu teziyle desteklenir. Bu bağlamda Eski Ahit'te tasvir edilen Beni İsrail'in Mısır'dan hicreti, Kurtuluş Teolojisi için somut bir anlam kazanır: Burada tanrı, "halkının Mısır'da çektiği sıkıntıyı yakından gören", halkının "angaryacılar yüzünden ettiği feryadı duyan" ve onun "acılarını bilen" tanrı olarak tezahür eder.[12] Bu, Yeni Ahit'in daha başında da vurgulanır: "O, iktidar sahiplerini tahttan indirir ve sıradan insanları yükseltir. Aç olanları iyilikle doyurur ve zenginleri elleri boş çevirir."[13] Mısır'dan hicret, insanın bizatihi tarihsel siyasal mücadeleler vasıtasıyla geliştiğini gösterir. Öyleyse Mısır'dan hicret bireysel değil, aksine toplu bir kurtuluş modelidir. Bu bakış açısına göre, yoksullar artık merhamet ve iyi niyetin nesnesi değillerdir ve İbrani kölelerin yaptığı gibi kendi kurtuluşlarını kendileri gerçekleştirmelidirler.

Kurtuluş teolojisi, Kitab-ı Mukaddes'in selamet mesajının temel kavramı olarak kurtuluşu, geleneksel kilise teolojisindeki gibi sadece ruhani manada yorumlamakla yetinmez, bilakis toplumsal, siyasal ve ekonomik değişim olarak anlar. Kutsal kitabın müjdelediği selamet, artık "ahiret" ile değil, tam tersine bu "dünya"nın toplumsal gerçekliğiyle ilişkilendirilir. Kurtu-

12 Eski Ahit, Hicret (3:7).

13 Yeni Ahit, Luka (1:52, 53).

luş teologlarının yoksullara ilişkin kavrayışı, ahlakî ve İncil'e dayanan dinsel bir anlama sahiptir. Tanrı, "yoksulların tanrısı" olarak tanımlanır. Bu manada da kilisenin yoksulların geleceği için yeni bir yön belirlemesini talep ederler. Kutsal metinlerin kontekste bağlı yorumunu temsil eden kurtuluş teolojisi tasarımları, siyasi olarak sosyalist bir toplumsal modeli tercih eder. Doğu Bloku'nun yıkılmasından önceki süreçte Sovyetler Birliği'nin güdümündeki parti ve diktatörlüklerle arasına kesin mesafe koymuş ve katılımcı demokrasi ile ortaklaşmacı öğelere vurgu yapmış olan Latin Amerika kurtuluş teolojisi, insanların müminler ve ateistler olarak değil, ezenler ve ezilenler olarak, adaletsiz toplumu ayakta tutmak isteyenler ve adalet için mücadele edenler olarak ikiye ayrıldığının bilincindedir.

Latin Amerika deneyimleri bağlamında, Marksistler Hıristiyanları insanların açlık, sömürü ve baskıdan kurtuluş mücadelesinde güvenilir ortaklar olarak tanırken, Hıristiyanlar da Marksist analizin stratejik ve teorik yararını takdir etmeyi öğrendiler. Kurtuluş teolojisi, bu ilişki içinde teorik cephaneliğini donatırken Marksistler de buna mukabil din eleştirisinde gelişme gösterdiler.[14]

Velhasıl kurtuluş teolojisi, toplumsal mücadelelerin manevi ürünüdür, ama bu mücadelelere birleştirici dinsel bir öğreti sunarak toplumsal hareketlerin meşrulaşmasına ve güçlenmesine yol açmak suretiyle muazzam bir katkıda da bulunmuştur. Önceden gerçekleşmiş bir pratiğin yankısı ve manevi kabulü olan ve kurtuluş teolojisi olarak adlandırılan bu toplumsal hareket olmasaydı, Latin Amerika'da devrimin yükselişi veya Brezilya'da yeni bir işçi hareketinin ortaya çıkması gibi önemli tarihsel-toplumsal olgular muhtemelen tezahür etmezdi. Bundandır ki, halkların ruhunda derin kökleri olan inanç ve dinî kimlik, toplumsal ve ekonomik çıkarların basit bir "örtüsü" veya "kisvesi" olarak değerlendirilirse, bu yaklaşım toplumsal mücadelelerin inandırıcılığını ve zenginliğini anlamayı engelleyen sınırlı bir bakış açısı olmaktan öteye geçemeyecektir.

14 Krş. Kuno Füssel, *Marksizm ve Din. Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor*, M. Löwy, İstanbul, 1996.

Egemen sınıflarm mevcut baskı ve sömürü düzenlerinin tahkimatı ve sürdürülmesi için istismar ettikleri dinin "afyon" yüzüne yöneltilen Marx'm din eleştirisinden, dine adaleti öbür dünyada değil, bilakis "hemen şimdi burada" gerçekleştirecek başka bir toplumsal fonksiyon yüklenmesi gerekliliği (dinin vicdan yüzü) çıkarsamasını yapmak mümkündür. Başta Latin Amerika olmak üzere Hıristiyan dünyasının muhtelif ülkelerindeki toplumsal mücadelelerde hiç tereddüt etmeden yoksul emekçi sınıfların yanında yer alan kurtuluş teolojisi, bu gerekliliğin hayattaki en canlı ve özgün karşılığıdır. Bu nitelikleri haiz Müslüman bir solu (ya da İslamî bir sosyalizmi) tasavvur etmenin mümkün olup olmadığına dair soruya verilecek cevap ise, Mahmud Muhammed Taha ve Ali Şeriati gibi Müslüman sosyalist düşünür ve eylem adamlarının ortaya koydukları düşünsel ve pratik çabaların üzerine oturmak durumundadır.

İslam'ın ikinci mesajı

Cafer Numeyri diktatörlüğü tarafından 1985 yılında Sudan'ın başkenti Hartum'da idam edilen Mahmud M. Taha'nın, "bu samimi Müslümanm derin itikadı, teolojiye olan hâkimiyeti ve inancın radikal biçimde yeniden yorumlanması yönündeki güçlü çizgisi, egemen köktenci inançla açıkça çelişerek birçok yönüyle Hıristiyan kurtuluş teolojisini andıran İslamî yenileşmeye önemli bir katkı sağlar."[15] Taha'nın İslam hukukunun yorumlanarak yenilenmesine dayanan temel tezi, Allah'ın Hz. Peygamber aracılığıyla iki ayrı mesaj yolladığını ifade eder. Medine'de vahyedilen, somut ve ayrıntılı yasalardan oluşan birinci mesaj, hususi olarak 7. yüzyıldaki Müslüman cemaat için gönderilmiştir ve bu sebepten dolayı belli bir zaman için geçerlidir. Mekke'de inen ikinci mesaj ise, buna mukabil dinin temel ilkelerini (*usûl üd-dîn*) içerir ve bu yüzden birinci mesajın aksine İslam'ın nihaî mesajıdır.[16]

Taha, modern çağın tarihsel sosyalizminden ayırt ettiği İsla-

15 Samir Amin, Müslüman Gandi, *İslam'ın İkinci Mesajı*, 1. baskı, İstanbul, 2008.

16 Mahmud M. Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.

mî sosyalizm tasarımını sistematik olarak tasvir ettiği *İslam'ın İkinci Mesajı* (*er-risâle es-sânîye min el-islâm*) başlıklı kitabının hemen girişinde, Roma ve Pers imparatorluklarına doğru gelişmeye devam etmesine rağmen, İslam'ın Peygamberin ölümüyle birlikte hızını yitirdiğini söyler ve bu anlamda bir sahabenin "Ellerimizden Allah'ın elçisinin mezarından bulaşan tozu siler silmez, kalplerimizi de yitirmiştik" sözünü aktarır. Taha'ya göre, başarı kazanan nihaî İslam değil, iman düzeyinde İslam'dır. Kur'an, kendi içinde iki bölüme ayrılır: İman ve İslam. İlki Medine'de sergilenmişken, ikincisi Mekke'de ortaya konmuştur. Medine dönemine ait metinler iman aşamasına, Mekke dönemi metinleri İslam aşamasına yakındır. Örneğin Hac Suresi dışında "Ey inananlar" diye başlayan metinler, Medine dönemine aittir. Bu dönemin ayetleri, ikiyüzlülüklerin ifşa edilmesine ve cihada yöneliktir.[17] Diğer yandan, Mekke dönemi metinleri de kimi ayırt edici özelliklere sahiptir. Örneğin Bakara ve Nisa sureleri dışındaki "Ey insanoğlu" ya da "Ey Adem'in çocukları" diye başlayanlar, Mekke dönemine özgüdür. Mekke ve Medine dönemlerine ait metinler, yalnızca vahyedildikleri zaman ve mekân dolayısıyla değil, yöneltildikleri halk nedeniyle de farklılık gösterirler. "Ey inananlar" hitabı sadece belli bir grubu hedef alırken, "Ey insanoğlu" hitabı tüm insanlığa yöneliktir. Mekke döneminde gönderilen metinlerde daha ziyade ikna ayetleri hâkimdir. Cihat kavramı ve kuralları ise, Medine döneminin bir karakteristiğidir. Taha'ya göre, Medine dönemine ait somut hukukî düzenlemeler, kaynağı Kur'an'a dayansa da bugün geçerlihklerini yitirmiştir.[18]

Hem Kur'an'a hem de geleneğe (sünnet) göre, nihaî mesajla konjonktürel emirleri birbirinden ayırmak şarttır. Taha, itinalı analizinde Mekke dönemi surelerinde İslam'ın nihaî mesajının baskın rol oynadığı tespitinde bulunurken kitabın burada toplumsal gelişmeyle değil, sadece inancın özüyle ilgili oldu-

17 Birinci mesajın aktarıldığı insanlar müminlerdi, İslam'ın nihaî aşaması anlamında Müslüman değillerdi. Her mümin, başlangıçta Müslüman olsa da nihaî aşamada olmayabilir (Taha, *a.g.e.*).

18 Krş. Taha, *a.g.e.*

ğuna dikkat çeker. Topluma verilen emirlerin (Medine dönemi) konjonktürel olduğunu, zira bu toplumun ideal toplumun son aşaması olmadığını vurgular. Özgürlük teolojisini (*fıkh et-tahrîr*) temellendirmek amacıyla, yasa tarafından o zaman ve mekânda getirilen çözümlerin konjonktürel karakterini ortaya koyan ayrımları sekiz başlık altında toplayarak cihadın, köleliğin, özel mülkiyetin (*el-râsmâlîye*), kadm-erkek eşitsizliğinin, çok eşliliğin, boşanmanın, kadınların örtünmesinin (*el-hicâb*) ve toplumsal hayatta kadm-erkek ayırımının İslam'ın temeli olmadığını saptar. Ne var ki tüm diğer halklar gibi, Müslümanlar da ilk mesajla ve onunla birlikte gelen emirlerle ilgilenmişlerdir. Bu emirlere uyulması gerekliliğine yapılan vurgu nedeniyle nihaî mesaj tarafından onlara gösterilen Allah yolunda ilerleme görevini tamamen bir yana bırakmışlardır. Dini törenselleştirip dogmatikleştirmişlerdir. Böylece gerici tahakküm ve sömürü güçleri belirmiştir. Yani bir İslam toplumu (Müslümanlar) değil, bir inananlar toplumu (müminler) yaratmışlardır.

Taha, bunun yerine dinin temel ilkelerinden yeni bir İslam hukuku yaratmak ister ve dinin temel ilkelerini şöyle sıralar:

– İslam'ın temel ilkesi (*el-asl*), her insanın özgür olduğudur. İnsanların taşıyabilecekleri oranda nasiplendikleri sınırlı özgürlük kavramı, bir sınırsızlık imasını içinde taşır. Yani sınırlılık, özgürlüğün temel niteliklerinden biri değildir. Aksine özgürlüğün gerçek özü mutlaktır. Sınırlama, bireyin sınırlılıktan sınırsızlığa ya da mutlaka doğru gelişimine bağlı olarak bir geçiş süreci lüzumundan ibarettir. Bu sebepten dolayı, İslam'da özgürlük mutlaktır. Dinine ve milliyetine bağlı olmaksızın her bireyin onu elde etme hakkı vardır, ancak bu hak sorumlulukla ilişkilidir ve doğru kullanım yoluyla kazanılmalıdır (*husn et-tasarruf fil-hurrîye*). Mutlaklık (ya da sınırsızlık) İslam'ın temel niteliğidir, çünkü birey sınırsız gelişme yeteneğine sahiptir. İslam'da kulun görevi, tanrısal mükemmelliğe ulaşmaktır, tanrısal mükemmellik ise sınırsızdır: "Gerçek şu ki, insan için çalışıp didinmesinden başkası yoktur ve onun çalışıp didinmesi yakında görülecektir. Sonra kendisine ödülü eksiksiz verilecektir. Hiç kuşkusuz, son varış Rabbinedir" (Necm, 39-42).

Taha'ya göre, bunun anlamı Allah'ın niteliklerine ulaşmak için kulluğun yerine getirilmesidir.

Toplumun da kendi piramidinin temelini oluşturan bir özgürlüğe sahip olduğunun altını çizen Taha'ya göre, bu piramidin en tepesinde bireyin özgürlüğü yer alır. İslam, bireyle toplum arasındaki dengeyi tevhit yoluyla aştığı için, yasalarını da aynı biçimde bireyle toplumun ihtiyaçlarını uzlaştırabilmek üzerine kurmuştur. Bu sayede İslam hukuku, bireyin mutlak bireysel özgürlük için ihtiyaç duyduklarıyla toplumun toplumsal adalet için ihtiyaç duyduklarını uzlaştırarak bir araya getirir.

– İslam'ın temel ilkesi, mülkiyetin insanlar arasında ortak ya da birlikte kullanımıdır. Böylece herkes, ihtiyacı oranında faydalanabilir. Ne var ki, İslam böyle bir bölüşüm deneyimini hiç yaşamamış ve yalnızca özel mülkiyeti tanıyan bir topluma gönderilmiştir. Bu nedenden ötürü, bugünkü İslamî yasaların mülkiyetle ilgili kısımları İslam'ın asıl hedefini yansıtmamaktadırlar, ancak Müslümanları aşamalı olarak gerçek mülkiyet anlayışına yaklaştırmaktadırlar. Bu anlamda zekât da insanları sosyalizme hazırlamanın bir yoludur.

– İslam'ın temel ilkesi, kadınlarla erkekler arasında tam eşitliğin (*el-musâvât el-tâmme*) sağlanmasıdır. Ancak İslam, kızların savaş ganimeti olarak ya da tefecilerce alınmalarından dolayı "rezil olmaktan" korkularak ya da kıtlık dönemlerinde "besleme" zahmetinden kaçınarak diri diri gömülecek kadar ileri gidildiği bir topluma indirilmiştir. Söz konusu toplum, İslam'ın öngördüğü mutlak iyi için henüz hazır değildi. İlk İslamî yasalar, aslında kadınlar için, daha önceki toplumsal konumlarına kıyasla oldukça ileri bir adım olmalarına rağmen, yine de İslam'ın nihaî hedefi bakımından yeterli değildi.

Kur'an-ı Kerim'in farklı bir yorumuna dayanan bu özgün bakış açısı, Taha'yı haliyle sosyalist tahayyüle yaklaştırır. Fakat Taha'nın sosyalizmi biraz müphemdir ve Marksist düşüncenin üzerine oturmaz, ama yine de ondan kısmen etkilenmiştir. Taha, daha ziyade özgün bir İslamî sosyalizm yaratmayı dener. İnsanların özgürlüğünün kısıtlanmasının nedeninin bireysel öz-

gürlüğün kötüye kullanılması olduğunu, "Yaptıkları zulümler ve birçok insanı Allah yolundan alıkoymaları yüzünden daha önce kendilerine helal kılınmış tertemiz şeyleri Yahudilere haram kıldık" (Nisa, 160) ayetini örnek göstererek vurgulayan Taha, baskı ve zulmün ortadan kalkması ve bireylerin gelişmesinin, özgürlük alanının en geniş anlamda kullanılacağı sosyalist İslam toplum modeliyle sağlanacağım düşünür.

Tasavvur ettiği İslamî sosyalizme ilişkin ayrıntılı bir analizi "İslam Demokratik ve Sosyalisttir" ismiyle yazacağı kitaba erteleyen, ancak bu kitabı hiçbir zaman yazamayan Taha'ya göre, "İnsanlar üç şeyde ortaktır: Su, mera, ateş" hadisi, sosyalizmi inşa etmemiz gerektiğinin kanıtıdır. Taha, Peygamberin komünizmine de *El-Aşariyyun*[19] isimli bir kabile üzerine söylediklerini örnek göstererek değinir: "Bunlar zor zamanlarında ya da seyahat ederlerken ortaya bir kumaş serer ve ellerindeki tüm yiyeceği üzerine yığarlar. Böylece tüm gıdayı aralarında eşit olarak bölüşürler. İşte bunlar, benim ait olduğum halktır ve onlar da bendendir." Taha'ya göre, bu henüz gerçekleşmemiş olan Müslüman ulus kavramının vücut bulmuş halidir ve Müslümanlar ulusunun yeşermesiyle birlikte İslam'ın erişeceği komünizm aşaması Hicr Suresi'nde şöyle tanımlanır: "Allah'ın azabından korkup rahmetine sığınan takva sahipleri, mutlaka cennetlerde ve pınar başlarında olacaklar. Onlara 'oraya emniyet ve selâmetle girin' denilir. Göğüslerindeki düşmanlığı çekip almışızdır. Köşkler/divanlar üzerinde karşı karşıya oturan kardeşler olmuşlardır" (Hicr, 45-48).

İslam ve demokrasi bağlamındaki tartışmalarda, İslam'ın demokrasiyle uyumlu olduğunu göstermek için mütemadiyen örnek verilen şûranın[20] İslam'ın temel bir ilkesinden ziyade tali bir ilkesi olduğunu düşünen Taha nezdinde şûra demokrasi değildir, ancak ulusu demokratik olmaya hazırlayan olgun bireyin hukukudur. Ona göre, demokrasinin temel ilkesi şu ayettedir: "O halde (resulüm) öğüt ver. Çünkü sen ancak

19 Güney Arabistan'da bir Arap kabilesi.

20 "Onların işleri/yönetimleri, aralarında bir şûradır. Kendilerine verdiğimiz rızıklardan infak ederler" (Şûra, 38).

öğüt vericisin. Onlara musallat olmuş bir zorba değilsin" (Gaşiye, 21-22).

Aynı biçimde zekât da sosyalist değil, kapitalist bir pratiktir ve İslam'ın temel değil, tali ilkelerinden biridir. Amacı, halkı psikolojik ve maddi olarak sosyalizme hazırlamaktır. Taha, İslam'ın mülkiyet konusunda temel ilkesini özetleyen "Sana neyi infak edeceklerini de soruyorlar. De ki: 'Helal kazancınızın size ve bakmakla yükümlü olduklarınıza yeterli olanından artanını verin'" (Bakara, 219) ayetinin zekât emriyle (Tevbe, 103) ilga edildiğini düşünür. Bu anlamda ihtiyacınız olmayan şeyler, o anda ihtiyaç duymadıklarınızın tümüdür. Taha, Peygamberin kişisel hukuku söz konusu ayetle uyuştuğu dönemde nihaî komünizmi uyguladığını da sözlerine ekler.

İslam'ın ikinci mesajı, tali ilkelerden temel ilkelere dönüşen bir çağrıdır. Bu temel ilkelerin, koşullar ve maddi ile insanî sınırlar sebebiyle geçici olarak ilga edildiğini savunan Taha, artık yasaların orijinal Kur'an ayetlerine göre yeniden geliştirilmesi gerektiği inancını taşır. O, insanlığın artık maddi ve entelektüel olarak sosyalizm ve demokrasi için yeterli düzeye geldiğine ve İslam'ın bundan böyle bu kavramları içermesi gerektiğine kanidir. Ona göre, bu süreç hukukun evrimidir ve tali Kur'an metinlerinden orijinal metinlere doğru bir gelişmeyi ifade eder.

Ali Şeriati'nin devrimci İslam tasavvuru

Sol ve İslam ilişkisi bahis konusu olduğunda akla gelen ilk ismin Ali Şeriati olması boşuna değildir. Sağ ve geleneksel sol bu etkileşime lanet okumaya devam ededursunlar, Şeriati'nin sol ve İslam arasında –devrim öncesi İran'ında– neredeyse tek başına kurduğu hat, devrimci öznenin etkinleştirilmesinin mevcudiyetinin ve solun yeni bir bakış edinmesinin maddi zeminini sunar. Bahis konusu olan, onun İslamî bir kurtuluş teolojisine yaptığı esaslı katkılardır. Bu bağlamda Şeriati'nin *Dine Karşı Din*[21] eseri bilimsel bir metin değil, bilakis İslam'ın devrimci

21 Ali Şeriati, *Dine Karşı Din*, Ankara 2009. (Bu bölümde başka bir kaynak belirtilmediği sürece yapılacak alıntılar söz konusu kitaptandır.)

bir yorumundan müteşekkil ideolojik bir manifestodur. Bu yorumun referans noktası ise, İslam'ın egemen sınıfların bir hâkimiyet aracına dönüştürülmesinden önceki Peygamber dönemi, diğer bir deyişle İslam'ın baskı ve zulme karşı bir başkaldırı halindeki en saf ve en berrak dönemidir. Ya da "insanlık tarihinde her gruptan daha fazla çile çekmiş olan çoban peygamberlerin, işçi peygamberlerin dinidir."

Şeriati, *Dine Karşı Din*'in hemen başında, tarih boyunca dinin dinsizliğe ya da ateizme karşı savaşmadığını, bilakis tarihsel olarak her toplumsal çatışmanın dinsel biçimler almış olduğunu, yani dinin her zaman dine karşı savaştığını söyleyerek bir anlamda tarihsel bir düzeltme yapar. Bu mücadele, Şeriati tarafından tevhit dininin şirk dinine karşı mücadelesi olarak tanımlanır. Şeriati, şirk dinine "kökeninde bir azınlığın çoğunluk üzerindeki hâkimiyetini meşrulaştırıp ebedileştirmek amacı olan din" diye saldırırken gayesi, tarihsel-bilimsel bir analizden ziyade Müslüman ülkelerde egemen olan mevcut toplumsal ilişkilere karşı siyasi taarruzda bulunmaktır: "Şirk ordusunun üzerine geçirilen tevhit maskesinden" bahseder, zira şirk dini, artık "mızrakların ucuna Kur'an'ı takmıştır". Şeriati, devamında daha açık konuşur: "Bugün şirk dini ne yapıyor? [...] mihrabı var, camiler inşa ediyor, bu camilerde cemaat namazı ikame ediliyor ve Kur'an okunuyor. Bütün İslam âlimleri ve kadılar, bu dine tabidir ve dinî şiarların, Peygamber dininin savunucularıdır. Ancak bu, işin şekil boyutudur, işin özü ve ruhu ise şirke dayanmaktadır." Şeriati, özü isyan ve egemenlere boyun eğmemek olan tevhit dininin tarih boyunca hiçbir evrede başarılı olamadığını dile getirir, çünkü İslam'daki dinî hiyerarşinin arkasında toplumda her zaman hâkim sınıf olan "mele ve mütrefin"[22] yer almıştır. Hal böyleyken "Dost kisvesine bürünmüş bir düşmanla mücadele etmek, tevhit diniyle savaşmak amacıyla takva ve tevhit elbisesine bürünen şirk diniyle savaşmak zordur. O kadar zordur ki, Ali dahi bu mücadeleyi kaybetmiştir."

22 Kodamanlar, toplumda iktidar ve söz sahibi olanlar. (Bkz. Araf suresi, 60, 66, 75.)

Ali Şeriati'nin din eleştirisinin temel esasları, yoksul sınıflar ile egemen sınıfların arasındaki sosyal mücadeleleri odağına alan bir tarih anlayışına dayanır. Onun Müslüman ülkelerdeki dinî, siyasi ve sosyal aristokrasiye yönelttiği eleştiri, bu grupların gerçek dinden sapmasından, ahlakî sefilliklerinden ve muhafazakârlığından ziyade mülkiyet ilişkilerini hedef alan bir eleştiridir. Bu mealde de ilahî iradenin tecelli etmesi için toplumsal devrimin zorunluluğuna vurgu yapar. Şeriati, böylece tarihsel referansı, sahabeden olan Ebuzer'in eğilimine dâhil olur: "Söz gelimi 'Mal, Allah'ındır' ayetini ele alalım. [...] Ebuzer, bunun 'Mal, halkındır' şeklinde anlaşılması gerektiğini, Allah'ın kastının bu olduğunu açıklıyor. Mal ve mülk, özel şahıslara değil, aksine halkın hepsine aittir. [...] Zira Allah ve halk aynı safta yer alırlar. 'İnsanlar, Allah'ın ailesidir' sözü de bunu ifade eder."

Peygamberden sonra İslam'ın sağcılığa doğru kaydığını söyleyen Şeriati'ye göre, "Osman'ın zaferi ve Muaviye'nin istilasıyla cahiliye eşrafının ekonomik, kültürel ve ahlakî sistemi İslam'ı istila etmiştir." Diğer bir deyişle, "[...] mazlum kitlelerin adalet mücadelesi boyunca en yüce devrimci dalgaları meydana getiren ilkeler, hiç gecikmeden bu ilkelerin aksine hareket edenlerin eline düştü ve cüppeye, külaha bürünerek her zamanki zorbaların, zenginlerin ve hilekârların elinde tamamen aldatıcı, yalancı ve hileci bir rol üstlendi." Bugün revaçta olan, taklit ve tebliğ edilen İslam, "Çok çalışmaktan nasırlaşan elleri öp" diyen Peygamberin ve "Evinde yiyecek olmadığı halde kılıcını çekmeyene şaşarım!" diyen Ebuzer'in İslam'ı değil, sömürgeci sınıfların ve dinî ulemanın elinde hâkimiyet aracına dönüşen bu İslam'dır. Minberlerde vaizlerin "kimsesiz, fakir halkın lehine ve varlıklılarm aleyhine konuştuğuna, ancak fıkıh yazıp hüküm veren fakihlerin ise sağcı, muhafazakâr ve kapitalisten yana olduğuna yani fıkhî hükümlerimizin kapitalistin menfaatine olduğuna"[23] vurgu yapan Şeriati, kapitalizme kendisini "İslamî bir biçimde süsleyebileceği bir çıkış yolu fırsatı verme" çağrısında bulunur.

23 Ali Şeriati, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, Ankara 2008, s. 46. (Başka bir kaynak belirtilmedikçe bundan sonra yapılacak alıntılar söz konusu kitaptandır.)

Bu noktada devreye sosyalizm girer: "Sosyalizmden en büyük umudumuz, bu sistemde insan, iman, düşünce ve insanın ahlakî değerlerinin artık ekonomi temeli üzerine kurulan bir üstyapı ve bu temelin ürettiği bir malzeme olmamasmdandır. İnsan, kendi kendisinin sebebidir." Şeriati'ye göre, sosyalizm insanı "değer" üreten tek varlık olarak kabul etmesi sebebiyle makbuldür. İslam'a göre de "insan, Allah'ın ruhunun taşıyıcısıdır. Hayattaki temel misyonu, kendi varlığını tekâmül ettirmek ve benliğini kapitalist sistemin ekonomik köleliğinden, sömürgeci mülkiyet zindanından ve burjuvazi bataklığından kurtarmaktır. Bununla beraber sınırsızca para canlısı olmanın, iktidar sevdasının, rekabet histerisinin, hilenin, çıkarcılığın, mal biriktirmenin, kendine tapmanın ve toplumsal tabakalaşmanın kendisinden türediği bireysel, çıkarcı, maddi kazanç peşinden koşan alçak ve değersiz ruhun kökünü kazımaktır. Aynı zamanda toplumu ve hayatı, hakka tapan ruhun, varlıksal yüceliğin, toplumsal tekâmülün ve sosyal gelişimin tecelli edeceği bir yapıya kavuşturmaktır."

Onun "dine karşı din" çatışmasının arkasında yatan toplumsal mücadeleler ve sınıf mücadelesi konsepti, bu bağlamda aynı zamanda dini meşruiyet aracı olarak kullanan egemen sınıflara karşı mücadele içinde dinin "afyon yüzüne" karşı savaşım veren ve insanlığın özgürleşmesi için ortak miras olarak anladığı sosyalizmle bir ittifak çağrısı iken, İslamî hareketlerin günümüzde sahip olduğu perspektif, mücadeleyi kutuplaştırarak Batı'ya ve onun modernitesine karşı sınırlaması hasebiyle büyük ölçüde basite indirgenmiş ve kültürelcidir. Yine Şeriati, yığınsal halk hareketlerini isyanın taşıyıcısı olarak görürken ve ezilen yoksul sınıfların ilahî irade hakkında edindikleri bilgiyle eyleme geçmelerini mümkün kılacak eleştirel bilinç, tecrübe ve öğrenme sürecinden hareket ederken günümüzün siyasal İslam'ında toplumsal eşitlik ve toplumsal mülkiyet fikrinden ziyade yine dinin "afyon yüzünün" muhafazakâr bir paternalizmini temsil eden, "uyuşturucu" bir yardımseverliği öne çıkaran ve genellikle şehirli orta tabakaların taşıyıcısı olduğu seçkinci ve popülist biçimler hâkimdir.

Hâsılıkelâm Ali Şeriati'ye göre, İslam devrimci bir teolojidir. "Kutsal metinlere ait terimler, Şeriati'nin elinde radikal ölçüde yeni anlamlar kazanır. Ümmet sınıfsız topluma doğru sürekli devrim içinde olan dinamik topluma, *tevhit* toplumsal dayanışmaya, *cihat* kurtuluş mücadelesine, *mücahit* devrimci savaşçıya, *mümin* gerçek savaşçıya, *mezhep* ve *din* bütünlüklü bir ideolojiye, *kâfir* pasif ve kaderine boyun eğmiş özneye, *şirk* despotik iktidara teslimiyete, *tefsir* kutsal metinlerden radikal anlamlar çıkartılmasına, *Habil* ve *Kabil* hikâyesi, çağları aşan sınıf mücadelesine, *intizar* (umut) gerçekleşecek devrim için yapılacak hazırlıklara ve *mustazafîn* –'Dünya mazlumlara miras kalacaktır' anlamında– Frantz Fanon'un *Yeryüzü Lanetlileri* isimli eserine atfen, mazlum kitlelere dönüşür."[24]

Marx ve Allah arasında

Yoksullar ve ezilenler için yeni stratejilerin geliştirilmesi, günümüzün en acil sorunu olarak orta yerde duruyor. Asıl mesele, otoriter rejimlerin meşrulaştırılmasında bir araç olarak kullanılan dinin, halkın gerçek çıkarlarını korumak için egemen sınıflara karşı mücadelede nasıl bir işlev göreceğidir. Mısırlı "İslamî solcu" filozof Hasan Hanefi'ye göre, İslam zaman, mekân ve toplumsal koşullara göre şekillenen ve sürekli değişen dinsel bir üstyapı yorumuyla, kültürlerin çokluğunu ve çeşitliliğini ifade eder. İslam'ın birlik tezine dayalı olarak "gelenek" ve "çağdaşlık" arasında dengeli bir uzlaşmanın propagandasını yapanların baskıcı bir gerçekliğin temellerini meşrulaştırdığını savunan Hanefi, ancak bu denge ve dengeli birlik içinde yoksullarla zenginlerin, ezenlerle ezilenlerin bir arada tutulabileceğini söyler. Hanefi, reaksiyoner İslam'ın devrimci bir İslam'la yer değiştirmesini ister. Ritüel ve törenlerin ön plana fırladığı tepkisel İslam, sağcı ideolojik bilince katkıda bulunmakta ve böylece "Allah'a iman" kitleleri ikircikli bir anlayışla gerçekliğe yabancılaştırarak kabul ve teslimiyete koşullandırmak-

24 Ervand Abrahamyan, "Radikalizmden Liberalizme İslamî Sol", http://istiraki.blogspot.com

tadır. Allah'a iman ile insanlık için mücadelenin bir arada yürütüldüğü devrimci İslam ise, gerçekliğin bütün alanlarında tanrısal "hakikat"in her zaman bulunmadığı tarihsel bir bilinci aşılamaktadır. Özgün hakikat, her halükârda gerçekliğin "sağcı" düşüncesinde bulunamaz. "Allah'ın birliği"nin çelişkileri dengeleyip düzene soktuğu Ortodoks idealin (İslam'ın birliği) yerine, "birliği" sürekli olarak gerçekleştirilmesi gereken bir ödev olarak tasarlayan mistik-devrimci yorumlar ikame edilmelidir. Fakat özgürlük, Batı'dan getirilen düşüncelerin gelenek üstüne çıkarılmasıyla sağlanamaz. Kitlelerin devrimci bir bilinç kazanması, ancak insanî öznelliğin gelenekle beslenmesiyle mümkündür. Bu nedenle din de dâhil olmak üzere, geleneğin dönüştürülmesi, Müslüman dünyanın bütün bölgelerinde beklenen yeniden doğuş için zorunlu bir koşuldur.[25]

Bu noktada önem arz eden olgu ise, fırtına öncesi sessizliğin yani yoksul sınıfların siyasi, sosyal ve baskı koşullarının yol açtığı kitlesel protesto zafiyetinin aşılmasıdır. Ancak alt sınıfların geniş çaplı bir ayaklanması, toplumsal eşitliği ve halkın özgürleşmesini merkezine almış devrimci bir hareketi İslam'da yeniden ortaya çıkarabilir. Böylesi bir hareketin, devrimci bir sol ile ne kadar organik bir etkileşim içinde olacağı ise, solun Aydınlanmanın Batılı-modernist laisizminden arınarak kendini "Leninist bir yenilenmeye" tabi tutmasına bağlıdır: "Ezilen sınıfların bir yeryüzü cenneti uğruna verdiği gerçek devrimci mücadelesinin birliği, bizim için proletaryanın gökyüzü cenneti üzerine fikir birliğinden daha önemlidir" (Lenin). Ancak 'Batı'dan getirilen düşünceleri geleneğin üzerine çıkarmayan' ve İslam'da Ali Şeriati'ye tekrar dönüşü sağlayacak bir gelişmeye değer veren bir sol, yoksulların ve ezilenlerin toplumsal kurtuluş ve antiemperyalist mücadelesinde tekrar ayağa kalkmayı becerebilecek ve böylece toplumsal mücadele sürecinde gafil avlanıp bu sürecin altında kalmayacaktır.

Bu da kuşkusuz Ortodoks Marksist din anlayışına, her şeyden önce de onun 18. yüzyıl burjuva felsefesinin ve bu felse-

25 Krş. Marinus van den Boom, "Devrimci Bir Düşünür: Hasan Hanefi," *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih* (H. Hanefi), İstanbul, 2000.

fenin anti-klerikalizmiyle sınırlı bayağılaştırılmış okuma tarzına bir meydan okumayı zorunlu kılmaktadır. Zira sosyalizm, insanın tanrı tahayyülünün olumsuzlanmasmda ifadesini bulan öz bilinci değil, bilakis insanın müsbet öz bilincidir. Bu da şüphesiz Marksizmi artık bir zamanların Moskova'daki ebleh ideolojik otoritelere bağlı, kapalı ve donmuş bir sistem değil, çeşitli yorumlara açık ve dolayısıyla yeni bir İslamî yoruma da elverişli devinim halinde bir düşünce sistemi olarak algılamayı icap ettirmektedir. Buna rağmen, her ne kadar sol ve İslam bağlamında tartışmak, kavramların bir aradalığının yaratacağı gerilimi de göz önüne almayı gerektirse de, Goethe'nin dediği üzere "Bütün teoriler gridir, yeşil olan ise hayatın canlı ağacıdır."

Ütopya: Sol İlahiyat!

BURHAN SÖNMEZ

Hakikat

Marquez'in son romanı *Benim Hüzünlü Orospularım* 2004 yılında yayımlandı. Ancak yayımlanmadan önce bir sorun yaşandı. Kitap daha matbaadayken korsan kitapçıların eline geçti ve onlar tarafından piyasaya sürüldü. Dünyaca ünlü, Nobel ödüllü yazarın kitabı, okurlar tarafından uzun süredir bekleniyordu, bu yüzden büyük ilgi gördü. Korsanlara kızan Marquez basımı durdurdu. Kitabının son bölümünü yeniden yazarak bazı değişiklikler yaptı ve kitabı yeni haliyle yayımladı. "Soru" işte bu noktada ortaya çıktı.

Asıl kitap hangisiydi? Marquez'in bir yazar olarak hayalinde kurduğu ve cisimlendirdiği, ama şimdi korsanların elinde olan ilk hali mi? Eğer öyleyse, hakikat artık korsanların elindeydi.

Marquez ise şöyle diyordu: "Kitabı yaratan benim. Onu değiştirme hakkım ve kudretim vardır. Gerçek olan, son anda değiştirerek yayımladığım kitaptır. Diğeri artık hükmünü yitirmiştir."

Korsanlar, hakikati hakikatin sahibine karşı savunuyorlardı: "Her eser bir ütopyadır. Önce yazarın zihninde var olur ve yazıyla cisimlenir. Bu haliyle gerçekleşmiş olan ütopya, yani kitap artık yazarın elinden çıkarak yayımlanır. Yayımlama işinin

matbaa aşamasında korsanlar veya yayınevi tarafından yapılmış olması arasında artık bir fark yoktur. Biz aldık ve piyasaya çıkardık. Yazar, asıl kitabı değiştirerek ütopyaya müdahale etmeye çalıştı. Ama bu durum, işin esasını değiştirmez. Hakikat bizim elimize geçmiştir."

Marquez'in kitabı kendisinin değiştirdiği son haliyle Türkçeye tercüme edildi. Bundan dolayı soru bizim için de geçerlidir: Yazarın hayal ettiği şekilde bitirdiği kitabın ilk hali korsanların elinde. Korsanlara kızan yazar, kendi hayaline müdahale ederek kitabında değişiklik yaptığı için, biz şimdi bu değişik halini okuyoruz. Biz yazarın 'asıl' kitabını mı okuyoruz Türkçede?

Bize hakikati sunarak iyilik yaptıklarını iddia eden korsanlara karşı yazar, hakikate müdahalenin kötülük olduğunu söyler. Varlığın ortaya çıkışını, ilk töze müdahale ile açıklayan eski zaman alimleri gibi düşünür: Yani, "zamanın" en başında, sadece ışık vardı ve her şey bütündü. Sonra kötülük ortaya çıkarak bu bütünlüğü bozdu. Işık parçalandığı için, madde ve karanlık hükümran oldu. Eğer bu kötülük olmasaydı, ne karanlık ne de madde oluşacak, kötülük de kendisine yer bulamayacaktı. Her şey, tek ve bütün olarak sonsuz bir ışıkta kalacaktı.

İyi

Korsanların kitabı çalması, ilk tözü (kitabın ruhunu) parçaladığı ve onun "büyüsünü" bozduğu için, yaratıcı yazar, hakikati yeni duruma göre ve yeni bir iyilik anlayışıyla yeniden kurarak değişiklikler yapar.

Ama hakikatin bir ütopya olduğunu ve maddileşmiş bu ütopyanın (kitabın) kendi ellerinde bulunduğunu söyleyen korsanlar, şimdi hakikati, onun yaratıcısına karşı savunmaktadır. Her ne kadar yazar, iyiliğin, kitabında değişiklik yaparak verdiği son biçimde olduğunu söylese de, bu cevap soruları dindirmez. Yazarın dayanağı, kutsal kitapların ruhuna benzer: Tanrı bile sözünü ve hükmünü değiştirmez mi? Geleceği bilen Tanrı, bir söylediğini sonradan değiştirebildiğine göre, kudre-

ti sınırlı olan insanın, kendi fiillerinde değişikliğe gitmesi daha anlaşılır bir şeydir. Mesela Allah, Müslümanlara önce "İbadet ederken yönünüzü Kudüs'e dönün" demiş, ama sonra bu kararından vazgeçerek "Kıbleniz bundan sonra Mekke'dir" diye emretmişti. Yani bir önceki kararını nesh etmişti. Tanrı'nın ruhundan üflediği insan olarak yazar da, tanrılığın bir parçası olan yetkiyi kullanmış ve kendi sözünü değiştirmiş, nesh etmiştir. Tanrı gibi, hakikatin nerede olduğunu söyleme kudretini kullanarak, "Gerçek olan kitap, benim son söylediğimdir" demiştir.

Korsan ise, hakikati yaradana karşı savunur. Tıpkı Tanrı'nın emrine uymayan Şeytan gibi. Tanrı, ilk insanı yaratıp, herkese onun önünde diz çökmesini emretmişti. Bütün melekler ve cinler bu emre uymuş, sadece Şeytan, "Bu alemde diz çökülecek tek şey Tanrı'dır" diyerek itiraz etmişti. "Eğer biz bir varlığın önünde diz çökersek, bu aslında sadece Tanrı'ya göstermemiz gereken saygıyı parçalar ve Tanrı'nın önemini küçültür" diyen Şeytan, Tanrı'nın kudretini Tanrı'ya rağmen savunmuştu. Orada Tanrı için kudret, verdiği emirlere uyulmasındaydı. Yani iktidarın mutlaklığındaydı ve bu iktidarın bir kısmını "ruhuna kendi nefesinden üflediği insana" aktarmakta sakınca görmemişti.

Şeytanın niyeti kötü değildi, onun gerekçesi Tanrı'yı yüceltiyordu. Tanrı'nın kendi ruhunu başka bir varlığa aktarmasının, ışığın/kudretin parçalanması anlamına geleceğini söylüyordu. Parçalanmış kudret, maddeler evrenine mahkûm olmayı getireceği için, Tanrı'nın kudreti de artık sınırlanmış olacaktı. Böyle bir "yenilik", Tanrı'nın sonsuz nuruna karşı bir "bidat" yaratırdı. Bu durum karanlığa da, kötülüğe de bir alan açar ve Tanrı'yı kendisiyle yarışılabilir ve meydan okunabilir bir dereceye düşürürdü. Bunu söyleyen Şeytan ile Tanrı'nın arasının açılmasının nedeni, Şeytan'ın ileri sürdüğü gerekçe değil, kendi doğrusunu sahiplenme ısrarıydı.

Ama Tanrı orada ütopyasını yaratmaktaydı. Tanrı, yeni bir şey "istiyor" ve insan onun ütopyası oluyordu. Bu yüzden ona kendi ruhundan üflüyordu.

Düşüş

Ütopya, "olmayan yer" değil, "olması arzulanan yerdir." Arzulandığı ve hayal edildiği andan itibaren, hakikatin bir parçası haline gelir. Eğer ütopya yolun öbür ucunda ise, oraya varmak için gidilen yol da ütopyanın parçası olur.

Şu dünyadaki insan için hakikat, uzaklardaki bir ütopyada mı, yoksa içinde bulunduğumuz şu anki varlıkta mıdır, diye soran filozoflar bilir ki, ütopya bir siyasi ülkü olabilir, bir gönül arayışı veya bir cennet olabilir. Peygamberler yeryüzüne gelip, "Şu an bir rüyadayız, ölünce uyanacağız" derler. Ama bu, hakikate ölümden sonra kavuşulacağı anlamına gelmez. Çünkü rüya da hakikatin "kırk parçasından biridir."

Eski çağlarda, varoluşun özünün yedi kat yukarıdaki göklerde olduğu, bu maddi dünyaya düşerek karanlığa gömüldüğümüz söylenir ve varlık âlemi "gerçekliğin yanılsaması" olarak tarif edilirdi. Işık ve karanlık çatışmasından yola çıkılarak, ışığın bizden uzak, ama ulaşılması gereken bir hedef olduğu dile getirilirdi. Işık Heykelleri'nin ulu "mimarı" Sühreverdi de bu diyalektiğe inandı, ama bir farkla, diğerlerinin saf karanlık dediği "maddede/varlıkta" ışığın da bulunduğunu gördü. Bunu söylerken, insan için göklerde olduğu söylenen ütopyayı biraz yere indirdi, bu âlemin bir parçası haline getirdi. Kutsal kitaplar, ütopyanın cennette olduğunu söyleyip, bunu tek mutlak olarak mı ifade eder? Anlatılan odur ki, *kadın* ile *erkek* cennette yaşarlarken her şey serbest kılındı, sadece bir ağacın meyvesine dokunmamaları söylendi onlara. Burada hakikatin kırk parçasından olan iyilik ve doğruluk sınanıyordu. Oysa din ilahiyatçıları, insanın dünyada bir sınavdan geçtiğini, kendisine iyi ile kötüyü ayırma –doğru veya yanlış yapma– iradesi verildiğini, irade sahibi olduğu için de özgür olduğunu söylerdi. Bu hakların cennette bulunmadığı, yani orada kötülüğe ve yanlışa (dolayısıyla özgür iradeye) yer olmadığı ifade edilirdi ki, bu iddia Adem ile Havva'nın durumuna uymuyordu. Onlar cennetteydiler ve önlerine doğru ile yanlış arasında seçim yapma imkânı konmuştu. Onlarsa varolanı değil, ütopyayı tercih ettiler ve sınırı geçerek yasak meyveyi yediler.

Diğer mesele ise, "kader"in cennetteki haliydi. Adem ile Havva, kaderlerini kendileri seçmemişlerdi. Cennete, yani sonsuz iyiliğin mekânına konduklarında, orada yasak meyvenin "neden" bulunduğunu bilmiyorlardı. Cennet bir sınav yeri değildir, denmesine rağmen, yazgıları belliydi. Bir ağaca – bilinmeyen bir nedenle– yaklaşmamaları emredilip, sonra da sonsuza kadar o ağacın yanında yaşamaları gerektiğini söylemek, bir kader oyunuydu. Onlar için ütopya, artık ulaşılması yasak olandı. Ve orada kaderlerini kendileri seçmeye başladılar. Varolanla yetinmediler. Bilinmeyeni arzu ettiler ve ilk ütopyanın kapısını açarak "bilgi" ağacının meyvesini yediler. Özgürlük de iradenin fiiliyata geçmesiyle birlikte orada açığa çıktı. "İnsanî kader" kitabının ilk satırını yazarak kırmızı çizgiyi geçtiler ve yasağı çiğnediler. Sonuç, cennetten kovuluş ve dünyaya "düşüş"tü. Düştükleri yer, onların dile gelmemiş ütopyasıydı.

Neden?

Her ütopyada, sol ilahiyatın izleri vardır. Gizlidir bu. Dünyevidir. İyilikçidir. Dünyevi olanı, ilahi bir dille kurar. Vaadçidir. Ve aşkındır, şu anki maddi koşulların aşılmasıyla varılacak bir yeri tarif eder. Felsefe ve bilim, bunun parçalarını bulmaya çalışırken, semavi dinler, doğdukları zamanın bilgisini ve felsefesini kapsayarak ütopyayı ilahi bir tüle sarar. Din, gerçeğin üzerindeki tüldür. Peygamberler bu dili kullanarak varlığın 'bütünsel' olarak kavranmasına aracı olurlar. Parçalanmış maddeler dünyası ve hayat algısı içinde, varlığın birliği ve onun parçalanmaz ruhu, ancak bir kutsiyetle, bütünsel bir tülle ayakta durabilirdi.

Bilimciler, büyük patlama (big bang) teorisi sayesinde, evrenin bir başlangıcı olduğunu söyler; varlığın değil, evrenin başlangıç noktasıdır bu. O noktadan önce varlığın ne halde olduğu, yani büyük patlamaya kaynaklık eden varlığın nasıl orada olduğu –henüz– bilinmez. Bilim, "nasıl" diye sorar. Felsefe ise "neden" diye merak eder.

İnsan, "neden" sorusunu sormaktan vazgeçtiği an ütopyadan da vazgeçmiş ve aklını örtmüş olur. Nereden geldiğini bilmeyen insan, bu âleme ve kendi varoluşuna kesin bir anlam veremekten korkar. "Bilmediğinin farkında olmak" insana mahsustur. Beyin sahibi diğer canlılar, bir şey bilmediklerinin farkında değildir, onların beyni, akıl mertebesine ermemiştir. Bu yüzden varoluşun kendisine dair bir dertleri yoktur. Dert, huzursuzluktur. "Varoluşun kendisi, bilinen âlemden ibarettir, başka bir anlamı yoktur" demek, aklımızı tatmin edebilir. Âlemle barışık yaşamak için iyidir bu. Ama "bilmediği" şeyi bilmeyi istemek, insanî maceranın gizli parçası olmaya devam eder.

"Bilinçli" (aklımız sayesinde bilincinde olduğumuz) varlık âleminden silinmek anlamına gelen ölüm, sonsuzluğa dair merakın sınanacağı son kapı, son umuttur. "Neden" sorusunun vardığı son, bilinmez cevaptır. Sır kapısıdır. Fedai ruh da bu yüzden sonsuzluk arayışının bir parçası olur. Başkaları için ölmeyi göze almak, içimizdeki genlerin kendi soyunu devam ettirme arzusundan bir adım öte bir şeydir. İnsan bilinci, hem varlığı hem de kendisini aşma potansiyeline sahip olduğunu burada gösterir (ama kudreti henüz o denli büyümemiştir). "Yok oluşa" atılan son adımın, aslında bu maddi dünya uğruna olduğunu biliriz. Çocukları için ölümü göze alan bir anne, zulme karşı direnen bir devrimci ya da kendini feda eden bir dindar, aynı maddi dünyanın içindedirler. Hepsinin ütopyası bu dünyadadır, geride bıraktıklarının daha iyi olması için kendi son adımlarını atarlar. İlham kaynaklarının veya son sözlerinin farklı olması, aynanın diğer yüzüdür. "Ölümün bile peşine düşmekten korktuğu insanlardan" olmak, bir parça ermiş olmalarının armağanıdır. İyi bir dünya için, kendi "varoluşlarını" reddetme cesareti ve arzusu taşırlar. Yokluk ve ölüm, onlara hayatla ilgili sınırsız merak duygusunun vardığı son kapıdır. Ondan sonrası "belki"dir veya belkisizliktir. Çünkü "sonra"nın bilinci tecrübe edilmemiştir. Mümkün olmamıştır. (Şeyh Bedrettin, *Varidat* adlı eserinde, ölümden sonra dirilişi, hayatın bu dünya içindeki "devamı" olarak ifade eder, mekânı "bilinen" bu âlemdedir. Saidi Nursi ise *Ha-*

şir *Risalesi*'nde "devam"dan değil, öteye "geçiş"ten söz eder, bilinen değil, "inanılan" öte âlemdeki yeni hayatın hakikatinden dem vurur.)

İlk ve son

"İnsan aklı o kadar büyüktür ki içine bütün evren sığabiliyor" der Hz. Ali. Bütün kâinatı düşünebilen, ona dair sorular sorup cevaplar arayan aklımız, kendi sınırlarını da bilir. Bu yüzden rüyalara, ilahi söylemlere, sezgiye veya bilimsel yöntemlere başvurur. Akıl, kendi sınırlarını bu sayede aşmaya çalışır.

Hz. Ali'nin sözleri, varlığın bütünü ile bunun gelip somutlandığı insanı birleştirir. Biz kâinatın ruhundan bir soluk taşıyoruz, varoluşumuz değersiz ve anlamsız değildir, der. Kutsal kitaplar bunu anlatır. Göklerin ve dağların yüklenmek istemediği emaneti insanın yüklenmesinin sırrı, insanın kâinatın ruhunu kendi içinde taşıyabilme ve onu aklına sığdırabilme kudretindedir. Yeter ki bu gücüne ermeyi bilsin.

Bu yüzden Tanrı'nın adıyla başlayan kutsal kitaplar, "İnsan"la biter. Varoluşun bir bütün ve tek olduğunu söyleyen düşünürlerin hareket noktası da budur. Âlem, insanın hem yurdu hem gurbetidir. Kâinatla başlayıp İnsan'la biten varoluş serüveninin özeti budur. Bu yüzden, insanı Tanrı'ya yaklaştırdığı söylenen kutsal kitaplar, Tanrı'yı da insana yaklaştırmakta, noktayı orada koymaktadır. Kur'an'ın ilk kelimesi "Tanrı" (Allah) son kelimesi ise "İnsan"dır (nas). *Hapishane Defterleri*'ni yazarken Gramsci'nin "insan ve Tanrı'nın doğasının aynı olduğunu varsaymasını" andırır âdeta.

Kâbe (varoluşun özünün ve sırrının sembolü) Mekke'de değil, insanın kendisinde, kalbindedir, diyen Hallac-ı Mansur, kutsalları yıkmıyor, kutsal olanı varlık temelinde inşa etmeye çalışıyordu. Âlem kutsaldı ve insan da kutsaldı. Ehl-i kitap olmanın asıl manası 'ehl-i kulup' (kalp insanı) olmaktı, ona göre. Bu yüzden, hakikati Kudüs'te, Mekke'de, Hac'da değil, kendisinde aramalıydı insan. Varlığın başlangıcı da sonu da aynı yer-

deydi. Ütopyaya yolculuk, uzağa değil, yakına bakmaktı. Yolculuk, dışa (bu evrenin dışına/insan varlığının dışına) değil, içe doğru yol almaktı.

Yeryüzü cenneti

Tanrı, ütopyaların toplandığı bir hülyadır. İnsanlar bu yüzden ona ihtiyaç duyarlar. Ona yönelen insan, ütopyaların gizli bahçesi olan bu âlemi bir bütün olarak kavrar. Filozoflar ya da sufiler gibi.

Amaç cennet krallığını yaratmaksa ve bunun somut hali "Asr-ı Saadet"te görülmüşse, demek ki "mutluluk" gayb âleminde değil, bu âlemde mekân bulup, insan eliyle yaratılabilirmiş. Geleceğin ütopyası, bu manada geçmişin bağrmdadır. Hayal olanı mümkün kılmak için, onun daha önce de mümkün olduğu söylenmektedir. Komünist ütopyanın kendi suretini ilkel/komünal eski topluluklarda görmesi de aynı anlamda bir umut inşasıdır. Kadim geleneklerin ruhuna yaslanır.

İnsan her yerde ütopyanın ve umudun peşinde olduğu için, "dinsel sıkıntı hem gerçek sıkıntıların dışavurumu hem gerçek sıkıntılara karşı bir itirazdır." Bunu söyleyen filozof Marx, dinin ikili dünyasını biliyordu. Ona göre din, toplumsal hayatın ve kavganın devam ettiği bir alandı. Habil ile Kabil'in, yani iyilerle kötülerin her gün cenk ettiği bir dünyayı resmediyordu din. Bu yüzden, kimileyin kölelerin ve ezilenlerin elinde bir kurtuluş bayrağı, kimileyin kralların ve efendilerin elinde bir kılıç oluyordu. "Din hem kalpsiz dünyanın kalbi, hem de afyondu" Marx'a göre. Çaresiz kalabalıklar, din sayesinde acılarını azaltıyordu. Çünkü Marx'ın o sözü söylediği çağda, afyon, bir ağrı kesici olarak da kullanılıyordu.

Sözü burada devralan Ali Şeriati'nin ütopyası, "varlığın birliği" üzerinde inşa olur. İnsan ilahi bir varlıktır onun için, bu ilahiyatın cevheri akılda ve kalptedir. İnsanın insana zulmü ve haksızlığı, kendi ilahi özünü inkâr etmek anlamına gelir. Bu gaflete düşülmesinin nedeni, bütün varlığın aynı tözden geldiğini unutmak ve kardeşini öldüren Kabil gibi, insan varlığm-

daki adilliği ve vicdanı yok saymaktır. İnsan işte orada inkâr edenlerden olur. Kendi hakikatini inkâr.

Mucizenin ve acının kaynağı da burada anlatılır. İnsan, hem Tanrı'nın soluğu hem balçıktır. Vahdet, varlığın özünü ifade eden cevher olduğu için, doğruyu bulmanın anahtarıdır da. İnsana düşen, özgürlüğünü/iradesini kullanması ve iyi ile kötü arasında ayrım yaparak hayatı ve dünyayı güzel kılmanın yolunu bulmasıdır. İlahi kudret ile balçık insanda birleşmişse, Hz. Ali'nin "İnsanın içinde bütün evren bulunur" sözüyle kastettiği biraz da budur. Hak ile batılın (iyi ile kötünün) mücadelesi buradadır. İnsandadır.

Vaat edilmiş topraklar

"Tanrı'yı, onu gökten yere indirdiğimiz, bir muhatap haline getirdiğimiz oranda anlayabiliriz... Tanrı gökten ve melekût alanından sokağa gelmeli, benim ve senin yoksulluk sofrana oturmalı" diyen Ali Şeriati, kutsallığın ve ilahi birliğin yeni bir tarifini yapar. (Diğer yandan, bu tarif yeni değil, en eski doğrudur ona göre. O sadece bir hatırlatıcıdır.)

Ali Şeriati dinselliğin alanını da buna göre tarif eder ve şöyle der: "Hak ile batılın çarpıştığı savaş alanında olmadıktan sonra, çağının şahidi, toplumunun şehidi olmadıktan sonra nerede olursan ol! İster namaza dur, ister içki sofrasına otur, ne fark eder! Bugün en önemli soru, hangi dinî kavramın rasyonel olduğu değil, dinin içinde yaşadığımız toplum için ifade ettiği değerdir. Bu yüzden insan, Tanrı'yı insanlaştırdığı ölçüde anlayabilir. Soyut bir tanrı anlayışı, egemenlerin tanrı anlayışıdır. Asr-ı Saadet'te din ile adalet eşdeğerdi. Ama sonradan ilahi adalet diye adaleti göklere çıkardılar ki, yeryüzünde ondan söz edilmesin. Bunu söyleyenler, dinin afyon tüccarlarıydı."

Dinin gizemi, insanın gizemidir. Feuerbach'tan aldığı ilhamla bunu söyleyen Ernst Bloch'a göre ideal insan, ütopyaların bir toplamı olacaktır. Ama o çağ henüz gerçekleşmemiştir. Aynı şeyi söyleyen Sudanlı Şeyh Mahmut Muhammed Taha, bunu

"İslamın İkinci Mesajı" olarak tarif eder, ama bir farkla, o çağın –nihayet– şafağında olduğumuzu ilan eder.

Mahmut Taha, Hz. Muhammed'in peygamberliği döneminde, önce Mekke'de, hicretten sonra ise Medine'de inen ayetler arasında temel bir ayrım olduğunu vurgular. Dinin Mekke'de gelen ilk emirleri, temel kavramları ortaya koyar. İnsanlara iyiliği tavsiye eder, kardeşliği ve doğruluğu teyit eder, toplumu huzursuz eden kötülük ve fitneden sakınmayı önerir. O günün insanı, mümindi (yani inanandı), ama müslim (yani ideal iyi insan) olmak kültür ve bilinç seviyesi açısından mümkün değildi. Pratik zorluklarla karşılaşan İslam, o günün insanının seviyesine inmek ve onun anlayabileceği bir biçime bürünmek zorunda kaldıkça, kendi idealini var olan koşullara göre daraltti. Bugün bilinen din, budur. Oysa İslam'ın asıl ifadesi, onun artık unutulmaya yüz tutmuş olan ikinci mesajındadır Mahmut Taha'ya göre.

Tanrı ki önce insanlara Kudüs'e dönüp ibadet etmeyi emretmiş, sonra ancak koşullar olgunlaşınca gerçek kıblenin Kâbe olduğunu söylemiştir. Kâbe, namazın kıblesi olmuştur. Peki mal eşitliğinin, cinsler arası eşitliğin, demokrasinin, diğer dinlere hoşgörünün Kâbe'si neye göre tarif edilebilir? Bu soruların cevabını arayan Taha, İslam'ın gizli kalmış ikinci mesajını açığa çıkarmaya çalışır.

Hüda

Taha'nın önemi, sadece ilahi özgürlüğü ve adaleti bugünkü dünyaya indirmiş olması değildir. İslam'ın "iç mantığında" yaptığı ve dinin özüyle tutarlık taşıyan "okuma" yöntemidir esas olan. Din alimlerinin köhnemiş zihniyetinden başka bir anlam taşımayan fıkıh (İslam hukuku) yöntemini eleştiren Ali Şeriati'den farkı buradadır. Şeriati, geleneği eleştirip İslam'ı "sosyal" açıdan yeniden inşa ederken, Taha geleneksel düşünce yöntemine karşı, somut ve net yeni bir "okuma sistematiği" de sunar. Bunun yaparken dinin öz kaygısına ve iç usullerine bağlı kalmayı sürdürür. Dinin vaat ettiği topraklara ulaşmak, ikinci mesajın açığa çıkarılmasıyla mümkündür Taha için.

İkinci mesaj, bazen dilin ruhunda gizlidir: Hüda'nın Kürtçesi Xweda olup, Tanrı anlamına gelir (x harfi, kalın h olarak okunur). Kendi kendini var eden, demektir. Doğa kelimesi de bu çizgide bir anlama sahiptir. Doğa kelimesinin Kürtçede iki karşılığı vardır: Birincisi, kendi kendini ören (xwerist), ikincisi, kendi kendini doğurandır (xweza). Dilin dini var mıdır, bu ayrı bir konu. Öyle olsaydı, Kürtçe ve Farsçanın, İbni Arabi'nin vahdet anlayışına veya Spinoza'nın panteizmine veya Türkçenin Şaman doğacılığına ne kadar yakın olduğunu dert edinebilirdik.

Dil bazen gizli koruyucu gibi, dinin çağlar içinde umut ilkesinden uzaklaştırılmasına karşı durur. Çünkü dinlerin ütopyası çoğu zaman o dinin sahibi ve bileni olduğunu iddia edenler tarafından iğdiş edilir. Zaten inanmak, her zaman hakkıyla "anlamak" manasına gelmez. Nietzsche'nin dediği gibi "inanmak, bilmemek arzusu" ise, inanmaya katı ve aşırı bir vurgu, anlama çabasını geriye iter ki, bunun vebali bütün topluma yük olur.

Ütopyanın sadece soluk bir resmini ifade eden resmi dinlerin özsuyu kurumuştur. Tutucu geleneklerin, ibadetlerin ve kuru vaazların toplamı, varolan dünyanın aşılamayacağı fikrinde takılıdır. Ali Şeriati'nin mollaların ve ayetullahların dininden bıkkınlık duyması bundandır. Bu öyle bir dindir ki, mutlak kötülük olarak tarif edilen şeytana karşı nefsini siper ederken, bu hayatın içindeki en büyük günah olan sömürüye karşı dilsiz kalır. Biraz sadaka, zekât, fitre ve bağışlarla ruhunu dindirmeye çalışır. Diner mi? Tabii ki hayır! Dindeki "mistik sis" içinde silikleşse de varlığını hissettirmeye devam eder ütopya. Bunu, o dinin resmileşmiş geleneksel yorumlarına rağmen başarır. Çünkü din, dinden daha geniş bir şeydir. Bu yüzden ilahi sözlerle konuşan Tanrı, Kur'an'da "Umutsuzluğa düşerek beni inkâr mı ediyorsunuz?" derken, kendisi bu dünyaya iner, insanların arasında kendisine bir arayış, umut ve direniş mekânı tesis eder. Ütopyanın insanıdır bu. Gramsci'nin söylediği de budur: "Din, tarihin tanıdığı en devasa ütopyadır... Tarihsel yaşamın gerçek çelişkilerini mitolojik biçim içinde uzlaştırmak için en büyük girişimdir."

Soğuk ve sıcak akımlar

Ütopya, sol ilahiyatın gizli adıdır. Eski zaman tabletlerine yazılmış bir sırdır bu. İster dinsel kisve altında olsun ister maddi dünyanın diliyle kurulsun. Peygamberler, antik çağ filozofları ve şairler bunu anlatır. Marx'ın "din afyondur" ifadesinden önce sarf ettiği sözler de buna işaret eder.

Sosyalist düşünür Bloch, dinin ele alınması konusunda sol gelenekteki iki ayrı eğilimi tarif eder. Birincisine, "soğuk akım" der. Bu akımdakiler, dini tek kimlikli ve tek yönlü bir olgu olarak değerlendirir, içindeki her şeyin olumsuz olduğuna inanır. Din onlar için, ezelden beridir değişmeyen, hep aynı kalmış bir tutuculuğun adıdır. Durağan bir okumadır bu.

"Sıcak akım" der Bloch, ikinci eğilimdeki sol/sosyalist geleneğe. Bunlar, dindeki ikili dünyayı görür, onun diyalektik bir öze sahip olduğunu bilirler. Din değişkendir, kimi zaman efendilerin, kimi zamansa mazlumların diline sahip olur. Bu dili ona verense, Tanrı'nm sözünü eline alan insandır. Bizim doktor Hikmet Kıvılcımh, insandaki bu kudrete, Eyüp Camii'nde yaptığı konuşmada işaret etmişti: "O zamana kadar insanlar arasında bütün düzeni kuran kanunlar ve kaideler 'gökten iner'di. Hz. Muhammed, 'Ben sonuncu peygamberim!' demekle, bizlere şu büyük hakikati anlatmış oluyordu: Artık kanunlarınızı kendiniz yapacaksınız!"

Dinin içindeki çelişkiler, onun yıkılmasına değil, insani ve ütopyacı yanlarının açığa çıkmasına yol açar. Böylece dindeki dünyevi ruh görünür hale gelir. Hurafelerden kurtulmak, sol ilahiyatın ülküsüdür. "Metafizik dinin içindeki dünyevi temele" vurgu yapan sosyalist düşünürler, sıcak akımın manasına akıl yorarlar. Tanrı'nın varlığı veya yokluğu değildir onların derdi, âlemin ruhundaki birliğe işaret ve kâinatın aynası olan insana şahitlik ederler. Sıcak akım, sol ütopyadır. Ya da ilahiyatın, göklerden inip aramıza karışması ve hakikate yaklaşmasıdır. Hakikat ki, şah damarımızdan daha yakındır bize.

Vaat edilmiş toprakların yoluna gitmek, hacda kendini aramak veya Faustvari bir ızdıraba düşerek hakikati dert edinmek

kaçınılmaz bir maceradır. Burada rehber insandır. Bu "bütün"ü gördüğü içindir ki Kur'an, "müslim" veya "mümin" kelimesiyle değil, "nas" kelimesiyle biter. Aynı ruhtan ve aynı balçıktan varolmuş, bir yanı Habil (iyi) bir yanı Kabil (kötü) olan ve aynı kökten geldiği gibi, aynı sonda birliğe (tevhide) varacak olan "İnsan"dır bu. Birinci Halife Ebubekir bu hissiyatla dua etmişti: "Ya Rab! Benim vücudumu sonsuzca büyüt ki, ben cehenneme gireyim ve orada her yanı kapladığım gibi başka hiç kimseye yer kalmasın." Bütün insanların günahını ve acısını yüklenen İsa veya Yezidi ulular gibi söylüyordu bunu. (Saidi Nursi, *Emirdağ Lahikası*'nda, "Hz. Ebubekir'in bütün insanları değil, sadece Müslümanları kurtarmak için yalvardığını" söylerken kendi dünyasını en dar yerde çiziyor, Nas'm ulu cevherini görmezden geliyordu. Onun Hz. Ebubekir'in sözünün içeriğinde yaptığı küçültme aynı zamanda suyun sığlaştığı yer oluyordu ister istemez. Bu tür metafiziğin sorunu, öbür dünyacı olması değil, bu dünyada kendini cansız ve hareketsiz, yani ölü bir ütopyanın içine hapsetmiş olmasıydı. Komşusu açken tok yatan bizden değildir, diye inanan kişi bilir ki, o komşu bir mümin, bir Musevi veya tanrıya inanmayan biri de olabilir.)

Simya

Ölü ütopya, "olmayan yerdir". Canlı ütopya, arzu edilen ve yoluna düşülen bir hülyadır. Hakikati arayanlar yeni bir dünyanın kapısını araladığında, varlık âlemiyle bir sulha ermeyi, iç ve dış huzura varmayı amaç edinirler. Orada hatırlanacak ve borç ödenecek çok şey vardır. Bunu bilmek, iyiliği sürekli kılmanın teminatıdır.

Korkumuz, her ütopyanın gerçekleştiğinde ortodokslaşmasıdır. Yoksulların İsevi bayrağını devralan Roma krallığında, fakirlerin dostu Ebuzer'i susturan devlet İslamında, İmam Hanbel'i zindanda yok ederek kendisini de donduran Mutezili saltanatında görüldü bu. Bu din, aç gönüllere su taşıyamadı. Çünkü Mutezili'nin akılcı olması yetmezdi, aklı küçümseyen rakiplerini ancak ölümle ıslah edebileceğini düşündüğü anda kendi-

sinin de aklın dışına çıktığını görmesi gerekirdi. Her zulüm ve haksızlık düzeni, ütopyanın inkârı, halkm zindanıydı.

Ütopyanın sonsuzluğu ve yüceliği, bakırdan altın yaratmaya cesaret edebilmesindedir. Balçığı ilahi ruha dönüştürmeye çalışmak simyadır. İnsanın fıtratındaki iyilik, güzellik ve adalet duyguları, yeni bir dünya ve onun içinde yeni bir insan yaratmaya çağırır bizi. Her ne kadar, "yeni insana" (insan-ı kâmile) sevdalı olan Nietzsche, "yeni bir topluma" (cemiyet-i kâmile) inanmazsa da, biz Newton gibi mucizevi düşünenlere de kulak verelim. Modern bilimin ve şaşmaz olduğu söylenen doğruların babası Newton bir yandan evrenin yasalarını keşfederken, diğer yandan simyaya bel bağlıyordu. Laboratuvarmda bakırdan altın yaratmaya, yani en olmayacak şeylere kafa yormaya devam ediyordu. Bir insandan bir Tanrı yaratmanın ve Tanrı'yı insanlar katma erdirmenin mantığıydı bu. Mucizenin bu kudretinden umut kesen insan, balçığın içindeki ruhtan, yenilginin içindeki zaferden ve bugünkü çaresizlik içindeki güzel gelecekten de umudunu keser.

Ütopya hakikattir, hakikat çokluk ve çokluk zamandır. Zaman ise değişimdir. Tanrı bile kendi hakikatini değişime tabi tutmuşken, "mutlak gerçeğin" tarifi olur mu? Bunu dert edindiği için Aristo, varlığın hareket ve değişim üzerine kurulduğunu söylemişti. Sonra İbni Sina ve İbni Rüşd gibi ahmler bunu İslam düşüncesine taşıdılar ve aslında hakikatin çoğulcu olduğu fikrinin temelini örmeye gayret ettiler. Tanrı'nın nasıl düşünüyor olabileceğini şöyle kıyısından da olsa bilmeye çalışarak, göklerdeki ilahiyatı yeryüzüne indirdiler.

Hakikatin yanıbaşımızda, bize şahdamarımızdan daha yakın olması, her şeyin oluş içinde bulunduğuna ve bunun yaratımına bizim de katılmamız gerektiğine işaret eder. Hz. Ali'nin o sözü bu yüzden kıymetlidir: "Perde açılsaydı, yakîn yine artmayacaktı." Hakikat buradadır, ama karanlık içindedir. Onu görmenin ışığını nerede aramalı? Bunun derdine düşen insanlar, kutsalın peşindedir. Tanrı'ya inanmak gerekmez bunun için. Hikmet denizine dalan inançlılar ve inançsızlar aynı ütopyanın yolcusudur artık.

Ve öyle bir vakte erdi ki devran, ütopyanın kapısını ilk açanların kadınlar olduğu unutuldu. Derler ki: Analarımız ilk toplulukların oluşumunda insanlığı var ederken, aslında, göklerdeki cennetin kırmızı çizgisini geçen ilk insan olarak Havva'nın cesaretini, fedakârlığını ve ümidini temsil ediyorlardı. Sonra gadre uğradılar.

Derler ki: İnkâr edilmiş kadim sırlar, yok olmaz. Erkekler denedi on bin yıldır. Efendiler, soylular ve güçlüler denedi. İnsanlığı balçıktan ibaret bir maddeye dönüştürdüler ve ruhundaki soluğu tükettiler. Cennetteki ilk kadın, Tanrı'nın buyruğuna rağmen yasak meyveyi yediğinde, bilmemezlikten değildi bu, aksine bildiği ve arzuladığı bir şey vardı. Bilinen ve istenen o "ilk şeyi" bugün açığa çıkarmak ve insanlığın ortak düşü haline getirmek arzusu, bu bunaltı ve sıkıntı dünyasında bir umuttur. Ütopya, kadınların ayaklarının altındadır.

Kötülük ve Aşk Arasında: Sol İlahiyat!

BURHAN SÖNMEZ

"Sevmiyorsan ölüsün demektir.
Seversen seni öldürürler."

Katletmek üzere Hallacı Mansur'u alıp götürdüler, çevresinde yüz bin kişi toplandı. Gözünü hepsinin üzerinde dolaştırarak, "Hak, Hak, En-el Hak!" diye bağırdı. Derler ki o sırada dervişin biri ona, "Aşk nedir?" diye sordu. "Aşkın ne olduğunu bugün, yarın ve öbür gün göreceksin" dedi Hallac. O gün katlettiler, ertesi gün ateşe atıp yaktılar. Üçüncü günse külünü rüzgâra savurdular.

İnsan kül olur, ama kül yokluğun değil varlığın bir parçasıdır. Ölüm hayata dahildir, varlığın dışında bir hal değildir. Ölümün kendine has bu görkemi, farklı temellere dayanabilir. Hallac'ın örneğinde, bir aşk ifadesidir ölüm. Ama Hz. İsa'da acıdan sonsuz kurtuluşa çağrı, isyanın soylu bir tasviri olur. Çarmıh, insanlığın tarihi değil, ortak bugünüdür.

İnsanın bütün gerçeği, işkence gören bir bedende ifadesini bulur. Bu dünyada içinde bulunduğumuz durum, tahammül edilecek gibi değildir. Hayat, acılarla ve kötülüklerle doludur. Bunun aşılması için, acının bir bütünde toplanması gerekir. Çarmıhtaki İsa'nın bedeni bir insanın değil, bütün insanlık durumunun ortak ifadesi, onun bütünsel halidir. O aynaya bakan herkes kendini görür.

Ölüme karşı koymak isteyen insan, dünyanın ve hayatın değişmesi gerektiğini hisseder. Değişim içinse, acıların tarif edilmesi gerekir. "Acı neden vardır?" diye sormak, "Tanrı'nın aklı"yla tartışmaya niyet etmektir. "Acı nereden kaynaklanır?" diye sormak ise, varlık âleminde kaderini kendi eline almanın ilk adımıdır. ("Yoksullara yardım ettiğimde bana aziz diyorlar, ama bu insanlar neden yoksul diye sorduğumda komünist diyorlar" demişti Helder Câmara.)

Acıyı yaratan, bazen eksiklik, bazen kötülüktür. Eksiklik, parçanın bütünden kopmasıyla oluşur. Aşk bunun için gereklidir. Kötülüğü aşmaksa, insan denen varlığın bir bütün olarak varoluş gayretinin parçasıdır.

Kötülük

Çarmıhtaki insanın canını yakan şey acı değil, kötülüktür. Varoluş bir kaygıdır, diyen yeniçağ filozofları, bunun bir keder halini aldığını hatırlatırlar. Ama Hz. İsa'nın çarmıhtaki haline veya Hz. Hüseyin'in Kerbela'daki kanına akıl düşürüp ağlayanlar, sadece ilâhi bir acıyı paylaşıyor değildir, onlar varlığın kederini tarif ederken bu vesileyle mutluluğa olan susuzluğu dile getirirler. İnsan gerçeğinin işkence gören bir bedende toplanmasının nedeni, oradan zuhur edecek bir dirilişe duyulan ihtiyaçtır.

Çarmıhta acı çeken bedende ölümün değil, hayatın resmi vardır ve diriliş, kötülüğe karşı mutluluk arayışıyla başlar. İsa'nın veya Mehdi'nin bir gün geri döneceğine dair inanç, böyle bir umudun süreklileştirilmiş halidir.

İsa'nın yakın arkadaşları arasında, o günkü iktidara karşı mücadele edenler vardı. Bunlar, Zealot denen yeraltı direnişçileriydi (zealot, bugün Batı dillerinde fanatik anlamında kullanılır.) Halk arasında bir direniş olgunlaşmaktayken, İsa gibi "yüce sözlere" sahip birisi bunun ortak ifadesi olabilirdi. İsa'nın on iki havarisinden Yehuda'nın bu yeraltı örgütüne mensup olduğu söylenir. Hainliği de anlaşılır bu durumda. İhtiyaç duydukları liderin İsa olmadığını düşündüğü için Yehuda onu yarı yol-

da bırakmıştı. Zayıf, yoksul ve kente eşek sırtında giren bir Mesih değil, zırhlarla ve korumalarla hareket eden bir lider bekliyordu. Kerbela'daki Hüseyin gibi mazlum birine değil, Yezid gibi yeşil köşklerde yaşayan muktedirlere itibar eden Müslümanlar gibiydi Yehuda. Zenginler ve yoksullar tarihinin zor eşiğinde yalpalayıp düşenlerdendi.

Dostoyevski, "Dünyamız, günahkâr düşüncenin gölgesinde kararmış, aslen yüce ruhlara ait olan bir ıstırap yeridir" der. Bu cümle, çileci Hıristiyanlık ilahiyatının ön sayfasıdır. O sayfanın arka tarafında ise, "İsa ve sevgi" ikiliğine dair kurgu vardır. Dünyanın bir ıstırap yeri olduğunu belirten Dostoyevski, buranın yüce ruhlara ait olduğunu hatırlatır. Ama bu yüce ruhlar günahkâr düşüncenin, yani kötülüğün gölgesinde kararmıştır.

Dünyayı bir ıstırap yeri olmaktan çıkarmak, ancak kötülükten kurtulmakla mümkündür. Nihai kötülüğü yok etmek için bir Mesih görünmediğine göre, insan kendi başınadır. Çıkış yolu, bir Mesih gelmesi için dua etmek değil, kaderimizle başbaşa olduğumuzu ve bunun bir zayıflık değil, bir kudret barındırdığını idrak etmektir. Alevi inancında on ikinci imamın kaybolması böyle bir işarettir, insanlara kendi kaderlerinin sahibi olmaları gerektiğini söyler. Bu yüzden Muhammed İkbal, on ikinci imamın kaybolması fikrinin, din ile devlet işlerini birbirinden ayırmaya zekice bir yol açtığını belirtir. Tıpkı Doktor Kıvılcımlı'nın, Kur'an'a göre peygamberliğin son bulmasının, insanların kendi kaderlerini ellerine almasına dair bir vurgu olduğunu söylemesi gibi.

Dine inananlar için, iyilik ve kötülük ilahidir. Kötülük de bu bâb içindedir, çünkü o olmadan iyiliğin varlığı ve mahiyeti anlaşılamaz. Mutlak kötülüğün semboller dünyasındaki adı Deccal ve ona karşı olan mutlak iyiliğin kılıcı ise Mehdi'dir. Buradaki soru, kötülüğün bir birey mi, yoksa bir pratik mi olduğuyla ilgilidir. Gelecek olan Deccal, bir şahıs olarak mı görünecek, yoksa bir icraat olarak mı açığa çıkacaktır?

Aslolan kötü kişi değil, kötülüğün kendisidir denir. Deccal de bütün dünyayı saracak olan genel bir kötülüğün adıdır, yoksa "süper-kötü" bir kişiyi işaret etmez. Bu "kötülük" (Deccal),

sömürünün, vicdansızlığm ve bencilliğin mutlak bir yapıyla âlemin her hücresine yayılmasıdır. İşimizin, evimizin ve hayallerimizin bile içine sızmış olan bu devasa kötülüğün, sömürü ve yoksulluk olduğunu ilan etmişti Latin Amerikalı din adamları.

Topyekûn kötülüğün ilacı da topyekûn iyilik olabilir. Küresel adalet ve küllî sevgi bunun ifadesidir. Bu nedenle Mehdi, bir şahıs değildir, bir ruhun (gücün) adıdır. Bu ruh, haksızlığa direnmek, mazlumdan yana olmak ve adalet için çırpınmaktır. İyilik yapan herkes Mehdi'nin bir parçasıdır. Buna karşın kötülüğün safındaki herkes ise Deccal'in gölgesini taşır. Bu yüzden, inancın anlamı, dünyanın zulmüne körlük değil, isyandır. Boyun eğmek ve zulmü meşrulaştırmak ise, en büyük inançsızlıktır. İyiliğe ve kendine inançsızlık. Deccal burada yanıbaşımızda ise, Mehdi de buradadır.

İki asırlık sosyalizm mücadelesinden çıkardığımız sonuç, özgürlüğü ihmal eden bir sosyalist eşitliğin zulme dönüşeceğidir. Özgürlük için kalp çarpıntısı yaratamayan bir sosyalizme yazıktır. Benzer biçimde, on dört asırlık İslam tecrübesinden çıkarılacak sonuç ise, adalet kaygısı taşımayan ve sermayenin diliyle konuşan bir İslam'ın zalimlerin aleti olacağıdır. Eşitliği temel almayan dinî bir söylem, boşluğa konuşmaktır. O boşluk, bugün piyasadır. ("Ekonomi, dini belirler" diyen kişi Marx'tan beş asır önce yaşamış olan İbni Haldun'du.)

Halife Ömer, bir gün minberde şöyle sorar: "Sizin hahfenizim, ama bir gün yoldan çıkarsam, yetki bende, güç bende, beni nasıl doğrultacaksınız?" Bütün cemaat karşılık verir: "Eğer eğrilirsen, seni kılıçlarımızla doğrulturuz." O gün onlar, geleneksel İslam alimleri gibi "Sultan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir" demediler.

Ahlak

Kötülüğün en büyük mahareti, cehennemi cennet olarak göstermesi ve bizi buna ikna etmesidir. İnsan, bu dünyada kendini çaresiz hisseder ve var olan kötülüklerin aşılamaz olduğuna inanır. Çünkü gökyüzüne bakmayı unutmuştur ve sonsuzluğa

olan inancı tükenmiştir. Sonsuzluk, öte dünyaya iman değil, iyiliğin ve güzelliğin yok olmayacağına dair inançtır. Bunu ihmal eden insan (ahirete inanan biri bile olsa) bu dünyanın iyiliğinden koptuğu için fanileşir. Ve bedeniyle birlikte ruhu da ölür.

"İncil'i daha iyi anlar samanyoluna bakarsa bir çoban" demişti şair. Yehuda, göğe bakmayı ihmal ettiği ve oradaki sonsuzluğu kendi kalbine yaymayı beceremediği için İsa'ya ihanet etti. Ama ihanet de hafif bir yük değildi. Bu yüzden kendini asarak bedenine, dolayısıyla orada toplanmış kötülüğe son verdi. İyi ile kötüyü birbirinden ayırt edebilme, yani aklımızı kullanma yeteneği varlığımızın cevheriydi. Dostoyevski, insan olmanın ahlaki bir seçim yapmak olduğunu söylerken haklıydı. Ahlak, iyi ile kötüyü ayırma çabasıydı.

Varoluş, devam eden bir süreçtir. Aydınlanma çağı filozofları kadar Yunan'ın ve İslam'ın ilk dönem filozofları da buna inandılar. Âlem maddenin mekânıdır ve madde harekettir, dediler; hareket ise değişim demektir. Öyleyse varoluş olup-bitmiş değil, sonsuzca devam eden bir akıştır. Dünyevi düşünmenin diyalektiğidir bu. Mesafeler bölünebilir, der Aristo, zaman bölümlere ayrılabilir, para pul ve servet tasnif edilebilir. Ama iyilik, doğruluk ve vicdan gibi değerler bölünemez. Ahlakımız, bölünemeyen bu parçalardan oluşur. Hayatımızı sonsuz bir değer haline getiren de budur.

Ahlak, âlemin sonsuzluğu kadar sonsuz olduğumuza dair bir inançla yaşamaktır. Hıristiyanlıkta sadece acı çeken bir peygambere dairmiş gibi görünen sevgi, Mesih'ten ilham alan, ama yüzünü dünyaya çeviren bir niteliğe sahiptir. Mesih İsa onlar için, bütün ışıkların toplandığı güneş gibidir. O güneşi ve renklerini görmek için, güneşe değil bu dünyaya, hayatın ayrıntılarına bakmak gerekir. O zaman, güneşin bağrındaki ışığın ne olduğu anlaşılır. "Bir Hıristiyan, tanrıyı gökte değil komşusunun davranışlarında görmek ister" diyen teologlar bunu kasteder. Bundan sonraki adım, ahlaktır. Ahlak ise, evde, işte, siyasette ve her şeyde insani olanı bulup onu yaşamaktır.

Din, bir ibadetler manzumesi midir, yoksa bir ahlak anlayışı mıdır, diye sorulduğunda, verilen en kolay cevap dinin her

ikisini kapsadığıdır. Hz. Muhammed, son hitabında, "Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim" derken tanrıyı gökte değil komşusunun davranışlarında görmek isteyen Hıristiyanlar gibi dünyevi ahlaka işaret ediyordu. Her din, bir yanıyla bir ahlak manifestosudur.

Ahlakın kamusal inşası olan hukukun İslam'daki karşılığı olarak "fıkıh" devreye girdiğinde, ilahi sözleri sosyal ve politik bir dile tercüme eden süreç öne çıkar. Her tür hukukun tarihsel olduğunu söyleyen Marx, toplumdaki ezen ezilen ilişkisindeki konumun belirleyici olduğunu hatırlatır. Çünkü umran ve asabiye gibi kavramlar üzerinden sosyal okuma yapan İbni Haldun gibi düşünürlerin söyledikleri bile bu topraklarda unutulur. Fıkıh, sınıflı toplumlardaki hukukun İslami karşılığıdır. Günlük hayatın bütün ayrıntılarını düzenler, tasnif eder, not verir. Bunu yaparken egemen mülkiyet ilişkilerine, yani "zamanın ruhuna" uyar. İlahi bir şarkının sözleriymiş gibi yapar bunu ve işte o zaman gerçek biçimde halkın afyonu olan din ortaya çıkar.

Ali Şeriati, bu yüzden kötü fıkha karşı iyi fıkıh yaratmak gibi bir gayrete girişmez, bir bütün olarak fıkıh düzlemini reddeder. Fıkhın kutsal kitaptan sonra ortaya çıkmış bir okuma yöntemi ve tercihi olduğunu bilir. Öfkesi, çağlardır Müslüman toplumları sarıp sarmalayan tütsülü ve bol mülkiyetli riyakârlığa karşıdır. Hukuk eleştirisi üzerinden bir ahlak eleştirisi yaparken şöyle der: "Bütün İslam ekonomisine bir bakın, küçük bir burjuva ekonomisidir... Şu fıkhımıza bir bakın! Basit burjuva hukuku... Camilerde vaizlerimiz solcu, kimsesiz ve fakir halkın lehine ve zenginlerin aleyhine konuşur. Fıkıh yazıp hüküm süren fakihlerimiz ise sağcı, muhafazakâr ve kapitalisten yanadır. Kapitalist Amerikan sisteminin bütün kanunları bile bu fıkıhtan daha ileridir... Alt yapısı kapitalizm, istismar ve sömürü; üst yapısı ise ahlak, adalet ve takva olan bir yapıyı kurmak doğru olmaz. Görüyoruz ki molla, hükümdara bağlıdır. Ancak hükümdar da mollaya muhtaçtır... Hüseyin için ağlamak ama Yezid ile işbirliği yapmaktır bu."

Hayata dair kutsal sözler okunduğunda, mesele bu sözleri yorumlayıp bin yıldır sonsuz hale gelmiş ihtimaller içinde do-

lanmak değil, Dostoyevski'nin dediği gibi ahlaki bir seçim yapmaktır. Hayat bazen göründüğünden daha basittir. İslam tarihindeki kavgaların temelinde de bu yatar. Mutezile hareketi, Karmatilik, Şiilik, Sünnilik ve Alevilik gibi saflaşmalar, sosyal tercih savaşlarının koyu renklerini taşır. (Bu konulara ilgi duyan Fethullah Gülen, düzen karşıtı hareketlerin bazılarını isim vererek, "o zamanın anarşistleri, nihilistleri" diye ötekileştirirken, tarihten söz etmekten çok, bugüne dair sınıfsal bir tercih yapar. Şöyle der: "Karmatilik, halkın fakirliğinden yararlanarak 'ortak mülkiyet' ve zenginlerin mallarını paylaşma düşünceleriyle tesirli olmuştur... Görünüşte dindar olsalar da, gerçekte ekonomik düşünceleri, politik beklenti ve hedefleri olan Karmatiler kendi heva ve heveslerine göre bir din icat etmiş, kendilerinden olmayanları cehennemlik görmüştür." F. Gülen "geleneksel" dinî formlara bağlı kalarak, düzen dışı akımlara karşı elinde kapitalizmin kalkanıyla konuşur.)

"Hangi din?" sorusu, bu nedenle anlamsız değildir. Dindeki sözlere mi, yoksa o sözlerin yorumlanma biçimine, arkasındaki niyete ve tarihselliğine mi bakmak gerekir? İbni Rüşd, "elde edilen sonuçlar, bir ayetin açık anlamıyla çelişirse, ayeti mecazi olarak yani ondaki sembolleri çözerek yorumlamak gerektiğini" söyler. Filozof, dinlerin mahiyetinin iki dinamiğe sahip olduğunu ve dinsel okumanın bunlara bağlı olduğunu bilir: Birinci dinamik tarihsel, ikincisi ise daimidir. Tarihsel olan, kurallardır. Daimi olan ise ilkelerdir. İlkeler özgürlük, adalet, eşitlik gibi sosyal esaslara temas eder. Tanrı inancındaki ilahilik bunları kapsar. Kurallar ise, geçmişte veya bugün toplumsal yapıya göre biçimlenen birtakım yasaklar ve izinlerdir. Ahlak, burada vicdani bir rol oynar. Tarihten yoksun bir ahlak ise, skolastik ve ölüdür.

Ser-bestlik

"Sevmiyorsan ölüsün demektir. Seversen seni öldürürler."

Sadece Hz. İsa'nın değil, her insanın hikâyesidir bu. Hz. İsa, insanları sevmeseydi daha yaşarken kalpsiz bir ölüye dönüşecek-

ti. Ama sevgiyle birlikte ölümü ve böylece sonsuzluğun her iki halini seçti. "Aşk, der Cüneyd, bir dağın en yüksek noktası anlamına gelen 'ışk' kelimesine dayanır. Bir kişi, sevginin zirve noktasına geldiğinde âşık olmuş demektir." Hz. İsa, o zirvedeki çarmıha çıktı.

Sezgi, parçadaki bütünü kavramaya dönüktür, akıl ise bütündeki parçayı çözmeye çalışır. Ya aşk? Ne parça, ne bütün, onun derdi başka bir düzlemdedir. Aşk, eskilerin tabiriyle "serbest" olmak demektir: Osmanlı zamanında, dışarıdan birilerinin istedikleri gibi gelip İstanbul'a yerleşmesi mümkün değildi. Şehirde kalmak isteyen kişi, bir işte çalışıyor olmalı yani şehirle bir bağı bulunmalıydı. Bunu gösteren belgeye "ser-best", yani "başı-bağlı" denirdi. Eğer İstanbul'da "bir yere bağlı" idiyseniz "serbest"tiniz.

Özgürlüğün bu hali, hayatta en çok aşkın mahiyetine denk düşer. Aşk, böyle bağlanmak ve bu sayede özgür olmaktır. Akıl, Eşari'ye göre, zorunluluğu anlayan güçtür. Mutezile'ye göre, iyiyi kötüden ayırabilme yetisidir. Ama aşk, hem zorunluluğun hem de iyilik ve kötülüğün reddine dayanır. Kendi maneviyatını ve ahlakını kendisi kurar ve gerektiğinde onu yerle bir etmekten de kaçınmaz. Aşk, bağlanma özgürlüğü (serbestlik) dışında boyunduruk kabul etmeyen bir cevherdir. Bazen yeni bir âlemin inşası, bazense bütün âlemin –gerekirse– sonsuz bir kara deliğin içinde yok edilmesi cüretidir.

Ateşin kaderini paylaşan aşk, bir şeyi ve önüne engel olarak çıkan her şeyi yakar. Artık yakacak bir şey kalmadığında kendisi de karanlık bir huzura erer. Hallacı Mansur'un düştüğü aşk ve teninin döndüğü kül bu sonsuzluktur. Bunu bilen ve sürekli ışığın etrafında dönen gece kelebeğinin o ışığa kapılıp yanması, bu kara sevdanın baş döndüren halidir. Sevda zaten Arapçada "kara" demektir. Onun âlemi evrende sonsuzca derinleşen bir kara deliktir. Uzay fizikçileri, hiçbir şeyin, ışığın bile kara deliklerin çekiminden kurtulamadığını söyler ve eklerler(di): Kara deliğin içine girip yok olan hiçbir şey oradan geri çıkamaz. (Bu dehşetli durumun, çok şükür hiç de öyle olmadığı birkaç yıl önce anlaşıldı ve bunu açıklamak, tekerlekli sandalyesine

bütün kâinatı sığdırabilen fizikçi Stephen Hawking'e düştü. Çünkü daha önce aksi yöndeki teoriyi, yani kara deliğin içinde yok olan hiçbir şeyin oradan geri çıkamayacağını dile getiren de o olmuştu. Gülerek, "yanılmışım" dedi.)

Burada neşe başlar. Aşkın çıngıraklı hali. Günah yok, sevinç vardır. Halife Velid bin Yezid, bir Hıristiyan kadına olan aşkından şöyle yazmıştı:

> "Yazıklar olsun ey Hıristiyanlar!
> Sizden her kim o güzeli put gibi mabed görmüyorsa.
> Ah, Rabbimden dilerdim ki, o güzelin öptüğü putun yerinde olaydım da
> Sonra cehennem alevinde yanaydım."

Aşka kapılan efendiler, sevgiliye kul olmaya can atar. Mazlumlar, zalim olmaya hazırdır. Yeter ki aşkın çağrısına düşsünler. Aşkın sonsuzluk hali, hep yol alan zaman nehri gibi sıkıcı değil, bütün kâinatın sevgilide ve bütün zamanın küçük bir an içinde toplandığı bir hakikattir. Evrenin başlangıcındaki büyük patlama kadar yoğun ve doludur. Aşktaki sonsuz aşırılığın, bedendeki eksiklikten kaynaklandığı söylenir. Araplar, sevginin üçüncü halini bu yüzden iyi bilir: Sevginin ilk türü, ilgidir. İkincisi, karşılıklı uyum. Sonuncusu ise ölümcüldür. *Aşkın Halleri* kitabında anlatılır bunlar.

Tanrı inancı, bağlanmak ve sonsuzluğu bu vesileyle içinde duymaktır. Aşka en çok benzediği yer burasıdır. Tanrısızlık (ateizm) ise varoluşun kendisi dışında bir şeye bağlanmaya ihtiyaç duymayan yeterlilik halidir, sevgisi âlemin sonsuzluğu kadardır. Her iki kalp hali de bu dünyada kendi karşılığını tarif eder, onun işaretlerini gözler önüne serer.

Hem Hz. Yusuf hem de *Ütopya*'nın dindar yazarı Thomas More sarayda çalıştılar. More, modern dünyada Marx'ın referansı oldu. Hz. Yusuf ise Ali Şeriati'nin ilhamıydı.

Hz. Yusuf ile Hz. İsa'nın kaderleri farklı görünse de hikâyeleri aynıdır. Yusuf, kuyunun dibine atılarak gözden ırak tutulan ve böylece unutulmuş bir yazgıya mahkûm edilen saf iyiliğin sembolüdür. Saflığı bütünsel bir kurtuluşta aramanın ve kuyu-

nun macerasını ölüme değil, oradan çıkışa bağlamanın adıdır. Toplumsal eksodus'un bireysel karşılığıdır bu. Külli kurtuluşun cüzi anlamıdır. İlahi rüyanın diliyle anlatılır.

Çarmıhta eksik olan diriliş burada görülür. Kuyudan kurtulan Yusuf, soyut bir çağrıyla sınırlı değildir, yüz güzelliğinde ortaya çıkan insani aşkı da kutsar. Masumiyeti Meryem'in bekâretinde sembolize eden Hıristiyanlığa benzemez, ahlaki bir vasıf olan iyilik ile estetik bir özellik olan güzelliği kendinde birleştirir ve dünyevi hale gelir. Bu yüzden Yusuf Suresi'ne "ahsen-ül kasas" denmiştir, hikâyelerin en güzeli. İçinde insani aşkın en çıplak hali vardır. Orada Yusuf'u gören kadınların elma yerine farkında olmadan kendi parmaklarını kesmesi, aşktaki, insan bedenini (yani acıyı ve kötülüğü) aşma kudretini gösterir. Parmaklarını kesen kadınlar, acının değil, güzel Yusuf'u görünce düştükleri aşkın girdabmdadırlar. Geçiciliğe mahkûm bu hayat ile sonsuzluk arasında asılı duran aşk köprüsünün ucunda nefesleri tutulmuştur.

Aşkın bir doyumsuzluk olması insana tatmin değil tatminsizlik duygusu veren güzelliğe benzemesindendir. Arzu, her daim canlıdır. Sevişmede insan hazza ererek sonsuzluğa düşer. Sonra aynı arzuya sonsuzca geri döner. Hayat da böyle olsun ister. Oysa hayat, tek seferlik bir tatmindir. Onu bir daha tatma özlemini ölümden sonraya inançla mümkün kılan dinsel tasavvur, ancak bu yolla hazzın sürekliliğini teminat altına alır. Altından nehirler akan ağaçlarla ve hurilerle dolu olan cennet, vaatlerin en kuvvetlisidir. Tanrıya kavuşma vaadinden daha etkilidir sıradan insan üzerinde. Böylece, aşk ve sonsuzluk arayışı, gaybî olan ve burada görülmeyen bir vaade ve umuda bağlanır. Ütopyanın dünyevi olmayan halidir bu.

Ağzı açık kuyu

Ütopya, bolluğun ve mütevazı yaşamın mekânıdır. Ütopya, varolandan bir kopuş ise, bu dünyada siyaset bunun geçiş pusulası olmaya çalışır. Aşk da kopuştur, ama onun geçiş formu ve pusulası yoktur. Ütopya eksik tarihin tamamlanması, aşk ise

eksik insanın tamama erdirilmesidir. Açıldıkları felsefe, aynı derecede engindir.

Felsefe, etrafına duvar ören ve hiçbir sızmaya imkân vermeyen bir sur değildir. Belirsizliği gidermeye çalışır, ama bunu yaparken kendini dondurmaz, nefes alan hücrelere sahiptir. Muğlaklığa değil, maddenin, hareketin ve zamanın devingenliğine ve hayatın sonsuzluğuna bağlıdır. Hiçbir yerden açık vermeyen felsefeler inşa etme çabası, sadece imkânsızlıkla kuşatılmış olduğu için değil, aynı zamanda kuru ve soğuk olduğu için de hayata aykırıdır.

Gramsci bunu bilenlerdendir. Dinin doğası üzerine yazarken, hiçbir gerçeğin tek boyutlu olmadığını ortaya koyar. Her şey, başka şeylerin gölgesini taşır. Dinin en devasa ütopya ve metafizik olduğunu söyler. Merdivenin bu tepe noktasından sonra aşağıya doğru iner Gramsci. Dinin, gerçek çelişkileri mitolojik biçim içinde uzlaştırmaya çalıştığını vurgular. Ve buradan yola çıkarak, insan ile tanrının doğasının aynı olduğunu belirtir.

Kimisi insanı tanrılaştırarak, kimisi ise tanrıyı insanlar katına indirerek bu yola devam eder. Ali Şeriati, burada ilahi bir birlik kurgular kendi inancına uygun biçimde. Hem varlığın birliğine inanır, hem de soyut bir tanrı tasvirine itiraz eder. Ona göre, tanrıyı dünyadan ve insandan soyutlayarak göğe çıkaranlar, dini bir afyon olarak kullanırlar. O da Gramsci gibi, "her dinin aslında çok sayıda din olduğunu" düşünür. Zenginlerin, fakirlerin, erkeklerin, kadınların, her zümrenin ve sınıfın beklentisi ve tanrı yorumu farklıdır. "Tanrı inancının tek gerçek yorumu bizimkidir" diyenler çoktur. Ama bunun "her şeyin doğası"na aykırı olduğu, tarihî ve ilmî bakımdan açıktır.

Bunun yanı sıra, din tartışması deyince aklına "dokuz yaşındaki kızla evlenen peygamber"den başka bir şey gelmeyenler, *Komünist Manifesto*'yu tartışmaya "hizmetçisini hamile bırakan Marx" sohbetinden başlayanları hatırlatır. Din, tanrıya kişisel inancın ötesinde binlerce yıldır hayatın bütününe yayılmış ve ekonomiden kültüre her alanda etkileri bulunan bir gerçektir. Mesele, bunun hayat içindeki yerine dair bir tartışma ve

bu temelde bir yol belirlemedir. Başlayıp bitecek bir süreç değildir bu, her zaman ağzı açık kalan bir kuyudur. Kuyu, Kürtçede "bîr" demektir. "Bîr"in diğer anlamı ise hafızadır. İnsanlığın ortak hafızasında yer alan din meselesini, sadece onu görmezden gelerek hallettiğini sanan yaklaşımlar, hayatın ve özellikle güncel politik gelişmelerin ışığında meselenin çok boyutlu ve çok katmanlı yanlarını görmeyi ihmal eder.

Bunu aşan bir yaklaşımı Rosa Luxemburg gösterir. 1905 yılında yazdığı "Kilise ve Sosyalizm" adlı broşürde, işçilere karşı Çarlığı destekleyen din adamlarıyla tartışır. Papazlara Hıristiyanlık tarihinin bir zamanlar adil olan yanını hatırlatır. İlk dönemlerde ezilenlerin, yoksulların ve kölelerin dini olan Hıristiyanlığın eski kaynaklarına başvurur ve servet biriktirerek zenginleşmeye karşı çıkmanın, kendi inançlarının bir gereği olduğunu rahiplere anlatır. Dışarıdan ve uzak bir dil kullanmadan yapar bunu. İlk dönemin kilise babalarından alıntılar yapar, dinin kendi "iç referanslarına" başvurmaktan kaçınmaz.

Kullandığı yöntem, din adamlarını materyalist felsefeyle sıkıştırmak değil, o papazları bizzat Hıristiyanlığın içindeki adil ve sosyalizan yanlarla yüzleştirmektir. Bunu yaparken kendi sosyalistliğinden taviz verdiği hissine kapılmaz, aksine, dinin tarihsel ve sosyal boyutunun çok yönlülüğünü gözler önüne serer. Gramsci'nin, dinin gerçek çelişkileri mitolojik bir biçimle (ilahi bir dille) temsil ettiğine dair görüşüyle aynı çizgidedir. Bu yaklaşım, kaba burjuva aydınlanmacılığından farklıdır. Kendine has bir sosyalist aydınlanmanın imkânlarına dair ipuçları verir. Toplumu dinsizleştirmek gibi bir saplantıya kapılmak yerine, dinin egemenlerin elinde toplumu boyunduruk altına alma aracı olmasına itiraz eder. Halkın afyonu, toplumun geleceğini sermayenin geleceğine bağlayan dincilik anlayışlarından beslenir.

Kendini aşan insan

İslami tarihe ve gündeme sahip ülkemizde, din meselesini sadece "tarihe gömülmesi gereken bir dinamik" olarak algılayan

ve dinin derin etkisini görmezden gelen yaklaşımlar, daha çok burjuva devrimleri çağındaki fikirlerin solgun bir kopyasıdır. Toplumu kuşatan gerici dinsel kurumlardan (Kilise'nin hükümranlığı, şeyhülislamlığın tekelciliği) kurtulmak, dinin bütün özelliklerinin anlaşıldığı manasına gelmez. Gelmediği, bütün bilimsel ilerlemelere ve teknolojik atılımlara rağmen, bazılarının beklentisinin aksine, dinin hâlâ insanların kendilerini asli ifade etme yollarından biri olmasından anlaşılabilir. Marx'ın ünlü "din halkın afyonudur" sözünün altındaki ikincil anlamları görmeyi reddeden, hatta bu cümleden önce Marx'ın aynı paragrafta yazdığı "protesto, ruh, kalp, ıstırap" temalı cümleleri, kazara yazılmış sözler gibi algılayan yaklaşım, bugün önümüzü aydınlatan, tartışmalarda bize ufuk açan bir dinamiğe sahip değildir.

Marx'ın "Dinsel sıkıntı hem gerçek ıstırabın bir ifadesi hem de gerçek ıstıraba karşı bir protestodur. Din, mazlum varlığın feryadı ve ruhsuz koşulların ruhu olduğu gibi kalpsiz bir dünyanın da hissiyatıdır" sözleri unutulup, bunlardan sonra eklenen "Din halkın afyonudur" ibaresi tek başına alındığında, hem Marx hem de dinin çok yönlü özelliklerine vurgu yapan Engels ihmal edilmiş olur. Bugün sosyalistlerin söyleminde egemen hale gelen din tasviri, Marx'tan çok burjuva filozoflarına ve Engels'ten çok Feuerbach'a aittir.

Dinin değişmez ezeli bir öz olduğuna dair inanç, felsefede materyalizmin kaba ve metafizik hali olarak tanımlanır. Dinin her zaman gericilik olan "tek öz"den beslendiği iddiası, tarihsel gerçeklerin okunmasına değil, bir önkabule dayanır. Dr. Kıvılcımlı gibi istisnalar dışında, dinin tarihe ve zamana göre farklı özellikler geliştirdiği gerçeği bizim topraklarımızda gözardı edilir. Engels bu tür ihmalkâr yaklaşımlara, dinin ikili karakterini açıklayarak karşı çıkar ve bugün egemenlerin söylemine sarılan Hıristiyanlığın ilk dönemlerde kölelerin ve yoksulların dini olması örneği üzerinde durur. Toplumsal hayatın, arzuların ve çelişkilerin farklı bir düzlemde ifadesi olan din, kimilerinin elinde bir zulüm aracı ve afyondur, kimilerinin elindeyse vicdanın ve isyanın çağrısı olabilmektedir. Dinin bu ikili

özelliği, elbette içinde bulunduğu çağa ve koşullara göre belirlenir. Bu durumu doğru okuyamayan düşünce, ne Anadolu'daki isyancı geleneğin ilâhi dilini (Baba İshak, Şeyh Bedrettin, Pir Sultan) ne İslam'ın içindeki tartışmaları (Mutezile'den Ali Şeriati'ye) ne de Vatikan Hıristiyanlığına karşı direnişi seçen Latin Amerika dindarlığını (Kurtuluş Teolojisi) anlamlandırabilir.

"Kapitalizm, en büyük kötülük ve kökleri çürüten bir günahlar toplamıdır. O çok iyi bildiğimiz ve meyveleri yoksulluk, açlık, hastalık ve ölümden ibaret olan bir ağaçtır" diye yazanlar komünistler değil, Brezilyalı din adamlarıydı. Kırk yıl önce "Kilisenin Çığlığı" metnini yazan din adamları kapitalizmin kaldırılmasını isterken, oradaki komünistler tuhaf biçimde, üretim ilişkilerinin düzeyinin kolektif mülkiyete imkân vermediğini ileri sürüyorlardı. Burada Lenin'in, "diyalektik idealizm, kaba materyalizmden daha ileridir" sözünü hatırlamamak elde değil. Latin Amerika'da kurtuluş teologları, bir yandan Vatikan'la ve CIA'yla mücadele ederken, diğer yandan bu kaba materyalizmin anlayışsızlığına da tahammül etmek zorunda kalmışlardı.

Marx, kendi felsefesinin ilham kaynakları arasında *Ütopya* adlı kitaba ve onun yazarı olan Thomas More'a özel bir yer verir. Oysa Thomas More koyu bir dindardı. Luther gibi yenilikçilerle çatıştı, İngiliz kralına karşı Vatikan'a bağlı kalmayı tercih etti ve bunun için idama gitti. Tasarladığı ütopyada din özgürlüğü vardı, ama dinsizlik özgürlüğü yoktu. Ateistler devlet memuru olamaz, yani "kamusal alanda" çalışamazdı. Kölelik mevcuttu. Kadınlar ikinci sınıftı. Bu tür hayati kusurlar dahi, Marx tarafından Ütopya'daki ortak mülkiyet meziyetinin yanında tali görülür. Çünkü Marx'ın ideolojik korkuları değil, fikirlerine olan özgüveni vardı.

Asi ve manevi kuvvetine sonsuzca güvenen Hallacı Mansur'un ölüm nedeninin, "Ben Hakk'ım" demesi değil, o dönem gerçekleşen bir isyan hareketine katılması olduğu söylenir. Abbasi döneminde, yoksulluk ve tahıl sıkıntısı baş göstermişti. Tahıl tefeciliğine ve sömürüye karşı özellikle Hanbeli mezhebi tarafından alttan alta bir direniş örgütlenmekteydi. Hallac bu direnişin bir parçası olmakla suçlandı. Buradaki soru, İslam'da-

ki en katı yorum geleneği sayılabilecek Hanbeli zihniyetiyle ona ters bir ilahiyat anlayışına sahip olan Hallac'ın nasıl aynı zeminde buluşabildiğidir.

Marx ile Thomas More ve Hallac ile Hanbeli mezhebi arasındaki bu temaslar, din meselesinin sadece felsefi bir akıldışılık olarak tanımlanarak kapatılamayacağını, bunun anlaşılması için hayatın karmaşıklığı içinde her zaman "somut durumun somut tahliline" ihtiyaç olduğunu gösterir. (Din-toplum-devlet ilişkisinin günümüzdeki somut durumuna dair çözümlemeler henüz ele alınıp derinleştirilmeyi beklemektedir.)

Burjuva aydınlanması, kendine hayran bir şehzade gibidir. Kendisi dışındaki her şeye kibirle ve tepeden bakar. Soğuktur. Buna karşın, sosyalizmin aydınlanma anlayışı daha canlı ve hayattan beslenen taze bir nefesi arzular. Ama teorinin tarihi açısından, sosyalistler ne yazık ki özgün ve kendine has bir aydınlanma ve modernleşme teorisi inşa etmiş değil. Bu yüzden bu konularda sürecin eleştirisine dahil olmaya çalışırken, çoğunlukla ya burjuva aydınlanmacılığının prensipleri aşılamaz ya da buna bir tepki olarak muğlak bir metafizik zihniyete düşülür. Radikal görünümlü tutumlar ile postmodern yaklaşımlar bu ortak zaafı taşır.

Din meselesinin, ülkemizde 1808 yılından beridir yukarıdan aşağıya yürütülen Batılılaşma süreçleri içinde "halledildiği" düşünülse de, sosyalist kesimin kendi zihniyle özel bir katılımı söz konusu olmadığı için, Türkiye burjuvazisinin Batılılaşma argümanları solun genel kabulüymüş gibi görünür. Burjuva aydınlanmasının olumlu unsurları bulunduğunu söylemek, onun aynı zamanda yanlışlar barındırdığı ve aşılması gerektiği fikrini beraberinde getirmedikçe, sosyalizm bu tarihsel darboğazda yol açıcı olma şansını elde edemeyecektir.

Kültür yataydır, din ve ideoloji ise dikeydir. Bunlar birbirlerine indirgenemez ve tek katlı görüntüler olarak algılanamaz. Her olgunun ve metnin çok katlı anlamları vardır; bir katını anlamak, diğer katlarının da anlaşıldığı sonucunu doğurmaz. Bu yüzden, her boyut ve her kat kendi özgünlüğü içinde zihnî bir zarafetle ele alınmayı hak eder. Marx'ın on bi-

rinci tezi meşhurdur, herkes bilir. Ama o merdivendeki diğer on tezi bilip anlamadan on birinci tezi içselleştirmek ne kadar zorsa, hayatın bütünü de böyle farklı basamaklardan oluşur. Bilinen sloganların veya imani özdeyişlerin her şeyi açıkladığını düşünmek, hayatın rengini gri sanma yanlışına götürür. Oysa gri olan teoridir, hayat ağacı ise yeşildir. (*Sosyalizmin Alfabesi* adlı kitapta, "Amerikalıların sosyalizm hakkında bildiği tek şey, ona karşı olduklarıdır" diye yazmıştı Leo Huberman. Aynı şekilde bugün bazı kesimlerin "din hakkında bildikleri tek şeyin ona karşı olmaktan ibaret" bir hal alması, aşılması gereken bir zaaftır.)

Toplumsal yapıyı tepede yoğunlaşan bir piramit gibi algılayan burjuva sağ zihniyete karşı sosyalizmin işlevi sadece merkezdeki kuvveti aşağılara doğru yaymakla sınırlı değildir. Sosyalizm esasında piramidin reddi olarak, farklı bir evren ve sınırsız bir yüzey arzu eder. Sosyalizm "piramide karşı dairenin hayalidir". Sınırsızca büyüyen evren gibidir, her daim genişler ve hiçbir yeri tek merkez olarak görmez. Daire dinamik ve devrimcidir, piramit ise inşacı zihniyetiyle sağcıdır. Daire aşk-ı muhabbettir, piramit kaderini bir üst basamaktaki güce teslim etme kayıtsızlığıdır. Yapı harcı ahlaksızlık olan piramide karşı, daire her gün genişleyen bir özgürlük evrenidir. Sağın din tartışmaları piramidin basamaklarında cereyan ederken, sol bu tartışmayı, tek tek insanların ruhuna ve kâinat gibi geniş bir yüzeye taşıyarak aşmalıdır.

Marx'ın ilerleme anlayışını burjuva ilerleme anlayışından ayırabilecek temel esas, onun teleolojik bir mutlakhğa saplanmamasıdır. Sosyalizm, geleceğin "mutlak toplum biçimi" değildir. O ancak, "mümkün en iyidir". Mümkün olması, onun için çaba harcanması gerektiğini, aksi halde kendiliğinden gerçekleşemeyeceğini ifade eder. Bu ise toplumda insana hem sosyal hem de ahlaki bir rol tarif ve teklif eder. İyi ile kötü gerçektir. İnsan kendisi ve dünya için bir şeyler yapabilir. Ve yaptıkları etkisiz değildir, yoksa barbarlık bakî kalacaktır. Aksi halde, mutlak ilerleme düşüncesi, burjuvazinin abartısı olup modernizmin aşırıya kaçmış "kader felsefesidir". Bu kaderciliğin tan-

rısı ise, üretim için üretim ve çağdaş zamanın kendisidir. Sosyalizm, bu skolastik düşüncenin reddidir.

Dert etmek iyidir

"Kafasında bir kaos barındırmayan, bir yıldız doğuramaz."

Nietzsche bunu söylerken, aşk hâlâ iyiliğin ve kötülüğün mutlak birliğiydi. Anlaşılamayan şeylerin iğdiş edilmeye açık olduğunu biliyordu o. Bu yüzden iman ile inançsızlık, yüce özgürlük ile tutsaklık ve gelenek ile gelecek arasında çırpınan hayata kesin cevaplar yerine kesin itirazlar bırakmakla yetindi.

İnsan tarihseldir, sarsılıp kendine gelmesi için dönem dönem rahatsız edilmesi gerekir. Yoksa Marx'ın dediği gibi, tüm göçüp gitmiş kuşakların oluşturduğu gelenek, yaşayanların beyinlerine bir kâbus gibi çöker. Peygamberlerin, "yoksa atalarınızın söylediklerine mi inanıyorsunuz?" diye sorguladığı hayat, sağda ve solda bugün geleneğe bağlanmış ve bu geleneği gerçek öz sanan herkes için bir sınavdır.

Sol ilahiyat tartışması, bu temelde bir sorgulama ve yeni sorular sorma çabasıdır. İki özelliği olduğu görülebilir: Birincisi, yeni bir din eleştirisidir. İkincisi, din eleştirisinin eleştirisidir.

Din, olmuş bitmiş bir olgu değildir, dünyanın her yanında farklı şekillerde algılanıp yaşanır ve herkesin hayatına bir şekilde temas eder. İnsan ve toplum dairesi içinde bu meselelerin tartışılması, hem aktüel hem de entelektüel açıdan ilgiyi hak eder. Tartışmanın birinci yanı buna dayanır. İçinde felsefe de yer alır, siyaset de. İlahi inanca sahip insanların inançlarını hangi temellere dayandırdıkları, zenginlik ve yoksulluk kavşağında ne tür dayanaklara ve hangi ilahi esaslara sahip oldukları gibi konular tarihin bugünkü sayfasında yeniden temize çekilmeyi gerekli kılar.

İkinci nokta, bugüne kadarki yanlış temelli din eleştirisinin aşılmasına niyet etmektir. Din eleştirisini onu aşağılamak ve hor görmekten ibaret gören zihniyetten öteye geçmek gerekir. Din, insan ve toplum karmaşasının dinamik bir parçası oldu-

ğu sürece, onu sadece siyasi komplolardan ibaret sanmak, hayat okulunda ikmale kalmamıza neden olur. Burjuva modernleşmesinin artık sınırına dayandığı çağımızda, sosyalizme özgü bir aydınlanma perspektifi geliştirmenin mümkün olup olmadığı sorusu bu nedenle tarihin bu eşiğinde önümüze çıkar.

Sol ilahiyat tartışmasına yönelik tereddütlerin başında, sağ bir edayla söylenen "solcular din mevzularına neden karışıyor?" ifadesi gelir. İslami camiada kısmen görülen ve dinin sınırlarını kendi ayaklarının dibinde çizerek başkalarını dışlayan bu yaklaşım, temelde insan aklını kısıtladığı ve örtük bir faşizm barındırdığı için sorunludur. Entelektüel ahlak, "başkalarının" tartışamayacağı alanlar kabul etmez. Bir islamcının komünizmi veya başka bir düşünceyi tartışıp eleştirme hakkının olduğu yerde, onun inancının da aynı derecede dışarıya açık olduğu kabul edilmelidir. "İslam bir düşünce değil bir inançtır" demek de yetmez. Bir inanç, bugün ABD'nin Ortadoğu politikasına, başörtüsü tartışmalarına ve Cemevleri'nin statüsüne kadar ideolojik ve politik her meselenin parçası haline gelmişse, kapalı bir alan olma imkânını yitirmiş demektir. Din konusunun aldığı aktüel biçim ve siyasi tansiyon, bu tartışmayı ister istemez herkese açık hale getirir. Sorun, bu tartışmanın adabı, ölçüsü ve yönteminin nasıl olacağıyla ilgilidir.

Bir diğer yaklaşım, Hıristiyanlığın parçası olarak görülen teolojinin İslam'a teşmil edilemeyeceği yönündedir. Doğruluğu yanlışlığı bir yana, bu iddianın asıl sorunu, tartışmaların içeriğini görmezden gelmesidir. Ütopya hayalinden hisse senetlerine, bireyin kalbinde hissettiği tanrı inancından kadın özgürlüğüne kadar temas etmedik bir alan bırakmayacak genişlikteki bu tartışmaları, kavramsal tartışmalara saparak yok saymak, en hafif deyimiyle gönülsüzlüğün ve zihni duyarsızlığın bir ifadesidir.

Sol ilahiyat tartışmasının, solun yeniden güç toplamak için dinsel retoriğe başvurma zaafı olduğuna dair sağda ve solda görülen şüpheli yaklaşımlar, yeni sözlere karşı muhafazakâr refleksin ifadesidir. Toplumun her hücresinde parçası bulunan din olgusunu anlamak ve bu temelde tartışmak için, dinin ken-

di iç dünyasına kapanmış dilinin veya üç yüz yıl önce Avrupa'da ortaya çıkmış kavramların yetmediği, yeni argümanlara ihtiyaç duyan hayatın gerçekleri karşısında açık olmalıdır. Hayat, kendisini dayatır.

Sol ilahiyat tartışması, İslam ile sol arasında bir birlik çağrısı değil, herkesin kendine ve ötekine yeniden bakma arzusudur. Ortada bitmiş bir tartışma değil, yeni girilmekte olan bir bahçe vardır. Kapısı daha yeni açılmıştır.

Rahatsızlık da iyidir. Bu tartışmalarda hem sol hem İslami çevrelerden gelen olumlu tepkilerden daha fazla düzeyde rahatsızlık ifadesinin ortaya çıkması, hem meselenin ciddiyetini ortaya koyar, hem de yeni bir tartışma zemininin gerekliliğini hissettirir. Sol ilahiyat tartışmasının sağda ve solda yarattığı huzursuzluk, ağrıyan dişin nerede olduğunu gösterir. Ali Şeriati, "sizi rahatsız etmeye geldim" diyerek tutuculaşmanın aracı olan ezberlere karşı bayrak açmıştı. Yeni bir uyanışın yolu böyle yaratılabilirdi ancak.

Bu tartışmaların araladığı kapının arkasında daha önceden bilinen bir yol mevcut olmayabilir. O zaman, o yolu kendimiz açacağız, demektir. Çünkü orada da insanlar var ve insanlar için her şeye ama her şeye değer. Bir yıldız yaratmak için, evrenin kaosuna dalmak gerekir.

Mutluluk hatırası

Aklın korkmadığı aşktan şüphe etmek gerekir. Aşk, varolan alışkanlıkları bozar, iktidarı rahatsız eder. Aklın tedirginliği bundandır. Bizim mutsuzluğumuz, iktidarın beslendiği alandır. Sırtına çarmıhı değil, acıları ve mutsuzluğu yüklenmiş olarak tepeye çıkan İsa, egemenlerin arzusunun da resmidir. İsterler ki hep öyle olunsun, acılar tevekkül ve dua içinde kabul görsün ve değişecekmiş gibi görünen bu çark değişmeden öylece dönmeye devam etsin.

Sabah kalkıp işe giden adam, sırtında bir çarmıh taşır. Kalabalık durakta otobüs bekleyen kadın, kâğıt toplayan çocuk ve sevgilisi tarafından terk edilen kız, birer çarmıh taşırlar. Bu ha-

yat, bu kahrolası düzen, her sabah ve akşam ruhlarımızı nefessiz bırakacak ağırlığıyla, bizi bir düzeneğe mecbur eder. Bütün dünya artık öküzün boynuzları üzerinde değil, bir çarmıha gerilmiş halde kötülüğün elinde zar ağlar. Herkes bir İsa'dır bugün ve ıstırap çeken her soluk kurtuluşa hasret kalmış bir yakarıştır.

Mutluluk, iktidarın korkusudur. İktidar onu uzağa koymaya ve ulaşılmaz hale getirmeye çalışır. Mutluluk ancak öbür dünyada mümkündür, diyerek bu dünyayı zenginlerin ve sultanların cenneti olarak zihinlere kazır.

Ahmet Hamdi Tanpınar, *Huzur* adh romanında, yarım kalan bir aşkı anlatır. Mümtaz'a âşık olan Nuran, sonradan bu aşkı yaşama cesaretini kaybeder. Aralarına bir ölüm olayı girdiği için arzusu kırılmıştır. Korktuğunu söyleyen Nuran, eski hayatına geri dönerken "aşk yerine huzuru seçtiğini" ifade eder. Aşk yani ütopya ertelenerek hayatın dışına itilir. Olmayan bir yerdedir o. Filozofların ölüm hakkında söylediğine benzer şekilde, aşk yokluğa terk edilir. Nuran, bir ölüm talihsizliğiyle ağırlaşan aşktan korkup huzura sığındığında, "biz bu emaneti göklere, yere, dağlara sunduk, onlar onu yüklenmekten çekindi" diyen sözlerin muhatabı gibidir. Ama yaptığı seçim aşka değil, zayıf düşen ruhuna dairdir.

Tedirgin kaderciliğin bu hali, hayatın her alanına siner. "İlahi tevhid"in yerini "ticari tevhid" (pazarın birliği) aldığından beri, inananlar da bu hayat yokuşunda çarmıhlara boyun eğmekte. Her sabah, belki bugün daha insanca bir soluk alırız umuduyla uyanan kadınlar ve erkekler, küf kokusu gibi görünmez olan ama ağır şekilde hissedilen çarmıhlarıyla sokaklarda, mağazalarda ve işyerlerinde göğe bakmayı ihmal ederek yol alırlar. En mutlu yüzde bile hissedilen gölge, tek tek insanların değil, bütün olarak insanlığın mutsuzluğunu ifşa eder.

Britanya'nın eski başbakanı Thatcher, "ütopya türü alternatiflerin (yani külli mutluluğun) mümkün olmadığını" söylemişti. Buna ancak son âşığın da artık macerasından vazgeçtiği bir dünyada inanabiliriz. Arapçada bağlamak ve köstek anlamına gelen akıl kelimesi, bize sınırları zorlamayan makul ihtimal-

leri gösterir. Aşk ise burada aklın aşıldığı, umudun ve ilhamın üstün geldiği bir cevher olarak durur, o ütopyaya erişmek –Nuran gibi değil ancak Anna Karenina gibi– insanın kendi mayınlı sınırlarını geçmesiyle mümkündür. Sonunda yenilgi olsa bile.

Çağımızda aşk, ütopyadan kalbimize kalan yegâne ışıktır. İnsanlığın kara yazgısının değişmesi için bu gereklidir. Yoksa teslimiyetten dolayı tenimiz değil ama ruhumuz çırpma çırpına ölmek üzeredir. Spartaküs bunun için gereklidir. Leyla bunun için, Che ve Ali bunun için gereklidir.

Aşk, ahlaki bir tercihtir günümüzde. Boğazımızdan akarak kalplerimizi çürüten zehirli duman takatimizi kırar. Oysa insanın insana sahip çıkması, en yakınındaki kişiye ve dünyanın en uzak köşesindeki bir yalnıza elini uzatması, hâlâ bir imkândır. İnsanlık, damarlarına kötülük sızmış bu hayata makul bahaneler bulmaya çalışırken, buna karşı aklm sınırlarını aşmak ertelenemez bir arzu ve çağrıdır. Filozoflarm, "ahlak insanın kendi kendisini mağlup etmesidir" dediği tılsımlı ormandır burası. Aşk, bunun için gereklidir.

Hallacı Mansur ölüme giderken kalabalıktan atılan onca taşın arasında bir de gül vardı. Dostu Şibli'nin attığı bu gülden incindiği söylenir. Ölüme gidiyordu Hallac. Şarkı söylüyor, ateş oluyor, küle dönüyordu. Gülün açmaktaki mucizesi, Hallac'm ölümündeki ihtişama karışıyordu. Şiir okuyor, "Ben hakikatin kendisiyim" diyordu. Gülüyor, zalimlerin kötülüğüne sonsuz bir aşkla karşılık veriyordu. Mutluluk orada, iyilik orada ve aşk oradaydı.

Son nefesinde "eyvah" demeden göçüp giden şairler aşkına:
Gerçeğin demine hû!

MARX'IN KESBİ

BURHAN SÖNMEZ

1- Sosyalizm, kendi mücadele anlayışına sahiptir. Dinsel söyleme ihtiyaç duymaz. Ama sosyalist olmak, dinî söyleme sahip insanlan veya dindar kesimlerdeki eşitlik arayışlarını yok saymak anlamına da gelmez.

2- Marx, Engels'e yazdığı bir mektupta (14 Haziran 1853), "Görünen o ki, bütün Asya genelinde 'toprakta mülkiyet olmaz' ilkesini ilk yerleştirenler Müslümanlar olmuş" der. Dinde olumlu şeyler aramak yanlışsa, bu cümleyi hafızamızdan ve Marx'ın tarihinden sileceğiz demektir. Dine dair yaptığı "vaftiz suyu" veya "afyon" tespitleriyle yetinmek yerine, meselenin farklı yanlarına vurgu yapmaya devam eder Marx. Daha önce "dinsel sıkıntının gerçek ıstıraba karşı bir protesto ve mazlum varlığın feryadı" olabileceğini söylemesi, kendi düşüncelerine duyduğu güvenden gelir. "Bir" şey hakkında "farklı" şeyler söyleyebilme yöntemi onun bu hayattaki servetiydi.

3- Eğer Platoncu geleneğin ikici (düalist) mantığına sahip olsaydık, Marx'ın çelişik gibi görünen ifadelerinden sadece birine sarılır, diğerlerini yanlışlardık. Her ne kadar bu durum Marx'ı Marx'a karşı yalancı çıkarma sonucuna varsa da...

4- Geleneksel Kur'an okuma yöntemine göre de eğer birbiriyle çelişik iki hüküm varsa, biri diğerini ortadan kaldırmış (nesh etmiş) sayılır. İkisi bir arada duramaz. Marx'ın sözlerini böyle nesh ederek sadeleştirme yoluna gidenler de var.

5- Geçmişte yaşamış kişileri tarih içinde değil, bugünde değerlendirmek anlamlıdır. Kendimizi onlann yerine koymak değil, onları bizim zamanımıza taşımak ve "Eğer burada olsaydı ne yapardı?" diye düşünmek gerekir. Walter Benjamin, "şimdileştirme" (Vergegenwärtigung) diyordu bu yönteme. Bazen teorik metinlere başvururuz. Ama önümüzdeki sınavın cevapları o metinlerde yok. Teori bize cevapları değil, cevapları bulma yöntemini verebilir sadece. (Örneğin, eski metinlerde Kurtuluş Teolojisi'ne dair cevaplar bulunmadığı için Latin Amerikalı devrimciler kendi cevaplarını yarattılar.)

6- Marx başka bir mektubunda (2 Haziran 1853), "Doğu'da –Türkiye, İran ve Hindistan'da– özel toprak mülkiyetinin bulunmaması"ndan

söz ederek, bunun Doğu toplumlarını anlamada çözüm anahtarı olduğuna vurgu yapar.

7- Marx'ın meseleye kilit vurmayan bu tür ifadeleri çoğaldıkça, durum daha karmaşık görünmeye başlar. "Marx'ın kesbi" denebilecek bir durum doğar. "Eşari'nin kesbi" gibi. İslam kelâmcısı Eşari, bundan on bir asır önce kader tartışmasındaki şiddetli fikir ayrılıklarında bir yöntem sunmuştu. Ona göre, insanın kaderini Tanrı belirler, ama insan da bunda pay sahibi olurdu. Bunun nasıl olduğunu açıkladığı "kesb yöntemi" öyle karmaşıktı ki, sonradan "Eşari'nin kesbi gibi muğlak" bir deyim doğdu.

8- Bugün Marx'ı "muğlak bir kesb noktasına" çekerek, hayatı anlamak mümkün değil. (Sol tartışmalarda, İslami tarihten örnekler vermek hoş karşılanmaz. Yunan tanrılarına inanan Platon veya koyu dinci Thomas More gibi isimler normaldir, ama herhangi bir İslam âliminden söz etmek eksi puan hanesine yazılır.)

9- Gerçek somuttur. Tek örnek yeter. "Cemevlerinin ibadethane sayılması" mücadelesine sahip çıkıyoruz. Öyleyse, "camilerde afyon, cemevlerinde şerbet dağıtıldığına" dair bir tespit mi var, yoksa "dine karşı olma kararlılığından" taviz veren bir "muğlaklık" mı söz konusu?

10- Gramsci, dinin en devasa ütopya ve metafizik olduğunu söyler. Dinin, gerçek çelişkileri mitolojik (ilahi) biçim içinde uzlaştırmaya çalıştığını ve insan ile tanrının doğasının aynı olduğunu belirtir. Ve "her dinin aslında çok sayıda din olduğu" sonucuna varır. Zenginlerin, fakirlerin, erkeklerin, kadınların, her zümrenin ve sınıfın beklentisi ve tanrı yorumu farklıdır.

11- "Din söz konusu olduğunda, soruyu genel ve kolay cevaplanabilir bir şekilde sorabiliriz: Doğu'nun tarihi, neden din tarihi olarak ortaya çıkar?" diye sorar Marx (2 Haziran 1853). Onun burada söylediği, dinin sadece din olmadığıdır. Bu topraklarda dini tartışmak, aynı zamanda Doğu'yu tartışmaya dönüşür. Bugün Doğu'yu tartışmak, Batı'yı ve onun bakışını sorunsallaştırmakla ve modernizmin sınırlı tarihini aşıp sosyalist bir aydınlanmayı bu topraklarda yeşertmekle mümkün.

12- Dinin farklı boyutlarını tartışmak, bugünkü egemen din siyasetlerine karşı mücadeleyi ihmal etmek anlamına gelmez, aksine ufku genişletir, netleştirir.

13- Bizde iki asırdır din tartışmaları "görünür" sembollere odaklandı. Bu açıdan hem Birinci Cumhuriyet (Kemalizm), hem de İkin-

ci Cumhuriyet (Ilımlı İslamcılık) din meselesini kavramada benzer düşünme biçimlerine sahip, vardıkları sonuç farklı görünse de.

14- Wittgenstein gibi soralım: "Geçmiş nereye gider?" Ortodoks Sünni İslam, geçmişi kendine mal eder. Din geleneğinin hep onların yorumuna göre şekillendiğini ve dinin özünün bu yorum olduğunu söyler. Uygarlıklar Çatışması teorisini geliştiren Huntington da böyle düşünür. Doğu'nun ve İslam'ın "tek bir özü" olduğunu ve bunun değişmeyeceğini ileri sürer. Eğer biz de dinin tek bir özü olduğunu ve bunun şu anki egemen Sünni İslam'ın tekelinde bulunduğunu düşünürsek, ortodoks dincilerden ve Huntington'dan farkımızı nerede çizeceğiz?

15- Din ve vicdan özgürlüğü, bizim yalansız vaadimizdir. Geleneksel dinî inancın yaygın olduğu bir ülkede, insanlar sermayeci din bezirgânlarının insafına terk edilmeyecekse, bu ancak din meselesine sağlıklı bir bakışla mümkündür. (Solun bir kesiminde, "Şimdi karşı olduğumuz dinî şeyleri devrimden sonra serbest bırakacağız" söylemi var. Ama devrim olunca buna da ihtiyaç kalmayacak, çünkü "din ortadan kalkacakmış"! On bin yıllık din olgusunu milyonların hayatından silen teoriler üretiliyor. Ancak cennet vaadi kadar "gerçekçi".)

16- Rosa Luxemburg'u tekrar edelim. Sosyalistler din içindeki eşitlik duygusuna değer verirler ve politik mücadelede dine karşı ateizmi hareket noktası olarak almazlar. Ama dinin, ezenlerin elinde (gerici) bir araç haline gelmesine karşı da mücadele ederler. Mesele, bu iki yanı devrimci bir diyalektikle beslemektir. Din tartışması, tanrıya inanıp inanmama tartışması değildir. Felsefede materyalist olan Marx'ın, siyasi mücadelede dine karşı bir program kullanmaması bu yüzden tesadüf değildir.

17- Her meselenin içinde birden çok gerçek yer alır. Bu gerçeklerden sadece birine sarılmak doğru görünebilir, ama eksik olduğu için sonunda bir yerde tıkanır. Din meselesi de böyledir. Herkesin tahlilinde doğru bir yan var. Ama tek yanlı bir doğru (yenilmiş bütün sosyalizm deneylerinde görüldüğü gibi) bizi nereye kadar götürebilir ki!

Bir İlahiyat Olacak İse

Ömer Laçiner

Bütün dinlerde –ve bu arada İslam'da– tahakküm ve sömürüye karşı çıkan, isyan eden bir damarın başından beri var olageldiğini göstermek, "sol ilahiyat" adı altında yapılacak irdelemelerin amacı değil, sadece bir başlangıç tespiti olabilir. Çünkü sorun, bu damarın neden/niçin genel dinî zihniyet/tavır dünyasında –dönemsel parlamalar dışında– daima marjinal kaldığı, hatta sapkınlıkla yaftalanma tehdidi altında olageldiğidir. Kaldı ki –özel olarak Müslümanlığı konuşuyorsak– bütün İslam toplumlarında tahakküm ve sömürü ilişkilerine ses çıkarmayan, dahası bunları onaylayan ve koruyan kurumsallaşmış dinin tamamen egemen olduğu 18. ve 19. yüzyıllardan itibaren, bu toplumların üzerine emperyalist/kolonyalist sömürü ve tahakküm mekanizması "dışardan" eklendiğinde bile o damar hayatiyet kazanamamış; kurumsal dinin verebildiği "dış"a karşı tepkinin çerçevesine tabi kalıp, o tepkiyi iç tahakküm-sömürü ilişkilerini de kapsayan bir rotaya oturtma amaçlı hemen hiçbir hareket vücut bulamamıştır.

Böyle bir perspektifin/rotanın ancak ve sadece ladini bir yaklaşımla oluşturulup amacına vardırılabileceği iddiasının modern çağlardaki ana mecra olarak sol/sosyalist hareket/akımın da hüsrana uğradığı ortadadır. Bu durumda "sol ilahiyat" adı

altında yürütülecek düşünsel faaliyet, eğer sözü edilen iki tarafın örtüştüğü konu/tespitlere sığınmış bir "mağluplar koalisyonu" amacına yönelik olacak ise, hem kısırlığa peşinen mahkûmdur hem de teselli edici bir işlevi dahi olamaz. Bu faaliyet bu iki –dini/ladini– yaklaşımın temel farklılığı üzerinden "mağlubiyet nedenleri"ne odaklandığı takdirde verimli, ufuk açıcı olabilir. Bu zeminde her iki yaklaşım da kendi asli varsayımları doğrultusunda yol, yöntem ve araçlarla mücadele ettikleri "tahakküm/sömürü" ilişkilerinin bu "direnci"nin bu her koşul ve zihniyet ortamında galip gelebilme "yeti"sinin kaynağı hakkındaki "geleneksel" görüşlerini birbirlerinin eleştirisine, sorgulamasına açarak ya ortak bir "aşma" perspektifi oluşturabilirler ya da en azından bu süreçten kendilerini yenilemiş olarak çıkarlar.

Dini ve ladini yaklaşımın temel farklılığı derken kastettiğimiz şey, insanlığa peygamberleri aracılığıyla bir varoluş tarzı/kurallar emreden bir Tanrı'nın kabulü veya reddi inancı değildir. Bu konudaki inancın berisinde yer alan insan tanımı, kavrayışıdır. Dinî inancı içinde söz konusu tahakküm/sömürü ilişkilerini asli sorun sayan biri ile aynı ilişkileri kendi ladini yaklaşımı içinde sorunlaştırmış diğeri, bu sorunu insanın –özel olarak mazlum-madun-sömürülen insanın– hangi nitelik ve özelliklerini harekete geçirerek "aşabileceği" konusunu şimdiye kadarki tarihsel deneyimleri sorgulayarak tartışabilmelidir.

Bunu yaparken Allah kavramını konu dışı etmiş de olmayız. Tam aksine o kavramı –özellikle konumuz bağlamında– tartışılabilir kılmanın yegâne verimli yolu budur. Çünkü son analizde insanı kavrayışımız Tanrı fikrimizin izdüşümünden başka bir şey değildir.

Belirtmek gereksizdir ki; kendisini mevcut tahakküm ve sömürü ilişkilerinin/kurumlarının –en azından ağır– kurbanı, mahkûmu olarak görmese bile, başkalarının bu durumda olduğunu ve bunun temel bir insanlık sorunu oluşturduğunu esas alan insanların var olması ve bunların o temel sorunu "aşma" amaçlı bir düşünüş-inanç zemini ve ufku kurmaları, bunu bir "hareket"e dönüştürmeleri önemlidir. Ama elbette çok da-

ha önemli olan bu düşünüş ve hareketin asıl muhatapları, yani "ezilen ve sömürülenler" tarafından özümsenmesidir.

Özümsenme derken bu fikir ve amacın bir "ideal" olarak benimsenmesinden de öte bir kavrayış/tutumu kastediyoruz. Bir fikri, amacı benimsemenin, buna inanmanın yeşerttiği umutlar, verdiği coşkudan daha önemli ve belirleyici olarak, kişinin bizatihi kendisinde o amacı gerçek kılacak potansiyeli duyumsaması, onu gerçek kılmanın içerdiği nitelik ve özelliklere sahip olma isteğinin uyanmış olması, bunu yapabilme gücünü hissetmesi ve harekete geçirme arzusu duyması da gerekir.

Dolayısıyla –özellikle bahsettiğimiz türden– bir fikir amaç/idealin özümsenmesi kişi(ler) için kendini, kendi kapasitesini keşfetmek, kendisini daha önce öngörmediği bir varoluş tarzına dönüştürmektir. Fikir, amaç ve idealin başat özellikleri ile şimdi kendine öngördüğü varoluş tarzının özellikleri çakıştığı, özdeşliği ölçüde kendini amacın, o amacın taşıyıcısı olan genel hareketin öznesi addedecektir.

Ezilen ve sömürülenlerin, kendilerini bu durumdan kurtaracak bir hareketin gerçekten öznesi olmaları nasıl sağlanabilir sorusuna dinî veya ladini sol akım ve hareketlerin kendi dünya/insan görüşlerinin "çekirdeği" üzerinden verebilecekleri cevaplar, bu akım ve hareketler arasında olabilecek diyalog-tartışma-sorgulamanın ana konusudur.

Şüphesiz bu yapılırken sadece söz konusu hareket/akımların kendi yaklaşımlarındaki ketleyici öğelere işaret etmenin yanı sıra, bundan daha önemli olarak bizatihi "ezilen/sömürülen" insan "tip"inde onun amacı özümsemesini, gerçek özne haline gelebilmesini ketleyen, kısıtlayan öğe ve faktörlerin "aşılabilme" imkân ve yolları da "esas"tan konuşulmak zorundadır.

Esas ise, her şeyden önce, ezilen/sömürülen insanların –az önce özetlediğimiz içerikte bir özümsemeyle– bizatihi özne olabileceklerine, yani kendi "kurtuluş"larını kendi eserleri olarak gerçekleştirebileceklerine inanıyor olup olmadıklarıdır.

Bu inanç, modern ladini –sol– zihniyetin –deyim yerindeyse– tohumu olmakla birlikte, onun en radikal varyantı olan sosyalist/anarşist akım tarafından bile tamamen sahiplenilmiş

ve hele içselleştirilmiştir denilemez. İnsanların dünyaya insanı insan –ve özne– yapan asli –zihni– nitelik ve yetenekler bakımından eşit gelmedikleri, bu açıdan aralarında ciddi düzey farkları olduğuna ilişkin gerçeklik bu inancı gölgeler.

Dolayısıyla sosyalist yaklaşım tahakküm ve sömürü ilişkilerinin ortadan kaldırılması "ideal"inin en alt sınıfların kendi eseri olacağını, olması gerektiğini söylerken, bunun herkesin kendi yeteneği ölçüsünde katılacağı bir "mücadele" olacağını öngörür. Bu, tahakküm ve sömürünün bildik biçimlerine bürünmüş olmasa da belirli bir hiyerarşinin kaçınılmaz olduğunun zımni kabulü demektir.

Bu kabul orada kaldıkça, bilinçlilik ve iyi niyete ne denli güvenilirse güvenilsin, inançtaki o gölge zamanla kaçınılmaz olarak koyulaşacak, inanç pörsüyecek ve tahakküm-sömürü ilişkileri bu kez daha farklı biçimde yeniden teşekkül edecektir. Modern sosyalizmin iki yüzyıllık deneyiminin sonucu, özeti budur. Geçerken belirtelim ki, bu kez söz konusu tahakküm-sömürü hiyerarşisi, fiziki güç, silah, servet ve para gibi varoluşumuzun dışsal olarak algılayacağı, "koşullar"a atfedeceği bir ölçütten türetilmediği; varoluşumuza içkin, onun asli, ayırt edici özelliğinden yetenek, bilgi, beceri gibi vasıflardan hareketle oluştuğu için, sıradan insanların –yine– kurtulamamaktan duydukları umut kırıklığı, derin bir acizlik duygusuyla kararmış da olur.

Benzer durumlar, modern öncesi çağlarda tahakküm-sömürü ilişkilerine dinin –sol– yorumuyla isyan eden hareketlerde de yaşandı. Nasıl ladini sol/sosyalist hareket ve düzen deneyimlerde hayal kırıklığına uğramış alt sınıfların bu tepkisi o "kurtuluş ideolojisi"nin karşısındaki ideolojilere savrulmak olmuş ise, gerek Hıristiyan ve gerekse İslam dünyasında, tam da modern zamanlar başlıyorken son kez parlayan –sol– dinî isyan hareketleri –İslam dünyasında 15. ve 16. yüzyıldaki Bedreddiniler ve bazı "Celali"ler ile Hıristiyan âleminde 16. yüzyıldaki J. Hus ve T. Münzer önderliğindeki isyanlar– ertesinde de artık tahakküm ve sömürüye karşı dinî bir kitlesel hareket görülmeyecektir. Kitleler kurtuluş umuduyla artık ladini –sol– ideolojilere yönelecektir.

Modern öncesi dönemin isyanlarını, bunlara katılan insanların içinde yaşadığı ağır iktisadi yoksulluk ve yoksunluklara, bu duruma ilişkin taleplere indirgemek, elbette nesnelliktir. Ama bu isyanlara katılan sıradan insanları, doğal ihtiyaçlarından öte bir talebi olmayan canlı nesneler gibi görmek türünden bir nesnellik denebilir bu yaklaşıma. Çünkü bu yaklaşım, o isyanları meşru gösteren –sol– dinî yorumların insanın asli, ayırt edici özelliklerine, varoluşunu bunlarla donatma umuduna yaptığı vurguyu, böylece uyandırdığı o gayet güçlü katılım arzusunu hafifsemenin, deyim yerindeyse sanallaştırmanın en geçerli yoludur.

Oysa bu nesne(l)leştirme perdesini araladığımızda görülecek olan şudur ki, bütün bu hareketlerin hemen tamamını ateşleyen sol dinî yorum/yaklaşımların çıkış noktasında baskı ve yoksulluğa tepkiden ziyade gayet belirgin bir insani yüceliş arzusu yer almaktadır. Nitekim İslam dünyasında bu tür isyanlar "Enel-Hak" dedirten tasavvufi akımlardan ilham alırken, aynı damar Hıristiyan toplumlardaki son –sol– dinî isyanın ideoloğu T. Münzer tarafından "Enel-Hak"ın Hıristiyancası denilebilecek şu ifadelerle dile getiriliyordu:

> Evet, sayısız insana muazzam büyük bir hayal gibi geliyor. (...) Tanrısızları [dönemin egemenleri ve kurumsal dinî otoriteleri kastediliyor] hüküm makamından indirmenin ve alttaki basit insanları yükseltmenin imkânsız olduğundan başka şey düşünemezler... İsa'nın insan oluşuyla biz etten dünyevî insanların da tanrılar olacağımızı ve İsa'yla beraber tanrının öğrencileri olduğumuzu, hatta dahası, dünyevî yaşamın semaya doğru salınmasıyla tümüyle ona dönüştüğümüzü [düşünmezler] (Filipliler, 3).[1]

İnsanın tanrılaş(abil)mesi, bu temayla ilgilenen herkesin bildiği üzere, tek tanrılı –İbrahimi– dinlerin tamamının esas aldığı Eski Ahit'in Tekvin bölümünde yer alan insanın yaradılışı kıssasından ilhamını alan bir yorum, bir çıkarımdır. Tek tan-

1 Thomas Münzer: (Yanlış imanı) Teşhirin Beyanı'ndan aktaran Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, cilt II, İstanbul, 2012, s. 669-670.

rıh dinlerin kurumsal otoriteleri, o kıssada geçen "Rab Allah'ın kendi suretinde, yerin toprağından yaptığı" adama "hayat nefesini üflemesi" ifadesine sadece ona canlılık bahşetmesi gibi dar bir anlam yükleme yanlısıdır. Buna mukabil, o otoritelere, onların cevaz verdiği hatta bir parçası oldukları tahakküm/sömürüye dayalı düzenler, insanlık durumuna karşı çıkan dinî hareket/akımların pek çoğu ise o "üflenen nefes"in tanrısal nitelikleri de içerdiğini öne sürer. Dolayısıyla zaten "Tanrı'nın suretinde" yaratılmış olan insanın –hemen tümü de zihinsel kökeni olan– o niteliklerle donanmış bir varoluşu gerçekleştirme potansiyeline sahip olduğu inancına yatkındırlar.

Elbette ki tanrısal oluşun başat özelliği olan yaratıcı niteliği içermeyen, bunu tasavvur dahi edemeyen bir potansiyel algısı söz konusudur burada. O nedenle de kendini "dışa dönük" bir tarzda, etkinlikle gerçekleştirme yönelimi çok kısıtlıdır, ketlenmiştir. Dolayısıyla modern öncesi koşullar ve imkânlar bağlamında teşekkül etmiş bu tanrısallaşma tasavvuru içe dönük bir ahlaki-moral çabaya yöneltir insanları. Tanrı'dan mutlak pürlükle mündemiç ahlaki vasıf-erdemlerin "üflenen nefes" ile kendisine nakledildiğine inanan insan, onların, şekillendirildiği toprak/çamurla, yani bir canlı organizma olmanın haliyle içerdiği ihtiyaç ve güdülerle sarmalandığı, dolayısıyla "kirlenmiş" olduğu bilgisiyle, kendisini bir "arınma" sürecine tabi kılar. "Dünya nimetlerinden" yüz çevirmek, inzivaya çekilmek, "bir lokma bir hırkayla" yetinmek, servet, güç, mevki ve –bedeni– hazlar peşinde koşmayı küçümsemek gibi tutumlar bu yaklaşımdan türer.

* * *

Az önce kaydettiğimiz T. Münzer'den alıntıyı ve Nesimi'nin "Enel-Hak" özdeyişini dinî uhrevi öğelerinden arındırdığımızda, modern düşünüşü dinî zihniyetten "koparan" insan kavramının ufuk çizgisindeki tanımıyla karşılaşırız.

Bu arındırmayı tetikleyenin, daha doğrusu mümkün kılanın, modern çağların açıcısı ilk bilimsel-teknolojik devrim olduğunu belirtmeye bile gerek yoktur. İnsanın bilme ve yapabilme

yeteneğinin harekete geçişiyle doğan ve daha ilk atılımlarmda pek çok dinsel kabulü hükümsüzleştiren dinamik, çok geçmeden kendi ekseninde yeni bir zihniyet dünyası oluşturmuştur.

Bu –modern– zihniyetin, insanın yücelişi temasını, kendisini oluşturan dinamiğin niteliği, yani insanın bilme-yapabilme yeteneği üzerinden tasarlaması yegâne mantıki sonuçtur. Bu durumda dinî zihniyetin –daha ziyade– sol yorumunun, tanrısalla "bir' olma/vahdet-i vücud ile ifade ettiği "yücelişin" kanah olan –özetle– ahlakın, bu esasen içe dönük çabanın yerini "dışa dönük" eylem, pratik alır. Ve insan bununla tanrısallığın başat özelliği olan "yaratıcılık" niteliğine, bu alana el atmış da olur.

"Sol ilahiyat" konusunun en kritik ve merkezi noktası budur. Ne denli "dikenli" olduğu apaçık olan bu nokta üzerinde konuşulmadan, en azından samimi bir tartışmanın yapılması bile mümkün olamaz. 18. yüzyıldan 20. yüzyıl ortalarına kadar süren modernliğin doğuş ve (ilk) yükseliş çağında, insanın yaratıcı niteliği, zaten doğada mevcut olanı daha işlevsel ve verimli kılan icatlar çerçevesinde ilerlerken, bunun "yaratıcı"lık diye nitelenmesi abartılı bulunabilir, sırf bir "çağrıştırma" içerdiğinden dolayı asli tartışma konusu sayılmayabilirdi.[2] Ama 21. yüzyılın şimdiye kadar görülmemiş bir hız ve yaygınlıkta bir dönüşümler çağı olacağını besbelli eden ikinci bilimsel-endüstriyel devrimin daha şu ilk dalgasıyla ulaştığı düzey, bununla bile zorladığı sınırlar, duyurduğu potansiyel bu tartışmayı zaten kendiliğinden zorunlu kılmaktadır. Çünkü söz konusu devrimlerle, hem tüm alanlarda insani varoluşumuzun esası olan çalışma/emeğin giderek tamamen zihinsel –dolayısıyla yaratı– yönüyle gelişmesini mümkün, hatta zorunlu kılan koşullar, araçlar hızla oluşmakta, hem de genel olarak insanlığın bilme ve müdahil olma –değiştirme, dönüştürme– yeteneği, özellikle genetik ve nükleer bilimler yoluyla tanrısal yaratıcılığa özgü sayılan alana nüfuz edebilmenin kapılarını aralamaktadır.

Tahakküm ve sömürüyü insanlık durumunun temel sorunu

2 Ki bu çağrıştırma bile radikal modernizm ile dini karşı karşıya getirmeye yetmiştir.

sayan her düşünüş, sorun ile bu potansiyel imkânların ilişkisini kurmak, çözüm perspektifini buraya odaklamak zorundadır.

Bunu gereğince yapabilmek için, söz konusu imkânların tahakküm ve sömürüyü nihai olarak sona erdirebilecek nitelikte olduğunu doyurucu biçimde açıklayabiliyor olmanın yanı sıra, bunun bir amaç olarak benimsenmesinin argümanları da oluşturulmalıdır.

Şu son belirtilen nokta, özellikle iki açıdan son derece önemlidir. Birincisi, sözünü ettiğimiz o olağanüstü imkânların mevcut kapitalist düzen mantığı içinde kullanımının insanlığın büyük çoğunluğuna gitgide artan bir işsizlik ve gelecek korkusu olarak yansıması olgusuyla ilişkilidir. İnsanlar bu ikinci endüstriyel devrimle ulaşılan bilme ve yapma düzeyinin büyük bir ilerlemeye tekabül ettiğini kabullenmekle birlikte, o ilerlemeyle açılan iş imkânlarından daha fazlasının yok olduğunu veya tehlikeye girdiğini, edinmiş oldukları üretici (bilme-yapma) işlevin gereksizleşmekte olduğunu da görmektedir. Özetle, insanlığın genel bilme yapma düzeyindeki ilerleme onların insani toplumsal varoluş ve konumlarında gerileticı bir faktör etkisi yapmaktadır. Kendi bilgi ve ilgi saliasının çok uzağındaki bu müdahale edemediği güç karşısında derin bir acizlik ve çaresizlik duygusuna kapılması kolaydır.

Geçmişte tahakküm ve sömürü, fiziki-askeri güç veya servet/mülkiyet gibi –kişinin kendi dışında addedeceği, ama en azından kendisi gibi olanların güçlerini birleştirmeleriyle üstesinden pekâlâ gelebilecekleri– dayanaklar sayesinde sürdürülebiliyorken, şimdi zihinsel kökenli, nitelikli bir gücün empoze ettiği giderek gerileyen bir konuma itilmekle karşı karşıyadır. Sayıları gitgide artan bir kitleyi "iş"e –sömürülmeye– tutunmaya mecbur eden bir içselleştirilmiş zayıflık algısına dayanan bir güçtür bu. Zihni yetilerinin hep daha azını kullanmaya itildikleri bir üretim tarzının içinde yaygınlaşması ve derinleşmesi kolaylaşan o zayıflık-yetersizlik duygusu, mevcut tahakküm ve sömürü düzeninin asıl dayanağı olduğu gibi birinci dereceden meşrulaştırıcısıdır da. "Kapitalizmin alternatifsizliği" tezi en fazla buradan beslenir.

Dolayısıyla tahakküm ve sömürü sorununun gerçekten aşılmasının ilk koşulu, bu sözünü ettiğimiz zayıflık algısı/duygusunu dağıtmak, bunun inancını ve güvenini oluşturmaktır. Sorunu bütün ağırlığı ve çok yönlülüğüyle yaşayan "sıradan insanlar" kitlesinin bireylerinde o zihinsel zayıflık algısını kırmak, sadece bilimsel-teknolojik gelişmelerin içerdiği potansiyel imkânların sergilenmesini değil, asıl önemli olarak o imkânların bireysel ve toplumsal varoluşa bizzat içkinleştirilmesinin amaçlaştırılmasını, bunu idealleştiren bir şevkin yaratılmasını da öngörür. Özetle, insanları mevcut durum, "koşullar" ve gidişatın empoze ettiğinin tam tersine bir varoluş tarzını bizzat oluşturmaya, insanlığın bilme, yapma ve yaratma etkinliklerinin aktif bir bileşeni olma hedefini, yaşam tarzlarının, talep ve öz uğraşlarının eksenine koymalarına çağıran bir dile ihtiyaç vardır.

İnsanlığın daha şimdiden ulaştığı bilgi ve müdahil olma (değiştirme, dönüştürme) düzeyi, hemen tüm alanlarda hem yapılış hem de sonuç (ürün) itibariyle "yaratıcılığın" giderek ön plana geçtiği bir seyir izlediğine göre, bu düzeye fiilen katılmaya bu amaçla inisiyatif kullanmaya teşvik edilecek insanların da o –yaratıcılık– vasfını bu içerikle edinmelerini teşvik edici bir dili, dini veya ladini solun "geleneksel" diskuru içinde oluşturmak mümkün gözükmüyor.

Çünkü her iki "anlatı" da, paylaşım-bölüşüm düzenine, bunu gerisindeki –hukuki– mülkiyet rejimine vurgulu perspektifleriyle yukarıda özetle ifade edilen yaklaşımı "taşıyamaz"lar. Buna mukabil, her iki gelenek de kendi fikri-felsefi köklerine eğilip, bunların odağında yer alan insanın yücelişi temasını merkeze alan bir perspektifle yeni bir dil oluşturmaya yöneldiklerinde, bu, pekâlâ mümkün olabilir.

Ancak burada mutlaka işaret edilmesi gereken bir nokta vardır. Sol dinî yaklaşım, kendi fikri-tasavvufi köklerine döndüğünde insanın yaradılışı kıssa-metaforundan insan-ı kâmil kavramına, Enel-Hak özdeyişine kadar bir dizi öğeyle insanın yücelişini amaçlaştıran bir dili kolayca kurabilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu yüceliş temasının içe dönüklüğünün esas

olarak ahlaki-moral bir çabaya tekabül ettiği açık ise de, bu içerik, eylemle "dışa dönük" bir tavır alış öğesiyle yenilenemez de değildir. Fakat burada sorun, eylemin ve dışa dönük tavrın eksenini oluşturacak zihinsel etkinlik(ler)in –gelinen noktada– içermesi zorunlu olan yaratıcılığın özümsenmesindedir. Yaratıcılığa mutlaka "eklenmesi" gereken "özgürlüğün" de benzer bir özümsenme sorununa yol açabileceği konusuna sadece değinmekle yetinsek bile, özellikle yaratıcılığın insani varoluşun özgüllüğü olarak tanımlanması noktasında mutlaka ciddi tereddütler olacaktır.

Hatırlamak ve dikkat etmek gerekir ki, gerek İslam ve gerekse Hıristiyan dünyasında sol dinî isyan hareketlerinin son olarak zuhur ettiği 17. yüzyıl başlarından sonra uzun bir sessizlik döneminin ardından, bu kez onların dillendirdikleri toplumsal eşitsizlik, adaletsizlik, sömürü ve tahakküm ilişkilerini isyanlaştıran modern çağın sol-sosyalist hareketleri ortaya çıktığında o –sol– dinî damarın da depreştiği pek görülmedi. Kurulu düzenin bir parçası olan kurumsal dinle "mesafeli" olan dindarlar da dahil, "inanan"larm büyük çoğunluğu "sağ"da yer almayı seçti. Bu seçimin en geçerli argümanı solun "dinsizliği" idi. Kuşkusuz esas olarak ladini olmakla birlikte, ateist –dinsiz– olmak, sol-sosyalist akım ve hareketlerin ne "alamet-i farikası" idi ne de birincil propaganda –bilinçlendirme– konusu.

Sol-sosyalist akım ve hareketlerin "dinsiz"liğine vurgu, kapitalizmin ve modernleşme sürecine girmiş İslam toplumlarındaki kurulu düzenlerin has ideologları için verimli bir çarpıtma, dikkati dağıtma manevrası olarak görülebilir. Ancak samimi dindarların bu dinsizlik temasını başat saymalarını çok daha sahici bir nedene bağlamak gerekir.

Kanımızca bu neden, "yaratıcılık" konusuyla doğrudan ilgilidir. Tek tanrılı –İbrahimi– dinlerin nesneler evrenine dair dogmalarını geçersiz kılmanın halesiyle donanmış ilk bilimsel-endüstriyel devrimin ufkunda, onun insanı merkeze alan yaklaşımının en radikal/tutarlı varyantını temsil eden sol-sosyalist dünya/insan kavrayışı, bilimsel, dolayısıyla zihinsel gelişmemizin sürekliliğine ve sınır tanımazlığına vurgusuyla, mümin kit-

leler nezdinde en sakınılması gereken günahı, yani "şirk"i çağrıştıran, hatta dillendiren bir kimlik olarak damgalanabildi. İnsani yücelişi "dünya nimetleri"nden uzaklaşma, kopma oranında sağlanacak bir ahlaki "temizlik"le neredeyse özdeşlemiş –sol da dahil– tasavvufi yaklaşım, ilk etabında bu "dünya nimetleri"ni çoğaltmaya ağırlık veren bilimsel-teknolojik ilerlemelerin en ateşli savunucusu konumundaki sol-sosyalist akımın "nimetlerin peşinde" olduğuna hükmederek ahlaken de gayet sorunlu olduğunu düşünebildi. Bu durumda özgürlük de pekâlâ ahlaktan azade olmak diye yorumlanabilirdi. Dolayısıyla ilk bilimsel devrimin sadece bir esinti olarak duyumsattığı yaratıcılık, onu dinamizmine katılanları, onun gelişimiyle özdeşleşme gayretinde olanları ya özgürlüğün ahlakla sınırlanamaz boşluğuna ya da dünya nimetlerinin ahlakı törpüleyen vadisine sürükleyecekti. Dinî –İslami– yüceliş amacının değil, var olmak, tutunmak için bile imkân bulamayacağı yerler demekti bu da.

O nedenle sol –dini– yorum damarı, özel olarak sol sosyahst akımların tahakküm ve sömürüye karşı verdiği mücadeleye, burada sergilediği moral-ahlaki güce içten içe saygı ve sempati duysa da, kendi asli kıstasları doğrultusunda baktığında sağda ve kurumsal dinin yanında yer almanın ehven-i şer olduğu sonucuna varan tavrını, özellikle "İslam dünyası"nda –neredeyse firesiz– yakın zamanlara kadar korudu. Ve hatta sosyalist akım güçlendiği oranda sağ ve kurumsal dinle de o ölçüde yakınlaştı.

Şimdi, yeni bir çağın, kökten farklılaşmış koşulların ve daha yarım yüzyıl önce hayal bile edilemeyen dönüşme ve dönüştürme imkânlarının adeta fışkırdığı bir sürecin içinde –sol-sosyalist akım için de bir benzeri yazılabilecek– bu tarihsel tortulardan sıyrılıp, "nimet peşinde" olmayı değil, kendi kapasitesini gerçekleştirmenin, zenginleştirmenin ve çok yönlüleştirmenin "hazzı"na odaklanacak yetkinliğe varmış zihinsel kişiliğimizi, bir yeniden toplumsallaşma perspektifinin ekseni olarak tasarlamanın tartışmasını başlatabilir miyiz?

Bunu yapabildiği oranda "sol ilahiyat"ın geleceğimize dair gayet değerli bir sözü olabilecektir.

Müminin Celadetine Ne Oldu?

SIRRI SÜREYYA ÖNDER

"Evinde ekmek bulunmadığı halde kınından sıyrılmış kılıcıyla isyan etmeyen adama şaşarım ben."

– Ebu Zerr Ğıffari

Yukarıdaki sözlerin sahibi, İslam'a inanan ilk on kişiden birisi olan Cündüb ibnu Cünâne'dir. Sonraları Gı-far'lı Ebu Zerr olarak bilinecektir. Ali Şeriati tarafından dünyanın bütün yoksullarına ve mazlumlarına yeniden hatırlatılıp ihya edilmesiyle birlikte günümüz Müslümanları arasında anti-kapitalist bilincin bayrağı ve ümmetin yitik vicdanı olmuştur.

Ebu Zerr'in İsyanı, Ebu Zerr Nisyanı

Mekke'nin zenginleri ondan hiç hazzetmezlerdi. Kapı kapı dolaşıp onlara, "Altın ve gümüşü biriktirip gizleyerek, onları Allah yolunda harcamayanları elem dolu bir azapla müjdele" diyerek Tevbe Suresi'nin 34. ayetini hatırlatırdı. Muaviye'nin akıllara zarar servetini ve onları elde ediş biçimini eleştirdiğinde, halife Osman'a şikâyet edildi. Sözünü halifeden ve onun yöntemlerinden de sakınmayınca Rebeze'ye, çölün en ücra ve ıssız yerine sürüldü. Oğlu ve kızı açlıktan ve bakımsızlıktan

öldüler. Kendisi de hastalanmıştı. Karısı Ümmü Zerr, bir kefen bezleri bile olmadığını söyleyip ne yapması gerektiğini sorduğunda, yoldan geçen kervancılardan yardım isteyebileceğini söyledi Ebu Zerr. Gelen kervancılara son nefesinde şöyle seslendi:

> "Hanginiz Osman'ın hizbi ise, yardımcısı ise, subayı ise, bana karışmasın. Halifenin görevlisiyseniz, beni kefenlemeyin, toprağa gömmeyin. Yalnız hanginizde bir parça kumaş varsa onu bana kefen yapmak için versin. Eğer benim veya karımın kumaşı olsaydı, size ihtiyacımız olmayacaktı. Ne çare ki yoktur."

Kendisi için "O yalnız yaşayacak, yalnız ölecek ve yalnız haşrolunacaktır" diyen sevgili dostu Peygamber'in ölümünden yirmi iki yıl sonra Rebeze çölünde öldü... Celadet bahsine Ebu Zerr'le başlamamın iki önemli gerekçesi var.

Birincisi, Türkiye'de bir makamı vardır ve memleketim Adıyaman'dadır. IV. Murad, Bağdat seferinden dönerken bir türbe yapılarak ihya edilmesini istemiştir. Kitabesindeki tarih, 1136 yılında kurulduğunu göstermektedir. Adıyaman erkek nüfusunun yarısından fazlası Abuzer adını taşır. Yani Ebu Zerr, bu topraklara hiç uğramadığı halde, yoksul halkın gönlünde, O'nun bezirgân düzenine karşı haykırışı yer bulmuş ve gönüllerindeki makama yerleşmiştir. Bugün türbesini ziyaret edenler, türbeyi restore (!) eden belediye başkanının kendi kendisine teşekkür ettiğini gösteren devasa bir tabela göreceklerdir.

İkincisi ve daha önemlisi, Ebu Zerr adı ve düşünceleri artık statükocu Müslümanlar tarafından bir hor görme üslubuyla anılmaktadır. Kur'an'ı referans alarak, İslam'da servet, biriktirme ve infak (dağıtma-paylaşma) bahislerinde yoksullardan yana sesini yükselten ve Ebu Zerr'in ülkemizdeki en önemli izleyicilerinden olan İhsan Eliaçık'a yapılan muamele bunun timsalidir. "Bir lokma, bir hırka felsefesine inanmam, esas burjuva da biziz" diyerek servet bahsinde hep mahcup davranan Müslüman yeni zenginleri atağa kaldırmaya soyunan MÜSİAD kurucu başkanı Erol Yarar, bir televizyon programında İhsan Eliaçık'a "Komünist komünist konuşma!" diye çıkışmıştı.

İşte Müslümanların yaşadığı kırılmayı ve gelinen yol ayrımını en iyi özetleyen durum budur. Peki, niçin böyle olmuştur? Buna cevap verebilmek için, kısaca tarihsel olanı bilmek gerekiyor. Kerbela'da yaşanan zulüm, İslam'ın yoksulların elinden alınıp zenginin insafına terk edilmesi sonucunu doğurmuştur. Bu terk ediş öncelikle "tefsir" eliyle tahkim edilmiştir.

İslam'da üç artı bir din yorumu

Genel hatlarıyla İslam'da üç ayrı din yorumu vardır. Birincisi, Haşimi Abbasi din yorumu: Dört ameli mezhep bu başlık altında anılabilir. Ehli Tasavvuf, Eş'arilik, Maturidilik ve Selefilik. Bunların hepsine birden *Ehli Sünnet* denir (Sünnilik). İkincisi İran Şia din yorumu: Caferiler, İsmaililer, Zeydiler. Bunların hepsi Şia olarak anılır. Haşimi, İmam Ali ve oğullarının taraftarlarıdırlar. Fıkıhta delilleri, Kitap ve Sünnet'tir. Kelami itikadları, Mutezile itikadıdır. Üçüncüsü *Endülüs Emevi ulemasının din yorumu*dur: Haşimi-Abbasi ve Hz. Ali ile evlatlarının aleyhtarlarıdırlar. Şam'da kurulan Emevi Devleti'nin ve kurucularının taraftarıdırlar. Arap-Emevi milliyetçiliğini devam ettirirler. Yani bir nevi aşiretçi ve ırkçıdırlar. Kelami itikadları; Mutezile ve Aristo mantığına dayanan aşırı akılcılıktır. Fıkıhta deliller, Kur'an'ın zahirine dayandırılır. Sünnete itibar etmedikleri gibi saygısızdırlar. Hadisleri referans kabul etmezler.

Yukarıda anılanların yanında mutlaka sayılması gereken bir yorum daha vardır ki bu da *Osmanlı ulemasının din yorumu*dur. Haşimi-Abbasi din yorumu olan Eş'arilik ve Maturidilik, Endülüs Emevi din yorumu ile telbis edilerek (karıştırılarak), Osmanlı ulemasınca yeni bir din yorumu geliştirilmiş, adına da Ehl-i Sünnet itikadı denmiştir. Hilafet Abbasilerden alındığı için, Emevi etkisi ve argümanları Osmanlı uleması üzerine olanca ağırlığıyla çökmüştü. Bu o kadar böyleydi ki selâtin camilerinde yıllarca Ali, Hasan ve Hüseyin adları anılmadı. Dikkat edildiğinde görülecektir ki bilinen bu dört ana din yorumunun hepsinin arkasında da imparatorluklar, donanmalar, ordular ve müstekbirler vardır. Yaygın olarak bilinenler de bunlardır.

Buna mukabil bir de bilinmeyen, unutturulmaya mahkûm edilen, arkasında şah, melik, saltanat bulunmayıp kendi vadisinde akan söylemiyle görkemli, ama varlığıyla mütevazı bir ırmak vardır. Bunlardan geriye hanlar, kervansaraylar, büyük yapılar kalmamıştır. Geriye kalan sadece Ebu Zerr örneğinde görüldüğü gibi, yoksulların gönlündeki makamlarıdır.

Yoksulların makamı ve Zenc hareketi

Bu mütevazı ırmağın en önemli örneği Zenc hareketidir. Bu yitik tarihi bize yeniden hatırlatan İhsan Eliaçık'ın anlattıklarından nakledeceğim. Tarih, Hicri 250, miladi 863 civarıdır, yani Hz. Muhammed'den 250 yıl kadar sonra. Abbasi İmparatorluğu'nun zirve dönemidir. Bu yıllara gelinceye kadar Emevilere ve ardından Abbasilere karşı yüzlerce isyan olmuştur, onlarca da köle isyanı. "Zenc hareketi" bunların en sonuncu ve kapsamlı olanıdır.

"Zenc" kelimesi Etiyopyalı ve Habeşistanlı anlamına gelen *Zeng* kelimesinin Earsçaya Zenc olarak geçmesinden türetilmiştir. *Zengibar* da buradan geliyor. Abbasi tarihçileri genellikle Zenc diye yazdıkları için *Zenc hareketi* olarak geçiyor. Hind kökenlilere *Zutt*, Pers asıllılara da *Esavira* demişlerdir. Şehirlerde yaşadıkları varoşlara da *Ahmas* adını vermişlerdir.

Abbasilere on dört yıl kök söktüren Zenc hareketinin ekonomi-politik arka planını anlatalım önce... İran-Irak savaşında çok anılan "Şattu'l-Arap su yolu", Dicle ile Fırat nehirlerinin Basra körfezine dökülmeden önce birleşip 193 kilometre boyunca aktığı yere denir. Arap sahili kıyısı anlamına gelir. Buralara daha önce Şatt-ı Osman (Osman'ın kıyıları) deniyordu. Çünkü bu topraklar, halife Osman zamanında Osman b. Ebi'l-As es-Sakafi'ye *ikta* olarak verilmişti.

Hz. Osman, kendisinden önceki halife Hz. Ömer'in toprak politikasında iki önemli değişiklik yaptı: Kureyş'in Medine dışına çıkamayacakları ve toprak sahibi olamayacakları yasağını kaldırdı. Yasağın kalkmasıyla birlikte Emevi oğulları gözünü Basra körfezindeki bataklık arazilere diktiler. Buralar batak-

lık olduğu için ölü arazi (*mevat*) hükmündeydi. Bu nedenle de vergi olarak onda bir (öşür) alınıyordu. Bu bataklıkları kurutmak ve ekilebilir hale getirmek için, önce savaş ganimetlerinden elde ettikleri gelirleri devletten takasla buralara yatırdılar. Yani ölü hazine arazilerini savaş ganimetleri karşılığı mülkiyetlerine geçirdiler. Hz. Osman'ın izin verdiği buydu.

Bu bataklıkları kurutmak, yani ıslah ve ihya etmek için de Afrika'dan köle getirdiler. Köleleri yoğun emek isteyen bataklıklarda ağır şartlarda çalıştırarak oraları çiftlik arazisi haline getirmek istiyorlardı. Böylece büyük *bahçe sahiplerinden* olacaklardı.

Böylece geniş toprak sahibi ailelerin ortaya çıkmasının önü açıldı. Sonraki iki asır boyunca feodalite İslam toprağında alabildiğine boy attı, onlarca, yüzlerce Kureyş kabile ağası büyük arazi, çiftlik ve bahçe sahibi haline geldi. Bataklıkları kurutup bahçe/çiftlik haline getirmek için binlerce köle çalıştırmaya başladılar. Klasik arazi fıkhında bile toprak köleliği olmamasına rağmen Roma toprak düzenine dönerek toprak köleliği (pleb/serf düzeni) ihdas ettiler. Ve bunu büyük bir ihtirasla yaptılar.

Bataklığı kurutma işi tuzları temizleme ve süpürme şeklinde oluyordu. Bu nedenle buralarda çalışan kölelere "Şurciyyun" (tuzcular) ve "Kessâhun" (süpürücüler) deniyordu. Bu işten büyük tuz tüccarları ortaya çıkmıştı. Elde ettikleri tuzları dış pazarlara, hatta Doğu Afrika'ya satarak bunun karşılığında köle, abanoz ağacı ve altın alıyorlardı. Böylece tuzu temizlenerek ziraata elverişli hale getirilen araziler, kendi mülkleri oluyordu. Bataklıkları çiftlik ve bahçe hale getiren kölelerin işi burada bitmiyordu tabii. Kurulan büyük çiftliklerde şeker kamışı, pirinç ve pamuk başta olmak üzere imparatorluk şehirlerinin hububat, sebze ve meyve ihtiyacı karşılanıyordu. Özellikle şeker kamışının yetiştirilmesi; ekimi, büyümesi, sulaması, bakımı, hasadın toplanması, şekerin çıkarılması ve imal edilmesi, yılın on iki ayı süren ve yoğun emek isteyen oldukça nazlı tropikal bir bitkiydi. Bunun için yoğun bir köle emeği gerekiyordu.

İlginçtir, Güney Amerika'ya Afrika'dan gemilerle götürülen köleler de örneğin tropikal bir iklime sahip Brezilya'daki şeker

kamışı tarlalarında çalıştırılmıştı. Buralarda da 400 yıl boyunca kölelik kaldırılana kadar yoğun bir şekilde köle istihdam edilmişti. "Kapitalizmin en sevilen çocuğu şeker kamışı tarlalarıdır" sözü boşuna söylenmemiştir.

Ancak Şattu'l-Osmani'de çalıştırılan köleler o kadar şanslı olamadılar. Bölgede kısa sürede ortaya çıkan yeni *bahçe sahiplerinin* tarlalarında ölesiye, gece gündüz çalışmak zorundaydılar. İmparatorlukta köleliğin kaldırılmasına dair hiçbir işaret de yoktu. Kur'an'ın köleliği kınayan ayetlerini bayraklarına yazıp meçhule kılıç çekmekten başka yol görünmüyordu.

Nitekim öyle yaptılar. Bayraklarına "Fekku ragabe" (Kölelere özgürlük!) ve "Allah müminlerin canını ve malını cennet karşılığında satın almıştır" yazılı ayetleri yazarak başkaldırdıklarında modern kapitahzmin doğmasına daha bin yıl vardı...

"Sahibuzzenc" (Zenci dostu/lideri) diye anılan Ali b. Muhammed, Abbasilerin başkent olarak kullandıkları zamanlarda Samarra'da yaşıyordu. Abbasi halifesi Musta'nm döneminde İslam dünyasında başta Şiiler olmak üzere muhalif dünya, "Mehdi gelecek, vahşet bitecek" beklentisi içindeydi. İmparatorluğun dört bir yanında Mehdi iddiasıyla ayaklanmalar birbiri ardınca patlak veriyordu.

Zenci lideri Ali b. Muhammed böylesi bir zamanda ortaya çıktı. Ali b. Muhammed, bataklıklarda çamur deryası içinde çalışan köleleri ziyaret ediyor, coşkulu konuşmalar yapıyordu. Köleliğin sona ereceğini, efendilerinden kaçarak harekete katılanların özgür olacağını söylüyor ve Kur'an'dan ayetler okuyordu. En çok öne çıkardığı ise "Allah müminlerin canlarım ve mallarını cennet karşılığı satın almıştır" (Tevbe; 9/111) ayetiydi. Bu ayeti okuyarak Allah'ın kullarının insanlar tarafından alınıp satılamayacağını, yegâne satın alanın Allah olduğunu söylüyordu. Keza Beled suresindeki "Fekku Ragabe" (Kölelere özgürlük!) gibi ayetlere de sık sık göndermede bulunuyordu.

Efendilerinden kaçarak harekete katılan kölelerin tekrar iade edilmesi için teklif edilen köle başına beş dinar tekliflerini reddediyor ve bu maceraya herhangi bir dünyevi gaye için girme-

diğini, amacının Allah rızası, özgürlük, adalet ve dindeki bozulmanın önüne geçmek olduğunu söylüyordu.

Böylece giderek güçlenen hareket korsan eylemlere başladı. Abbasi kuvvetlerine baskınlar düzenliyor, gemilere el konuluyor, efendilerin konakları basılıyor, ele geçirilen ganimetler kölelere ve yoksullara dağıtılıyordu. En şiddetli çarpışmalar zengin toprak sahibi efendilerinin yaşadığı Basra şehrinde oldu. Binlerce zenci köle şehre girerek her yanı yakıp yıktı. Zengin konakları, şatafatlı evler, lüks villalar ateşe veriliyor, kendilerine engel olmak isteyenler kılıçtan geçiriliyordu. Hâsılı öfkenin pimi çekilmişti. *Siyah öfke* dalga dalga büyüdü, büyüdü...

Bataklığın ortasında kendilerine bir şehir kurdular: *El-Muhtare*... "Özgürlük kenti" anlamına gelen el-Muhtare aynı zamanda onların merkeziydi. İmparatorlukta efendilerinden kaçan ve özgürlük isteyen binlerce köle buraya geliyordu. Zenci lideri el-Muhtare'de oturuyor, hareketi oradan yönetiyordu. İsyan giderek yayılınca bölgedeki şehir, kasaba ve köyler teker teker onlara geçti. Basra, Ahvaz, Übulle, Abadan gibi şehirleri de hâkimiyetleri altına aldılar.

Kısa sürede on binlerce zenci kölenin katılımı ile "Sahibuzzenc" (zenci kölelerin dostu/lideri/kurtarıcısı) haline gelen, ancak kendisi bir beyaz olan Ali b. Muhammed liderliğindeki bu hareket bataklık ortasına kurdukları özgürlük şehri el-Muhtare'de 14 yıl hüküm sürdü. Vergi toplayıp civar şehir, kasaba ve köyleri kendilerine bağladılar. Efendilerinden kaçan binlerce köleden oluşan birlik ve ordularıyla kurdukları şehirlerde ortaklaşacı bir üretim ve paylaşım düzeni yaratmaya çalıştılar. Büyük toprak sahipleri ve onların siyasi ve askeri koruyucusu olan merkezi imparatorlukla (Abbasiler) defalarca üzerlerine kuvvet gönderilmesine rağmen ölesiye savaştılar.

Kendi kurdukları şehirlerde kısmi özgürlüklerine kavuşmuşlar, ama düzenli bir programdan yoksun oldukları için tam bir yönetim tesis edememişlerdi. El-Muhtare'de kurdukları düzen, Ortaçağ İslam dünyasının feodal geleneklerini tam olarak aşamamıştı.

El-Muhtare'de kurulan yeni düzenin kısa sürede asıl amaçlarından uzaklaşarak, "karşı çıktığına benzeme" kadim hastalığına yakalandığını söyleyebiliriz. Liderlerinin Abbasi sultanlarına özenerek şatafatlı hayat sürmeye başlaması üzerine, bu sefer "içlerinden çıkan efendilere" öfke ve isyan sesleri yükselmeye başladı. Bir kez daha "acılar içinde doğan dinler ve devrimler, iktidara gelince rahat ve konfora gömülür ve yozlaşır" kuralı işlemekteydi... Sonra yine yeniden...

Zenc hareketinin devamı mahiyetindeki Karmatilerin *el-Ahsa*'da kurdukları şehre baktığımızda ise, daha gelişmiş bir program ve eşitlikçi, ortaklaşacı bir düzen çabası görüyoruz. Öyle ki Karmatilerin dini, siyasi ve felsefi programları İslam tarihinde "İhvan-ı Safa" adıyla tanınmıştır.

Gelelim Zenc hareketinin ve liderleri Ali b. Muhammed'in akıbetine... Abbasiler, Saffari ve Tolunoğulları tehdidiyle uğraşmakta olduğundan, Zenc hareketine köklü bir çözüm üretememişlerdi. Nihayet el-Muvaffak komutasında düzenli bir orduyla zencilerin eline geçen şehirleri bir bir kuşatmaya başladılar. Önce ambargo uyguluyor, aç ve susuz bırakıyor, iyice güçten düşürdükten sonra da köyleri yakıyor, şehirleri tarumar ediyorlardı.

Böyle böyle Zenc şehirleri el-Mani'a, El-Mansura ve Ahvaz düştü. Abbasi kuşatması Zenc başkenti el-Muhtare'ye yöneldi. Şehre giriş çıkışları kestiler. Ambargo bütün şiddetiyle günlerce devam etti. Var gücüyle asılan Abbasi ordusu, şehri yok etmek, köleleri tekrar efendilerine teslim etmek ve köle liderini idam etmeyi kafaya takmış ve bunu bir "devlet gururu" haline getirmişti.

Bataklığın ortasında kurulan hareketin başkenti el-Muhtare'de günlerce göğüs göğse çarpışmalar oldu. On binlerce köle "zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyleri olmadığı" için ölümüne çarpışıyor, vuruşuyor, ölüyordu. Abbasi orduları köleleri âdeta öldüre öldüre bitiremedi. Dört bir koldan şehre son bir saldırı düzenlediler. Taş üstünde taş bırakmamacasına zenci köleleri kılıçtan geçirdiler. Köleler liderleri Ali b. Muhammed'in etrafında vuruşa vuruşa ölüyorlardı. Nihayet Ali b. Mu-

hammed, Ömer Muhtar'ın yalnız kalma sahnesi gibi tek başına kaldığı bir anda yakalandı.

Kendisine âmân verilmesine, isyan boyunca çok cazip teklifler yapılmasına, mağlubiyetin ucu görününce yakın adamlarından kendisini terk edenler olmasına rağmen Ali b. Muhammed teslim olmadı ve vuruşarak ölmeyi tercih etti. Öldürüldüğünde 48 yaşındaydı. Kellesi kesilerek mızrağın ucuna takıldı. Bağdat'a getirilip meydanlarda günlerce teşhir edildi. Bağdat'ın 'yeşil sarıklı ulu hocaları', kölelerin ve cariyelerin hizmet ettiği 'yeşil saraylarda' "vatan, millet ve servet düşmanlarını kahreyle ya Rabbi!" diye dualar etti. "Bahçe sahipleri" huzura gark oldu.

Kölelerin kurduğu el-Muhtare'de ise, gökyüzüne yükselen dumanlar akbabalara karıştı. Kan ve ceset kokusundan şehre girilemez oldu. Şehri baştan aşağı yıktılar. Cesetleriyle birlikte cayır cayır yaktılar. Geride hiçbir kalıntı kalmasını istemediler. On dört yıl süren isyanda İbnu'l-Esir'e göre 500 bin kişi öldü. Bugün zenci kölelerin Dicle ile Fırat'ın birleşip Basra körfezine aktığı yerde, çalıştırıldıkları şeker kamışı ve pirinç tarlalarının ortasında kurdukları ve adına 'özgürlük kenti' (el-Muhtare) adını verdikleri şehirden kalma hiçbir kalıntı yoktur.

Zenc hareketini takip eden bir diğer önemli eşitlikçi hareket de Karmatilerdir. Bunlar 930 yılında Kâbe'yi fethedip orada bulunan Hacer-ül Esved'i kaçırmışlardır. Abbasiler 14 yıl boyunca baş edemedikleri Karmatileri imha etmek için Selçuklu Sultanı Melikşah'tan yardım istemek durumunda kalmışlardır.

Teoloji değil, antropoloji

Bu hikâyenin ışığında şunları düşünmek mümkündür... Sol ve din ilişkisinin 'bozucu alanı' sanıldığı gibi materyalist bakışla metafiziğin birbirine değmediği ve değemeyeceği alanları zorlamak değildir. Yol da bu değildir. Burada "sol" yaklaşım, "kelam"ı reddetmekle başlar. Tarih boyunca yaygınlaşabilen tefsirler, hep egemenlerin manipülasyonuyla "teolojik" alana hapsedilmiştir. Din, hep göklerde gezdirilmiş, bir türlü ye-

re indirilememiştir. Mısırlı ilahiyatçı Hasan Hanefi, teoloji yerine antropoloji temel alındığında, dinin egemenlerin boyunduruğundan kurtulacağını vaz'eder:

> "Teolojinin antropolojiye çevrilmesi, aslında dinin ideolojiye çevrilmesinin bir girişi mahiyetindedir. Aslında bizim bir ideolojiye ihtiyacımız vardır. Bu terimin belki değeri gittikçe azalan bir manası vardır. İlk anda ideoloji ilme karşı çıkabilir, fakat çağımızda, kalkınmakta olan ülkelerde bu terim, gerçeği yönetecek bir fikirler topluluğunu hatıra getirmektedir. İdeoloji, bilhassa sık sık teorik açıklığa kavuşamamanın sıkıntısına düştüğümüz için, bir teorinin araştırılmasını ve teorik bir metafizik ihtiyacını karşılayacaktır. Teolojinin antropolojiye ve antropolojinin de ideolojiye çevrilmesi, günümüzün ihtiyacını karşılayabilir. Bu manada ideoloji, toprağın kurtarılması ve ülkenin kalkındırılması olacaktır.
>
> O zaman Müslümanlar veya İslam ülkeleri olmayacak, fakat gelişmekte olan ülkeler, Afrika-Asya ülkeleri, yeni hürriyete kavuşmuş ülkeler, bağlantısız (bloksuz) ülkeler, fakir ülkeler, üçüncü blok, üçüncü dünya vs. olacaktır. Bunların hepsi eski gerçeklere işaret etmek için yeni terimlerdir. Günümüzde İslam dünyası bu terimlerle işaret edilecek bir durumdadır. O, kolonize edilmiştir, kalkınma yolundadır, bloksuzdur, Afrika ve Asya'da bulunur ve büyük çoğunluğuyla üçüncü dünyayı teşkil eder. Hâlbuki Hıristiyan dünyası kalkınmış, zengin, sömürgeci, bağlantılı, yani İslam ülkelerinin karşısında yer alan ülkelerden meydana gelmektedir. Biz Müsluman değil, sömürge ve fakiriz; buna karşılık Batılılar, Hıristiyan değil, fakat sömürgeci ve zengindirler. Şu halde iki dünya arasındaki ilişki, Müslüman ve Hıristiyanlar arası bir ilişki değil, fakat sömürgeci ve sömürülen, bağlantılı ve bağlantısız, fakir ve zengin, kalkınmakta olan ve kalkınmış ülkeler arası bir ilişkidir. Onlar arasında mümkün olan tek diyalog, tek tanrıcılık ve teslis (üçleme), İsa'nın gerçekten veya zahiren çarmıhlanması, manevi ile geçici arasındaki birlik veya ayrılık, sadece kitap veya kitapla beraber gelenek, kitabi metnin doğruluğu veya tahrifi

gibi dogmalar arası bir diyalog değil fakat zengin ve fakir, sömürgeci ve sömürge ilişkisidir.

Bu manada antropoloji geleceğin teolojisidir, zira insanın bilimi geleceğin bilimidir. Her teoloji dogmatik (kelam) başarısızlığa mahkûm edilecektir. Şayet teoloji yaşamını sürdürmek istiyorsa, klasik manasıyla ortadan yok olup antropoloji olarak tekrar doğmak durumundadır."

Meseleye Hanefi'nin baktığı yerden düşünülmeye başlandığında bu alanın zannedildiği gibi mayınlı bir alan olmadığı, tam tersine temel ittifaklar zaviyesinden bakmanın mümkünlüğü görülecektir. Zira "Mümkün, gerçekten çok daha fazla gerçektir!"

Hangi 'İslam', Neden 'Sol İlahiyat'?

KÂZIM ÖZDOĞAN

"Nebiye atf ile binlerce herze uydurdun
Yıktın da din-i mübîni yeni bir din kurdun."
– M.Akif Ersoy, *Safahât*

"Bunlar da din elbisesi giyiyorlar, ama ters çevirerek giyiyorlar."
– Hz. Ali, Emeviler hakkında

Bu topraklarda "kapitalizme kendisini İslami bir biçimde süsleyebileceği bir çıkış yolu fırsatı"nı[1] sunan bir siyasi iktidarın mevcudiyetinin sebep olduğu derin huzursuzluğun sebebiyet verdiği itirazlar ve bu bağlamda tedricen yoğunlaşan İslam'ın sol yorumu eksenli tartışmalar, Kur'an-ı Kerim'i ölülerin gözüyle okuyan ve egemenlerin İslam'ına meyyal olan sağcı-muhafazakâr cenahta haliyle rahatsızlığa yol açtı. Statüko ideolojisi olarak sağcı İslamcılığın, "İslam'dan sol çıkmaz" fetvalarından tutun da "İslam'da teoloji (ilahiyat) yoktur" gibi mesnetsiz iddialardan, "'Mülk Allah'ındır' ayetinden mal sahipliği ve kapitalizm karşıtlığı çıkmaz" türünden sağı haklılaştırma ve kapitalizmi meşru kılma çabalarına kadar her boydan itirazlarıyla, bir taraftan bin yıllık 'uyum teolojisi'ni müdafaa vazifesini ye-

1 Ali Şeriati, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, Ankara, 2008, s. 51.

rine getirirken, diğer taraftan İslam ve İslam içi diskurdan solu ve solcu Müslümanları dışlamayı hedeflediği barizdir.

'Zındık görüşleri' toptan tekzip etme telaşı içinde –sırf 'teoloji' kelimesi 'özgürlük' kelimesiyle bir araya geldiği ('özgürlük teolojisi') ya da 'ilahiyat' 'sol' ile birlikte kullanıldığı ('sol ilahiyat') için– eğrisiyle de doğrusuyla da olsa bin küsur yıllık İslam teolojisinin yok hükmünde sayılmasının üzerinde durmadan önce bir çift laf etmenin yeridir. İslam'ın sol yorumuna sağdan gelen söz konusu itirazlar, ortodoksinin tipik reaksiyonudur ve bu yüzden şaşırtıcı değildir. Bu tutum, hep tekrarlanagelen bir Sünni ortodoksi klasiğidir. Hakikati ve meşruiyeti elinde bulundurduğuna inanan söz konusu dogmatik çizgi, kendi pozisyonunu ve İslam yorumunu 'mutlak doğru' olarak görür ve kendisini İslam'ın 'yegâne doğru yorumu' addeder. Dolayısıyla hakikat ve doğrunun künhüne vâkıf olmaya birden fazla yolla yaklaşma tarzı olabileceğini reddeder. Bugünkü anlamıyla Emevilerin maharetinin bir ürünü olan 'kaza ve kader öğretisi'nin ve bu öğretinin sonucu olarak sınıf egemenliğinin kabulünün biçimlendirdiği ve İslam içi özgürlükçü eğilimleri boğmuş olan söz konusu ortodoksi, tabiatı icabı İslam tarihi boyunca hep kendi dışındaki İslam yorumlarını 'sapıklık' suçlamasına maruz bırakan bir yaklaşım sergiledi. Sol ilahiyat tartışmalarına gelen itirazlardan da görülüyor ki, 'kadim gelenek' devam ediyor.

Teoloji kimin nesidir?

Sol ilahiyat muarızlarının karşı çıktıkları 'mühim' noktalardan biri, İslam'da teolojinin (ilahiyat) söz konusu olmadığı iddiasıdır. İslam'da teoloji (ilahiyat) olmadığını ispat etme uğruna, 'teoloji' kelimesinin Latince kökenine sarılarak özcü (*essentialist*) bir bakış açısıyla teolojinin Hıristiyanlığa mahsus olduğunu ispatlamaya çalışma çabasının, diğer bir deyişle kelâmdan tefsire ve fıkıh ile hadisten tasavvufa kadar çeşitli dalları kapsayan bir kanon olarak İslam teolojisinin mevcudiyetini tuhaf bir şekilde tartışma konusu yapmanın sebebi hikmetinin sadece 'sol'a kar-

şı çıkmak ve İslam'ın sağcı olmayan bir perspektiften yorumlanması imkânından duyulan telaş olduğu aşikârdır. Şimdiye kadar İslam'da ilahiyatın olmadığı gibi bir iddia kimsenin aklının köşesinden bile geçmezken, sol ilahiyat ve İslam'ın sol bir bakış açısıyla yorumlanmasıyla ilgili tartışmaların yoğunlaşması üzerine, açıktır ki tartışmaların önünü kesmek amacıyla bu mesnetsiz iddia öne sürülüyor. Bir örnek babında, bugüne kadar İlahiyat fakültelerinin adındaki ilahiyat (teoloji) kavramını sorun etmeyen ve bu konuda hiçbir tartışmaya ihtiyaç duymayanlar, bugün İslami ilahiyatın sağcılığı gündeme getirildiğinde, meselenin sağcılığını tartışmak yerine, ilahiyat (teoloji) kavramının kendisine itiraz ederek dikkatleri meselenin merkezinden uzaklaştırmaya çalışarak topu taca atıyorlar. Diğer yandan ifade etmek lazım ki, böylesi bir iddiayı ileri sürmek için, hem felsefe hem de dinler tarihinden bihaber olmak gerekiyor.

Teoloji kimilerinin iddia ettiği gibi, Hıristiyanlık'la birlikte ortaya çıkan bir kavram veya Hıristiyanlığa özgü bir disiplin değildir. 'Theologia' kavramı, ilk olarak Antik Yunan'da kullanıldı ve o dönemde teoloji, 'tanrının konuşmasına' ve tanrılara dair hikâyeler anlatmaya ('*mythein*', Yun.) istinat ediyordu. Teoloji kavramı, ilk kez M.Ö. 4. yüzyılda Platon'un *Devlet* isimli eserinde geçer. Platon, eleştirilen teolojinin tanrı mitoslarını tek, iyi ve değişmez olarak hakikate dair sorunun eleştirel ölçütüne göre değerlendirir. Aristo ise *Metafizik* isimli eserinde teoloji kavramına yeni bir anlam yükler: Teorik bilimlerin en üst dereceye sahip olanı sıfatıyla teoloji, Aristo'da ilk ve asli prensip olarak ilâhi olanı merkeze alır. Böylece teoloji, mitolojiden metafiziğe dönüşmüş olur. Daha sonraları Karl Barth gibi Hıristiyan teologlar, teolojiden 'tanrının insana konuşmasını' anladılar.

Genel anlamda teoloji, bir dinin veya mezhebin sadece tasvir edilen muhtevasını değil, bilakis çoğu kez bahis konusu dinin/mezhebin düşünce sistemini ve uygulamalı metotlarını da tanımlar. Bu bağlamda tanrı araştırmaları ve bununla irtibat içinde dinî inancın, pratiğin, tecrübenin ve/veya maneviyatın incelenmesinin öğretisidir. İlâhi şeylerin bilimi olarak teoloji kavramı, bu diskur dahilinde çok farklı biçimlerde –felsefi, etnog-

rafik, tarihi, manevi– mevzuların anlaşılması, açıklanması, test edilmesi, eleştirilmesi, savunulması ve övülmesinde kullanılabilir. Teoloji, teologlara dinsel geleneklerini daha doğru şekilde anlamada, diğer dinsel gelenekleri anlamada, dinsel gelenekler arasında karşılaştırmalara imkân vermede, dinsel bir geleneğin savunularak doğrulanmasında ve belli bir dinsel geleneğin ıslah edilmesinde yardımcı olabilir. Bundan başka güncel somut sorunlara yaklaşımda, geleneğin kaynaklarına başvurma ve bu kaynaklara gönderme yapmanın yanı sıra dünyanın mümkün farklı biçimlerdeki yorumlarının analiz edilmesi sırasında geleneğin köklerine başvurma yöntemi olarak imkânlar sunar.

Günümüzde teoloji, geniş anlamda tanrı üzerine/hakkında ve tanrıyla ilişkileri temelinde insanlar hakkında bir diskur (söylem) olarak anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle teoloji, tanrı-insan ilişkisidir. Teolojiyi, insanı dikkate almadan sadece Tanrı hakkında soyut bir diskur olarak kabul eden anlayış, bu tavrıyla kendisine içkin güç ilişkilerini açığa vurur.

Politik olan ise, en geniş anlamda toplumların ve grupların organizasyonundaki yapısal güç kullanımı olarak tanımlanır. Öyleyse politik teoloji, farklı tanrı yorumları perspektifinden yola çıkılarak bu dünyayla ilgili politik ilişkilerin (kültürel-psikolojik, toplumsal ve ekonomik açılardan) analizi ve eleştirisidir.[2] Politik bir teolojinin imkânlarını yoklama çabası olarak sol ilahiyat tartışmalarının meramı da bu bağlamda anlaşılabilir. Yoksa zaten dini salt tanrı sorunu olarak görmek, sol ilahiyatın değil, Erich Fromm'un dile getirdiği gibi otoriter din anlayışının özelliğidir.

Teoloji (ilahiyat), sadece tanrı hakkında bir teori değildir, bilakis 'tanrının suretinin ve nefesinin değdiği her şey' ilahiyatın konusu olabilir. Teolojinin Ortaçağ'daki formlarına saplanıp kalan ortodoksinin aksine bir duruştur bu. Velhasılıkelam teoloji kavramı, tek tanrılı dinlerin kendi iç tarihsel süreçleri boyunca oluşan sistematik düşünce disiplinini değil, bilakis genel anlamda dinî düşüncenin bütününü ifade eder.

2 Peter Scott/William Cavanaugh, *Blackwell Companion to Political Theology* (aktaran Michael Kirwan, *Political Theology*, Londra, 2008, s. 4.

Bu minval üzre, bugün İslam'ın sağ yorumu gibi sol yorumunun da mümkün olabileceğini dile getirenleri 'İslam'ı çarpıtarak kendi hevasına kurban etmek' ile itham eden ve kendi İslam yorumunu 'mutlak doğru', diğer yorumları ise 'mutlak yanlış' olarak kabul eden sağcı İslamcılığın bu tavrının tarihsel kökenlerine göz atmak gerekiyor. Bu çaba, geçmişi dinselleştiren, Gazali Sünniliğinden başka her akımı İslam dışı sayan ve bütün bir İslam felsefesini ve ilahiyatını Gazali ile başlayıp Gazali ile bitirme arzusunda olan bu tahakküm teolojisinin günümüzdeki entegrist[3] karakterinin tarihsel bakımdan nasıl bir doğrusal sürekliliğe sahip olduğunu kavramak bakımından zaruret arz ediyor.

Hangi 'İslam'?

Dinler, başlangıçta mevcut düzene bir başkaldırı hareketi olarak ortaya çıkarlar, ancak tarihi süreçte genellikle kurulu düzen tarafından sistemin hegemonya aracı haline getirilirler. Bu anlamda 'halkın afyonu' işlevini gören din, tam tersine bir işlevi yerine getirme özelliğini de haiz olabilir. Bu durumda ezilenlerin ve yoksulların başkaldırı ve direnişlerinin itici gücü olarak, adalet, özgürlük ve eşitlik taleplerinin güç kaynağı vazifesini yerine getirebilir. İsrail halkının Hz. Musa önderliğinde Mısır'dan hicreti, Roma İmparatorluğu'nda köle ayaklanmaları, Karmatilerin hoşgörü ve eşitlik bayrağını yükselten ve iki asır (9.-11. asırlar boyunca) devam eden isyanları, Osmanh'da Şeyh Bedreddin hareketi, Almanya'da Thomas Müntzer önderliğindeki Köylü Savaşları (16. yüzyıl), Cezayir halkının 19. yüzyılda Fransız emperyalizmine karşı Abdülkadir el-Cezayiri önderliğindeki mücadelesi ve 1960'larda Latin Amerika'da Hıristiyanlığın yoksulların çığlığı olarak Kurtuluş Teolojisi'ni ortaya çıkarması, dinin devrimci ve direnişçi yüzünün örnekleri olarak tarihe geçen deneyimlerdir. Ancak diğer yandan kilise, Hıristiyan dünyasında emperyalizmin öncü karakolu rolünü üstlenir-

3 Entegrizm, mutlak gerçeğe, 'ilâhi hakikate' sahip olma iddiası ve nihayetinde bunu herkese zorla kabul ettirme tutumudur.

ken, İslam dünyasmda da din, egemenlerin ve diktatörlüklerin hizmetinde bir tahakküm aracına dönüşebildi.

Yeni bir din olarak İslam, bir yandan bireysel bir ahlaki arınma talebi, diğer yandan toplumsal bir adalet talebi olarak doğdu. Farid Esack'ın tespit ettiği gibi, başlangıçta 'müminler' tanımlaması salt teolojik bir inanç topluluğunu değil, Mekke'nin ticari burjuvazisine karşı ezilenlerin dayanışma topluluğunu ifade eder.[4] İslam'ın hayatı maddi-manevi, dinî-dünyevî olarak ayırmayan öğretisi, temeline aklı, düşünceyi, bilgiyi ve eleştiriyi koyarak insanı karanlıklardan aydınlığa çıkarmayı hedefler. Takva (dindarlık), insanın imanı ve ahlakî davranmasıyla elde edilir (iman ve salih amel). Bireysel düzlemde baş çelişki, iman ile küfür veya tevhit ile şirk arasındayken, toplumsal düzlemde adalet ile zulüm arasındadır. İnsanlar, bireysel ve toplumsal temelde her zaman iyiyi desteklemek ve kötülüğü menetmek (*emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker*) ile yükümlüdür. Barış ve mazlumlarla dayanışma esastır ("Mazlumun dini sorulmaz"). Zalimlerden başkasına düşmanlık ve savaş yoktur. İman, Allah ile insan arasında bir sorundur ve dinde zorlama yoktur.

Peki, Hz. Muhammed ve sahabe tarafından teori ve praksis anlamında ortaya konan bu tecrübe, peygamberin ölümünden sonra ne hal aldı? Hz. Muhammed'in ölümünden Hz. Ali'nin katledilmesine kadar olan süre boyunca siyasal aklın temel faktörü din iken, bu devirden sonra İslam toplumu kabile ve ganimet tutkularının kurbanı oldu ve 'büyük fitne'ye maruz kalarak siyasal mezheplere bölündü. Üç ana mezhepten Sünnilik, Kureyş-Emevi kabileciliği ile birlikte ganimet arzusu ve iktidar istencine dayandı. Emeviler, hilafeti cebren saltanata dönüştürerek Sünniliği devletin resmi ideolojisi olarak inşa etmeye yöneldiler. 8. ve 9. yüzyıllardaki geleneksel ilahiyat çalışmaları (fıkıh, kelam, hadis, tefsir), Kur'an-ı Kerim'i ve peygamberin söz ve edimlerini kaynak alarak İslam'ı 'akide ve şeria' biçiminde toplumsal bir nizama dönüştürdü. Bu süreçte Sünnilik, başlangıcındaki politik sapkınlığına (güce dayanan gayrimeş-

4 F. Esack'tan aktaran İlhami Güler, *İtikattan İmana*, Ankara, 2009, s. 63.

ruluk) rağmen, ortodoksi olarak zamanla toplumun ana gövdesinin 'normal' bilinci haline geldi.[5]

Sünniliğin geçmişi dinselleştirmesi

Dinler tarihi, tarih boyunca kapalı kutsama ve dogmatizm (taklit) ile açık kutsallık ve bilgi-anlam temelli eleştirel düşünce çizgilerinde tezahür etmiştir. Ancak peygamberlerin hiçbiri, dogmatizm kalkanının arkasına sığınmadı. Mesela Kur'an-ı Kerim, insanı "Bilmediğin bir şeyin ardına düşme" (İsrâ, 36) ayetiyle anlamaya çağırırken, inanmayı anlama edimine dayandırır. Allah'ın Kur'an'daki müdahalelerinin hepsi, bütün zaman ve mekânlar için genel bir eylem prensibini içerir. Ancak bunlar, o ülkenin (Arap yarımadası) ve o devrin (7. asır) somut koşullarına bağlı olarak kendine has bir biçimde gerçekleşir. Vahiy, Allah'ın insan kelâmını, Arap kültürünü ve insan aklını kullanarak insanlığa yol göstermesidir. Vakıayı yönlendirirken onu dikkate almıştır, ama anlama nispetle vakıanın izafiliğinin üzerinde durmuştur (Bakara, 115).[6] Kur'an, Allah'ın hitap ettiği toplumla kurduğu canlı bir diyalog olarak oluştu. Allah, insanı dinleyerek (Âli İmran, 181; Mücadele, 1) ve onun haklı ve makul sorularına cevap vererek (Bakara, 189, 215, 219; *İsrâ*, 85, Kehf, 83), toplumun hukuki ve ahlaki sorunlarını çözerek Kur'an'ı meydana getirdi. Dolayısıyla Kur'an, ilahî/kutsal olduğu kadar insanî/dünyevi bir kitaptır.

Peygamberden sonraki ilk üç-dört yüzyılda (tedvin dönemi) İslam toplumlarmda yoğun bir düşünsel çabanın meydana gelmiş olduğu bir gerçektir. Ancak siyasi despotizmin ve dinî dogmatizmin birlikteliği içtihat kapısını kapatınca hareket İslam'ı sistem İslam'ına dönüştü. Dinin dogmatik yapının teorisyeni, aklı kullanarak aklı ilga eden Şafii idi. O, hadisleri vahiyleştirerek hadisi ve sünneti kutsallaştırdı. İcmayı hadise dayandırdı. Kıyası ise bunların üçüne dayandırarak usulünün temeline tümdengelimi yerleştirdi. Artık beşerî düzlemde geçmiş, şim-

5 İlhami Güler, *a.g.e.*, s. 59 vd.

6 Roger Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, vd, İstanbul, 1990, s. 63 vd.

di ve gelecekteki bütün hakikat, ontolojik olarak nasların altına çekilmiş oldu.

Emeviler döneminde başlayıp Abbasiler döneminde devam eden teolojik tartışmalarda ortodoks çizgiyi teolojik boyutta tamamlayan Eşari'dir. Selefi çizginin Allah, Tevhid ve Allah-İnsan ilişkileri bahislerinde teorik çerçevesini oturtan Eşari'nin çözümü, insan özgürlüğünü sınırlayan ve Allah ile insan arasındaki ilişkiyi ahlaki bir temele değil, tabiyet temeline ve bir noktadan sonra 'sorgulamama' zihniyetine dayandıran otoriter bir çözümdür. Yani Allah ve insan ilişkisi, adalet ve merhamet temeline değil, kudret ve merhamet temeline dayanır. Allah, bir amaca ve hikmete göre iş yapmaz. Çünkü eksikliği ve ihtiyacı olan bir zat, böyle işlerle kendini tamamlar. Eşariliğe göre, Allah ile insan arasındaki ilişki, Allah'ın tabiatla olan ilişkisi gibidir. Allah, doğada her şeyi mutlak iradesine göre yaptığı gibi, insanlara da her an her şeyi yapar. Zira Allah'tan başka fail ve yaratıcı yoktur (kaza, kader). İnsan, Allah'ın fiillerini ve emirlerini aklıyla bilemez. Allah'ın hikmeti ve adaletinin anlamı, istediği gibi tasarrufta bulunmasıdır: "Eşarilik, Allah ile insanı, fil ile farenin güreştirildiği gibi karşı karşıya getirerek insanı tanrının gölgesinde yok etmiştir. Fiilde mutlak güç tanrınmsa, siyasette mutlak güç sultanın olmuştur."[7]

Oysa filozoflar ile Mutezile ve Matüridilik gibi diğer teolojik akımlar, Allah'ın iradesinin mutlakhğı ile O'nun amaçlı, makul, maksatlı ve adil iş yapması arasında bir çelişki görmez. Allah ile insan arasındaki ilişki, adalet ve merhamet temeline dayanır. Allah'ın fillerinin ve buyruklarının mahiyeti, insan aklı tarafından anlaşılır ve bilinir. Allah'ın bütün edimleri adalet ve iyiliği temel alır. Hikmetin, maksadın ve gayenin kökeni, Allah'ın eksikliği değil, bilakis O'nun kemâlidir. Bu fiillerden ve emirlerden hâsıl olacak fayda, Allah'a değil, insanadır.

Ancak Mutezile'nin siyasal iktidar tarafından boğulması ve Matüridiliğin de İslam coğrafyasının taşrasına hapsedilmesi dolayısıyla Eşarilik hâkim konuma geldi. Bu iş de daha sonra-

7 Hasan Hanefi'den aktaran İlhami Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, Ankara, 2004, s. 94.

ları Nizamülmülk tarafından kurulan Nizamiye medreselerinde Gazali'nin fikrî hâkimiyeti aracılığıyla gerçekleştirildi. Gazali, Şafii ve Eşari'nin bir sentezini gerçekleştirdi ve o zamana dek çoğulcu bir yapıya sahip olan İslam düşüncesi 'Ehl-i Sünnet' olarak tek yapıya indirgendi.[8] Eşari'nin "hikmetinden sual olunmaz", mutlak kudret ve iradeden oluşan ve ezeli kader dolayımı ile insanlarla ilişki kuran Allah tasavvuru, böylece siyasal düzlemde kendine benzeyen despot sultanların meşruiyet aracı oldu.

Allah'ı dünyadan soyutlayan bu dogmatik bakış açısı, ilahî adaletin insanhk tarihinde somutlaşmasının önüne set çekerek Müslümanların yaşadığı coğrafyayı gerici ve otoriter güçlerin kurbanı haline getirdi. İşte sol ilahiyatın cevval eleştirmenlerinin 'İslam' diye dayattıkları anlayış, özü itibariyle budur: İslam'ın koyu muhafazakâr yorumu olarak Şafii + Eşari = Gazali Sünniliği.

Ezeli ve değişmez olan, ilahî hakikattir, yoksa insanların Kur'an'ı okuyarak ilahî hakikat üzerine edindikleri bilgi değil. Oysa bunlar, dinî bilgiyi –belli bir dinî doktrini, belli bir öğretinin Allah tasavvuru ve Allah'ın sıfatlarına dair savunduklarını veya ilahî buyrukların somut yorumlarını– ilahî hakikatin kendisiyle özdeşleştiriyorlar. 'İslam' dedikleri yerde, Emevilerden bu yana resmi devlet ideolojisi vazifesini yerine getirmiş olan Sünni ortodoksiyi kastediyorlar. 'İslam'dan kasıtları, Kur'an'daki İslam değil, Şafiilik ve Eşari'nin otoriter dinidir, yani "kazanan batıllık olarak ortodoksidir" (P. Rieff). Oysa din üzerine tartışılacaksa, bilinmelidir ki "insan dolayımından geçmiş 'bizatihi doğru' bir din yoktur. Hz. Muhammed'in ölümünden sonra ortada olan, hep insan dolayımlı yorumlardır."[9]

8 İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara 2002, s. 76 vd.; *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, Ankara, 2004, s. 110 vd.

9 İlhami Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, Ankara, 2004, s. 101. (Oliver Roy ise, *Küreselleşen İslam* isimli kitabında, "Kuran'ın ne söylediğinin değil, Müslümanların Kur'an'ın ne söylediği konusunda söylediklerinin" belirleyici olduğuna vurgu yapar.)

İslam'ın sol yorumu üzerine tartışmalara sağdan müdahil olanlar, dogmatik pozisyonlarını ve yorumlarını 'mutlak doğru', İslam'ın 'bizatihi kendisi' olarak görüp İslam adına konuşma cüretini gösterebiliyorlar. Aynı cüretle 'Müslümanlar' tanımlamasını kullandıkları yerde de belli ki sadece Eşari'nin otoriter Tanrı tasavvuruna inanan ve 'ümmetin tek kurtulanları' addedilen 'Ehl-i Sünnet' mensuplarını kastediyorlar.

On dört asırdan bu yana on binlerce sahte 'hadis' uydurarak[10] Allah adına yalan söyleyen ve Allah'ı kandırmaya yeltenen din oligarşisinin dün olduğu gibi bugün de temel sorunu, ilahî metne bilimsel bir giriş yapma kabiliyetinden yoksun olması ve savunma refleksinde ısrar ederek epistemolojik bir sistemi İslami olarak kurmada gösterdiği kabiliyetsizliğidir. Bu ruhban sınıfının yetenekleri, kendilerini dar görüşlülüğün ürünü olan kimi ahlaki kurallardan başka sunacağı bir şey olmayan bir 'İslam'ın sözcüleri payesine yükseltmekle sınırlıdır. Yoksulluk ve açlık gibi çok daha acil sorunlara gelince susan egemen İslam'ın sözcülerinin mesela cinsellik, alkol vb. konularla sınırlı ahlak derslerine insanlığın ihtiyacının olup olmadığı sorusunu sormak gerekiyor.

Yine sermaye ve iktidar savunuculuğu rolünü üstlenenlerin, "Mülk, Allah'ındır" ayetinin yoksullar lehine, yani 'Allah'ın ev halkı' lehine yorumlanmasından duydukları rahatsızlığın kökeni, söz konusu yorumun kendisi kadar gerilere uzanır. Bu rahatsızlık, Ebuzer'den bu yana devam etmektedir. Kur'an-ı Kerim'in toplumsal meselelere ilişkin bütün büyük yönlendirmeleri, zenginliğin bir kutupta ve fakirliğin diğer kutupta toplanmasını önlemeyi salık verir. "Mülk Allah'ındır" ayetini egemen

10 İbn Haldun, Ebû Hanîfe'nin hadis kullanmadığını veya çok ihtiyatlı davrandığını belirterek Ebû Hanîfe'nin sadece 17 hadise sahih baktığını, hâlbuki İbn Hanbel'in iki asır sonra 30 bin hadis (!) rivayet ettiğini yazar. Egemen İslam'ın hadis uydurmadaki keyfiliği o denli ileri gitmiştir ki, "Patlıcan, her derde ve her hastalığa devadır" ya da "Güzel öten güvercinler edinin, çünkü onlar çocuklarınızdan cinleri uzaklaştırır" türünden saçmalıkları bile 'hadis' diye piyasaya sürebilmiştir.

sınıfların lehine eğip büken sağcı zihniyetin, 'en büyük sünneti mülkiyetsizlik'[11] olan peygamberin açık ve kesin hadisi karşısında bir kıymet-i harbiyesi yoktur: "Ekin, ekenindir. Hatta gasp etmiş bile olsa!" Ali Şeriati'ye göre, ekonomik sistemin bütününü kapsayan bu hadis, üretim sürecinde iş, eşya ve kâr ilişkilerini tayin etmektedir:

> "Bu emir tamamen unutulmuş. Zira bu hükmü hiçbir şekilde başka türlü yorumlamak mümkün değil. Ne mal sahibinin yararına yorumlanabilir ne de halkın zararına sınırlandırılıp daraltılabilir. Ne Allah'ı kandırmak için şer'î hile bulunabilir ne de ifade biçimi sadece İslamî, ahlakî bir biçime sokulabilecek ve işlevsiz hale getirilebilecek cinstendir. Hiç çaresi yok. Bu, bir hükümdür. Üstelik yüzde yüz ekonomik meseleyle ilgilidir. Daha da ötesi 'hatta gasp etmiş bile olsa' şartıyla. İfadeler, hem sadedir hem de açık. Bu nedenle felsefî, ahlakî, manevî, ruhsal ve uhrevî bir tevil ya da yoruma mahal yoktur. Yapacak bir şey yok. Teslim olmak lazım. Öyle basit, küçük bir şey de değil. Ekonomik sistemin tamamını kapsıyor. Üretim sürecinde iş, eşya ve kâr ilişkisini tayin etmektedir. Bu nedenle tehlikelidir! Bütün temelleri sarsıyor, aciz ve umutsuz bırakıyor. Ancak böyle durumlarda 'Ne gördüm ne duydum!' deyip görmezden gelirler. (...) İslam'da zenginin aleyhine ve çilekeşin lehine bir hüküm olduğunda ve bunu da başka türlü yorumlamak mümkün olmadığında geriye tek şey kalıyor, o da o hükmü unutmak, hatta hiçbir şekilde söz konusu etmemek."[12]

İfade etmek gerekir ki, mülk ile mülkiyetin aynı olmadığı ve söz konusu ayetten kapitalizm karşıtlığı çıkmayacağı cin fikri, servet ve iktidar muhibi bir bakıştır. İslam, adalet ve eşitlik üzerine kurulu bir düzeni öngörür. Elindekini başkalarıyla bölüşmeyi ve biriktirmekten kaçınmayı öğüt vermez, bilakis şart ko-

11 Hz. Peygamber ölüm döşeğindeyken eşi Ayşe'ye şöyle der: "Evde yedi dirhem vardı, onu götürüp infak et. Yedi dirhem dahi olsa, üzerimde bir mülkiyet olduğu halde Rabbimin huzuruna çıkmaktan hayâ ederim." (Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2. cilt, İstanbul, 2004, s. 1169.)

12 Ali Şeriati, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, Ankara, 2008, s. 111.

şar. Birey, malın aslî sahibi değildir. Malın vekili ve halifesidir. Yani mala vekâleten sahiplik eder, asaleten değil.[13]

Yine İslam'ın eşitlikçi bir din olmadığını, eşitlik yerine adaleti temel aldığını ve Kur'an'ın sınıfsal bir bakış açısına sahip olmadığını ileri sürmek, Kur'an'ın tersine sömürü sistemini, ezen-ezilen ilişkisini, yani statükoyu meşrulaştıran ve kitabına uyduran dinin özelliğidir. Burada, Marx'ın 'halkın afyonu' olarak tanımladığı dinin afyon yüzü konuşur. Egemenlerin İslam'ını temsil eden bu zihniyet, bu görüşüyle "Allah'ın kimi insanlarını aç, kimilerinin de tok olmasıyla bir işi olmaz. Allah, birinin yavan ekmek, diğerinin ise yağlı ekmek yemesine karışmaz" telkininde bulunur. Net ideolojik bir tavrı yansıtan bu konseptin hedefi, nihayetinde halkın boyun eğmesini sağlama almak ve insanın tarihin aktif bir faili haline gelmesinin önüne barikat kurmaktır. İmandan 'afyon' değil, bir özgürlük teolojisi çıkarma düşüncesinden rahatsızlık duyulması da bu sebepten dolayı gayet anlaşılabilir bir haleti ruhiyedir.

Evrensel eşitlik, İslam'ın bütün sosyal ve özel veçhelerine hâkim olan doğal ve temel bir ilkedir: Bundandır ki "Zenginler, mallarını 'Arada fark kalmaz, eşit hale geliriz' diye yanındakilerle paylaşmıyorlar. Allah'ın nimetini mi inkâr ediyor bunlar?" (Nahl, 71) ve "Yeryüzünde sabit dağlar var etti. Orasını bereketlendirdi. Orada dört mevsim güç kaynaklarını ihtiyaç sahipleri eşit olarak yararlansın diye takdir etti" (Fussilet, 10) ayetlerinin sağcı bir yaklaşımla hâkim sınıflar yararına tevil ve tefsir edilmesi veya bu ayetlere kayıtsız kalınması imkân dahilinde değildir.

"Kölelere özgürlük!" (Beled, 13) ve "Kahrolsun Ebu Leheb iktidarı, kahrolsun!" (Tebbet, 1) şiarlarıyla yola çıkan bir dinin sınıfsal bakış açısı, sağcı zihniyetin telkin ettiğinin aksinedir. Kur'an-ı Kerim, tarihte meydana gelmiş olan zalimler ile mazlumlar arasındaki mücadelelere ilişkin sınıfsal tavrını, "Biz isti-

13 "İslam'da özel mülkiyetin dokunulmazlığı diye telakki edilen birçok konu, aslında özellikle Arap Yarımadası'ndaki hırsızlık, yağmalama ve gaspa karşı ileri sürüldü ve bu üç faktörün reddi için söz konusu edildi." (Ali Şeriati, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, Ankara, 2008, s. 114).

yoruz ki yeryüzünde ezilip horlananlara destek çıkalım, onları önderler yapalım ve mirasçılar haline getirelim" (Kasas, 5) ayetinde de açıkça ortaya koyar. Bu bağlamda anmak lazım: Peygamber "veda hutbesinde, fiilî ilerleyişi içerisinde İslami hareketin temelinde yatan bütün gelişmeleri kısaca özetleyen, hedef olarak yöneldiği kuralları, resmen ifade ve ilan etmiştir. Bu esaslar, insan sevgisi, eşithk, sosyal adalet, iktisadi adalet, doğruluk ve dayanışma kurallarıdır."[14]

Sağcı İslamcılığın "İslam'dan sosyalizm çıkmaz" argümanı ise, faşizan Türk sağının Soğuk Savaş dönemine ait ve aslen uluslararası karaktere sahip olan anti-komünist refleksinin ("Müslüman olmanın birinci şartı, anti-komünist olmaktır") tezahürüdür. Burada faşizan sağın geleneksel dışlayıcı tavrı kendisini gösterir. "İslam'dan sosyalizm çıkmaz" diyen biri, "Solcular Allahsızdır" yaygarası koparan mahalle imamı gibidir ve yekpare halkı 'yobaz', 'şeriatçı' diye niteleyen bir 'solcu'dan farkı yoktur. Sol ilahiyata sağdan yöneltilen ve mahalle kahvesindeki lakırdı seviyesinden daha yukarı çıkamayan 'eleştirilerde' bu tür 'tespit'lere bolca rastlamak mümkün.

Sanki Hz. Muhammed kendisinden önceki bütün uygarlık verilerine sahip çıkmamış gibi, İslam'ın 'kimliğini' yanlış bir şekilde onun tikelliğinde/biricikliğinde/özgünlüğünde arayan söz konusu anlayışa göre, İslam'ın mesela demokrasiyle uzaktan yakından bir alakası yoktur. Sosyalizm, komünizmle ilişkili ve komünizm de 'tanrıtanımaz' olduğu ve Kur'an ile sünnette ne demokrasiden ne de sosyalizmden bahsedilmediği için, sosyalizmle kurulan her ilişki 'mukaddesata saygısızlıkla' eş anlamlıdır. Bu sağcı ve radikal İslamcı telakki için hiçbir yorum, hiçbir tercüme caiz değildir, zira 'hedeflenen ütopya' harfi harfine ve kurumsal esaslarıyla birlikte eksiksiz bir şekilde zaten mevcuttur.

Köktencilik, burada kaderciliğe ve entegrizme dönüşerek köleliğin tekrar yürürlüğe konmasını bile dışlamayan bir konuma düşebilir. Bu noktada siyasal İslamcı söylemin, İslam düşmanlarıyla şer ittifakı oluşturarak Batı'nın toplumsal muhayyilesinde ortak olan İslam kategorisinin birçok özelliğini paylaş-

14 Fazlur Rahman, *Islam*, Ankara, 1981, s. 30.

tığı görülür: "Özcü (*essentialist*) anlayışla dini değerlendiren bu yaklaşım, İslam'ın tarihsel ve bölgesel bağlamlarda sergilediği söylem ve pratik çeşitliliğini gözden kaçırır."[15] Oysa vahiy, kültürel yaşamın detaylarının tamamlanmış ve eksiksiz bir tasarısından ziyade parametreler (*hudûd*) sunar. Bu sebeptendir ki, Allah'a yakın olmak isteyen bir Müslümanın, örnek alması için vahiy edilen özden dairesel olarak yayılan ve çeşitliliği tasvip eden bir İslam ile sorunu olmaz. Ancak İslam'da 'yabancı' olanı reddeden kültürel bir kimlik arayanın, bu çeşitliliği kabul edebilmesi olanaksızdır, zira bu onu aynen modern dünyanın karmaşıklığı gibi afallatır. Böyle biri için, İslam'ın sadece yekpare ve totaliter bir biçimi meşru olabilir.

Görülüyor ki, Marksizmin dine bakışının, Fransız Jakobenciliğinin ve pozitivizmin dine bakışıyla özdeş olmadığını, Marx'ın ateizmi "politik olarak" reddettiğini, Marksizm içinde çeşitlilik arz eden dine bakış açıları ve akımlarının mevcut olduğunu ve İslam ile sosyalizm arasında bir eklektizm husule getirmenin sol ilahiyatın amacı olmadığını burada bir kez daha tekrarlamanın gereği yok. Zira meram, yukarıda da anıldığı gibi teslimiyete ve pasifizme yol açan egemen 'İslam' düşüncesine muhalefeti zaruri gören ve dine, adaleti öteki dünyada değil, bilakis şimdi ve burada gerçekleştirecek toplumsal bir fonksiyon yüklemek gerektiğini dile getirenleri dışlamaktır.

Bu haleti ruhiye, İhsan Eliaçık tarafından eleştirilen "Ebuzerleşmeyelim inşallah"[16] 'felsefesi'nin tipik bir reaksiyonudur:

15 Tayfun Atay, *Din Hayattan Çıkar. Antropolojik Denemeler*, İstanbul, 2009, s. 31.

16 Ebuzer el-Gıfarî, peygamberin vefatından sonra İslam kisvesi altında Müslümanların hayatlarına ve mallarına el uzatan Emevi yağmacılarının tefeciliğine muhalefetini Kenz ayetine, "altın ve gümüş biriktirenler..." ayetine dayandırdı. Peygamberin önde gelen arkadaşlarından biri olan ve İslam'ın öğretisine kalpten bağlı bulunan Ebuzer, yollarda, pazarlarda, camilerde ve büyük şehirlerde herkese İslam'ın özünü ve hedefini hatırlatıyordu. Bu ve benzeri ayetlerle peygamberin hadislerini tekrarlıyor ve egemenlere karşı sert bir muhalefet sürdürüyordu. Bu faaliyetlerinden dolayı, üçüncü halife Osman tarafından Kûfe'den Şam'a ve ardından Medine'ye sürgün edildikten sonra, Rebze çölüne sürüldü ve orada açlık ve yoksulluk içinde öldü. Cenazesinde devlet memuru istemediğini vasiyet etmişti. Hz. Peygamber'in hakkında "Mavi gök ve yeşil toprak, Ebuzer'den daha doğru sözlü bir kişi görmemiştir" dediği Ebuzer üzerine bugünkü egemen İslam anlayışının zavallıca ve düşkün tavrını kısaca

"'İhtiyaçtan fazla mal haramdır, hırsızlıktır. Açlar, yoksullar dururken villalar alınıyor, ciplere biniliyor. Altın ve gümüş, yoksullar üzerinde hegemonya kurmak için kullanılıyor. İnfak edilmiyor. Mülkte şirk koşuluyor. Bahçe sahipleri kıssası, ölülerin ardından okunup duruyor. Kırkta bir, diye bir şey tutturulmuş gidiyor. Komşusu açken tok yatmamak için, zengin mahallelere taşınanlar var. Sokaktaki açtan, yoksuldan haberiniz var mı? Bu din yeryüzünün sokaklarında aç gezen bir milyar insan için ne diyor, hocam? Bu din 'fekku ragabe' (Kölelere özgürlük) diyerek başlamadı mı, hocam?'

Çevresinde tefsir sohbetleri, fıkıh dersleri yapmasıyla ünlü hoca efendi, yanına gelen gencin bu türden heyecanlı konuşmaları karşısında önce yutkundu, sonra ensesini kaşıdı. Vereceği cevabı düşündükten sonra söyle dedi: 'Tamam seni anlıyorum, gençsin, heyecanlısın. Şimdi namaz vakti, namaza kalkalım inşallah.' Namazdan sonra çıkarken kapıda gencin kulağına eğilerek o esaslı nasihatini verdi: 'Ebuzerleşmeyelim inşallah!'"[17]

Geçerken hatırlatmakta fayda var: Sol ve sağ kavramları, sadece siyasi eğilimler olarak değil, felsefi, epistemolojik, teolojik bir tutum, bir dünya görüşü ve bir bakış açısının ifadesi olarak da anlaşılmalıdır. 'Sol' ve 'sağ' kavramları, insan bilgisinde, beşerî ve toplumsal bilimlerde iki ayrı tutumun karşılığıdır. Sol, karşı çıkmayı, eleştirel olmayı, gerçek ile ideal arasındaki mesafeyi açıklamayı ihtiva eder[18] ve düşünsel, ahlaki ve hissi bir kurgu olarak kavranmayı gerektirir. Bu anlayışın nüfuz etmeyeceği bir alan yoktur, din de buna dahildir.

Sonsöz yerine

Bir kabile toplumuna vahyedilen ve bu bağlamda anlaşılması gereken Kur'an-ı Kerim'in Mekke'de ve Medine'de vahyedilen sureleri arasındaki farklılıklar, daha vahiy sırasında değişmek-

"Sahabeydi, ama meczubun tekiydi" (!) cümlesinde özetlemek yerinde olur.

17 http://ihsaneliacik.org/makaleler/ebuzerlesmeyelim-insallah.html

18 Hasan Hanefi'den aktaran İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, Ankara, 2010, s. 216.

te olan verili toplumsal durumun hesaba katıldığının göstergesidir. Kur'an-ı Kerim'e içkin olan ve değişen toplumsal şartlara adım adım intibak etmeyi öngören bu özellik, her Müslümana içinde bulunduğu koşulların bağlamından doğru vahyi yeniden yorumlama görevini ihtiva eder. Kur'an, Müslümanların etkin bir müdafaa örmelerini ve dünyanın verili haline cevap verebilmelerini mümkün kılar. O, her zaman takip edilecek neticeleri vahyeder. Neticelere ulaşmanın araçlarını bulmak, her devrin insanının sorumluluğundadır: "Ey inananlar! Siz kendinizden sorumlusunuz" (Maide, 105).

Bugünün temel problemi, vahyin egemen sınıflar tarafından pratik hayattan uzaklaştırılmış olmasıdır. Hâlbuki Kur'an-ı Kerim, "Bir toplum kendi nefsinde olanı değiştirmedikçe, Allah o toplumu değiştirmez" (Rad, 11) der. Fazlasıyla devrimci olan ve topluma bilinçli iradesi sayesinde tarihin aktif öznesi olma rolü biçen bu mesaj, her şeyi değiştirmek ister. Kur'an, insani eyleme önemli bir anlam yükler ve insani eylemi, pasifizm ile sabır ve tevekkül içinde, kadere teslim olarak beklemeyi insanlara tebliğ eden bir kaza-kader ideolojisiyle sınırlandırmaz. Bilginin kaynaklarından biri olarak pratik, İslam'da geniş kapsamda tasvip edilmiştir. Teorinin pratiğe dayandığını Kur'an'ın kendisi dile getirir: "Bizim yolumuzda mücadele edenlere (doğru) yollarımızı gösteririz" (Ankebût, 69). Söz konusu ayet, teoloji 'yapma'nın 'doğru yolunu' da gösterir. Fildişi kulesinde oturup vaaz veren ve halkın sorunlarına sırt çeviren bir teoloji, hiçbir kıymeti olmayan ve reddedilmesi gereken bir teolojidir. Eğer toplumsal meseleler söz konusuysa, bu durumda pratik, sadece kendi kendine yeten bir teolojiyi reddeden teolojik anlayış için bir anahtar hizmeti görebilir. Kur'an'ı doğru anlamanın yolu, dogmalar üzerine zihinsel egzersizler yapmaktan değil, bizzat mücadelenin içinde bulunmaktan geçer.[19]

"Mazlumun dini sorulmaz" diyenlerin ilahiyatı, yeni bir insan (insan-ı kâmil) ve yeni bir dünya (âlem-i kâmil) yaratmak için mücadele etmeyi kalben ve zihnen şart koşar.

19 Farid Esack'tan aktaranlar Katajun Amirpur/Ludwig Amman (Derl.), *Der Islam am Wendepunkt*, Freiburg/Basel/Viyana, 2006, s. 149.

Kapının Önündeki Duvarı Yıkmak İçin

MURAT UTKUCU

Son beş yıldır dünya gündeminin ayrılmaz parçası haline gelen ve neredeyse periyodik olarak –Mağrip'ten Uzak Asya'ya– İslam coğrafyasını sarsan, "Karikatür Krizi" adıyla bilinen, ancak karikatür dışında film, heykel, resim gibi plastik sanatlar alanında da üretilmiş olan İslam temalı eserlere karşı "kutsalıma dokunma" şiarıyla harekete geçen; bir bölümü sahiden nefret suçu kapsamına girmekle birlikte provokatif niteliği bulunan her türlü din eleştirisine kökten bir itirazla gündeme gelen ve derin bir mağduriyet duygusunun haklılığıyla mücehhez gözü kara bir öfke ve kör bir şiddette kendini var eden bir kaos dalgasıyla karşı karşıyayız. Mağduriyet duygusunun her uyanışında, özellikle İslam radikalizminin güçlü olduğu ülkelerde onlarca insan çatışmalarda can verirken, söz konusu olayların müsebbibi eserlerin üretildiği ülkeler ve sanatçılar da ayrıca hedef tahtasında yer alıyor. Son olarak ABD'de çekilen ve senaryosundan sahne çekimlerine kadar her açıdan ucuz bir "iş" olduğu vakıa bir filmle ilgili çıkan olaylarda Libya'daki Amerikan Elçisi öldürüldü. Ardından Libya açıklarında behren Amerikan donanmasının meseleyi farklı bir noktaya taşıdığı görülüyor. Filmin İslam'ın doğuşunu kendi bakış açısına göre sunan, inancın aşağılanmasına yönelik seviyesiz bir propagan-

da materyali olduğu çok geçmeden anlaşıldı. Anlaşılmayansa medyaya servis edildikten bir yıl sonra, bir şekilde Afrika kıyılarına ulaşan bu filme verilen kitlesel tepkinin dünya siyasetine ilişkin başka hiçbir konuda İslam sokaklarını sarsmıyor oluşudur. Ne yılların bitmeyen trajedisi Filistin'de ne Irak işgali sırasında yaşanan olaylarda ne de Afganistan'da... Yakın bir örnek olarak Mavi Marmara gemisine yönelik İsrail operasyonu bile dönemin popüler Türkiye imajı ve tarihi siyonizm karşıtlığına rağmen İslam dünyasını bu ucuz film kadar harekete geçirmemiştir.

Bir yanda dinsel değerlerine karşı had safhada hassas bir İslam âlemi, öte yanda ise gündelik dünya siyaseti içinde bir karikatürle karşılaştırılamayacak mağduriyet ve mezalimle karşı karşıya kaldığı halde bunu çok da önemsemediği anlaşılan dinsel bir coğrafya...

Sol İlahiyat'ın söz aldığı paragraf, tam da burada başlıyor. Mesele apolitikleştirilmiş bir coğrafya değil. Mesele, mesele edilecekleri mesele etmeyen bir zihniyetin İslam coğrafyasında hüküm sürüyor olmasıdır. Bugün Kuzey Afrika'dan Afganistan'a kadar birçok İslam ülkesine sadece yabancı değil, "Hıristiyan" ulusların askerleri de saldırgan ya da müttefik olarak yerleşmiş durumda! İslam dogmatizminin Vatikan'ı olan Suudi Arabistan'ın kadim müttefikinin Amerika Birleşik Devletleri olması trajikomik bir durum değil midir? 1400 yıllık bir dinin egemen olduğu topraklardaki sağlık, eğitim, beslenme, temiz su, barınma gibi temel ihtiyaçların giderilmesi hususundaki gerilik ve teknik yetersizlikler; karşı propaganda filmlerindeki bildik tezler gibi sıralansa da gerçek bu. Bütün bu fiili durumlara karşı siyaseten itiraz etmek yerine, üç beş kişinin çektiği bir film üzerinden öfkenin yükselmesi, belki de fiili durumlara tepki gösteremeyen bir çaresizliğin dışa vurumudur. Ama bu kadar olmasa gerek! Başta merkezi Ortadoğu olmak üzere İslam coğrafyasının, İran ve Suriye hariç, Batı kapitalizmiyle kurduğu güçlü ittifak, sokağın tepkisini yönlendirmektedir. Dünya enerji kaynaklarını denetim altında tutmanın bir yolu olarak otoriter ve baskıcı olmanın yanı sıra her türlü özgürlük talebi-

ne düşman İslami yönetimlerle sıkı bağlar geliştiren emperyalist kapitalist Batı, Irak'a demokrasi getirmek için onca zahmete girerken de, Bahreyn'de asgari demokratik haklar için İnci meydanını dolduran kitlenin katledilmesine o demokrasi adına sessiz kalırken de hassas Müslüman kamuoyu derin sessizliğini korumakla meşguldü.

Emperyalist kapitalist sistemle girilen bu güçlü ve karanlık ilişkiler neticesinde, normal şartlar altında öfkelenilse dahi gülünüp geçilecek olan bir film, maalesef hayatın bu denli merkezine taşınabiliyor. O hayat ki yoksulluk, eğitimsizlik, işsizlik, geleceksizlik ve umutsuzluk çemberine hapsolmuş durumda. Arap Baharı'nı ele alalım: Tunus'ta aşağılanmış beyaz yakalı bir işportacı gencin yüzünde patlayan zabıta tokadına kendini yakarak verdiği tepki, mevcut kirli rejime karşı yıkıcı bir öfkeye dönüşebildi. Herhalde bahar hareketleri içinde sola en yakın duran Tunus isyanı idi. Ama ne Tunus ne Mısır ne de emperyalist işgale dönüşen Libya'da bahar sonrası vaziyet bir özgürlük yazına dönüşmüş durumdadır. Aksine eski rejimlerin elle tutulur tek yanı olan laiklik hedef alınarak mevcut özgürlük kanalları da ortadan kaldırılıyor. Burada laisizmden kasıt, dindarlara yönelik baskının örgütlenmiş devlet siyaseti eliyle uygulanması anlamında laisizm değildir. Kadınların sosyal hayatta erkeklerle eşit pozisyona sahip olduklarına ilişkin vurgu, aynı zamanda farklı inançlara eşit mesafede durma iddiası anlamında laisizmdir.

İsyanla gelen yeni rejimlerde isyancıların pankartlarına yansıyan özgürlük kavramının, boş bir gösteren olduğunu söylemek gerek. Batı rejimlerinin liberal endeksli, sosyallikten uzak bireyinin soyut taleplerini anlatan özgürlük kavramının İslam coğrafyasındaki talepleri karşılayamayacağı açıktır.

Arap Baharı'nın Suriye'deki yansımasıysa kör dövüşüne dönüşmüş durumdadır. Bir yanda İran-Çin-Rusya ekseni, öte yanda ise bildiğimiz Batı ve sadık müttefiki Türkiye... Suriye'deki baskıcı rejime karşı gelişen ayaklanmanın siyasi programı, karanlık bir ütopyayla beslenen cinayet şebekelerinin "özgürlük savaşçısı" olarak lanse edilmesine dayanıyor. Kurula-

cak yeni rejimin ikinci bir Taliban olmaya aday pozisyonu, sadece Suriye'deki halkları değil, Batı'yı da endişelendirmektedir.

Kapitalizm en az Brezilya'da olduğu kadar İslam coğrafyasında da hakikat olmasına rağmen, Arap Baharı'nda bırakın antikapitalist bir sol programı, gelenin gideni fena halde arattığı bir süreç yaşanıyor. Bazı ülkelerde eskinin kendini restore etme imkânı bulduğu bir değişim süreci gündemde.

Sol İlahiyat, öfkesini provokasyonlara oyuncak eden bu muazzam yoksul coğrafyanın inancını ezilenlerin diliyle de okuyabileceği iddiasıyla ortaya çıkıyor aslında! İddia, bütün dinlerin yola çıkarken zulüm görenlerin hakkını aramak, dolayısıyla ezilenlerden yana olmak gibi sol bir tavrı omuzladığını, ancak zaman içinde hemen hepsinin hâkim sınıfların aklının tahakkümü altına girdiği yönünde. Zenginlere cenneti yasaklayıp aynı zenginler devletinin çarmıhında can veren İsa, uğruna öldüğü değerlerin iki yüz yıl sonra devlet dini etiketiyle içinin boşaltılmış olacağını belki de öngörmüştü. Bayrağına 'Kölelere Özgürlük' ayetini yazan İslam Peygamberi de başlangıçta ölümüne mücadele ettiği Mekkeli asil zenginlerin İslam'ı kendi çıkarlarına uyumlu hale getireceklerini tahmin etmiş olmalı ki, beş kuruşsuz huzura çıkmak için üzerinde ne varsa infak etme iradesini bir sünnet olarak ümmetine nasihat etti. Aynı cümleye Hz. Ali'nin öldüğünde hiç terekesi olmadığını da ekleyelim. Anlaşılan Ehli Sünnet'in en az uyduğu sünnet ve Şiahğın en az örnek aldığı Hz. Ali praksisi de bu olsa gerek.

Mülk sahibi sınıfların tahakkümündeki İslam paradigmasının temel özellikleri

1. Dinsel ekonomi politiği mülkiyet üzerine inşa etmek! Sevap ve günah üzerinden takvayı, dolayısıyla ahiret mekânını, imtihan aracına dönüştürülen mülkiyet üzerinden düzenlemek! "Fekku Ragabe" sloganıyla kölelik sistemine dayanan bir mülkiyet biçimini reddederken, aslında bizzat mülkiyetin kölelik üreten bir kurum olduğu gerçeğini es geçerek ekonomik sistemin ilahi unsuru olarak mülkiyeti kutsamak!

2. Özgürlük kavramına duyulan antipati! Müminin "çırılçıplak" halini, tek başınalığını ifade eden "mahşer" alanındaki mutlak özgürlük –burjuva bireyin mutlak özgürlük tanımıyla neredeyse özdeş olsa da– mevcut İslam için özgürlük, bir tür günaha çağrı anonsundan farksızdır. Sadece bireyi toplumdan soyutlayıp "Robinson Crusoe cansızlığına" dönüştüren liberal özgürlüğe değil, farklılığını alt politik gruplar üzerinden ifade eden öteki tanımlarına karşı da hoşgörüsüz. Dinsel değerlere karşı tavan yapmış bir hassasiyet eleştirel düşüncenin önüne set çekiyor. Karikatür krizinden film krizine uzanan süreçte yaşanan isyanlar sadece provokatif sanat ürünlerini hedef almıyor. *Şeytan Ayetleri* kitabı ile Salman Rüşdi aleyhine ölümcül kampanyada başı çeken Şii İdeolojisi ve ona Madımak Katliamı'nda destek olan Türk-Sünni İdeolojisi tam olarak neye itiraz ettiklerini açıklayabilirler mi? Kur'an'ın vahyine ilişkin olan bir kurmacanın, cezası ölüm olan dinî bir hakaret içerdiğini iddia eden anlayış, gerçekte İslam dairesi dışında kalanlara karşı beslediği niyeti sergilemiyor mu? Yaşananlar sadece dairenin dışında kalanların hedefte olduğunu göstermiyor: Sünni İslam'ın ideolojik merkezi olan Mısır'da, El-Ezher'de hocalık yapan ilahiyatçı Nasr Hamid Ebu Zeyd'in, fikirleri yüzünden hakkında yürütülen kampanyalar neticesinde Kahire Yargıtay Mahkemesi 14. Dairesi'nce 1995 yılında "mürtet" ilan edilerek Müslüman karısından boşanmasına karar verilmiş, üstelik bu boşanmanın tövbeyle iptal olamayacağı da hükme bağlanmıştı. Sünni bir din adamının, aslında Sünni olarak yaptığı düşünsel üretimine sahip çıkacağına bilakis üniversite içindeki kışkırtmalarla kendi öğretim üyesinin mahkemelere düşmesine cevaz veren El-Ezher, 1964'te Abdulnasser sol tutuklulara af ilan ettiğinde de, Müslüman kadınların komünistlerle olan nikâhının 'batıl' olduğu hakkında fetva vermişti.[1]

Ebu Zeyd can güvenliği kalmadığı gerekçesiyle mahkemenin boşadığı eşiyle birlikte Hollanda'ya sığınmak zorunda kaldı. Bu süreç yaşanırken ne ilginç, İslam toplumunda kadına şiddete dair bir film çeken yönetmen Theo Van Gogh, Hollanda'nın baş-

1 Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 125.

kenti Amsterdam'da 12 Kasım 2004'te dinî değerleri aşağıladığı gerekçesiyle öldürülüyordu. Film bir yana, İslam'a karşı nefret suçu kapsamına girecek söylemi ve sadece dinî kimliği nedeniyle Müslümanlara yönelik küfür dolu hakaretleri nedeniyle ırkçılığıyla öne çıkan Van Gogh'un öldürülmesinde ağır tahrik olduğu söylenebilir. Ancak tarih bize İslam'da hemen her türlü farklı görüşün ağır tahrik kapsamında ele alındığını göstermekte. Değerli İslam mütefekkiri Ebu Zeyd'e reva görülenler bunun Mısır özelinde bir örneği. İslam tarihi, peygamber torunlarını öldürecek, halifeleri katledecek kadar gözü kara bir siyasal şiddet geleneğine sahip. Ve bu gelenek, içeriden ya da değil, kendi Kur'an okumasına aykırı bütün yorumları mürtet ilan ederken, inanç dünyasına zarar verdiğine kanaat getirdiği her fikir ya da itiraza karşı elindeki kılıcı hâlâ aym kin ve öfkeyle sallamaya devam ediyor.

3. Sosyal, siyasal ve biyolojik olarak kadının ikincileştirilmesi: Tarihin bu en eski ayrımcılığı özgürlük faslına ait olmakla birlikte kapsamı itibariyle ayrı bir başlık olarak açılmayı hak ediyor. Mevcut İslam paradigması, kadını ontolojik olarak karşı cinsini günaha teşvik eden bir suç aleti olarak tanımlarken, günaha giden yolun kesilmesi için kadının varlığını inanç zırhıyla görünmez kılmayı amaçlıyor. Peçeli kara çarşaf aslında cinsel kimliğin yok edilmesi değil, bilakis altının çizilerek bir tür hedef gösterilmesi, ama aynı hedef halinde kadın yüzünün, dolayısıyla kişiliğinin yok sayılmasıdır. Yüzsüz bir ilişki herhalde ilişki değil, tek taraflı bir dayatmadır. Ayetlerden destek alan kadının erkeğe bağımlı, erkekten açıkça daha düşük insani bir profile sahip olduğu iddiası, İslam coğrafyasındaki kadın meselesinin temelidir.

Bununla birlikte, ceza ve ödül, cehennem ve cennet karşısında tam bir eşitlik içinde olduğu Kur'an'dan anlaşılan, kadın ve erkek arasındaki farkın aslında tarihsel bir okumadan kaynaklandığını ileri süren, dolayısıyla zaman içinde kadının erkekle eşit düzeye geleceğini varsayan içerden okumalar da var. Bayrağına 'Kölelere Özgürlük' yazan bir dinin kadınlara kölelik vaat etmeyeceği herhalde bir başka karşı tezdir. İslam coğrafyasında kadın, siyasal sistemlerini şahsına münhasır laisizmle modifiye

etmiş birkaç Müslüman ülkeye ve kadınlarını daha görünür kılan Pers kültürüyle mücehhez İran'ın Şia rejimine rağmen, kışkırtıcı İslam karşıtı bir filmin senaryosuna rahmet okutacak denli olumsuzdur.

Sol ilahiyat, sağcı İslam teslisine karşı açılmış bir bayraktır

Sol İlahiyat, dini mülk sahibi sınıfların elinde oyuncak eden, onu uluslararası kapitalist sisteme yedekleyen anlayış ve uygulamalara karşıdır. Emperyalizmin bütün kirli oyunlarında bölgedeki esas oğlan rolünü seve seve üstlenen İslam'ın bin yıllık sağcı hizbine karşı 21. yüzyılın köleleri için de sözü olan bir İslam'ın mümkün olduğunu hatırlatıyor.

Sol İlahiyat, farklı fikirlerle bir arada yaşayabilecek bir din anlayışının İslam için de mümkün olabileceği ve bunun için tarihsel bir birikimin olduğu iddiasını taşıyor. Düşünce özgürlüğüne karşı İslami argümanları bahane edenlerin aslında siyaseten temsil ettikleri sınıfın aklını İslam'ın aklı olarak sunduğu tezini işliyor. Sermayedarın aklı, çok uluslu şirket distribütörlerinin aklı, petrol şirketlerinin aklı, tekellerin aklı, sarı sendikaların aklı.

Sol İlahiyat, emeğe köleliği, kadına paryalığı, düşünceye zindanı yakıştıran zenginlerin İslam'ına karşı ezilenlerin İslam'ının sancağına işaret ediyor. İş kazalarına kader diyen, en iyi sağlık hizmeti almayı, saray yuvalarında oturmayı, çocuklarını iyi okullara göndermeyi takdiri ilahi, dolayısıyla Allah'ın lütfu sayanlara meydan okuyor. Sefaletle kendi safahatları arasındaki bağlantıyı maaşlı müfessirlerin tefsirleriyle örtmeye çalışan mülk sahiplerinin İslam'ına karşı mülksüzlerin İslam'ını savunan Sol İlahiyat!

'Muhalif ilahiyat' sol ilahiyat'a karşı

Tuhaf olmakla birlikte Sol İlahiyat iddiasına yönelik itirazlar, Erol Yarar gibi doğrudan Müslüman mülk sahipleri cemiyetinin

temsilcileri yahut bu sınıfın kalem erbabı (Mustafa Akyol vb.) tarafından dile getirilmiyor sadece. Kendini solda gören, hatta anarşist bir dinin mümkün olduğunu savunanlar da bu kadim tarihten gelen, ancak ülke siyasetinin günlük hengâmesi içinde nispeten yeni parlayan kavramla kıyasıya hesaplaşmaya giriştiler.

İçerden sayılabilecek bu hesaplaşma samimiyet ve iyi niyet içerse de, kullanılan argümanlara bakılırsa meselenin karşı kıyıda pek anlaşılmadığı, hatta karşı kıyıdan gelen sesin mülk sahiplerinin temsil ettiği İslam'ın sesine fena halde benzediğini söylemek mümkün. Anlaşılan kendilerini statükocu İslam'ın dışında görenler, beslendikleri ideoloji olarak bu statükodan kendilerini ayırmayı pek başaramamışlar. Ne de olsa ortada bin yıllık bir Emevi geleneğinin aklı söz konusu. Sol ilahiyata yönelik eleştiriler üç başlık altında toplanabilir:

a) İslam'da ilahiyat yoktur. Çünkü ilahiyat ashında Hıristiyanlığa özgü bir durumdur.
b) İslam'da tevhit, yani Allah inancı asli unsurdur. Sol İlahiyat, bu önceliği göz ardı ederek İslam'ı ideoloji haline getiriyor. İlahiyat "hasıraltı" ediliyor, İslam din olmaktan çıkarılıp dünyevileştiriliyor. Bu dünya kurtarılırken öte dünyanın ağırlığı ve amaçsallığı göz ardı ediliyor.
c) İslam'da eşitlik olmadığı gibi, mülkiyet karşıtlığı da yoktur. Kaldı ki, mülkiyet üzerinde tasarruf takvanın özgür bir ortamda kendini var edebilmesi için gereklidir.

Sol İlahiyata, solla temas halindeki İslami kesimden gelen bu eleştirilerin dikkat çekici yanı, içerdiği kafa karışıklığıdır. Dinsel alanın bu dünyayı düzenlediği hakikatine, "Müslüman için dünya mutlak değildir, ama dünya onun sınavı olduğu için, vahiy onu muhatap alır, vahiy ise inananı cennete taşıyacak bir köprüdür"[2] mantığından hareketle Sol İlahiyatın dine modernist bir müdahale olduğu itirazı, sahiden tam bir totoloji değil midir? Bu dünyayı dönüştürmek iddiasıyla vahyedildiği ileri sürülen bir

2 Dilaver Demirağ, "Sol İlahiyat Tartışmalarına 'Sapkın' Bir Bakış", *Birikim*, Mayıs 2010, sayı 253, s. 62-69.

dinin, bireyi tıpkı burjuva ideolojisinde olduğu gibi atomize ederek toplum ve Allah karşısına soyut bir Robinson Crusoe misali tek başına çıkarması modern söylemin ta kendisi olduğu gibi ezilenlerin tarihine kör olmaktadır da! İslam, bu dünyayı siyasetle düzenlerken, vergi salıp faiz üzerinde müdahil olurken, Peygamber hayattayken, İslam bir kabile devleti şeklinde örgütlenirken, tüm bu düzenlemeler bu hayatta yaşayan ve ileride yaşayacak olan insan topluluklarına "tebliğ" edilirken, din yeryüzünde kendini hakikat kılarken dünyadaki praksisin tali, cennet hayatının asli olduğu tezini bu dünyanın hakikatini hafifletmek için kullanmaya kalkmak; statükocu İslam'ın kitleyi "emir kulu" yapmak üzere kullandığı argümanlardan sadece birisidir. Oysa söz konusu cennete ulaşmanın yolu, dünyadaki praksistir ve öte dünyadaki sonsuz zamana hükmedecek kadar belirleyicidir bu. O halde itiraz konusu nedir? İtiraz konusu, müminin sol bir siyasi programla yola çıkabileceğinden duyulan rahatsızlıktır. Dinlerin aslında siyasi programlar olduğu hakikatini görmezden gelerek, dinsel alanı psikolog ile hasta, tanrı ile kul arasındaki terapi ilişkisine indirgeyen bakışın bir başka tezahürüdür. Sol ilahiyatın ortaya çıkışındaki saik, bugüne kadar mülk sahibi sınıfların oyuncak ettiği bir dine karşı, ashında aynı dinin çıkışında ezilenlerin aklı ve isyanı olduğunu anlatmak değil midir? Şimdi, mazlumdan yana olduğunu iddia eden bir kısım muhalif Müslüman, hayatın geniş anlamda siyaset, dolayısıyla sınıf mücadelesi olduğu hakikatini göz ardı ederek bir yandan İslam'da sosyal adalet gibi siyasi kavramları sıralarken, öte yandan Sol İlahiyatın siyasi kimliğini fazla dünyevi olmakla itham ediyor! Hakikat şu ki, bu dünyada olan her şey –Allah'ın edimi de dahil– dünyevidir, dünyaya dairdir. Sadece ölüler, o da kendileri için, dünyevi olmaktan çıkar. Bu meseleyi daha da ayrıntılı tartışmak için itiraz edilen noktalara daha yakından bakmaya çalışalım.

İslam ve ilahiyat

İslam'da ilahiyatın olmadığı tezini ileri sürmek, İslam'ın aslında bir din olmadığını beyan etmektir. Dahası kendi dinini diğer

dinlerden ayrı ve üst bir mecrada konumlandırmak için dinlerin temel niteliklerini göz ardı edip hakikati deforme etmektir. Kutsal metin son şeklini aldığı, yani "tebliğ" sürecinin tamamına erdiği ve bu kutsal metni insanlığa iletmekle görevli kişi ve yakın çevresinin artık o metin ve praksis üzerine yorum yapabilecek durumda olmadığı anda ilahiyat devreye girmiş demektir. Bu minvalde ilahiyat (teoloji) kutsalın anlaşılması için "ilahi paradigma"ya yapılan müdahale ve katkıdır. Kâzım Özdoğan'ın "Hangi 'İslam', Neden 'Sol İlahiyat'"[3] yazısında detaylıca açıkladığı şekilde, teoloji İslami kesimin iddia ettiği gibi Hıristiyanlığın özel bir durumu değildir. Hz. İsa'nın tanrısal pozisyonu üzerinden yürütülen tartışmaların neticesi de değildir! Teoloji, kutsalın dünyadaki amacının ne olduğunu tespit etmek, dolayısıyla hangi sınıfa ve kime hizmet edeceğini belirlemek gibi bir fonksiyon taşır. Hz. İsa'nın zenginleri iğne deliği parkurunda hizaya dizdiği Hıristiyanlık dininin nasıl olup da Rockefeller'in amaçlarına hizmet eder hale geldiği, aslında teoloji tarihinden gizlidir. Keza Hz. Ali'nin Muaviye karşısında son tahlilde uğradığı siyasi yenilgi ve İslam tarihini belirleyen mağduriyet duygusu da İslam teolojisinin teorize ettiği siyasi bir olaydır.

Kısacası teoloji, siyasi ayrışma ve çıkar çatışmalarının kutsal üzerinden rasyonalize edilmesi uğraşıdır. Elbette hepsi bu kadar değil! Sadece evlilik kurumuna ilişkin yüzlerce yıldır yürütülen tartışmalar bile İslam'da ilahiyatın kapsamı hususunda fikir edinmeye yeter. Elmalılı Hamdi Yazır'ın devletin siparişi üzerine hazırladığı ünlü Kur'an tefsirinde Müslüman bir erkeğin kaç 'hür' ve Müslüman kadınla evlenebileceği konusundaki açıklamaları İslam içindeki ayrışmayı ve tartışma noktalarını gözler önüne serer:

> "Birden fazla kadınla evlenmeye gelince, buna müsaade... olduğunda soylenecek söz yoktur... Bu müsaadenin en fazlası dört kadın olmuştur... Fakat Zahiriye mezhebinden bazıla-

3 Kâzım Özdoğan, 'Hangi 'İslam', Neden 'Sol İlahiyat'?", Birikim, Kasım 2010, sayı 259, s. 31-39 [elinizdeki kitapta s. 99-114].

rı bu sayıların üleştirme sayıları olduğuna bakıp... sayıların bir şahısta toplanması gerektiği hayaline kapılmış(lar) ve toplamını iki artı üç artı dört gibi dokuz saymış(lardır)... Diğer taraftan Râfizî Şiîlerinden bir kısmı, bu sayıların hiçbir sınırlandırma anlatmadığını ve bu sayıların ikişer, üçer, dörder gibi bu genel mânayı pekiştirmiş olduğunu iddia etmeye kadar varmışlardır. Ve sırf nefsâni arzu ve heveslerine uymuşlardır. 'Allah Korusun.'"[4]

Bu meselelerin aslında fıkıh, tefsir ya da kelam dairesi içinde yer aldığını iddia eden itirazcılara, bu üç alanın da teoloji dahilinde olduğunu hatırlatmak gerekiyor. Sadece İslam değil, bütün dinlerde, Allah'ın sıfatları, kaderin anlamı, dinin işlevi, kutsal metnin niteliği gibi tartışma maddeleri değil, ibadetin şekli, evlilikte eşlerin davranış biçimleri, günlük hayat kaidelerine ilişkin her türlü düzenleme de ilahiyat başlığı altında incelenmek zorundadır. Eğer vahiy süreci, yani hayata ayetler üzerinden ilahi müdahale devam ediyor olsaydı, ilahiyat varlık sebebini kaybetmiş olurdu. Böylece sosyal, ahlaki, siyasi gelişmeler karşısında Tanrı doğrudan ya da seçtiği kişi ya da kurum üzerinden sürece müdahil olmaya devam edecek, sorun merkezinde çözülmüş olacaktı. Mevcut durum böyle olmadığı için, tebliğ süreci tamamlanmış Ortadoğu dinleri kutsalı dünyayla ilişkilendirmeye çalışırken mezhep, cemaat ve tarikler üzerinde ayrışan sayısız yorumdan oluşmaktadır. İlahiyat, son tahlilde bu yorumların bütünüdür.

Sol ilahiyat ve tevhit anlayışı

Bütün dinler, insana iyiliği tebliğ eder. İyilik, tek başına yaşanabilecek bir tecrübe değildir. En az iki insana ihtiyaç duyar ve bu nedenle toplumsaldır. Ötekinin derdiyle hemhal olmak, yani paylaşım ve dayanışma, hem sosyalizme hem dinsel söyleme ruhunu veren sacayağı olduğu için, Sol ve İlahiyat bu ahlaki

4 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kurân Dili*, cilt II, Feza Gazetecilik, İstanbul, s. 512.

praksis üzerinden yan yana gelebilmenin nesnel şartlarını haizdir. Dinsel bir kavram olarak iyilik, bu dünyaya aittir, dünyevidir. Öte dünya kurgusu olan hiçbir dinde ölümden sonra iyilik yapmak üzerine bir anlatı yoktur. Çünkü iyilik hayata dairdir, cennete değil. Bu hayatı dayanışma, paylaşım ve diğerkâmlık üzerine inşa etmek isteyen Sol ile cenneti kazanmak için bu dünyada mücadele vermeyi öne koyan dinsellik arasındaki kesişme, hem praksis hem mekân üzerinden gerçekleşir. Kendine sosyalizm nasıl saçmaysa, kendine Müslümanlık da aynı derecede boş bir söylemdir. Her ikisinin kendini gerçekleştirme alanı eğer bu dünya ise, Sol ve İlahiyat da ancak hayatın içinde kucaklaşabilir. O halde bu iki kutbun aynı eksen üzerinde bir araya gelmesine "taş koymak" için tevhit akidesine sarılmak sahiden ne anlama gelir? "Farklılıkları öne çıkartarak aynılıkların üstüne şal örtmekse" amaç, tevhit dışında her biri ayrı bir tartışma konusu olabilecek çok sayıda maddenin yazımı mümkün. Tevhit, yani Allah'a imanın temsil ettiği iktidar kudretinin insanın eylemine, dolayısıyla iradesine koyacağı kısıtların felsefi yükü orada durmaya devam ediyor ayrıca. Ama toplum, siyaset, iktisat, sömürü, baskı, kısaca hayat da orada durmaya devam ediyor ve ister ilahi ister dünyevi saiklerle olsun bu hayatı dönüştürmek için aynı praksis üzerinde buluşabilen fikirlerin birlikte yol almalarına ne engel olabilir?

Hayatın içinde, yani yeryüzünde amacı hasıl kılmak varken gökyüzüne bakıp ayrı düşmenin bir anlamı olabilir mi? Dinsel paradigma için ilahi varlığın bir araç olmadığı, bir başka ifadeyle ikili dünya modeli içinde sadece yaşanan dünya ile yetinilmediği ve iyilik saiklerinin ilahi olmasının farklı anlamları olduğu vakıa. Ama bu modele göre ikinci ve hakiki dünyada insanın nihai durumunu belirleyen unsurun mevcut dünyadaki pratiği olduğu ve bu nedenle kendi bacağından asılan hedonist koyun bencilliğine karşı "ilahi aklın" kullarına dayanışma ve paylaşımı emrettiği vakıa ise, aynı ilahi akıl, kullarını maddi ve manevi anlamda "yeryüzünün halifesi" yapacak hayat pratiğini, tüm o şekil şartlarının önüne koyacaktır. Bu hakikati ilan edecek olan ise yeni bir ilahiyattır. Sarayda sohbetlere meze

olan ilahiyat aynı zamanda mevcut iktidarı meşrulaştırmak için araç haline gelirken; kulübeler yoksulluk, belirsizlik ve aşağılanmışlık duygusuyla aynı dinin sopasıyla hizaya sokulmaya çalışılıyorsa, tam da bu noktada kulun kula kulluğuna isyan etmek üzere ilahi bir emrin mevcut olduğunu tebliğ edecek başka bir ilahiyata ihtiyaç vardır! Ezenlerin ilahiyatı karşısında ezilenlerin ilahiyatı? Hem meşru –çünkü kaynağını Kitap'tan alıyor– hem de hakiki –çünkü hayatın içindeki sömürü ve zulümden doğuyor– bir ilahiyat. Bu hakikat ki bir şey yapılacaksa yeryüzünde mülk ve sınıf tahakkümünün bütün suretlerine karşı hemen şimdi bir araya gelmeyi meşru ve zorunlu kılıyor.

Bir ülkede ateistlerin çoğunluk olması, bebek ölümlerini azaltmıyorsa, Allah inancı yüksek bir toplumda iş kazalarında işçiler canını kaybediyorsa, şekli ilahiyat tartışmaları yürütmek sömürünün üstünü örtmek demektir. Kimse İslam ile sosyalizmin aynı şey olduğunu söylemiyor! Olsaydı bu yazının bir anlamı olmazdı. Ama bugüne kadar mülk sahibi hâkim sınıfların borusunu öttürmüş bir İslam anlayışının karşısına, kolu kopan işçiden, sütsüz kalmış bebekten, baskı gören fikirden, işkence görmüş mazlumdan, aşağılanmış ve hakları gasp edilmiş her türlü modern kölelerden yana, zulme karşı bir İslam'ın mümkün olduğu ve bu nedenle de sol ile İslam'ın yan yana gelebileceği tezi ileri sürülüyor. Bu tezi küçümsemek, örselemek ya da bu argümanları önce kabul eder gibi yapıp sonra "zaten bunlar İslam'a içkin, boşuna uğraşıyorsunuz!" anlamına gelen, "Eğer mülksüzlerden yana bir ilahiyat ise, amaç o zaman da Kasas Suresi'ndeki ibarelerin, mustazafları dinde öncü kılmak isteyen bir Allah'ın Marksizm gereksinmesi olmaz. Bunun için sadece üzerine düşen sağcı tozları silkelemesi yeter"[5] diyecek kadar tartışmayı bağlamından koparan çelişkilerle dolu iddiaları sıralamak son tahlilde sağ(cı) İslam'ın aklına su taşımaktır. Sahiden silkelenerek kurtulacak bir sağ ilahiyat olsaydı, ne kapitalizm İslam üzerinden kendine bu kadar geniş meşruiyet alanı inşa etmiş olurdu ne de sol ilahiyat tartışmaları bu kadar dar bir çevre içinde yürürdü. Sosyalist anlayışla kendini inşa eden

5 Dilaver Demirağ, a.g.m.

İslami cemaatin katıldığı ilk 1 Mayıs'ın 2012 olması herhalde çok şeyi açıklıyor.

İlahiyatı Marksizmin etkisinden kurtarmak için neredeyse bir diyanet memuru aklıyla yapılan itirazlara karşı şu soruyu sormak gerekiyor: Latin Amerika'da Kurtuluş Teolojisi adı altında ortaya çıkan, coğrafyasında devrimci sol hareketlerle yakın ilişkiler kuran, Nikaragua Devrim Hükümeti'ne bir rahibini bakan olarak veren Hıristiyan sol ilahiyatının temsilcileri için Tanrı inancı tartışmaya çok mu açık bir konuydu acaba? Başlangıçta Vatikan'a bağlı Katolik kiliselerin rahipleri olarak görev yapan bu asi din adamları herhalde ne teslis inancını ne cenneti ne de Allah'ın iradesini sorgulayarak yola çıkmışlardı. İngiltere'de gündeme gelen, Anglikan başpiskoposu gibi cehennemin varlığını da tartışmaya açmadıkları kesin. Çünkü onlar için herhalde cennet de cehennem de yeryüzünde yaşanıyordu ve onlar için günahkârlık bu dünyanın zulmüne bigâne kalmaktı. Zulüm ise, teslis ya da tevhit meselesinin o kadar ötesinde ve o denli sokağa dair bir şeydi ki, o sokaklarda yaşayan insanların derdi için; huzur, konfor ve mevki sunan Vatikan'dan kopabilecek iradeyi gösterdiler. Bugün Katolik Hıristiyanlığa karşı ruhban baskısı olmamakla övünen Sünni İslam âleminde bu türden bir kopuş yaşamış cemaatlerin yok denecek kadar az olması İslam coğrafyasında sağ(cı) mülkiyetçi aklın din üzerindeki kudretini gösteriyor.

Amaç, ne ilahiyat ile sol arasındaki farklılığın üstünü örtmek ne de dinsel akla yönelik felsefi eleştirinin önünü kesmek! Bu iki yöntemin işe yaramayacağı aşikâr, bu şekilde farklılıkları gidermek de mümkün değil. Allah'ın bütün kudreti kendisinde toplaması neticesinde dünyayı iktidarsız bırakabilme imkânı, insanları özgürleştirebilen bir başka devrimci ilahiyat yorumu olarak öne çıkabilir. Aslında mesele basit: Üzüm mü yiyeceğiz, yoksa bağcıyla polemik mi yapacağız? Elindeki üzümü ötekine verme ahlakıyla mücehhez her kim var ise Sol İlahiyat onlara bir kapı gösteriyor. Hepsi bu.

İslam ve mülkiyet ilişkisi

Mülk Allah'ındır! Nur Suresi'nin 42. ayetinin özeti niteliğindeki bu cümle ilahiyatın devrimci yorumu bağlamında tartışma konusudur. Tıpkı, Allah için neyin infak edileceği, yani dağıtılacağını düzenleyen Bakara Suresi'nin 219. ayetinde ya da Kasas Suresi'nde ezilenleri önder yapmak için gelen bir dinden söz eden 5 ve 6. ayetlerde olduğu gibi. Bu ve benzeri çok sayıda ayetin gösterdiği hakikat şudur: Kur'an'm ezilenlerden yana sol bir siyasi tavrı vardır. Ancak bu siyasi duruşa ilişkin sınıf okuması yoktur ya da etkisi tarihsel olarak yok denecek kadar az olmuştur. Buna karşılık ayetler aksini söylese de Kur'an'm mülk sahibi sınıflar lehine okumaları tarihsel olarak mevcut ve etkilidir. Çünkü mülk sahibi sınıfların kadrolu ilahiyatçıları vardır. Müslümanlar mütemadiyen cennet tasviri, ölüm ya da ibadetin şekli şartlarına ilişkin ayetlerle meşgul edilmektedir. Ezilenlere önderliği nasihat eden Kur'an'ın, zenginlerin Kralı Karun'a karşı harekete geçerek Karun'a "çekindiği şey"i yapmalarını talep etmesindeki amacın ne olduğunu merak eden kimse çıkmaz. Halbuki söz konusu ayette dinsiz, kâfir gibi itikat temelli bir sıfat yer almadığı gibi mümin kavramı da geçmez. Ezilenler sıfatının anlamı açık olduğu halde Kur'an bununla yetinmez. Üstüne bir de isyana çağırır. Bu ayet, devrime davettir. Ve bu topraklarda sol ya da İslami kesimden bir avuç vicdanlı insan dışında kimse bu ayetleri bilmez ve üzerine konuşmaz. Ancak bilmek ve konuşabilmek de sınıfsaldır ve sınıfsal aklın müdahalesini gerektirir. Sağ(cı) ilahiyata göre, Kur'an mümin ve kâfirlerden oluşan iki kutuplu bir dünyadan söz eder. Buna göre Kur'an'ın tek derdi, kâfirlerin hakkından gelmek ve müminleri iktidar kılmaktır. Ancak nasıl bir yönetim, nasıl bir iktisat, nasıl bir siyaset gibi sorulara girilmez.

Sağ(cı) ilahiyat, siyasi farklılıklarına rağmen, mülk sahibi sınıfların temsilcisi durumundaki mevcut iktidarları ilahi meşrulaştırma aracı olarak işlev görür. Buna göre, İslam toplumunda kim iktidarsa, Kur'an o iktidarın şahsında temsil edilmektedir. Alevi katliamına fetva veren Şeyhülislam Ebu ssuud Efen-

di, ne kadar İslam iktidarını temsil ediyorsa, sağ(cı) ilahiyat için Cemevleri hakkında fetva verme yetkisini kendinde gören TC Diyanet İşleri Başkanlığı da o kadar İslam'ın temsilcisidir. Bahreyn'de göstericileri katleden Sünni iktidar da İran'daki Şii iktidar da Mısır'daki İhvan liderliğindeki Bonapartist hükümet de İslam'ı aynı saflıkta temsil ederler. Bütün bu İslami iktidarlar için, Allah'ın mülkünün ve iktidarının neden birilerinin elinde toplanması gerektiği sorusuna verilebilecek bir cevap Kur'an'da yoktur, ama sağ(cı) ilahiyatın vardır. Sünni İslam devletlerinin tamamı Birleşik Devletler'in müttefikidir. Tümünde sınıfsal eşitsizlik had safhadadır. Petrol zengini İslam ülkelerinde bile yoksulluk söz konusu olduğu gibi yeryüzünün halifesi olan insana yakışmayacak bir siyasal yönetim bu topraklara musallat olmuştur.

"Kâfirler için yaşasın cehennem!" diye haykıran 20. yüzyıl Anadolu Sünni İslam'ının önemli figürü Said-i Kürdi de belki Kemalist Cumhuriyet'in ilk dönem politikalarına tepki olarak, "son Said" döneminde mücadelesini itikat meselesine kilitleyerek, ezenler için aynı cehenneme vurgu yapmamıştır. Oysaki ekmek ve paylaşım derdiyle hemhal olmayan bir itikat, ilahiyat fakültelerinin harcıâlem bitirme tezlerinde geçen ruhsuz bir teknik terimden, zengin sofralarında hoşluk olsun diye anlatılan dinî menkıbelerden başka ne olabilir ki? Bugün Nur cemaatlerinin yoksulları bir sevap aracına dönüştürerek sermaye biriktirmeyi (Kenz) Kur'an ayetlerine rağmen, Allah'a hizmetin parçası olarak görmeleri, Kürt Said'in önceki devirlerinde mevcut sınıf hassasiyetini terk etmesinin neticesi olsa gerek.

Belki de bu hassasiyeti yükseltmek için destek alacağı İslam içi tarihsel bir arka planın yokluğu belirleyici olmuştur. Aynı şekilde sol ilahiyatın kendini anlatırken yaşadığı zorluk, bin yıldan beri Kur'an'ı mülk sahiplerinin aklıyla sağdan okumanın yarattığı tahakkümün bir eseri aynı zamanda. Ezilenlerin önderliğinden söz eden, mülk ve iktidarın Allah'a ait olduğu bir dünyada muktedir olma hevesine şerh düşen Kur'an dili yenisiyle değiştirilmiş, dille birlikte akıl ve hassasiyetler de değişmiştir. Bu değişikliğin etkisi öylesine güçlü ki bugün sol ilahi-

yat okumasıyla ezilenler için bir kapı açmaya çalışanlar, aslında kapının önündeki duvarı yıkmak için ortaya çıkanlar, karşılarında sadece hâkim sınıfların tarihsel İslam ideolojisini bulmuyorlar. Aynı zamanda kendini o saklı kapının müridi olarak gören birtakım muhalif Müslümanların da itirazlarına muhatap oluyorlar.

Bu itirazın en güçlü duyulduğu alanlardan biri sosyal hayatın örgütlenme biçimi, tarihi belirleyen en temel argüman olarak mülkiyet ilişkileridir. İlginçtir, Aydınlanma ideolojisine dini kul ile Allah arasındaki özel ilişkiye indirerek işlevsizleştirdiği eleştirisini yöneltenler, tam da bu noktada toplumsal sistemi sevap ve günah ilişkisi üzerine kurgulayan, yani yoksullardan oluşan dünyayı sevap kazanma mekânı olarak neredeyse korunması gereken bir cangıl şeklinde tahayyül ederek itiraz ettikleri din tanımını kendi paradigmaları üzerinden yeniden üretmektedirler.

Dünyanın temel sorunlarına köklü çözüm üretme amacı olmayan bu tahayyülü birinci itiraz olarak not edelim. İkinci itiraz ise, Mülk Allah'ındır ayetindeki kavramın mülk değil, iktidar anlamında kullanılması gerektiği üzerine. Öyle ki "sözünü sakınmamakla" övünen bir sol ilahiyat itirazcısı bu ayete dayanarak iktidarın dışsallığı üzerinden İslam'da anarşizmin mevcut olduğunu iddia ediyor. Marx'ın aklıyla ilahiyatı ya da ilahiyat üzerinden Marx'ı düşünmeye karşı çıkıyor. Buradan yola çıkarak sol ilahiyatın dini ideolojik bir okumaya tabi kıldığı öne sürülüyor: "İslam, sınıf çatışmasını, yani antagonizmayı değil, zıtların birliğini öngören diyalektik bakışa sahiptir. Bu nedenle mülklü bir toplumda toplumsal dayanışmayı merkeze alır."[6] İktidarı gökyüzüne taşıyarak yeryüzünü anarşizmin ütopyasına teslim eden bu anlayışın iktidar üreten bir kurum olarak mülkiyete karşı hoşgörülü tutumunu anlamak mümkün değil! Sınıflara bölünmüş bir toplumda, yani iktisadın siyaset üzerindeki etkisi göz önünde bulundurulduğunda üretim araçları üzerinde mülk sahibi olan sınıfın var olduğu bir toplumda, paylaşım meselesinin zıtları bir araya getiren diyalektik-

6 Dilaver Demirağ, a.g.m.

le İslami tarzda çözülebileceğini iddia etmek, bırakın İslam tarihinden dünya siyasal tarihinden bihaber olmak anlamına gelir. Kaldı ki, diyalektik denen yöntem zıtların birliği değil, sentezinden dem vurur. İki zıddm "bir arada barış içinde yaşaması" herhalde taraflardan birinin tahakkümü ve ideolojik boyunduruğu olmadan gerçekleşmeyecektir. Mülkiyeti imtihan argümanına dönüştürmek ile sözgelimi Kur'an'ın diliyle ezilenlerin (mustazaflar) önder olduğu bir toplumsal yapı tahayyül etmek arasındaki çelişki manidardır. Bu tezi bir "anarşizan"ın kaleme alması ise daha manidar!

Bu çelişkinin en görünür olduğu mekânlardan biri de aynı zamanda bir toplum modeli olarak cennettir. Cennette mülk de sınıflar da ve sınıfların yol açtığı her türlü sömürü de yok edilmiştir. Cennet, bir Müslüman için ideal dünya modeli olduğuna, cennet ehli de dünyada imtihandan geçmiş takva sahiplerinden oluştuğuna göre, mülksüz cennetin dünyada tezahür etmesine itiraz etmenin manası da yoktur. Aynı durum zenginlere cenneti yasak etmiş İsa'nın dini için de geçerlidir. Zenginin cennete girmesi için devenin iğne deliğinden geçmesi şartını koşan Hz. İsa'nın cemaati eğer cennete girmeyi hayal ediyorsa, ya zengin olmaktan imtina edecek ya da zengini dolayısıyla yoksulu olmayan bir dünya kurmak için mücadele edecektir!

Cennet ideal bir toplum modeli olarak günahkârları içinde barındırmaz. Dünyada ise hem "günah" hem takva ehli yan yana yaşamak durumundadır. Zaten kimin cenneti hak edeceğini belirleyen de dünya pratiğidir. Mülk bu anlamda bir imtihan aracıdır. Aslında bu doğrudur. Mülk tıpkı cinsel hayat gibi imtihan aracıdır. Din, bir haz faaliyeti olarak cinsel hayatı düzenler. Cennet bir ödüllendirme mekânı olduğu için, cinsel hayat takva sahiplerine cennette bir lütuf olarak sunulur. Oysa mülkiyet cennette aynı lütuf ya da ödül muamelesi görmez. Cinsellikle ilgili onca ayete rağmen, cennet ehlinin mülkle ödüllendirilmesine ilişkin tek bir ayet yoktur. Elbette bedensel hazların maksimize edildiği bir cennet tasviri vardır. Ama kişisel mal edinme ya da bağ-bahçe yahut fabrika vb. üzerinden mülkiyetin yeniden kurulduğu, kişisel hazzın mülkiyet üzerinden

tesis edildiği bir cennet dünyası yoktur. Mülkiyet, bir sosyal kurmacadır. Giyim kuşam, ev bark gibi ihtiyaçla ilgili ürünlerin mülkiyet nesnesine dönüşmesinin ne ürünün kendisi ne de "kullanım değeri" ile ilişkisi vardır. Sömürüye kaynaklık eden bu "ilişkisizlik hali", cennette kendine yer bulamamıştır. Buna karşı yine sevap ve günah üzerinden siyasi yapıya ilgisiz bir din tanımının olduğu iddia edilebilir ki sağ(cı) ilahiyatın temel argümanı mevcut iktidara biat etmektedir. Ancak bu iddia da Hz. İsa'nın sözlerine, Hz. Muhammed'in pratiğine baktığımızda anlamını yitirmektedir. İnsanı mal haline getiren köleci sisteme itiraz eden ve neredeyse ilk siyasi eylemi kölelere özgürlük olan, faiz gibi meta ekonomisinin önemli bir parametresini yok hükmüne getiren bir dinden söz ediyoruz.

Tüm bunlara karşılık, neden açıkça mülkiyetin reddedildiği bir ayetin Kur'an'da yer almadığı ileri sürülebilir? Madem mülkiyet cennete dair değildir, neden dünyada insanlık için bu durum açıkça tebliğ edilmek yerine ayetlerin arasından fısıldanmıştır? Bu noktada Kur'an'ın sol okuması ve ilahiyatın diri tarafı söz alacaktır. Bu, aynı zamanda hem Kur'an'a bir güzelleme hem modernle temas etmiş bir okuma hem de Kur'an'ın mesajının insanın acı çeken tarafına dair bir iddiadır: Kur'an 22 yılda tebliğini tamamlamıştır. İki şehrin 22 yıllık tarihi üzerinden insanlığa ilahi bir müdahaledir. Kur'an, mevcut toplumu dönüştürme sürecinde dilini bir kılıç gibi kullanmamış, değişimi bir süreç olarak ele almıştır. Bu süreçte tebliğin bekası için mülk sahipleriyle işbirliği siyaseti de etkili olmuştur. Kölelere özgürlük sloganıyla yola çıkan ve ayetlerinde kölelerin azat edilmesini yazan Kur'an'da kölelik sisteminin lağvedilmesine ilişkin açık bir ayetin bulunmamış olması, devrimini reformla yapmak isteyen bir siyasi tercihin yansımasıdır. Bu nedenle, cennette mülk ve sınıfları ortadan kaldıran, ezilenlerden yana mal biriktirmeye karşı olan ve ihtiyaç kadar sahip olmaktan söz eden bir ilahi-politik projenin "Mülkiyete son!" sloganı ayetler düzeyinde bildirilmemiştir. Bugün köleliğin ilgasına ilişkin neden bir ayetin bulunmadığı sorusuna Mevdudi gibi birçok müfessir bu karşılığı vermektedir. Benzer şekilde kadınların din-

darlıkta erkeklerle eşit olması karşısında statü olarak daha altta kategorize edilmiş olmalarının dönemin ruhuna seslendiği iddia edilmektedir. Peygamber'in ölüm döşeğinde "yedi dirhem dahi olsa üzerinde mülkiyet olduğu halde Rabbinin huzuruna çıkmaktan hayâ ettiği " artık daha çok biliniyor.

İlahiyatın sol okuması, sınıfsal bir okumadır. İçeriden (muhalif sol Müslümanlar) ve dışarıdan (sosyalistler, devrimci demokratlar) müdahaleyle ilahiyatı, mustazaflar, ezilenler ve en geniş anlamıyla mülksüzler cephesinden görme hareketidir. Bu manada sol bir "cihad"dır. İnsanın insana zulmünün ve "kulluğunun" direklerini yıkmak için siyasi bir manifestodur. Sol İlahiyat mümkündür. Çünkü derdi olan insandır! Kendiyle, toplumla, dünyayla, kâinatla, yani hayatla derdi olan insan!

İKİNCİ BÖLÜM

SOSYALİZM VE EZİLENLERİN DİNİ

Din ve Sosyalizm[1]

ROSA LUXEMBURG

I.

Rusya'da olduğu gibi ülkemizin dört bucağında işçilerin çarlık rejimi ve kapitalist sömürücülerle dur durak bilmeyen mücadeleyi başlatmasından bu yana, papazların vaazlarında, mücadele eden işçilerin aleyhinde konuştuklarını giderek daha sık duyar hale geldik. Bizim ruhban sınıfı, özellikle sosyalistlere karşı düşmanca bir tavır alıyor ve işçilerin gözünde sosyalistlerin adını kötüye çıkarmak için var gücüyle çaba sarf ediyor. Pazar günleri ve dinî tatillerde vaaz dinlemek ve dinsel teselli bulmak için kiliseye giden dindar insanlar, şimdilerde bunun yerine giderek daha sıklıkla siyaset üzerine ve sosyalizme karşı saldırgan, bazen şiddetli nutuklar dinlemek zorunda kalıyor-

1 Rosa Luxemburg, bu makaleyi 1905 Devrimi sırasında Jozef Chmura mahlasıyla kaleme aldı. Makalenin lehçe orijinali "Kosciol a Socjalizm" ismiyle ilk kez 1905 yılında Krakau'da yayımlandı. Ayrıca kavramsal bir karışıklığa yol açmamak için şu hususun altını çizmekte fayda var: Metinde sıklıkla zikredilen "Sosyal Demokratlar" yahut "Sosyal Demokrasi" gibi tabirler günümüzdeki "reformist", yani kapitalist sistemle nispeten barışık olan siyasi özneleri ve siyasetleri karşılamaktan ziyade, sistemi topyekûn değiştirmeyi arzulayan, doğrudan devrimci sosyalistleri yahut komünistleri adlandırmak için kullanılmaktadır. Sosyal demokrat ve sosyalist tanımlamaları, o dönemde henüz aynı anlama gelmekteydi – ç.n.

lar. Papazlar, ağır yaşam koşullarının kaygısını taşıyan yoksul dindarlara güç vermek yerine, grev yapan veya hükümete karşı mücadele eden işçilere sövüp sayıyor, dindarları yoksulluk ve baskıya alçakgönüllülük ve sabırla katlanmaları gerektiğine inandırmaya çalışıyor ve kiliseyle minberi siyasi ajitasyonun mekânı haline getiriyorlar. Her işçi kendi deneyiminden bilir ki, sosyalistler din adamlarının sosyal demokratlara karşı bu kavgacı çıkışlarına sebebiyet verecek hiçbir şey yapmamışlardır. Sosyal demokratlar, hiçbir zaman kilise ve din adamlarıyla herhangi bir çatışma vesilesi aramamışlardır. Sosyal demokratlar, işçileri sermayeye, yani onların kanını emen şirketlerin sömürüsüne, adım başı halkın ümüğüne basan çarlık rejimine karşı harekete geçirmek ve örgütlemek için çabalıyorlar. Ancak sosyal demokratlar, hiçbir zaman işçileri din adamlarına karşı mücadele etmeleri için cesaretlendirmez ve hiçbir zaman işçilerin dinî inançlarından vazgeçmeleri için uğraşmazlar. Tam tersine! Sosyal demokratlar, insanın vicdan ve inancının kutsal ve dokunulamaz olduğu temel ilkesine, bütün dünyada olduğu gibi bizde de sadıktırlar. Her insan, kendisini mutlu eden dinsel inanç ve kanaate sahip olmakta özgürdür. Hiç kimse insanların dinî inançlarını araştırma, kovuşturma veya aşağılama hakkına sahip değildir. Sosyal demokratlar böyle düşünür. Ve bu yüzden de insanların vicdanlarına karşı şiddet kullanan ve Katolikleri, Birleşikleri,[2] Yahudileri, ateistleri ve bir mezhebe bağlı olmayan dindarları kovuşturan çarlık rejimine karşı işçilerin yanı sıra, bütün halkı mücadeleye çağırmaktadırlar.

Sosyalistler, şu anda inanç özgürlüğünü ve her insanın dinsel inancını hararetle savunuyorlar. Halkın çalışan kesimlerini bilinçlendirdikleri için, ruhban sınıfının sosyal demokratları destekleyip onlara yardım edeceği sanılır. Ama iş bununla da kalmıyor. Sosyal demokratların esasen neyi hedefledikleri ve işçi sınıfına hangi öğretileri müjdeledikleri dikkate alındığında, ruhban sınıfının sosyal demokratlara karşı nefretini anlamak daha da imkânsız hale geliyor.

Sosyal demokratlar, işçileri köle gibi çalıştıran zengin pat-

2 Papanın dinî liderliğini kabul eden Rus Ortodoks Hıristiyanlar – ç.n.

ronların ve sömürücülerin yoksul çalışan halk üzerindeki egemenliğini yıkmayı hedefliyor. Ne var ki, sosyal demokratları bu hedefe ulaşmada normal olarak en önce Hıristiyan kilisesinin hizmetkârlarının desteklemesi gerektiği düşünülür; çünkü rahiplerin hizmetçisi olduğu İsa'nın öğretisi, bir devenin iğne deliğinden geçmesinin bir zenginin cennetin krallığına girmesinden daha kolay olduğunu söyler![3]

Sosyal demokratlar, tüm ülkelerde bütün insanların eşitliği, özgürlüğü ve kardeşliğine dayanan toplumsal bir düzen kurmayı hedefliyor. Eğer Hıristiyanlığın "Komşunu kendin gibi sev!" biçimindeki düsturunun gerçek hayatta uygulanması konusunda dürüst davranacaklarsa, ashında burada da din adamlarının, sosyal demokratların bu propagandasını sevinçle karşılamaları gerekiyor. Sosyal demokratlar, dur durak bilmeyen mücadelelerinde çalışan nüfusu eğitim ve örgütlenme yoluyla onur kırıcı koşullardan ve yoksulluktan kurtarıp onlara daha iyi bir hayat ve çocuklarına daha iyi bir gelecek sağlamak için çabalamaktadırlar. Bunun için de –ki buna herkes hak vermek durumundadır– papazların sosyal demokratlara hayır dualarını eksik etmemesi gerekir, çünkü papazların hizmetkârlığını yaptığı İsa, "Bu en basit kardeşlerimden [yoksullardan] biri için yapmış olduğunuzu, benim için de yapıyorsunuzdur"[4] der. Gelgelelim ruhban sınıfının bunun yerine, sosyal demokratları aforoz edip takibata uğrattığını ve işçilere sabırla kaderlerine tahammül etmelerini söylediğini, yani zenginlerin –kapitalistlerin– kendilerini sömürmelerine sabır içinde izin vermelerini salık verdiğini görüyoruz. Ruhban sınıfı, sosyal demokratlara sövüp sayıyor ve işçilere iktidar gücüne karşı "başkaldırmamaları" gerektiğini söylüyor, yani savunmasız insanları katleden, halkın yüz binlercesini savaşa, yani dehşetli bir kan deryasına süren, Katolikleri, Birleşikleri ve Kadim Müminleri[5] inanç

3 Bkz. Markus 10:25, Lukas 18:25 ve Matta 19:25 – ç.n.

4 Matta 25:40 – ç.n.

5 Rus dinî cemaatlerinden olan ve "Raskilniki" (Bölücüler) olarak da bilinen tarikat. Tarikat, 1654'te Başpiskopos Nikon'un İncil metinlerini yeniden gözden geçirmesini, ekmek ve şarap ayininde reforma gitmesini gerçek imana aykırı saymıştır – ç.n.

ve imanlarından ötürü kovuşturan bir yönetimin baskısına sabırla katlanmalarını salık veriyorlar.

Eğer ruhban sınıfı, zenginleri, sömürüyü ve baskıyı savunursa, Hıristiyan öğretisine aykırı davranıyor demektir. Piskoposlar ve rahipler, İsa'nın öğretisinin hizmetkârları olarak değil de, aksine Altın Buzağının[6] ve yoksullar ile savunmasız insanları kamçılayan kırbacın hizmetkârları olarak hareket ediyorlar. Ayrıca bizzat rahiplerin, düğün, vaftiz ve cenaze töreni için işçinin elinden bazen son kuruşunu alarak yoksul çalışan halka nasıl eziyet ettiğini herkes kendi deneyimlerinden biliyor. Cenaze törenine çağrılan bir rahibin, peşinen şu kadar Ruble masaya konulmadan kılını kıpırdatmayacağını söylemiş olması ve işçinin ölen yakını adına dinsel teselli satın almak için, çaresizlik içinde kaşla göz arasında kulübesindeki son mobilya parçasını satmak veya rehin vermek zorunda kalması çok sık yaşanan bir şeydir!

Ancak farklı, yani büyük bir inayet ve merhametle, para kazanmayı umursamayan ve ihtiyaç gördükleri her yerde bizzat yardım etmeye hazır olan din adamları da var. Ama böylelerinin istisna olduğunu herkes kabul ediyor. Rahiplerin çoğunluğu, bütün haksızlık ve sefahatlerini ses çıkarmadan affettikleri zenginlerin karşısında güler yüzlü bir ifade takınıp dalkavukça yerlere kadar eğiliyorlar. Buna karşın ruhban sınıfının, kendilerini biraz da olsa kapitalistlerin arsız sömürülerinden korumak istediklerinde işçilere reva gördükleri ise, ekseriyetle işçilerin köle gibi ağır işlerde çalışmaları ve "küstah olmamaları" gerektiğine dair vaazlardır.

Din adamlarının tutumları ile Hıristiyan öğretisi arasındaki bu açık seçik çelişki, düşünen her işçiyi şaşırtıyor ve ona ister istemez şu soruyu sordurtuyor: Nasıl oluyor da işçi sınıfı kurtuluş mücadelesinde kilisenin hizmetkârlarını yanında dost olarak değil de, karşısında düşman olarak buluyor? Nasıl oluyor da Kilise, bugün sömürülenlerin ve ezilenlerin sığınağı değil de servetin ve kanlı sömürünün kalesi ve hamisi rolünü üstleniyor?

6 Bkz. Eski Ahit, Hicret 32:1-8 – ç.n.

Bu şaşırtıcı fenomeni anlamak için, en azından kilise tarihini kısaca tanımak ve kilisenin bir zamanlar ne olduğuna ve zaman içinde neye dönüştüğüne göz atmak gerekiyor.

II.

Ruhban sınıfının sosyal demokratlara yönelttiği en ağır suçlamalardan biri, sosyal demokratların "komünizmi" kurmak, yani bütün dünya malını ortak mülkiyet haline getirmek istemeleridir. Günümüz rahiplerinin "komünizme" sövüp saydıklarında, aslında Hıristiyanlığın ilk havarilerine sövüp saydıklarını saptamak, konuyu daha da ilginç hale getiriyor. Çünkü tam da bu ilk havariler, en ateşli komünistlerdi.

Bilindiği gibi Hıristiyanlık eski Roma İmparatorluğu'nda, yani bugünkü İtalya'yı, İspanya'yı, Fransa ve Türkiye'nin bir kısmını, Filistin ve başka çeşitli ülkeleri içine almış olan, bir zamanlar güçlü ve muazzam imparatorluğun büyük çöküş döneminde ortaya çıktı. İsa'nın doğduğu dönemde Roma İmparatorluğu'nda egemen olan ilişkiler, bugünün Rusya'sında egemen olan ilişkilere çok benziyordu. Bir tarafta aylak bir hayat tarzı içinde ölçüsüz lüks yaşamın ve zenginliğin tadını çıkaran bir avuç zengin, diğer tarafta dehşetli bir yoksulluk içinde telef olan muazzam halk yığınları. Bir tarafta şiddet ve ahlaki sefalete dayanan, tarifsiz baskı uygulayan ve halkın elindeki son kırıntılara bile zorla el koyan despot bir yönetim, bütün imparatorluğa hâkim olan kaos, farklı açılardan devleti tehdit eden dış düşmanlar, vahşi bir kibirle yoksul halka eziyet eden disiplinsiz bir ordu, diğer tarafta ise giderek verimsizleşen topraklarıyla virane ve insansızlaştırılan köyler, bununla birlikte büyük bir nefretle zenginlerin saraylarını sarsan, ekmeksiz, yersiz yurtsuz, elbisesiz, umutsuz ve sefaletten herhangi bir çıkış şansı olmayan, bir deri bir kemik kalmış insanlarla tıka basa dolu başkent Roma ve diğer şehirler.

Çöküş dönemi Roma İmparatorluğu ile çarın bugünkü imparatorluğu arasında, sadece bir bakımdan büyük bir fark var. O zamanlar Roma'da kapitalizm yoktu, yani ücretli işçilerin eme-

ğiyle satmak üzere meta üreten bir fabrika sanayi bulunmuyordu. O zamanlar Roma'da kölelik vardı; zenginler ve sermayedarlar gibi soylu aileler de, bütün ihtiyaçlarını savaşlardan elde edilen kölelerin emeği sayesinde karşılıyorlardı. Bu zenginler, Romalı köylülerin topraklarını gasp ederek neredeyse İtalya'nın bütün arazilerini ele geçirmişlerdi. Tahıl, imparatorluğun taşrasından haraç olarak getiriliyordu. Dolayısıyla kendi arazilerini amele kâhyasının sopasının zoruyla işe koşulan, büyük köle ordusu tarafından ekilip biçilen devasa plantasyonlar, sebze bahçeleri, üzüm bağları, çayırlıklar ve bakımlı sefa bahçelerine dönüştürmüşlerdi. Bütün taşrada yaşayan kırsal nüfus, topraksız ve ekmeksiz kalınca, başkent Roma'ya akın etti, ama bütün işler köleler tarafından yerine getirildiği için, bu insanlar burada iş bulamadı. Böylece Roma'da her türden mülkiyetten yoksun geniş halk yığınları, yani kimse ihtiyaç duymadığı için kendi işgücünü bile satamayan bir proletarya yavaş yavaş toplanmaya başladı. Dolayısıyla kırlardan şehirlere akan bu proletarya, bugünkü gibi şehirlerdeki fabrika sanayi tarafından masedilmedi, bilakis ümitsiz bir yoksulluğa ve sadakayla yaşama seviyesine kadar düşmek zorunda kaldı. Roma'nın varoşlarını, caddelerini ve meydanlarını dolduran, aç ve başlarını sokacak bir yeri olmayan halk yığınları, imparatorluk yönetimi ve egemen zenginler için sürekli bir tehlike arz ettikleri için, yönetim bir şekilde halk yığınlarının içinde bulunduğu sıkıntıyı hafifletmek zorundaydı. Tehlikeli homurdanmayı belli bir süre bastırmak için, zaman zaman imparatorluk idaresinin stoklarından proletaryaya tahıl veya gıda maddeleri dağıtılıyordu, ayrıca galeyana gelmiş halkın kafasını ve duygularını meşgul etmek için sirkte ücretsiz oyunlar düzenleniyordu. Böylece Roma'nın tüm proletaryası, esas itibariyle sadakayla yaşıyordu, oysa günümüzde proletarya, tam aksine emeği sayesinde bütün toplumu ayakta tutuyor. Ancak o zamanlar Roma'da bütün toplumsal işler, bedbaht ve yük hayvanı gibi eziyet gören kölelerin omuzlarına yüklenmişti. Ve bir avuç Romalı kodaman, bu yoksulluk ve insanî alçalma deryasında zenginlik ve zevkusefanm aşırı sefahat âlemlerini yaşıyordu. Bu rezil toplumsal ilişkilerden

bir çıkış yolu mevcut değildi. Gerçi proletarya homurdanarak zaman zaman ayaklanma tehdidinde bulunsa bile, çalışmayan, zenginler ve devletin sofrasından önlerine atılan kemiklerle hayatta kalan – sadakayla yaşayanlar sınıfının yeni bir toplumsal düzen yaratması olanaksızdı. Ama emeği sayesinde bütün toplumu ayakta tutan halk, yani köleler, iyice aşağılanmış, bozguna uğramış, boyunduruk altına alınmış durumdaydılar; üstelik olabildiğince toplumun dışında bulunuyorlardı; günümüzde yük hayvanlarının insanlardan ayrı tutulduğu gibi, toplumdan ayrı tutuluyorlardı, bu yüzden de kölelerin tüm toplumu kapsayan bir reformu hayata geçirmeleri söz konusu olamazdı. Gerçi köleler, dönem dönem efendilerine karşı başkaldırıyor ve canla başla boyunduruktan kurtulmaya çalışıyorlardı, ama Roma ordusu, eninde sonunda kölelerin ayaklanmalarını bastırıyor ve binlercesi çarmıha geriliyor veya topluca katlediliyordu.

Geniş halk yığınları için bir çıkış yolunun ufukta görünmediği ve bu dünyada daha iyi bir talihe dair bir ümidin olmadığı çöküş toplumunun bu dehşet verici koşulları altında, bedbahtlar bu ümidi gökyüzünde aramaya koyuldular. Hıristiyanlık, aşağılanan ve sefalet içinde yaşayan insanlar için bir can simidi, bir teselli ve ilaç gibi göründü ve ortaya çıkar çıkmaz Romalı proleterlerin dini oldu. Ve ilk Hıristiyanlar, bu halk yığınlarının maddi durumuna uygun olarak, ortak mülkiyet –komünizm– talebini dile getirdiler. Tabii ki halkın yiyecek hiçbir şeyi yoktu, yoksulluktan telef oluyordu, bu nedenle bu halkı savunan din, zenginlerin servetlerini yoksullarla paylaşması, servetin bir avuç imtiyazlıya değil, aksine herkese ait olması ve insanlar arasında eşitliğin hüküm sürmesi gerektiği çağrısında bulundu. Ancak bu talepler, sosyal demokratların bugün savundukları taleplerle aynı talepler değildi. Sosyal demokratlar, iş gereçlerinin ve genel olarak üretim araçlarının herkesin ortak malı olması gerektiğini, böylece herkesin ortak çalışabileceğini ve el emeğinden geçinebileceğini savunuyorlar.

O zamanki proleterler, gördüğümüz gibi kendi emekleriyle değil, aksine yönetimin verdiği sadakalarla yaşıyorlardı. Hıristiyanlar, bu yüzden iş gereçlerinin ortak mülkiyet olması tale-

binde değil, bilakis gıda maddelerinin/yaşam gereçlerinin ortak mülkiyet olması talebinde bulundular. Yani arazilerin, atölyelerin, genel olarak üretim araçlarının herkese ortaklaşa ait olması gerektiğini talep etmediler, bilakis herkesin konut, elbise, besin maddeleri ve sair mamul kullanım nesnelerini birbiriyle paylaşması gerektiğini talep ettiler. Bu zenginliklerin nereden geldiğini ise, Hıristiyan komünistler dert etmediler. Çalışma, kölelerin meşgalesi olarak kalmaya devam etti. Hıristiyanlar, sadece servet sahiplerinin Hıristiyan olduklarında servetlerini umumun mülkiyetine devretmelerini ve herkesin kardeşçe ve eşit biçimde bu servetten yaşamasını talep ettiler. İlk Hıristiyan cemaatler böyle kuruldu. O dönemde yaşayan biri şunları söylüyordu:

> "Bu insanlar için servetin hiçbir önemi yok, buna mukabil ortak mülkiyeti methediyorlar ve aralarında diğerlerinden daha zengin olan hiç kimse yok. Tarikata girmek isteyen herkesin varlığını ortak mülkiyete bırakması kuralına hepsi uyuyor, bu yüzden cemaatlerinde ne yoksulluğa ne de zenginliğe rastlanıyor, herkes kardeş gibi her şeye sahip... Ayrı bir şehirde yaşamıyorlar, bilakis her şehirde kendi özel evleri mevcut. Kendi dinlerinden olan insanlar, yabancı bir yerden şehirlerine geldiklerinde, yeni gelenlerle varlıklarını paylaşıyorlar ve yeni gelenler, sanki kendilerininmiş gibi bu varlıklar üzerinde tasarrufta bulunabiliyorlar. Bu insanlar, daha önce birbirlerini hiç görmemiş olmalarına rağmen, karşılıklı olarak birbirlerinin misafiridir. Kendi memleketlerinden başka bir yere seyahat ettiklerinde, yanlarına haydutlara karşı korunmak üzere silahtan başka bir şey almazlar. Her şehirde, yeni gelenlere elbise ve gıda maddeleri dağıtan kâhyalar vardır... Birbirleriyle ticaret yapmazlar, aksine biri diğerine ihtiyacı olanı verir ve kendisi de karşılığında ihtiyaç duyduğu şeyi alır. Hatta eğer biri, ihtiyacı olan şeyin karşılığında verecek bir şeyi yoksa bile, buna rağmen ihtiyacı olan şeyi herkesten isteyebilir."

Hakeza *Elçilerin İşleri*'nde (IV, 32, 34, 35), Kudüs'teki ilk Hıristiyan cemaatin buna benzer bir tasvirini okuyabiliriz:

"Hiç kimse sahip olduğu herhangi bir şey için 'bu benimdir' demiyordu, her şeylerini ortak kabul ediyorlardı. Aralarında yoksul olan da yoktu. Çünkü toprak ya da ev sahibi olanlar bunları satar, sattıklarının bedelini getirip elçilerin buyruğuna verirlerdi; bu da herkese ihtiyacına göre dağıtılırdı."

Yine aynı şekilde, Vogel isminde bir Alman tarihçi, 1870 yılında ilk Hıristiyanlar üzerine şunları yazıyordu:

"Her Hıristiyan, kardeşlik bağı gereğince, bütün cemaatin tüm üyelerinin mallarının üzerinde bir hakka sahipti ve sıkıntıya düştüğünde cemaatin varlıklı üyelerinin varlıklarından ihtiyaç duyduğu kadarını kendisine vermelerini talep edebilirdi. Her Hıristiyan, kardeşlerinin mallarından istifade edebilirdi ve bir şeylere sahip olan Hıristiyanlar, muhtaç kardeşlerini sahip oldukları şeylerden faydalanmalarından ve bunları kullanmalarından mahrum etmezlerdi. Evi olmayan bir Hıristiyan –kendisine şan olsun!– iki veya üç evi olan başka bir Hıristiyan'dan, elindeki evlerden bir tanesini kendisine vermesini talep edebilirdi. Ancak evlerin sahibi, yine evlerin sahibi olarak kalırdı, ama kullanım ortaklığı nedeniyle evlerden birini diğerine oturması için devretmek zorundaydı."[7]

Taşınır mallar ve para ortak bir kasada toplanıyordu ve Hıristiyan cemaati tarafından özel olarak seçilen bir memur, ortak varlığı herkes arasında paylaştırıyordu. Bu kadarla da bitmiyor. Tüketim ortaklığı o denli ileri boyutlara vardırılmıştı ki, *Elçilerin İşleri*'nde tasvir edildiği gibi, ilk Hıristiyan cemaatlerde âdet olduğu üzere günlük yemekler ortak masalarda yeniliyordu. Bu durumdan ötürü, ilk Hıristiyanların aile hayatları aslında mahvoldu, zira bir şehrin bütün Hıristiyan aileleri büyük bir aile gibi ortaklaşa yaşıyorlardı. Sonuç olarak, bazı rahiplerin aptallıklarından veya kötücül olmalarından ötürü, sosyal demokratların üzerine atmak istedikleri şey, yani sosyal demokratların kadınların ortaklığı temennisi –tabii ki sosyal demokratların aklına böy-

7 Jakob Leonhard Vogel, *Altertümer der ersten und ältesten Christen*, Hamburg, 1780, s. 47 vd.

le bir şey rüyalarında bile gelmez, çünkü bu, evlilik ilişkisinin utanç verici, rezilce ve hayvanca bir deformasyonudur– gerçekten kısmen ilk Hıristiyanlar tarafından hayata geçirilmişti. Günümüzün ruhban smıfı için bu denli ahlaka aykırı ve iğrenç olan ortak mülkiyet, yani komünizm düşüncesi, ilk Hıristiyanlar için o kadar gözdeydi ki, örneğin Adamitler adıyla bilinen Gnostikler gibi bazı tarikatlar, M.S. 2. yüzyılda bütün kadınların ve erkeklerin, hiçbir fark gözetmeksizin birbirleriyle cinsel ilişkide bulunması gerektiğini savunmuş ve bu öğretiye göre de yaşamışlardır.

III.

Görüldüğü gibi, 1. ve 2. yüzyıl Hıristiyanları komünizmin en ateşli taraftarlarıydı. Ama mamul ürünlerin kullanımına dayanan ve emek komünizmine istinat etmeyen bu komünizmin o zamanki toplumun durumunu iyileştirmesi hiçbir şekilde mümkün değildi. Bu komünizm, insanlar arasındaki eşitsizliği ve zenginlerle yoksul halk arasındaki uçurumu bertaraf edemezdi. Toprak başta olmak üzere, üretim araçlarındaki özel mülkiyet devam ettiği ve toplumsal çalışma hâlâ köleliğe dayandığı için emek sayesinde elde edilen zenginlikler, az sayıdaki mülk sahibine akıyordu, ama halkın geçim gereçleri gasp ediliyordu ve yaşaması için zenginlerin merhametine sığınmaktan başka bir çaresi yoktu.

Eğer nispeten bir avuç insan, bütün topraklara, ormanlara, otlaklara, hayvan sürülerine ve çiftliklere, üretimde kullanılan bütün atölyelere, aletlere ve malzemelere münhasıran özel mülkiyet sıfatıyla sahipse ve diğerleri –yani halkın büyük çoğunluğu– kendilerini geçindirme amacıyla çalışmak için gerekli olan hiçbir şeye sahip değilse, bu tür bir ilişkiden insanlar arasında eşitliğin çıkabilmesi imkânsızdır, çünkü bu durumda zengin ve yoksul, zenginlik ve yoksulluk var olmak zorundadır. Bugünün zengin mülkiyet sahipleri, varsayalım ki Hıristiyan öğretisi sayesinde nedamet getirip tüm paralarını ve tahıl, meyve, giysi, kesimlik hayvan vs. cinsinden sahip oldukları bütün taşınır varlıkları halkın ortak tüketimi ve bütün ihtiyaç

sahipleri arasında bölüşülmesi için verdiler. Peki, bu neye yol açar? Yoksulluk sadece bir süre için ortadan kalkar ve halk iyi kötü beslenmiş ve giyinmiş olur. Ama o kaynaklar hızla tüketilir. Yoksul halk, kısa süre içinde bölüşülen varlıkları tüketmiş olarak ve yine bomboş ellerle öylesine kalakalacaktır. Toprağın ve üretim araçlarının sahipleri, işçilerin –o zamanlar kölelerin– yardımıyla istedikleri kadar üretmeye devam edebileceklerdir. Demek ki her şey eskisi gibi kalacaktır. Bu nedenle sosyal demokratlar kendilerini Hıristiyan komünistlerden farklı görüyorlar ve şunu söylüyorlar: "Biz merhamet ve sadaka istemiyoruz, çünkü bu, insanlar arasındaki eşitsizliği ortadan kaldırmaz. Bizim istediğimiz, zenginlerin yoksullarla paylaşması değil, aksine zengin ve yoksulun olmamasıdır." Ama bu istek, her türden servetin kaynağı olan toprak ve diğer üretim araçları, herkesin ihtiyacına göre kendisi için gerekli malları üretecek olan halkın tümüne ortaklaşa biçimde ait olduğunda mümkün olur. İlk Hıristiyanlar çalışmayan/işsiz geniş proleter yığınlarının ihtiyaçlarını zenginlerin verdiklerinin sürekli bölüşülmesi sayesinde karşılamak istiyorlardı; ama bu boşa kürek çekmek anlamına geliyordu. Ancak iş bununla da kalmıyordu. Hıristiyan komünizminin toplumsal ilişkileri değiştirmeyi ve iyileştirmeyi başaramaması bir yana, kendisinin ömrü de zaten uzun sürmedi. Başlangıçta yeni dinin taraftarları az sayıdaydı ve Roma toplumunda ateşli küçük bir tarikattan ibaretti, mülkiyeti ortak bölüşüm için bir araya toplamak, birlikte yemek yemek ve genellikle aynı çatı altında yaşamak bu nedenle mümkündü.

Ama giderek artan sayıda insanın Hıristiyanlığı seçmesi ve Hıristiyan cemaatlerin imparatorluk genelinde yaygınlaşmasıyla birlikte, inananların hep beraber ortaklaşa yaşaması zamanla zorlaştı. Günlük öğünleri beraber yeme âdeti kısa sürede tamamen ortadan kalktı. Aynı zamanda inananların kendi mülkiyetlerinden ortak kullanım uğruna feragat etmeleri de başka bir nitelik kazanmaya başladı. Şöyle ki, Hıristiyanlar artık ortak ailede yaşamadıkları, aksine herkes kendi başının çaresine bakmak zorunda kaldığı için, bütün servet ve varlıklarını değil, kendi ailelerinin ihtiyaçları karşılandıktan sonra arta kalanı Hıristiyan

din kardeşlerinin ortak kullanımı için vermeye başladılar. Varlıklı olanların halihazırda Hıristiyan cemaatine verdikleri bu artık, komünist ortak yaşamdaki pay değil, bilakis başkaları için, yani yoksul kardeşler için yapılan bir fedakârlık halini aldı. Bu, hayırseverlikti, yani *sadaka* vermekti. Ama zengin Hıristiyanlar, ortak mülkiyete bile el koymaya ve bunun sadece bir kısmını başkalarına vermeye son verdiklerinde, yoksul kardeşleri için bağışlanan bu artık bile farklı şekillerde dağıtılmaya başlandı, kimisine çok kimisine az, yani inananların istek ve karakterine göre değişiklik gösterdi. Böylece yavaş yavaş Hıristiyan cemaatin içinde de, imparatorluğun toplumsal yapısında mevcut olan ve ilk Hıristiyanların mücadele ettikleri zengin ve fakir arasındaki aynı ayrım ortaya çıktı. Bundan böyle sadece yoksul Hıristiyanlar, yani proleterler kendi cemaatlerinde birlikte yemek yiyorlardı, zenginler bu ortak yemeklerden uzak duruyorlardı ve servetlerinin bir kısmını buraya bağışlıyorlardı. Yani Roma toplumunda egemen olan ilişkilerin aynısı Hıristiyan cemaatinde de tekrar egemen olmaya başladı: Halk sadakayla yaşıyordu ve sadece zengin bir azınlık sadaka veriyordu. Hıristiyan cemaatinde egemen olan bu sosyal eşitsizliğe karşı, Kilise Babaları, zenginleri şiddetle eleştirdikleri ve sürekli ilk havarilerin komünizmine geri dönme çağrısını yaptıkları ateşli sözlerle uzun bir süre daha varlıklılara karşı mücadele ettiler. Örneğin Aziz Basileios, M.S. 4. yüzyılda zenginleri şu sözlerle tehdit ediyordu:

> "Sizi sefiller! İlahi yargıcın karşısında nasıl hesap vereceksiniz? Bana şu cevabı veriyorsunuz: Sadece bize ait olan şeye sahipsek, ne suçumuz olur ki? Ama size soruyorum: Neyi kendi mülkiyetiniz olarak adlandırıyorsunuz? Kimden aldınız bunu? (...) Eğer zenginler, herkese ait olana el koyarak zengin olmuyorlarsa, nasıl zengin oluyorlar? Eğer herkes geçimi için ihtiyaç duyduğundan fazlasına sahip olmasaydı ve artanı başkalarına verseydi, yoksul da olmazdı, fakir de."[8]

8 Krş. *Bibliothek der Kirchenväter*, Cilt 47, Münih, 1925, 5. Vaaz, *Açgözlülük*, s. 237. Kilise babalarının bu ve aşağıdaki diğer alıntıları, mevcut Almanca çevirilerin köhnemiş stili, Rosa Luxemburg'un kullandığı Lehçe baskıdaki toplumsal eleştirel içeriği pek vermediği için Lehçeden Almancaya tercüme edildi.

Hıristiyanları en etkili biçimde havarilerin asli komünizmine döndüren, 347 yılında Antakya'da doğan ve 407 yılında Ermenistan'da sürgünde ölen Konstantinopel [bugünkü İstanbul, – ç.n.] patriği Aziz Johannes Chrysostomos idi. Bu meşhur vaiz, *Havarilerin İşleri* üzerine 11. vaazında şöyle der:

> "(Havarilerin) hepsi Tanrı'nın büyük rahmetine mazhar olmuşlardı ve hiçbiri yoksulluk çekmemişti. Ama bunun sebebi, içlerinden hiçbirinin herhangi bir mülkiyetin kendisine ait olduğunu söylememesi, aksine her şeyin herkese ortaklaşa ait olmasıydı. Hiçbiri yoksulluk çekmediği, yani kimsenin yoksul kalmaması uğruna şevk ve gayret sarf ettikleri için Tanrı'nın merhametine mazhar oldular. Çünkü sahip olduklarının bir kısmını verip, diğer kısmını kendileri için muhafaza etmiyorlardı ve verdiklerini kendi mülkiyetleri olarak görmüyorlardı. Eşitsizliği ortadan kaldırıp tam bir refah içinde yaşadılar ve bunu da takdire şayan biçimde yaptılar. Verdiklerini doğrudan yoksullara verme girişiminde bulunmuyor, yani kibirli lütufkârlıkta bulunmak için bağışlamıyorlardı, aksine havarilerin ayaklarının dibine bırakıp onları hibelerinin sahibi ve paylaştırıcısı kılıyorlardı. İhtiyaç duyulan şey, topluluğun stoklarından veya şahısların özel mülkiyetinden sağlanıyordu. Bu sayede bağışlayanın kibre kapılmaması sağlanıyordu.
>
> Eğer bugün biz de böyle hareket etsek, zengini ve yoksuluyla çok daha mutlu yaşardık ve bu yüzden yoksullar zenginlerden daha mutlu olmazdı, çünkü hayır işleyenler sadece yoksul olmamakla kalmazlar, bilakis yoksulları da zengin yaparlardı.
>
> Farz edelim ki, herkesin sahip olduğu her şey ortak mülkiyet oldu. Bunun için kimsenin huzurunun kaçmasına gerek yok, yani ne zenginin ne de fakirin bu yüzden tedirgin olması için bir sebep yok. Bu durumda ne kadar para bir araya toplanır dersiniz? Kesin bir şey söylemenin mümkün olmadığını sanıyorum, ama eğer herkes bütün parasını, toprağını, hayvanlarını, evlerini ortak mülkiyete katarsa (kölelerden bahsetmeyeceğim, çünkü ilk Hıristiyanların kesinlikle köleleri yoktu, zaten olan kölelerini de özgür kılmışlardı), kesinlikle toplam bir

milyon Pfund[9] altın, hatta kesinlikle bunun iki veya üç katı altın bir araya gelir. Şehrimizde (Konstantinopel) ne kadar insan yaşıyor? Ne kadar Hıristiyan? Yüz bin kişiyi bulmaz mı sayıları? Ne kadarı putperest ve Yahudi? Kaç bin Pfund altın toplanmalı? Ve şehrimizde ne kadar yoksul var? Elli binden fazla olduğunu sanmıyorum. Onların günlük geçimi için ne kadar gerekiyor? Eğer ortak mutfakta yemek yerlerse, maliyet fazla olmayacaktır. O zaman elimizdeki devasa servetle ne yapacağız? Günün birinde, bu biriken altınların bitebileceğine inanıyor musunuz? Ve ilahi rahmet bin kat fazlasıyla üzerimize yağmaz mı? Yeryüzünü cennete çevirmez miyiz o zaman? Eğer sayıları üç ya da dört bin kadar olan (ilk Hıristiyanlar) bunu gerçekleştirmişse ve hiçbiri yoksulluk çekmemişse, şimdi sayıları bu kadar çok olan insanlar bunu ne kadar daha fazla gerçekleştirebilir? Hıristiyan olan her yeni müminin bu servete bir katkısı olmayacak mıdır?

Zenginliğin dağılması, büyük maliyetlere ve bu yüzden de yoksulluğa yol açar. On çocuğu olan bir aileyi örnek alalım. Kadın, dokuma işi yapıyor. Kocası da pazarda ekmeğini kazanıyor. Hep beraber bir evde yaşadıklarında mı yoksa herkes ayrı ayrı yaşadığında mı daha fazla paraya ihtiyaç duyacaklardır? Tabii ki ayrı yaşadıklarında daha fazlasına ihtiyaç duyacaklardır. On oğul ayrı yaşarsa, on eve, on mutfağa, on hizmetkâra ihtiyaç duyacaklardır ve diğer her ihtiyaç aynı oranda artacaktır. Peki, köleler nasıl yaşıyor? Maliyetten tasarruf etmek için, hepsi aynı mutfaktan yemiyor mu? Parçalanma doğal olarak servetin israfına, beraberlik ise tasarrufuna yol açar. Bugün manastırlarda böyle yaşanmaktadır ve ilk Hıristiyanlar da birlikte yaşıyorlardı. O zamanlar kim açlıktan öldü? Kim yeterince doymadı? Buna rağmen, insanlar bu düzenden, açık denize düşmekten daha fazla korkuyorlar. Gelin bir kez daha deneyelim ve korkusuzca işe girişelim! O vakit rahmet nasıl da büyük olacaktır! Müminlerin sayısının çok az olduğu –üç-beş bin kadarlardı– ve bütün dünyanın onlara düşman olduğu ve hiçbir yerde tesellinin mevcut olmadığı o zamanlarda bile, atala-

9 Pfund, 480 gramlık bir ağırlık ölçüsüdür – ç.n.

rımız metanet ve sabırla ortak yaşamı cüretle kurma teşebbüsünden vazgeçmedilerse şayet, Tanrı'nın merhameti sayesinde dünyanın her yerinde müminlerin bulunduğu günümüzde bunu gerçekleştirmemiz için daha ne kadar dışsal yardıma ihtiyacımız olabilir ki! O zaman kim putperest olarak kalmaya devam etmek ister ki? Sanıyorum, hiç kimse. O zaman bütün putperestlerin sempatisini kazanır ve hepsini Hıristiyan yapabilirdik."[10]

Ne var ki, Johannes Chrysostomos'un bu etkili ikna çabaları ve ateşli vaazları nafileydi. Ne Konstantinopel'de ne de başka herhangi bir yerde komünizmi uygulama denemesine girişilmedi. 4. yüzyılda Roma İmparatorluğu'nun resmi dini haline gelmiş olan Hıristiyanlığın yayılmasıyla birlikte, inananlar ilk havarileri örnek alarak ortak mülkiyete geri dönmediler, aksine zamanla ortak mülkiyetten daha fazla uzaklaştılar. Hıristiyan zengin ve fakirler arasındaki eşitsizlik giderek büyümeye devam etti. 6. yüzyılda, yani İsa'nın doğumunun üzerinden 500 yıl geçmişken Büyük Gregorius'un şu haykırışını duyuyoruz:

"Başkalarının elinden mülkiyetlerini almak yetmez; Tanrı'nın herkes için yarattığı malları kendiniz için alıkoyuyorsanız günahsız sayılmazsınız. Kendisinin olan şeyi başkasına vermeyen haydut ve katildir, çünkü yoksulların geçimini sağlayacak olan şeyleri kendisi için alıkoyan birinin, her gün kendisinin arta kalan şeyleriyle hayatını idame ettirebilecek çok sayıda insanı öldürdüğü söylenebilir. Eğer elimizdekini yoksullarla paylaşırsak, bu bize ait olanı değil, aksine onlara ait olanı onlara verdiğimiz manasına gelir. Bu, merhamet göstermek değil, bilakis bir günahın bedelini ödemektir."[11]

Ama esas bu haykırışlar nafileydi. Kilise Babaları'nın vaazlarına karşı şimdiki Hıristiyanlara nazaran daha duyarlı olan

10 Bilindiği kadarıyla, bu vaazın Almanca çevirisi mevcut değil. Yunanca orijinali ve Latince çevirisi, şu eserin içinde mevcuttur: *Patrologiae Cursus Completus...*, Excudebatur et venit apud J.-P. Migne, Paris, 1862, Sütun 93 vd.

11 Krş. *Bibliothek der Kirchenväter*, İkinci Seri, cilt 4, Münih, 1933. *Buch der Pastoralregel*, Üçüncü Kısım, Bölüm XXI, s. 195 vd.

o zamanın Hıristiyanlarının katı yürekliliğinin bir sonucuydu bu. Ama ekonomik koşulların en güzel vaazlardan daha güçlü olması, insanlık tarihinde ilk defa vuku bulmuyordu. İlk Hıristiyanların ilan ettiği bu komünizmin, yani bu tüketim beraberliğinin sürebilmesi, bütün halkın ortak tarlalarda ve işyerlerinde birlikte çalışması olmaksızın imkânsızdı. Ancak ortak üretim araçlarıyla birlikte çalışmak, o zamanlar mümkün değildi, zira çalışmak, toplumun dışında yaşayan kölelerin işiydi, özgür insanların değil. Hıristiyanlık, baştan itibaren çalışma ve üretim araçlarının mülkiyetindeki eşitsizliği ortadan kaldırmak için herhangi bir girişimde bulunmadı, zaten bulunamazdı da. Bundan ötürü servetin/zenginliğin eşitsiz dağılımına dair çabalarının bir sonuca ulaşması olanaksızdı. Kilise Babaları'nın komünizme dönülmesi yolundaki haykırışları, çölde haykıran birinin haykırışı gibi boşunaydı. Ama bu haykırışların tedricen azalıp tamamen kesilmesi de uzun sürmedi. Kilise Babaları bile, ortak yaşamı ve servetin paylaşılmasını savunan çağrılarına son verdiler. Çünkü inananlar cemaatinin büyümesiyle birlikte, kilisenin kendisi bile temelden değişti.

IV.

Başlangıçta, yani inananların sayısı henüz azken, gerçek bir ruhban sınıfı mevcut değildi. Her şehirde inananlar bir araya geliyor ve bağımsız dinî bir cemaat oluşturuyordu. Kendi aralarından birini de dinî ayinleri yönetmesi ve dinî amelleri yerine getirmesi için rahip olarak seçiyorlardı. O zamanlar, her inanan piskopos veya rahip olabiliyordu. Piskopos ve rahiplerin işlevleri belli bir süreliğine verilmişti. Cemaatin gönüllü sunduğu otorite dışında herhangi bir otoritesi olmayan görevlerdi bunlar ve karşılığında kesinlikle para ödenmiyordu. Ancak inananların sayısı arttığı ve cemaatler giderek büyüyüp zenginleştiği ölçüde, cemaat işlerinin yönetimi ve dinî ayinlerin düzenlenmesi, çok zaman ve tam bir özveri isteyen bir meşgaleye dönüştü. Bu işlerle uğraşan münferit Hıristiyan rahipler, kendi kişisel mesleklerinin yanı sıra, cemaat işlerini yerine getire-

mez duruma gelince, cemaat üyelerinden kimileri, dinî görevleri münhasır bir meslek babında yerine getirmesi için seçilmeye başlandı. Bu tür memurların kendilerini kilise ve cemaatin işlerine adayarak karşılığında yaşamlarını idame ettirmeye yetecek kadar bir ücret almaları olgusu böyle ortaya çıktı. Böylece Hıristiyan cemaatin içinde yeni bir zümre oluştu: Kilise memurlarından hâsıl olan ruhban sınıfı, kendini inananlardan ayırarak özel bir zümre meydana getirdi. Böylece zengin ve yoksul arasındaki eşitsizliğin yanı sıra, ruhban sınıfı ve halk arasında yeni bir eşitsizlik ortaya çıktı. Din adamları, başlangıçta cemaatin dinî işleri için geçici temsiliyetle eşit haklara sahip inananların arasından seçilmelerine rağmen, kısa süre içinde halkın üstünde konumlanan bir kast haline geldiler. Hıristiyan cemaatler, büyük Roma İmparatorluğu'nun bütün şehirlerinde güçlendikleri oranda, iktidar ve diğer dinlerce baskı altına alınan Hıristiyanlar da, güçlerini artırmak için bir araya gelme ihtiyacını hissettiler. Dağınık cemaatler, bütün imparatorluk topraklarını kapsayan bir kilise altında birleşmeye başladı, ama kilise, daha o zamanlar bile esas itibariyle halkın değil, ruhban sınıfının birliği özelliğini taşıyordu. M.S. 4. yüzyılda münferit cemaatlerin başındaki din adamları, düzenli olarak konsillerde bir araya gelmeye başladılar; bu türden ilk konsil 325 yılında Nice'de toplandı. Bu suretle de, din adamları arasındaki sıkı birliğin halktan uzaklaşarak ayrı bir zümreye dönüşme süreci tamamlanmış oldu. Bununla birlikte en güçlü ve en zengin cemaatlerin piskoposları, ruhban sınıfı içinde liderliği ele geçirdiler ve Roma şehrindeki Hıristiyan cemaatinin piskoposu, Kilisenin başı olarak Papa sıfatıyla, kısa süre içinde bütün Hıristiyanların lideri haline geldi. Giderek halktan kopan ve kendisini halkın üstünde gören ruhban sınıfının bütün hiyerarşisi işte böyle oluştu. Halk ve ruhban sınıfı arasındaki ekonomik ilişki de buna paralel olarak değişti. Eskiden zengin cemaat üyelerinin cemaate bağışladıkları her şey, artık yoksul halka ayrılan bir fon olarak telakki ediliyordu. Ama zamanla bu fonların büyük bir kısmı ruhban sınıfının ücretlerini ödemek ve Kilisenin ihtiyaçlarını karşılamak için kullanılmaya başlandı. Hıristi-

yanlık, 4. yüzyılın başlarında Roma'da egemen, yani imparatorluk tarafından tanınan ve desteklenen yegâne din haline gelip de Hıristiyanlar üzerindeki baskılar son bulunca, dinî ibadetlerin yeraltındaki mağaralarda yapılmasına son verildi ve gittikçe daha görkemli kiliseler inşa edilmeye başlandı. Bunun için ayrılan harcamalar yüzünden yoksullara ayrılan fonlar gitgide küçüldü. Daha M.S. 5. yüzyılda, kilisenin gelirleri dört eşit parçaya bölündü: Buna göre gelirlerin bir payını piskoposlar alırken, bir payı daha alt düzeydeki din adamlarına düşüyordu; bir pay da kiliselerin inşasına ve bakımına harcanıyor ve sadece bir pay yoksul halkın desteklenmesine ayrılıyordu. Artık yoksul Hıristiyan halkın tümüne, piskoposa tek başına düşen pay kadar bir pay düşüyordu. Ve bir süre sonra, yoksul halka tahsis edilen bu pay da artık tahsis edilmez oldu. Ruhban sınıfı zenginleşip güçlendikçe Hıristiyan halk, kilisenin mülkiyeti ve gelirleri üzerindeki bütün kontrolünü kaybetti. Piskoposlar, işlerine geldiği kadarını yoksullara dağıtıyorlardı. Halk, daha o zamanlar bile ruhban sınıfından sadaka alıyordu.

Ama iş bu kadarla da sınırlı kalmadı. Başlangıçta inananların Hıristiyan cemaatine verdiği bağışlar gönüllülük temelindeyken, daha sonraları, özellikle de Hıristiyanlık imparatorluğun resmi dini olduktan sonra, ruhban sınıfı, varlıklı olsun olmasın herkesten zorla bağış talep etmeye başladı. Ruhban sınıfı, 6. yüzyılda, öşür vergisi adıyla özel bir kilise vergisini hayata geçirdi: Yani herkes hasadın, sahip olduğu hayvanların vs. onda birini kiliseye vermek zorundaydı. Bu vergi, halkın sırtına yeni bir yük olarak bindi ve daha sonra, yani Ortaçağ'da ise ödememeleri halinde angarya çalışmaya zorlanan yoksul köylülerin başına musallat oldu. Her araziden, her çiftlikten öşür vergisi alındı ve angarya işe koşulan köylü, kan ter içinde efendiler için çalışarak vergi cezasını ödemek zorundaydı. Yoksul halk, artık sadece kilisenin yardımından ve desteğinden mahrum olmakla kalmıyor, kilise üstüne üstlük halkı sömüren ve halka eziyet eden derebeyleri, büyük toprak sahipleri ve tefecilerle de işbirliği yapıyordu.

Çalışan halk, Ortaçağ'da angarya nedeniyle giderek artan bir sefalete düşerken, buna mukabil ruhban sınıfı ise giderek daha

da zenginleşiyordu. Kilise, öşür vergisi ile diğer vergi ve ödemelerden elde edilen gelirlerin haricinde, o dönemde dindar zenginlerden veya ömürlerinin son demlerinde günahlarından kurtulmak için kiliseye bolca miras bırakan her iki cinsiyetten zengin sefahat düşkünlerinden de son derece büyük hibe ve miraslara kondu. Para, evler, angarya iş yapan köylüler de dahil olmak üzere köyler, toprağa dahil olan münferit rant ve işgücü, kiliseye hibe ediliyor veya miras olarak bırakılıyordu.

Böylece ruhban sınıfının elinde devasa servetler toplanıyordu. Ruhban sınıfı, bunun üzerine kilisenin, yani cemaatin ve yoksul din kardeşlerinin kendisine emanet edilen mülkiyetini "yönetmeye" son verdi. Ruhban sınıfı, 12. yüzyılda kilisenin bütün varlığının cemaatin mülkiyeti değil, aksine ruhban sınıfının ve öncelikle de Papanın özel mülkiyeti olduğunu belirtti. Bunu da güya kutsal kitaptan türetilen bir hak olduğunu ifade ederek alenen ilan etti. Bundan dolayı, dinî görevler büyük gelir ve zenginlikler elde etmenin en iyi yolu haline geldi ve hem kilisenin mülkiyeti hem de kendi mülkiyeti üzerinde söz sahibi olan her din adamı, akrabalarına, çocuklarına ve torunlarına avuç dolusu mülkiyet dağıtıyordu. Kilisenin malları, hatırı sayılır ölçüde azaldığı ve mallar din adamlarının ailelerinin ellerinde toplandığı için, papalar kilisenin servetinin hepsine bizzat el koyma derdine düştüler. Bunun için kendilerini kilisenin bütün mülkiyetinin en üst düzeydeki sahibi olduklarını beyan ettiler. Din adamlarına da evlenme yasağını, yani kadınsızlığı dayatarak mülkiyetin miras yoluyla intikal ederek azalmasını engelleme yoluna gittiler. Evlenme yasağı, aslında 11. yüzyılda yürürlüğe girmişti, ama rahiplerin ciddi boyutlardaki ayak diretmeleri dolayısıyla, ancak 13. yüzyılın sonunda genel olarak kabul edildi. Kilisenin servetinin en küçük bir parçasının bile elden çıkmaması için, Papa VIII. Bonifatius, 1227'de Papanın izni olmaksızın dünyevi insanlara kendi mülkiyetinden hediye vermeyi bütün din adamlarına yasaklayan bir genelge yayınladı.

Böylece kilisenin elinde, başta toprak mülkiyeti/gayrimenkul olmak üzere ölçüsüz derecede büyük servetler birikti. Kilise, bütün Hıristiyan ülkelerde en büyük toprak sahibiydi. Âdet ol-

duğu üzere bütün toprakların üçte biri, bazen daha fazlası devletin mülkiyetindeydi. Köylüler, ruhban sınıfı için angarya iş görmenin dışında, sadece kral, derebeyi ve soyluların topraklarında ölesiye çalışmak zorunda kalmıyor, ayrıca kilisenin devasa arazilerinde de milyonlarca köylü ve yüz binlerce zanaatkâr, doğrudan piskoposlar, başpiskoposlar, katedral rahipleri, katedral idarecileri ve manastırlar için çalışıyordu. Ortaçağ'da, yani feodalizm döneminde halkı angarya çalıştırarak sömürenlerin içinde en büyük işveren ve sömürücü yapı kiliseydi. Örneğin devrim öncesi Fransa'sında, yani 18. yüzyılın sonlarına doğru ruhban sınıfı Fransa'daki bütün toprakların beşte birine sahipti ve bu topraklardan elde ettiği gelir yaklaşık olarak 100 milyon Frank'ı buluyordu. Özel mülkiyetten elde edilen öşür vergisi 23 milyon Frank'ı buluyordu. Bu meblağ, 2.800 piskopos ve piskopos vekili, 5.600 manastır başrahibi ve yöneticisi, 60.000 başpapaz ve papaz vekili ile manastırlardaki 24.000 keşiş ve 36.000 rahibenin beslenmesine ve geçimine harcanıyordu. Bu ruhban sınıfının hepsi, tamamen vergilerden ve askerlik hizmetinden muaftı ve savaş, kıtlık, salgın gibi "felaket" durumlarında devlete her halükârda 16 milyon Frank'ı geçmeyen bir "gönüllü vergi" vermekle yetiniyordu.

Bu varsıl ruhban sınıfı, halkı angarya işlerde çalıştıran soylularla birlikte, yoksul halkı tahakküm altına alan ve onun alın terinden geçinen bir zümre oluşturdu. En kazançlı olan yüksek kilise görevleri hep soylulara veriliyordu ve soylu ailelerde kalıyordu. Ruhban sınıfı, bu yüzden de angarya işin hüküm sürdüğü bu devirde her yerde soylularla işbirliği yapıyor ve onların tahakkümünü destekliyor, soylularla birlikte halkı tepeden tırnağa soyuyor ve halkın sesini çıkarmadan uysalca yoksulluğa ve aşağılanmaya katlanmasını sağlıyordu. Ruhban sınıfı, şehirlerde ve köylerde yaşayan halk, nihayetinde ayaklanarak angarya sömürüsünü ortadan kaldırmak ve insan haklarını elde etmek istediğinde de halka açıktan düşman kesiliyordu. Ancak kilise hiyerarşisi içinde de iki sınıf mevcuttu: Yüksek rütbeli din adamları servetin tamamına el koymuşlardı, taşradaki papaz yığınlarına ise, örneğin Fransa'da yıllık geliri 500 ile 2.000 Frank arasında değişen

bölgeleri veriyorlardı. Ruhban sınıfının bu mağdur aşağı kesimi de ruhban sınıfının üst kesimine karşı başkaldırdı ve 1789 yılında başlayan Büyük Devrim sırasında dünyevi ve ruhani aristokrasiye karşı savaşan halkla ittifak yaptı.

V.

Böylece kilisenin halkla ilişkisi zaman içinde tamamen tersine döndü. Hıristiyanlık, yoksul ve her şeyden mahrum bırakılan sınıflar için teselli müjdesi olarak ortaya çıkmıştı. Esas itibariyle toplumsal eşitsizliğe karşı çıkan bir öğretiydi ve zenginler ile fakirler arasındaki eşitsizliğin ortadan kaldırılması amacıyla servet ortaklığını savunuyordu. Ama kilise, yavaş yavaş eşitlik ve kardeşliğin sığınağı olmaktan eşitsizliğin ve haksızlığın yeni propagandacısına dönüştü. Kilise, Hıristiyanlığın ilk havarilerinin özel mülkiyete karşı mücadelesinden vazgeçtikten sonra, bu sefer ruhban sınıfının kendisi mal varlıklarına el koymaya ve servet yığmaya başladı ve halkı işe koşarak sömüren ve tahakküm altına alan mülk sahibi sınıflarla ittifak yaptı. Ortaçağ'da feodal aristokrasinin angaryaya koşulan köylüler üzerindeki tahakkümü sürerken, kilise hâkim aristokrasiye dahildi ve egemenliğini her türlü yola başvurarak devrime karşı savunuyordu. Halk, 18. yüzyıl sonunda Fransa'da ve 19. yüzyıl ortalarında Orta Avrupa'nın her yerindeki devrimlerle angarya çalışmayı ve soylu sınıfların ayrıcalıklarını yerle bir edince ve modern kapitalizmin egemenliği başlayınca, kilise bu kez ticaret ve sanayi burjuvazisinden oluşan egemen sınıflarla ittifak yaptı. Devir değiştiği için, ruhban sınıfı artık eskisi kadar çok toprağa sahip değildir, ama buna mukabil sermayeye sahip ve sermayeyle spekülasyon yapmaya, kapitalistlerin elinde bulunan sanayi ve ticaret alanında halkı sömürerek mümkün olduğu kadar büyük kısmını ele geçirmeye çabalamaktadır. Örneğin, Avusturya Katolik Kilisesi, kendi beyanına göre, (bundan beş yıl önce)[12] 813 milyon Kron tutarında bir servete sahipti. Bu-

12 Rosa Luxemburg, bu makaleyi 1905 yılında kaleme aldığına göre, kilisenin beyanı 1900 yılını esas almaktadır – ç.n.

nun takriben 300 milyonu gayrimenkul ve toprak mülkiyetinden müteşekkil iken, 387 milyonu tahvillerden, yani kâr getiren çeşitli menkul kıymetlerden oluşuyordu ve kilise, yaklaşık 70 milyon Kron'u yüksek faizle fabrikatörler, borsacılar vb. sömürücülere borç vermişti. Böylece kilise, Ortaçağ'da angaryadan geçinen derebeyi iken, şimdi modern sanayi ve finans kapitalistine dönüştü ve eskiden köylülerin kanını emen sınıfa dahilken, şimdi fabrika ve tarım işçilerini, proletaryayı sömürerek zenginleşen sınıfa dahil oldu.

Bu değişimi, en net biçimde manastırlarda görmek mümkün. Almanya ve Rusya gibi bazı ülkelerde, Katolik manastırlar çok uzun süre önce yasaklandı ve kapatıldı. Ama Fransa, İtalya, İspanya gibi, manastırların hâlâ ayakta durduğu ülkelerde de kilisenin büyük ölçüde, halk üzerinde tahakküm kuran kapitalizmin ortağı olduğu görülmektedir.

Manastırlar, Ortaçağ'da yoksul halkın en son sığınağıydı. Baskı altındaki halk, dünyevi derebeyi ve efendilerin zulmünden, savaşın dehşetinden kaçtığında, son çare olarak manastırlarda bir lokma ekmek ve barınak bulabiliyordu. O zamanlar, manastırlar muhtaçlardan bir lokma ekmeği ve bir tas çorbayı esirgemiyordu. Günümüzdeki gibi genel emtia ticaretinin henüz olmadığı, her çiftliğin/malikânenin kendi ihtiyaçlarını angarya çalıştırılan köylü ve zanaatkârların yardımıyla kendisinin ürettiği Ortaçağ'da fazla stokların piyasaya sürülebileceği bir pazarın olmadığını hatırlatmaya herhalde gerek yok. Manastırda rahiplerin tüketeceğinden daha fazla hububat, sebze, kereste ve süt ürünleri biriktiğinde, fazla ürünün neredeyse bir değeri yoktu. Zira bunları satın alabilecek kimse yoktu ve stokları muhafaza etmek her zaman ve her ürün için mümkün değildi. Ancak bu koşullar sayesinde manastırlar, kendi yoksullarına rahatça göz kulak olabiliyordu. Angarya çalıştırdıkları köylülerin elinden aldıklarının cüzi bir kısmını onlara veriyorlardı –ki bu bile o dönemdeki en önemli derebeylerinin yaptıkları yardımlardan daha fazlaydı. Ama bu, bilhassa manastırlar için daha yararlı bir iyilikseverlikti, çünkü böylece yoksulların sığınağı olarak ün yapmışlardı ve bu yüzden de zenginlerden ve

iktidar sahiplerinden bunun için hediyeler ve erzak alıyorlardı.

Ancak emtia ticareti ve kapitalist endüstrinin ortaya çıkmasıyla birlikte ekonomik alanda her şey bir fiyata sahip olup meta haline gelince, manastırlar ve yüksek rütbeli din adamları bütün iyilikseverliklerinden vazgeçtiler ve kapılarını yoksullara kapattılar. Artık yoksul halkın sığınabileceği ve yardım isteyeceği hiçbir yer yoktu. 18. yüzyılda, yani kapitalizmin egemenliğinin başlangıç evresinde, işçiler sömürüye karşı mücadele etmek için henüz örgütlenmemişken, sanayi ülkelerinde, İngiltere ve Fransa'da halk arasında o denli korkunç bir yoksulluk baş gösterdi ki, halk, bu düzeyde bir yoksulluğu sadece 18 yüzyıl önce Roma İmparatorluğu'nun çöküş döneminde bir kere daha yaşamıştı.

Ama Katolik kilisesi, o zamanlar sefalet içinde telef olan Roma proletaryasının kurtuluşu için, komünizm, ortak mülkiyet, eşitlik ve kardeşlik müjdesiyle ortaya çıkmışken, şimdilerde sermayenin egemenliği altında olan kilise tamamıyla farklı bir tavır takındı. Ucuz işgücünü kendisine ve servetine servet katmak için kullanarak, sıradan halkın içine düştüğü yoksulluğu bile istismar etmekte bir an bile tereddüt etmedi. Manastırlar, kapitalist sömürünün en feci biçiminin, yani kadın ve çocuk işgücünün sömürüldüğü barınaklara dönüştü. Çocukların merhametsizce sömürülmesinin bugüne dek en bilinen örneklerinden birini, 1903 yılında Fransa'daki *İyi Kılavuz*[13] manastırına karşı açılan dava sayesinde bütün dünya öğrendi. Manastırda 12, 10 ve 9 yaşındaki kız çocukları, bütün gün boyunca ara verilmeden, gözlerini ve sağlıklarını kaybettikleri en ağır işlerde çalışmaya zorlanıyorlardı. Kendilerine açlıktan ölmeyecek kadar yemek veriliyordu ve en kötü hapishane koşullarında tutuluyorlardı.

Bugün Fransa'da da manastırların hemen hemen hepsi kapatıldı. Kilisenin dolaysız kapitalist sömürü olanağı artık bulunmamaktadır. Aynı şekilde angarya işte çalışmaya zorlanan köylülere eziyet anlamına gelen öşür vergisi de uzun süre önce kal-

13 *Pastor bonus* (Lat.), Hıristiyanlık tarihinde Hz. İsa'ya verilen ilk ve aynı zamanda en yaygın isimlerden biridir – ç.n.

dırıldı. Ama ruhban smıfı, çahşan halka günümüzde komünyon ayini, evlilik, cenaze kaldırma, vaftiz ve başka türlü yollarla eziyet etmenin bin bir türlü yöntemine hâlâ sahiptir. Ruhban sınıfıyla birlikte davranan iktidarlar, halkı adım başı kiliseye haraç vermeye zorlamakta ve kilise ayrıca bugün hükümetten 40 milyon Frank almaktadır. Kısacası kilise, günümüzde hükümet ve kapitalist sınıfla birlikte sömürülen halkm en ağır şartlarda çalışmasından beslenmektedir. Bir zamanlar en yoksulların ve mağdurların sığınağı olan kilisenin halihazırda hangi kazançlara sahip olduğunu, örneğin Avusturya'daki Katolik ruhban sınıfının kazançlarının rakamlarına göz atarak görebiliriz. Beş yıl önce Avusturya kilisesinin gelirleri yıllık 60 milyon Kron kadardı. Harcamaları ise 35 milyondu, yani kilise çalışan halkın sırtından yılda 25 milyon Kron "biriktirdi".

Avusturya kilisesinin gelirinin ayrıntılı dökümü:

- Viyana metropolitliğinin yıllık geliri 300.000 Kron iken, masrafları gelirin yarısından daha az, buna göre net "tasarrufu" yıllık 150.000 Kron kadardır; buna karşılık metropolitliğin varlığı yaklaşık 7 milyon Kron tutarındadır;
- Prag metropolitliğinin yıllık geliri 500.000 Kron'un üstündeyken masrafları 300.000 Kron'u bulmakta; serveti hemen hemen 11 milyon Kron tutarındadır;
- Olmütz metropolitliğinin geliri 500.000 Kron'dan fazla ve masrafları ise yaklaşık 400.000 Kron kadar; serveti 14 milyon Kron'dan fazladır.

Âdet olduğu üzere, ne kadar yoksul olduğundan ve halkın katı yürekliliğinden şikâyet eden alt düzeydeki din adamları da halkı daha az sömürmemektedirler. Avusturya'da papazların yıllık geliri 35 milyon Kron'u bulurken, buna karşılık masrafları sadece 21 milyon Kron düzeyinde kalmaktadır, böylece papazların yıllık "tasarrufları"nm toplamı 14 milyona ulaşmaktadır. Avusturya'da papazların toplam serveti ise 450 milyonun üzerindedir. Son olarak, Avusturya'daki manastırların da daha beş yıl önceki "net kazancı", yani masrafların çıkarılmasından

sonraki geliri yıllık 5 milyonun üzerindedir ve kapitalizm ve devlet tarafından sömürülen halkın yoksulluğu gitgide büyürken, kilisenin serveti her yıl giderek artmaktadır. Bizde ve diğer ülkelerde de durum aynı Avusturya'daki gibidir.

VI.

Kilise ve ruhban sınıfının tarihini kısaca öğrendikten sonra, bugün bizim ülkemizde din adamlarının çarlık hükümetinin ve kapitalistlerin safında yer almalarına ve daha iyi bir hayat için mücadele eden devrimci işçilere sövüp saymalarına artık şaşırmamalıyız. Bilinçli sosyal demokrat işçiler, ilk dönemlerinde Hıristiyan kilisesinin temel ilkesi olan, insanlar arasında sosyal eşitlik ve kardeşlik düşüncesini toplumda gerçekleştirmeyi hedefliyorlar. O zamanlar kölelik üzerine kurulu olan toplumda ve sonraları ise angarya işin egemenliğinde imkânsız olan bu eşitlik, bütün dünyada sanayi kapitalizminin hâkimiyeti söz konusu olduğu için, şimdilerde mümkündür. Hıristiyanlığın havarilerinin bencil zenginlere karşı ateşli vaazlarıyla gerçekleştiremediklerini, modern proletarya eğer bütün ülkelerde siyasi iktidarı ele geçirir, sömürücü kapitalistlerin elinden fabrika, toprak ve bütün üretim araçlarını alır ve bunları tüm çalışanların ortak mülkiyeti haline getirirse eşitliği yakın gelecekte gerçekleştirebilir. Sosyal demokrasinin hedeflediği komünizm, artık zenginlerin kendileriyle paylaştığı tembel dilencilerin tüketim ortaklığı değil, aksine dürüst çalışmanın ve bu çalışmanın ortak meyvelerinin adil tüketiminin ortaklığı olacaktır. Sosyalizm, artık zenginlerin yoksullarla paylaşması anlamına değil, bilakis zengin ile fakir arasındaki bu eşitsizliğin, çalışabilecek herkese eşit çalışma yükümlülüğünün getirilmesi ve birinin diğerini sömürmesinin bütünüyle ortadan kaldırılması anlamına geliyor.

Bu sosyalist düzeni getirmek için, bütün ülkelerde işçiler, bu hedefi önüne koyan sosyal demokrat işçi partilerinde örgütlenmelidirler. Bugün işçileri sömürerek yaşayan mülk sahibi sınıflar, tam da bu yüzden hem sosyal demokrasiden hem de işçi-

lerin ve işçi hareketinin bilinçlendirilmesinden bu denli nefret ediyorlar. Aynı şekilde ruhban sınıfı da, yani bütün kilise de bu egemen sınıflara dahildir. Kilisenin üst üste yığdığı bu muazzam servetler, kendisi hiçbir şey yapmadan, çalışan halkın sömürülmesi ve mağdur edilmesiyle elde edilmiştir. Başpiskopos ve piskoposların, manastırların ve tek tek papazların yönetimi altındaki bölgelerin serveti, tıpkı fabrikatörlerin, tüccarların ve toprak ağalarının serveti gibi, şehirde ve kırda çalışan halkın alın teri pahasına elde edilmiştir. Yoksa zenginlerin kiliseye yaptıkları hibeler ve bağışladıkları miraslar nereden gelebilir ki? Herhalde zengin dindarların kendi emeğinden gelmiyor bunlar, aksine onlar için ölesiye çalışan işçilerin sömürülmesinden elde ediliyor: Ruhban sınıfına bağışta bulunulan bu servetler, eskiden angarya işe koşulan köylünün sömürülmesinden elde ediliyordu, bugünse ücretli işçinin sömürülmesinden elde ediliyor. Ruhban sınıfına bugün hükümet tarafından ödenen ücretlere gelince, bu ücretlerin esas olarak sıradan halk yığınlarından zorla alınan vergilerle doldurulan hazineden ödendiği aşikârdır. Yani ruhban sınıfı da aynı kapitalist sınıfın tümü gibi, halkın boynuna binmiş halde, halkın aşağılanması, ezilmesi ve uyuşukluğu sayesinde varlığını sürdürmektedir. Bugün eşitliğin uygulanması ve sömürünün ortadan kaldırılması, sömürü ve eşitsizlik sayesinde yaşayan bu ruhban sınıfının ölüm fermanı anlamına geleceği için, bu papazlar da doğal olarak hak ve insanlar arasında eşitlik için mücadele eden bilinçli halktan tıpkı asalak kapitalistler gibi nefret etmektedirler. Ama en önemlisi, sosyalizmin bütün insanlığa yeryüzünde onurlu ve dürüst bir mutluluğu vaat etmesi, yani bütün halka toplumda mümkün olduğu kadar eğitim, bilgi ve egemenliği temin etmeyi hedeflemesidir ki, kilise, tam da insanlığın bu dünyevi mutluluğundan ve insanların bilinçlenmesinden âdeta hayaletten korkar gibi korkmaktadır. Kapitalistler, halkı cismani anlamda yoksulluk ve esaret zindanına kapatırken, ruhban sınıfı da kapitalistlerin yardımına koşup kendi egemenliği uğruna halkın zihnini zindana kapatıyor, çünkü aydınlanmış ve aklıyla hareket eden halkın, dünya ve tabiata bilimsel gözlerle bakaca-

ğmdan ve papazların egemenliğine artık değer vermeyeceğinden, üstelik bu egemenliği yeryüzündeki merhametin kaynağı olarak görmeyeceğinden korkuyor. Günümüzün ruhban sınıfı, Hıristiyanlığın en yoksullarının yeryüzündeki mutluluğunu amaçlayan asli öğretilerini değiştirip tahrif ederek, yoksulluğun ve aşağılanmanın nedeninin utanç verici toplumsal koşullar değil, bilakis Tanrı'nın hükmü ve kader olduğunu söyleyerek halkı kandırmaktadır. Ve kilise, böylece çalışan insanın içindeki ruhu, daha iyi bir gelecek umudunu ve isteğini, insanın içindeki sade inancı ve bu inancın kudretini, insanın kendi insanlık onuruna karşı saygısını öldürmektedir. Günümüzün rahipleri, yanlış ve zehirli öğretileriyle halkm cehalet içinde tutulmasını ve aşağılanmasını devam ettirmektedirler. İşte bu durumun çürütülemez kanıtları.

İtalya ve İspanya gibi, Katolik ruhban sınıfının halkın zihniyetine kayıtsız şartsız şekilde hükmettiği ülkeler, aynı zamanda en büyük cehaletin ve en büyük günahın da hüküm sürdüğü ülkelerdir. Dahası ayyaşlığın ve suçun katlanarak genişlediği diyarlardır. Mesela Almanya'nın iki eyaletini örnek olarak ele alalım: Bavyera ve Saksonya. Bavyera, esas itibariyle köylülerin yaşadığı bir eyalettir. Buna karşın Saksonya, sosyal demokrasinin uzun yıllardan bu yana çalışan nüfus üzerinde etkisinin olduğu, ileri düzeyde sanayileşmiş bir eyalettir. Saksonya'da örneğin bütün seçim bölgelerinde sosyal demokrat adaylar Reichstag'a[14] seçildiler. Burjuvazi bu nedenle bu eyaletten nefret etmektedir ve Saksonya'nın "kızıl", yani sosyal demokrat diye adı çıkmıştır. Pekâlâ, bu durumun kendisinden ne anlamalıyız? Aşırı dindar Bavyera ile "kızıl" Saksonya'da bir yıl içerisinde (1898 yılında) işlenen suçlar karşılaştırıldığında, 100.000 kişi başına düşen büyük hırsızlık olayları Bavyera'da 204 iken, Saksonya'da 184'te kalmıştır. Bavyera'da 296 adam yaralama olayı olurken, bu sayı Saksonya'da 72 olarak gerçekleşmiştir. Yine Bavyera'da 4 adet yalancı tanıklık hadisesi vuku bulurken, Saksonya'da 1 adet yalancı tanıklık hadisesine rastlanmış-

14 1871 ile 1918 arasında Alman İmparatorluğu'nun parlamentosuna verilen isim – ç.n.

tır. Aynı şekilde Posen'deki suç rakamlarına bakıldığında, aynı yılda 100.000 kişi başına 232 adam yaralama olayı meydana gelirken, Berlin'de bu sayı 172'de kalmıştır. Papanın ikamet yeri Roma'da, Vatikan devletinin, yani papanın dünyevi iktidarının 1870'te kurulmasından bir yıl önce, bir ay içinde 279 kişi cinayet, 728 kişi adam yaralama, 297 kişi soygun ve 21 kişi kundaklama suçlarından dolayı hüküm giydi! Tüm bunlar ruhban sınıfının gariban halk üzerindeki münhasır hâkimiyetinin sonuçlarıdır.

Tabii ki bu, ruhban sınıfının insanları suça teşvik ettiği anlamına gelmez, tam tersine rahipler lafa gelince hırsızlığa, soyguna ve ayyaşlığa karşı çok şey söylerler. Ama bilindiği üzere, insanlar dik başhhk veya heves dolayısıyla değil, aksine iki nedenden, yani yoksulluk ve cehaletten ötürü hırsızlık yapar, darp eder ve alkol içerler. Her kim ki, ruhban sınıfının yaptığı gibi, halkın yoksul ve cahil kalmasına katkıda bulunursa, kim halkın yoksulluktan ve cehaletten bir çıkış yolu bulma konusundaki istek ve enerjisini öldürürse ve halkı bilinçlendirmeye ve böylece yoksulluktan kurtarmaya çalışanları her yolu deneyerek engellerse, o kişi, suç işlemenin ve alkolizmin yayılmasından âdeta teşvik etmiş kadar sorumludur.

Sosyal demokratların gelip de bedbaht ve aşağılanan Belçikalı işçilere yüksek sesle çağrıda bulundukları dindar Belçika'nın maden ocakları bölgesinde de kısa süre öncesine kadar durum aynıydı: "İşçiler, ayağa kalkın ve aşağılanmanıza izin vermeyin; başka insanları darp etmeyin, alkol kullanmayın, ümitsizliğe kapılıp teslim olmayın, aksine okuyun, kendinizi bilinçlendirin, kardeşlerinizle birlikte örgütlenin ve kanınızı emen sömürücülere karşı mücadele edin. Ancak bu şekilde yoksulluktan kurtulabilir ve insan olabilirsiniz!"

Sosyal demokratlar, bu şekilde her yerde halkı yeniden dirilttiler, ümitsizliğe kapılmış olanları güçlendirdiler, güçsüzleri bir araya getirip bir güç olmalarını sağladılar, cahil olanların gözlerini açtılar, onlara kurtuluşa giden yolu gösterip, halkı yeryüzünde eşitliğin, özgürlüğün ve komşusunu sevmenin krallığını kurmaya çağırdılar. Ruhban sınıfı ise, buna kar-

şın her yerde halkı boyun eğmeye, ümitsizliğe ve ruhsal ölüme çağırmaktadır. Eğer İsa, bugün yeryüzünde peyda olsaydı, zenginleri kollayan ve milyonlarca insanın alın terinden yaşayan bu rahipleri, piskoposları ve başpiskoposları, tıpkı o zamanlar elindeki sopayla, tanrının evini alçaklıklarıyla kirletmemeleri için mabedin avlusundan tefecileri kovduğu gibi kiliseden kovardı.

Bu nedenden dolayı, halkın yoksulluğunun ve esaretinin sonsuza kadar sürmesini isteyen ruhban sınıfı ile halka kurtuluş müjdesini getiren sosyal demokratlar arasında, karanhk gece ile doğan güneş arasındaki gibi ölümüne bir mücadele meydana gelmesi zorunludur. Nasıl ki gecenin gölgeleri, sabah kızıllığının önünden istemeye istemeye çekiliyorsa, kilise yarasaları da şimdi aynı şekilde halkın sosyalist kurtuluşun doğan ışığını görmemesi için, siyah cübbelerini halkın kafasına geçirmek istiyorlar. Sosyalizme karşı ruh ve hakikatle mücadele edemeyecekleri için, şiddete ve haksızlığa başvuruyorlar. Yehuda'nın dilini kullanarak, halkı bilinçlendirenlere rezilce iftiralar atıyorlar, yalan ve iftiralarla canını halka adayanların adını kötüye çıkarmaya çalışıyorlar. Bu rahipler, daha doğrusu Altın Buzağı'nın bu hizmetkârları, çarlık hükümetinin suçlarını kutsayıp destekliyorlar, halkın katillerini takdis ediyorlar; halkı Neron'un yaptığı gibi baskı altına alan bu son despotun tahtını savunuyorlar!

Ama bütün bu çabalar boşunadır! Sizler, artık Neron'un hizmetkârları olan Hıristiyanlığın soysuz hizmetkârları, nafile yere öfkeden kuduruyorsunuz! Katillerimize ve peşimizdeki hafiyelere yardım etmeniz, zenginleri ve halkı sömürenleri haç işaretiyle korumanız beyhudedir! Nasıl ki hiçbir zulüm ve iftira, Altın Buzağı'ya hizmet ederek lekelediğiniz Hıristiyan düşüncesinin zaferini engelleyememişse, bugünkü çabalarınız da sosyalizmin zaferine aynı şekilde engel olamayacaktır. Sizler bugün öğretileriniz ve cümle hayat tarzınız göz önüne alındığında putperest sayılırsınız, ama bizler, yani yoksullara, sömürülenlere ve zulmedilenlere kardeşlik ve eşitlik müjdesini götüren bizler, şu sözü söyleyen İsa gibi, bugün dünyayı fethedi-

yoruz: "Size doğrusunu söylüyorum: Bir devenin iğne deliğinden geçmesi, bir zenginin Cennetin Krallığı'na gitmesinden daha kolaydır."

VII.

Son olarak birkaç cümle daha. Ruhban sınıfı, sosyal demokrasiye saldırırken iki yönteme başvuruyor. İşçi hareketinin yurttaşlık haklarını kazanmak için mücadeleye yeni başladığı ve hâkim sınıfların bu mücadeleyi şiddetle bastıracağı yanılgısına kapıldığı bizimkisi gibi ülkelerde ruhban sınıfı keskin vaazlarla ortaya çıkarak sosyalistleri karalıyor ve "küstah" işçileri tehdit ediyor. Ama mesela Almanya, Fransa ve Hollanda gibi siyasi özgürlüğün olduğu ve işçi partisinin belli bir güce ulaştığı ülkelerde, ruhban sınıfı başka yöntemlere başvuruyor. Hilekârlıkla kurt dişlerini ve pençelerini koyun postu altında gizliyor ve işçilerin dürüst düşmanı böylece sahte dostuna dönüşüveriyor. Böyle olunca, rahiplerin kendileri işçileri örgütlemeye ve "Hıristiyan" sendikalar kurmaya koyuluyorlar. Böylelikle balıkları kendi ağlarında avlamaya çalışıyorlar, yani işçilerin, sömürüye karşı mücadeleyi ve müdafaayı öğreten sosyal demokrat sendikalara gitmesinden ziyade itaat etmeyi öğrenecekleri yanlış sendikaların tuzağına takılması için uğraş veriyorlar.

Eğer çarlık hükümeti, Polonya ve Rus proletaryasının darbeleriyle devrilir ve bizde de siyasi özgürlük elde edilirse, şu anda kiliselerde mücadele eden işçilere galiz küfürler savuran aynı başpiskopos Popiel ve aynı rahiplerin, bu durumda işçileri yeni bir tarzda aptallaştırmak için, zorla "Hıristiyan" ve "ulusal" birliklerde örgütlemeye başlayacaklarından daha şimdiden emin olabiliriz. Hatta günümüzde bile, rahiplerin sosyal demokrasinin adını kötüye çıkarmada destek verdiği, müstakbel yardakçıları "ulusal demokratlar"[15] olan birliklerinde bu köstebek ça-

15 "Narodowa Demokracja" (Ulusal Demokratlar), 1887 yılında İsviçre'de kurulan "Liga Polska"dan (1894 yılından itibaren "Liga Narodowa") doğdu. Polonya burjuvazisi, büyük toprak sahipleri ve küçük burjuvazisinin bir kısmını temsil ediyordu. En tanınmış temsilcisi Roman Dmowski idi.

lışmasının yavaş yavaş başladığını görüyoruz. İşçiler, bugün minberden işçileri katleden çarlık hükümetini ve halkı yoksulluğa iten sermaye tahakkümünü savunma cüretini gösterenlerin, yarın devrimin zafere ulaşmasından ve siyasi özgürlüğün gerçekleşmesinden sonra edecekleri tatlı sözlere kanmamaları için hazırlıklı olmak zorundadırlar. İşçiler, şimdi devrim sırasında ruhban sınıfının düşmanlığına ve yarın devrimden sonra ruhban sınıfının kalleşçe dostluğuna karşı korunmak için, hızlı bir biçimde kendi işçi partisinde örgütlenip sosyal demokratlara katılmalıdırlar.

Rahiplerin bütün saldırılarına karşı, bilinçli işçilerin vereceği bir cevap olmalıdır: Sosyal demokrasi, kimsenin dinî inancını elinden almaz ve dine karşı mücadele etmez! Tam tersine, her birey için tam vicdan hürriyetini ve tüm dinlere ve inançlara karşı saygıyı talep eder.

Ama eğer rahipler, minberi işçi sınıfına karşı siyasi mücadelenin aracı olarak istismar etmek isterlerse, işçiler de haklarının ve kurtuluşlarının bütün düşmanlarına karşı tavır aldıkları gibi, onlara karşı da tavır alırlar.

Çünkü sömürenleri ve zalimleri destekleyen ve bugünkü rezil toplumsal düzeni ebedileştirmeye çalışan herkes, ister rahip cübbesi isterse jandarma üniforması taşısın, halkın can düşmanıdır!

(Almancadan çeviren: Kâzım Özdoğan)

Ernst Bloch'ta Sosyalizm, Metafizik, Din ve Ateizm: "Başka Bir Anlamda Sofu"

TANIL BORA

"...Akıllarını tamamlayacak vahiyler arıyorlardı."[1]

Girizgâh

Milan Machovec'in *Marksizm ve Diyalektik Teoloji*'si,[2] Marksist literatürde din ve ateizm konusuna derinleşen çalışmalarda atıfta bulunulan değerli bir kitaptır. Çek Marksist Machovec, bu kitabı yazma niyetini, lâlettayin ateizmle Marksist ateizmin farkını belirginleştirmek olarak açıklar. Bu, ona göre dinî zihniyeti etkisizleştirmenin ve *aşmanın* kaçınılmaz gereğidir. Zira dinin kaba materyalizmle 'düz' reddiyesine dayanan veya basitçe dine kayıtsızlıktan beslenen sıradan, yüzeysel, ilkel ateizm, dinî düşünüşü aşmaya muktedir değildir. Dahası, onun arayışlarını, cevap aradığı soruları karşılıksız bıraktığından, son kertede dinin yeniden güçlenmesine zemin hazırlayacaktır. Machovec, halihazır sosyalist rejimlerin izlediği soğuk resmi ateizmin de aynı zaafla malûl olduğu kanısındadır. Oysa komünist ateizmin ufkunda dini yıkmak veya reddetmek değil, onu *aşmak* vardır. Marx'm bu temel kavramı *aufheben*, içererek, kap-

1 Mine Söğüt, *Madam Arthur Bey ve Hayatındaki Her Şey*, İstanbul, 2010, s. 7.

2 Milan Machovec, *Marxismus und dialektische Theologie*, Zürih, 1965.

sayarak ötesine geçmek anlamına gelir. Nitekim Machovec'e göre, Marksist ateizmin hedefi, dinin 'yanlış' sorduğu doğru soruların cevaplarını vererek, dinin insanların zihninde ve gönlünde kapladığı yeri doldurmayı başarmaktır. Bunun için, dinsel teolojinin arayışlarına vakıf olmalı, onunla polemiğe kapılmadan –tabii gerekirse bundan geri durmayarak– bu arayışlara hitap edecek bir sözü ve sadece sözü değil, icraatı olmalıdır. Bunun için de Marksist ateizm dinsel söylemin farkında olmalı, 'din bilgisine' sahip bulunmalıdır. Machovec, devamında zamanımızın en güçlü teolojisi olarak gördüğü Protestan teolojisinin, bilhassa onun anti-komünist olmayan ve sol değerlere yaklaşan kanadının, ayrıntılı bir incelemesine girişir.

Ama ben bu noktada, önce Machovec'in kitabıyla ilgili hikâyemden bahsetmek istiyorum. Kitabın varlığını öğrendikten sonra ona erişmem epey zor oldu. Sanal kütüphanelerde bulunmuyordu. Berlin'de yaşayan arkadaşım Fikret Doğan'dan rica ettim, eksik olmasın bir ay içinde sahaflardan bulup çıkarttı, yolladı. Sahaf elinden gelmesinin hoş yanı, kitabın yazarın imzasını taşımasıydı. Hoş olmayan bir de mektup çıktı sayfaların arasından. 1974'te Basel'den yazılmış bu mektupta Arnold Künzli adlı profesör, hitap ettiği "Bayanlar ve Baylar"ı, "ortak arkadaşımız" dediği Profesör Milan Machovec'e yazacakları mektupları mutlaka iadeli taahhütlü göndermeleri için uyarıyordu. Mutlaka mektup yazmaları için de ısrarda bulunuyordu onlara, zira Profesör Machovec son derece karamsar bir durumdaydı ve arkadaşlarından gelecek mektuplar, onun kendisini biraz olsun iyi hissetmesini sağlayacaktı. "Kulağıma geldiği kadarıyla" diyordu Profesör Künzli, Machovec "halen Prag'da bir kilisede orgcu olarak hayatını kazanmakta" idi.

Gerisini internet kaynaklarından araştırıp öğrendim,[3] ama esasta neler olmuş olduğunu zaten bu kadarıyla kestirmek mümkündü. "Prag Baharı"nın düşünsel öncülerinden sayılan Milan Machovec, 1968 Sovyet müdahalesinden sonra tasfiyeye uğramıştı. Yürüttüğü "Marksist din eleştirisi ve din tarihi semineri"ne uluslararası zeminde filozofların ve teologların –ör-

3 http://de.wikipedia.org/wiki/Milan_Machovec

neğin Erich Fromm da dâhil– katıldığı bir Marksizm-Hıristiyanlık diyaloğu veçhesi de kazandırması, 'zındıkça' bulunmuştu belli ki. Üniversiteden atıldı, gözetim altmda tutuldu ve evet, hayatını Katolik kilisesinde org çalarak idame ettirebildi. Ünlü Charta 77 muhalefet bildirisine imza atmasından sonra çalışması tamamen yasaklanınca, basbayağı ianeye muhtaç hale geldi. 1989'da rejimin çökmesinden sonra, 'saygınlığı iade edildi' ve üniversiteye döndü. 1993'te emekli oldu, 2003'te 78 yaşında öldü.

Müstesna bir düşünce insanına ve onun din ilgisine yapılan bu muamelenin, sosyalizmin düşünsel muhasebesi açısından ibretlik olduğunu düşünüyorum.

Ernst Bloch'un 'mana ve ehemmiyeti'[4]

Büyük filozof Ernst Bloch'un başyapıtı *Umut İlkesi*'ni yayımlarken karşılaştığı muamele de kendi çapında ibretliktir. 1600 küsur sayfalık bu eserin birinci cildinin yayımlanması (1954), Demokratik Almanya Cumhuriyeti yönetimi tarafından geciktirildi, sürüncemeye bırakılmaya çalışıldı ve sonunda basımına 'kerhen' izin verildi. Bloch saygın bir filozoftu ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra kapitalist dünyanın himayesindeki Batı Almanya yerine Sovyetler Birliği'nin uhdesinde kalan Doğu Almanya'nın vatandaşlığını seçmesi, Demokratik Almanya rejimi adına bir kazanım, bir itibar kaynağıydı. Bu nedenle, onu reftize etmek istemeyerek kitabını yayımladılar. Fakat iktidardaki Almanya Sosyalist Birlik Partisi, aslında Bloch'un sosyalizm anlayışının, *dinin bir sürümü* olduğu kuşkusunu duyuyordu.[5] Bloch'un Hegel'i 'hâlâ' önemsemesini anlamıyorlardı: Marx'ın ayakları üzerine oturttuğu diyalektiği tekrar başı üzerine çevirmek neyin nesiydi? Hegel'le meşguliyet, Bloch'un metafiziğe ve idealizme meylettiği şüphesini doğuruyordu. Ütopyayı olumlu

4 Yazının bundan sonraki bölümü, *Toplum ve Bilim*'in 110. sayısında (2007) yayımlanan "Peygamberâne ve "geveze"? Ernst Bloch ve Eleştirel Teori: Akrabalıklar ve mesafeler" başlıklı makalemin (bazı kısımlar çıkartılıp bazı yeni kısımlar eklenerek) geliştirilmesine ve yeniden kurgulanmasına dayanmaktadır.

5 Ernst Niekisch, *Erinnerungen eines deutschen Revolutionärs*, Cilt 2: Gegen den Strom, Köln, 1974, s. 272-3.

bir kavram olarak kullanması da aynı fasıldandı. Zira Parti, ütopik sosyalizmi ve onunla birlikte topyekûn ütopyacılığı Marx'la birlikte aşılıp geçilmiş sayıyordu. Eski dostu Lukâcs, Bloch'un bir "metafizik düşçü ve ütopyacı" olduğunu söylemişti.[6]

Bloch'un dine ilgisinden ve "dinsel üslûbundan" duyulan şüphede muhtemelen hal ve edasının da payı vardı. Ernst Niekisch, onun insanlar üzerindeki karizmatik etkisinde uhrevî bir hava olduğunu, kendisinin de bir tür "peygamber bilinciyle" davrandığını yazar. Evet, *maneviyat* Bloch için gerçekten önemliydi, onun için doğrudan doğruya *sosyalizmin* bir meselesiydi bu. İnsanların ruhunu kurtarmanın onları doyurmaktan kolay olduğunu söyleyen kadim dinsel hikmete şöyle mukabele ediyordu: Bugünkü paradoksumuz, insanları doyurmanın ruhlarını kurtarmaktan kolay oluşudur.[7]

Bloch, komünizmin/Marksizmin, yalnızca (ekonomik) sömürü durumunu değil, bu sömürüyle doğrudan irtibatlı olan –ama teorik açıdan illa olması da gerekmeyen– aşağılanmayı, horlanmayı, insan onurunun çiğnenmesi durumunu da bizatihi sorunsallaştırması gerektiğini düşünüyordu.[8] Marksizm, ekonomizme saplanarak bu temel meseleyi ihmal etmişti ona göre. 1965'teki bir söyleşisinde, Sovyetler Birligi'ndeki parti hâkimiyetinin insanları "köleleştirebilmesinin" de bu bâpta ele alınması gerektiğini söyleyecektir Bloch.[9] Ona göre, insanların aşağılanmasının, kendi nazarlarındaki değerlerinin hiçlenmesinin ortadan kaldırılması talebini ve vaadini temsil eden, özerklik ve "iyi düzen" (her halükârda halihazır olandan daha iyi bir düzen) tasavvurlarını temsil eden, "Hiçbir insanın hiçbir mecburiyete mecbur olmaması" arayışının ebedîliğini temsil eden

6 Jürgen Miermeister, *Ernst Bloch - Rudi Dutschke*, Hamburg, 1998, s. 85.

7 Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt a.M., 1968, s. 350.

8 Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*. Gesamtausgabe 6, Frankfurt a.M., 1977, s. 213. [Bu kitabın 20. bölümünün Türkçesi: "Marksizm ve Doğal Hukuk", *Defter*, sayı 14, Yaz 2000, s. 119-46.]

9 Ernst Bloch/Fritz Vilmar: "Ein Gespräch über ungelöste Aufgaben der sozialistischen Theorie", *Über Ernst Bloch*, Frankfurt a.M., 1968, s. 90-91. Şunu da eklemeli, Bloch, Sovyetler Birliği'ndeki sosyalizm uygulamasını ancak çok sonra eleştirebilmiştir: Moskova Mahkemeleri.

doğal hukuk, sosyalizmin/komünizmin kaynakları arasındadır. Doğal hukukun bir cevher olarak koyduğu *insan onuru* veya Bloch'un sistemli kullandığı deyişle "dik duruş" veya "başı dik olmak",[10] sosyalizmin/komünizmin değerleri arasındadır.

Bloch'un doğal hukuksal taleplere politik bir tözsellik yüklerken, doğal hukuka tarihsel bağlamlardan kopuk, ezel-ebed geçerli bir içerik atfetmediğini not edelim. Doğu'dan Federal Almanya'ya geçtiği yıl yayımladığı *Doğal Hukuk ve İnsanlık Onuru* kitabında, "Yasaya/Hükm'e başkaldıran ilk insan"dan başlayarak, Eski Yunan'dan modern zamanlara dek doğal hukuk talebinin düşünsel serüvenini özgül tarihsel bağlamları içinde didik didik incelemiştir. Bloch'ta insanın doğuştan gelen hakları yoktur, kişi deneyim ve mücadele içinde tanımlar ve 'kazanır' o hakları. Adalet, eşitlik, özgürlük de sabit kategoriler değildir. Örneğin adalet ilkesi, sosyalizme dek patriyarkal-vekâletçi bir anlam taşımıştır; şimdi onu aşağıdakilerin aşağıdakilerce vazedilen adaletine dönüştürmek gerekiyordur. Marksizmde *Humanum*, –büyük harfle insanlık– bir veri değil, nihâî hedeftir. Verili/Halihazır'a, yazılı-kitabî olana razı olmayan 'isyan ahlakı'nın harekete geçirdiği devrimci-dönüştürücü eylemin bitimsiz praksisiyle erişilecek ve hep yeniden erişilecek bir hedef.

Doğal hukuk talebinin Bloch'taki yeri, ütopyayla yan yanadır. Doğal hukukçu "insan onuru" ilkesi ile insanî mutluluk ülküsünü birleştiren sosyal ütopyalar, kadim özgürlük arayışlarının tahayyül donanımını bugüne nakleden duraklardır. Ütopyacı sosyalizmle bağı yitirmemek, bu mirası korumanın gereğidir.

Ütopya, ezelî gelenek ve din

Bloch'un ütopyacılığını, sosyalist düşüncede üzerine fazla konuşulmayan (sanki 'mahrem'), ama esaslı bir ayrıma oturtarak düşünelim. Sosyalizmin modernist ufku ile romantik 'ezelciliği'

10 Birçok yerde –feminizmin (kendi terminolojisiyle söylersek) henüz-bilincinde-olmaması itibarıyla diyelim– "erkekçe durma/davranma" ifadesine de başvurur!

arasındaki ayrımdır bu.[11] Modernist veçhe, sosyalizmi modern ve kapitalist çağla mümkün hale gelen bir gelecek ufku olarak düşünür. Marx'ın bu yazının başında ele aldığımız *aufheben* (içererek aşma) kavramının aslı nesnesi kapitalizm ve modernliktir ona göre: Kapitalizmin yıkıcı ve yapıcı enerjisine neredeyse hasetle bakar; "eski hayatla" beraber yiten güzelliklere ağıt yakan nostaljikleri-melankolikleri küçümser. Romantik eğilim ise, sosyalizmi sanki bir insanî dürtü olarak ezelileştirir. Sosyalizmin tarihsel köklerini "ilkel komünal" tabir edilen cemaatlere, kadim mitlere, ilkel eşitlikçi ütopyalara, isyan hareketlerine uzatır. Onun *aufheben*'in nesnesi olarak gördüğü asıl cevher, bu tarihsel kökler, devamlılıklardır.

İşte, Bloch'u bu ikinci eğilimin gür bir sesi olarak dinleyebiliriz. Modern-öncesinin bakiyesine veya 'gömülerine' olan tutkulu merakıyla tarihin mirasına rikkatle yaklaşır; Eski'nin yeraltındaki, bilinçdışındaki sızıntılarına kulak kesilir. Tarihsel materyalizmin ezilenlerin tarihini temellük etmesi, onu *kurması* gerektiği fikrindedir. Geçmiş böylece bir kuvvet olarak bugün eylemekte olan öznenin zihnine ve bedenine girmelidir. Bloch, geçmişin kapanmadığını söyler. Geçmişin yaşarlığı vardır. Dahası, Geçmişte Gelecek vardır. Bilginin, Olmuş'un hatırlanmasına, *Anamnesis*'e indirgenmesine tepkili olduğu kadar, ilerlemeci bir erekselliğe de uzaktır ama. Bloch, zamanlar arasında doğrusal, tek yönlü ilişkiler kurmaz; Geçmiş-Bugün-Gelecek'i *Umut İlkesi*'nde geliştirdiği *Süreç* düşüncesi bağlamında, devamlılıktan öte bir tür ucu açık alışveriş ilişkisi içinde düşünür. Geçmiş ileriye çağırır, Gelecek geçmişe el atar. Bugün, Geçmiş ve Geleceği 'hemzemin geçitte' birbirine bağlar.[12] Onun kilit bir kavramı: Öngörücü tasavvur, geçmiş ve bugün ile gelecek arasında, *somut-reel ütopyayı* mümkün kılan bağlantının da kilididir.

Düşlerde, fantezilerde, arkaik imgelerde, mitlerde, cezbe anlarında bir *uyanış* belirtisi aramak, Bloch'u Walter Benjamin'le

11 Bu konuda bkz. Michael Löwy-Robert Sayre, *Isyan ve Melankoli*, Istanbul, 2007 ve Max Blechman (Derl.), *Devrimci Romantizm*, Istanbul, 2007.

12 Ernst Bloch, *Tubinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a.M., 1996, s. 147-153.

yakınlaştıran bir noktadır. Ancak ikisinin bakış açıları ve ruh halleri neredeyse zıddır: Benjamin hüzünlü-buruk, Bloch şen gönüllü-iyimserdir...[13]

Rikkatle ele aldığı tarihsel mirasa, donuk bir bakiye, bir ilkel-biçim, bir rüşeym değil, bugüne ve geleceğe etki eden, bugün ve gelecekte de kendisiyle titreşim halinde olunacak canlı bir dinamik olarak bakar Bloch. Bir *stratejik devamlılık* kurgular.[14] Kısıtlardan kurtulma anlamındaki özgürleşme itkisinin ötesinde Henüz-Varolmayan'ı, Henüz-Bilincinde-Olunmayan'ı, Daha İyi'yi arama dürtüsü (insanın, hayvandan farklı olarak, her doyuruluşunda "hep daha fazlasının tadını almasını" sağlayan açlığı!), zaman ve tarih-aşırıdır onda. Bu ezelî-ebedî devamlılığı, İnsan Onuru fikriyle, buna bağlı olarak doğal hukuk düşüncesiyle de temellendirir.

Bu nedenle, Jakobenizmin kibriyle kavgalıdır. Geçmişten ani ve kesin kopuş özlemini 'sahici' devrimciliğe uzak sayar. İlerlemenin "sadece geleceğin getireceği bir artı" olarak düşünülmesini gericilik addeder.

Bu bakışı, Bloch'u eski çağların özgürlükçü halk hareketleriyle ve bu hareketlerin manevî gıdasını sağlayan, onlara eylem itkisi veren düşünsel mirasla yakından ilgilenmeye itmiştir. Özellikle heterodoks dinsel akımlarla modern sosyalizm ve işçi hareketi arasında dolaysız bir devamlılık görür. Dinin en iyi yanı, zındıklığı ve heterodoksiyi yaratmasıdır ona göre![15] İlgisi kurumsal dinlerden ziyade tarikatlara dönüktür, zira oralarda "arayış" görür. Kilisenin/cemaatin içine doğuluyordur, oysa tarikat, arayan/hoşnutsuz insanın kendi seçimidir.[16]

Bloch, Hıristiyanlık tarihiyle ayrıntılı biçimde ve vukufla meşgul olmuştur. Tahmin edebileceğimiz gibi, ilk Hıristiyan-

13 Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule - Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, Münih/Viyana, 1986, s. 216.

14 Hans-Ernst Schiller: "Jetztheit und Entwicklung. Geschichte bei Ernst Bloch und Walter Benjamin". *Text&Kritik - Sonderband Ernst Bloch*, Münih, 1985, s. 178.

15 *Atheismus im Christentum*, s. 23.

16 Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt a M., 1977, s. 171.

lığın devrimci bir toplumsal hareket olduğunu, İncil'i tahrif eden Kilise'ninse onu yerleşik düzenin payandasına dönüştürdüğünü düşünüyordu. Ona göre, İsa'nın ve otantik-sahih Hıristiyanlığın devrimci cevheri, dinsel Altın Çağ fantezilerinde, orta çağların Mesihçi ve *Chiliastik*[17] hareketlerinde soluk almayı sürdürmüştü. Bloch, *Hıristiyanlıktaki Ateizm* kitabında (1968) odaklandığı bu konuya, başyapıtı *Umut İlkesi*'nde[18] de geniş yer ayırmıştır. Bunlardan çok önce, 1921'de yazdığı gençlik dönemi eseri *Devrimin Teologu Olarak Thomas Münzer*[19] kitabında, Alman köylü ayaklanmalarının bu önder şahsiyetini ele alırken, başka türlü tutkuludur: İyimserlik, matem, intikam duygularının birbirine karıştığı militan bir metindir bu. Münzer'in devrimci beyannamelerini "bütün zamanların en cefakâr ve en tutkulu manifestosu" olarak tanımlamaktan geri durmaz. Metnin militan dili, kendini öncelikle isyan öfkesinde gösterir: "Çalmayacaksın emrini kendileri tutmayanlara" karşı, "evlerinde eşyayı putlaştıranlara" karşı öfke; "efendilerden" ve papazlardan nefret... Münzer'in önce izleyicisi olup sonra isyan ettiği Lutherciliğe yönelik şedit tepkisini paylaşır Bloch. Reformist-Protestan Luther-Calvin çizgisinin Hıristiyanlıktaki radikalizmi öldürdüğünü, "komünist-spiritüel aşk etiğini tecrit ettiğini" düşünür; "teolojik Makyavel" der Luther'e. Ona göre, Luthercilik, insanı aşağılayan tanrısal despotizmiyle insanı günahkârlığının bilinci içinde bedenine hapsetmiş, ikili ahlakıyla (Eski Ahit yasa koyucu, Yeni Ahit inayet getiricidir) Tanrı'yı ve İncil'i ikiye bölmüştür.

Bloch, "Chiliastik proleter-köylü devrimi" olarak tanımladığı Münzer'in hareketine "devrimci öznellik büyüsü" atfeder. Bilhassa Münzer'in dinin güncelliğini vurgulayan mesajları üzerinde durur, bu mesajları açımlar. "Sanki tanrı artık insanlarla konuşmayı kesmiş, sanki her şey zaten yazılıymış..." gibi

17 1000 yılında İsa'nın dönüşüyle göksel imparatorluğun kurulmasını bekleyen öğreti.

18 Ernst Bloch, *Prinzip Hoffnung* (2 cilt), Frankfurt a.M. [1. Cildin Türkçesi: *Umut İlkesi - 1. cilt*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007; *Umut İlkesi, Cilt 2*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012].

19 Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt a M., 1977.

davrananlara karşı "Tanrının ölmüş sözüne değil, yaşayan sözüne" kulak vermek lâzımdır. "Peygamberler 'Tanrı böyle der' diyemez, ancak 'Tanrı böyle dedi' diyebilir".[20] Gerisi insanlara kalmıştır; ne İsa bütün insanlığı temsilen bütün iyilikleri işlemiştir, ne de Âdem'in günahı ve zelilliği insanın daimi kötülüğünü temsil eder. "İsa'nın insan oluşu, biz dünyevi tensel insanları tanrı yapmaya" çağrıdır.[21] Bloch'un Münzer teolojisinden çıkarsadığı tanrı inancı, düşüncesinin olgunlaşma sürecinde geliştireceği ütopyacı öngörücü tasavvur kavramına uygun düşer: Mitolojik bir 'mevcut' tanrıdan çok, "Tanrının evlatlarının kuracağı özgürlüğün krallığına" atıfta bulunur.

Ernst Bloch, Münzer'e kulak kabartırken onun çağrısının bütün halklara ve dinlere açıklığını vurgulamıştı: Sadece Protestanlara değil Katoliklere, 'hatta' Yahudilere ve Türklere dönük bir çağrıydı onunkisi. Bloch'un kendisi de, elbette Hıristiyanlığa vukufu derecesinde olmamakla birlikte, başka dinsel tarih ve geleneklerle meşgul olmuştu. Zaten onun nazarında "Aristotelesçi Sol" –İbni Sina ve İbni Rüşd– onları izleyen Hıristiyan teologlar –simyacılık ve Paracelsus–[22] Bruno-Spinoza-Goethe (hümanizm), bir düşünsel devamlılık zinciri oluştururlar. Başyapıtı *Umut İlkesi*, bu araştırmalarının verimleriyle doludur. İslam düşüncesindeki devrimci heterodoksinin izini sürmeye hasrettiği bir küçük kitabı da var: *İbn Sina ve Aristotelesçi Sol*.[23] Burada Bloch, İslam düşüncesinin İranî ışık mitosuyla ve uyuşturmak yerine *uyaran* panteist mistisizmle teması üzerinde durur. Ruhbana, "metnin muhafızlarına" karşı çok defa "halkın metafiziğini" temsil eden Ortadoğu mistik geleneğini değerli bir kaynak sayar – tıpkı Hıristiyan Avrupa'da halk mistisizminin "tuhaf bir biçimde" natüralizmle müttefik olmasına benzetir bunu. Bloch, İslam düşüncesindeki, "serpilen, yeşeren

20 *Thomas Münzer...*, s. 22-3.

21 *A.g.e.*, s. 60.

22 Bloch, Mevcut-Olan'ı sabitleyen astrolojiye karşı, dünyayı değiştirme arayış ve arzusunu yansıtan simyayı Ortaçağ'da ilericiliğin önemli bir mecrası olarak görür (Bloch 1959: 740 vd.).

23 Ernst Bloch, *Avicenna und die Aristotelische Linke*, Frankfurt a. M., 1963. 1952'de yazılmıştır.

evrensel-bütün madde" anlayışına dayalı vahdet-i mevcut kavramını 'sahiplenir'. İbn Sina'nın fikriyatını şöyle özetler: İmanın kurucuları, filozoflarla aynı şeyi söylemişler, fakat herkesin anlayabilmesi için bunu başka bir dille, mecazlarla, imgelerle ifade etmişlerdi. Kur'an'a iman, insan aklına imanla örtüşüyordu. Felsefenin görevi, dini, idrakte ileri olanları ikna edecek bir dille, kanıtların diliyle konuşturmaktı. Bloch, İbn Sina'nın izindeki önemli bir eser olarak İbn Tufeyl'in *Hayy Bin Yakzan*'ından etkilenmiştir. Aklın imana muhtaç olmadığı fikrini işlediğini söylediği bu eserin, doğal hukuku dine öncel ve üstün gördüğünü düşünür. İnançlarından bağımsız olarak bütün insanları vicdanlarında birbirine bağlayan esas 'metafizik' erdem: *Adalet* olarak belirleniyordur bu eserde. Bloch, neticede bu İbn Sina-İbn Tufeyl okumasından, tanrının hususiyetlerini ona has saymayıp insan için timsal kabul eden bir İslamî yorum çıkarır.[24]

Yabancılaşma ve aşkınlık

Bloch'un nazarında din, insanın deyim yerindeyse 'tamlık fantezisini' temsil ediyordu: Yabancılaşmanın aşılmasını, 'doğal' istidadın tamama ermesini... Marx'ın *1844 Felsefe El Yazmaları*'ndaki "insanın doğallaşması ve doğanın insanîleşmesi" şiarı Bloch'un gözdesidir; birçok eserinde dönüp dolaşıp bu söze atıfta bulunur. Nitekim Bloch, doğa felsefecilerinin fikri soy çizgisi içinde de tartışılmıştır. Onun yabancılaşmaya, şeyleşmeye ilişkin söylediklerinde, "sosyal romantizm"in, "kültürel hınç" söyleminin izlerini arayanlar olmuştur.[25] Bu tartışmada

24 Bloch *Umut İlkesi*'nin 2. cildinde İslam ve Kur'an'ı, Musa'dan süregelen Kıyamet motifini Kurtuluş teolojisi için değil, salt uyarı/tehdit olarak kullanan, inancı uğruna ölmeyi yücelten, ikiciliğin trajedisine yer vermeyen *fanatizm* geleneği içinde yorumlar. İslam'daki heterodoks geleneğe gösterdiği itibarı da gördük. Tabii onun İslam bilgisi, Hıristiyan teolojisine vukufu kadar sağlam değildir. Bilvesile, Oryantalizm eleştirisinin henüz-bilincinde-olmayan Bloch'un son yıllarında, "Avrupa-dışı kültürlere bakış(ımız)daki Avrupâileştirici tecavüz"ü ve "oradaki özgül zenginliklerin düzlenmesini" sorgulama gereğine dikkat çektiğini kaydedelim (*Tübinger Einleitung*, s. 146-7).

25 Burghart Schmidt: "Die Stellungnahme: Ernst Bloch als Marxist", *Materialien zu Ernst Blochs 'Prinzip Hoffnung'* içinde, Frankfurt a.M., 1977, s. 41-58.

en fazla 'ileri giden' herhalde Jürgen Habermas'tır. Habermas, 1960'ların başında yazdığı iki makalede Bloch'u, tüm dünyayı ve varlığı Doğa'nın metafizik kurucu 'ilkesine' bağlayan doğa filozofu Schelling'le akraba çıkararak, "Marksist Schelling" olarak tanımlamıştı.

Habermas, "diyalektik idealizm" bağlamında, Marx'ı 'fazlaca' Schelling'in perspektifinden kavrama 'riskini' sorunlaştırırken Bloch'u örnek gösterir. Onu, doğa felsefecilerinin merkezî kategorisi *natura naturans*'ı [yaratıcı doğa] tarihsel-materyalist doğrultuda genişletmeye, böylece yozlaşmış dünyayı aşma aciliyetini bir teorik zorunluluk güvencesiyle pekiştirmeye çalışmakla eleştirir.[26] Ona göre, Bloch, Tarihsel Madde'ye dünya-tarihsel bir anlam yüklemeyen Marx'ın anlayışını zorlayan bir insan-doğa özdeşliğine yatkındır. Maddeyi tarihsel olmaktan çıkartıp ona tözsellik atfediyor, böylece materyalizmi ontolojik bir ilke katına yükseltiyordur. Bloch'un 1937'de Prag'da sürgündeyken kaleme aldığı bir taslakta yer alan, yayımlanmamış tarihsel materyalizm tanımı, kendisine yönelik bu 'ithama' delil sağlar: "Materyalizm, birincisi, mutluluğun vicdanı, gönül ferahlığıdır; ikincisi, dünyayı bizzat dünyayla açıklamaktır; üçüncüsü, dünya sürecinde, bu sürecin 'imkânı' olan maddede insanın mutluluğunu bulmak, mutluluğun bilinmeyen gelişme çizgilerini göstermektir."[27]

"Marksist Schelling" başlıklı makalesinde, Bloch'un yozlaşmış ("düşmüş") doğanın ihyâsı ile Tarihin kendi ereğine ilerlemesini özdeşleştirdiğini anlatır Habermas. Bloch, Schelling'in Aristoteles'ten devralarak işlediği, Madde kavramında mündemiç *Kuvve* kategorisine Marksist bir yorumun yükünü bindirmektedir. Tarihsel materyalizmden uzaklaştıran, "diyalektik idealist" veya "spekülatif materyalist" bir yüktür bu. Habermas, Bloch'un ütopya ilkesinin de bu zaafla malûl olduğu fikrindedir. Kendi gerçekleşmesinin diyalektiğini yine ütopikçe

26 Jürgen Habermas: "Naturrecht und Revolution". *Theorie und Praxis*, Frankfurt a.M., 1971 [ilk basımı: 1963], s. 89-127.

27 *Bloch - Eine Bildmonographie*. Yayına hazırlayan: Ernst Bloch Merkezi ve Karlheinz Weigand, Frankfurt a.M., 2007, s. 127.

kavrayan bir ütopya, Bloch'un iddia ettiği gibi *somut* olmayacaktır. Zira Bloch'ta ütopyanın –muhtemel gerçekleşme sürecinde de gereklilik duyulacak olan– bilimsel-teorik bir smanabilirliği, kendi kendisi üzerine düşünen bir eleştirelliği yoktur. "Marksist Schelling", Marx'm ortaya koyduğunun aksine, felsefenin özerkliğini (onun kendi kendini temellendirmeye muktedir olduğunu) varsaymaya devam ediyordur. Onun ütopyacılığının teolojisinde yalnızca selâmete ermenin zorunluluğu eksiktir – ama başka "çözüm" ve seçeneklere kapalı "tek yol" mantığı berdevamdır. Nitekim Habermas, Bloch'un söyleminin nihayetinde *Diamat*'ın (diyalektik materyalizmin Stalin ve izleyicilerince dogmalaştırılmış biçiminin) karşı (idealist, öznelci) kutbundaki tekrarı olduğunu ileri sürecektir.

Bloch'un idealizm kavramını bir küfür saymadığını biliyoruz. *Hıristiyanlıktaki Ateizm*'de, Lenin'in "Akıllı idealizm akıllı materyalizme, aptal materyalizmden daha yakındır" sözünü aktarır. Başta değinmiştik; Demokratik Almanya Cumhuriyeti'nde itibarını kaybedip ders vermesinin ve yayın yapmasının yasaklanmasına giden süreçte, resmî reel-sosyalist ideolojiyle arasındaki temel ihtilâflardan biri, Hegel'in "gerici burjuva" fikriyatına indirgenmesine ve Hegel'i horlayanların deterministnesnelciliğine karşı çıkması olmuştu. Hegel-sonrası zincir içinde Schelling'e de özel bir ilgi duymuştur. Schelling'in "ürüne bakarken üreteni unutmama" uyarısı, yine sıkça andığı düsturlardandır. Diyalektik akış içinde öznenin özerkliğini ve onun nesnelliği ve Bütün'ü içerme *kuvvesini/imkânını* vurgulamak için önemser bu düsturu. Schelling'in akademik-fikrî bütüncülüğünü över. Ancak Schelling'in 'eksik' diyalektiğine dair uyarılara da geniş yer ayırmıştır. Schelling'in de halkası olduğu eski diyalektik anlayışın, çelişkileri "haddinden fazla uyumlu çözüyor" oluşunu,[28] varlığa içkin olmayan, varlığın karşısında konumlandırılmış bir hiçliği varsaymasını, böylelikle *ikici* yapıyı hesaba katmayışını sorgular.

'Genç' Habermas'ın "Marksist Schelling" yaftalı eleştirisindeki insafsızlık, Bloch'un Doğa ve İnsan tasarımlarının tarih-

28 *Tübinger Einleitung...*, s. 76.

sel ucu açıklığını yeterince önemsemesindedir. Bloch'ta İnsan, ona atfettiği muazzam kuvveye/imkânlara rağmen, eninde sonunda "x"tir; tarihsel maddî koşulların belirlenimine tabidir.[29] Nitekim İbn Sina-Farabi-İbn Meymun çizgisinin 'kurtardığı' ve yenilediği Aristotelesçi *sol* özü, maddenin öz devinimli yaratıcı bir potansiyel, bir *kuvve*, bir imkân olarak kavranmasında görür. Tanrısal kuvvetin, yaratma kuvvetinin maddi yaşamda içkinliğidir bu. Madde ve yaşam, hem biçimlendirir hem biçimlendirilebilirler: İşte *Natura naturans-natura naturata*, yani yaratılan doğa-yaratan doğa diyalektiği. Son eseri *Experimentum Mundi*'den *(Dünya Deneyimi)* bir cümleyle:

> İnsan kendiyle yalnızdır, oysa en az istediği şeydir bu. Çünkü insanî olan, bütün insanların insanın içinde başlaması demektir. Ve onunla ilgili, etrafında olup biten her şeyle de karşılaşır insan. Burada önemli olan, insanın ne olduğunun asla söylenemeyeceğidir; çünkü var olan her şeyin en sıkı tazyiki altında, insan kendi varlığına sahip değildir, oluş halindedir ancak.[30]

Bloch, umumiyetle determinist söylemlerle olduğu gibi, tarihsel süreci, yaşamın akışım, dünyaya bir mükemmel 'son' tayin eden sistemlerle uyuşmaz. Misal; yine sevgililerinden olan Spinoza'yla da uyuşmazlığı, Spinoza'nın öznelliğe, yaşama ve 'dünyaya' hareket alanı ve 'amaç/hedef koyma' imkânı bırakmayan bir mükemmel tözsel nesnelliği varsaymasıdır. *Umut İlkesi*'nde döne döne, Aslolanın ya da Töz'ün, henüz-varolmayandan ve insanın öngörücü tasavvuruyla, düşleriyle, umuduyla ona yönelen yaşamından/eyleminden başka bir şey olmadığını anlatır. *Hıristiyanlıktaki Ateizm*'deki söyleyişiyle: "Bitmemiş-Olmanın, Bitmemenin Ontolojisi"dir bu. Yabancılaşmanın kalkması, bir öze-dönüş ya da mutlak tinin kendini gerçekleştirmesi değil, bu kuvvenin/imkânın, somut, reel, tarihsel koşullar içinde kavranması demektir.

Bloch'un öznelciliği ve spekülatifliği hakkındaki kuvvetli çekincelerine değineceğimiz Adorno'nun, onun düşüncesinde-

29 *Naturrecht und menschliche Würde*, s. 219.

30 *Experimentum Mundi*, Frankfut a.M., 1975, s. 172.

ki idealizm-aşkıncılık kuşkusu doğuran uğrağa daha 'empatiyle' yaklaşması dikkate değerdir. Eleştirel Teori'nin kurucu kuşağının üstadı, Bloch'un Varolanla tözsel kuvve/imkân arasındaki ontolojik farkı iptal ederek, Varolanı imkân/kuvve mertebesine yükseltmekle, Alman idealizminin izinden gittiğini söyler gerçi. Ancak Hegel'in idealizminden farklı olarak, her şeyi Tin'de eriten Özne-Nesne özdeşliğine uzak durduğunu kaydeder. Bloch, öznelliğin dışavurumunun dolaysız-görünüşündeki dolayımı çözümlemiş, şeffaf hale getirmiştir Adorno'ya göre – böylece bir otantizm ve Mutlak Tin yanılsamasından uzaklaşmıştır. Ütopya ilkesi, özdeşliğin/kimliğin, 'doğallığın' zincirlerini sarsmaktadır. Adorno'nun, Bloch felsefesindeki *ikiciliği* vurgulaması önemlidir. Ona göre, Bloch'ta tarihsel-materyalistçe belirlenen bir Halihazır-Mevcut'a mukabil, bunun bir de Ötesi, bu anlamda bir aşkmlık vardır. (Thomas Münzer'in hetorodoks teolojisinden ilhamla, aşkmlığın insanîleştirilmesinden-tarihselleştirilmesinden, *insan yüzlü aşkınlıktan* söz etmiştir.) Özne ile nesne arasındaki sınırı aşan Bloch'ta, İçkin ile Aşkın arasındaki açı kapanmaz. Öte-Olan da (Bloch'un terminolojisiyle Henüz-Varolmayan, Henüz-Bilincinde-Olunmayan), Mutlak'ın metafiziğiyle değil, Halihazır-Mevcut'taki potansiyel-eğilimsel *izleriyle* belirlenir. Diyalektik, teolojik bir şiddetle kesintiye uğratılmakta ama bir zorunluluk atfederek yüceltmeksizin yapılmaktadır bu.[31]

Metafizik

Bloch, 1937'de yazar Thomas Mann'a yazdığı mektupta, sosyalizmde ve Marksizmde gitgide derinleştiğini, fakat metafiziği hiçbir zaman feda etmediğini söylemişti.[32] Adorno, aynı yazısında, Bloch'un "tasavvur/tahayyül edilenin fenomenolojisi olarak metafizik" yaptığını söylüyordu. Marksizmin *metafizik* boyutunu ilga eden doktrinleştirme girişimlerinden duyulan

31 Theodor W. Adorno, "Blochs Spuren", *Noten zur Literatur II*, Frankfurt a.M., 1977, s. 238-48.

32 *Bloch - Eine Bildmonographie*, s. 133.

rahatsızlığın, Eleştirel Teori'nin kurucu saiklerinden biri olduğunu söyleyebiliriz. Bloch'la Eleştirel Teori'nin en sağlam kesişme noktası... Aynı zamanda, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne kadar 'beraber düşünen' Lukács ile Bloch'un ayrım noktası.

Harcıâlem anlamından farklı bir metafizik kavramından söz ediyoruz kuşkusuz. Bloch'un daimî teorik izleklerinden biri, o harcıâlem anlama karşı *'sahih' metafizik* kavramını telkin etmek olmuştur. *Eski* metafizik, "faşist haydutlar"m bile el atarak murdar ettiği bir kavramdır ona göre. Eski metafizik statiktir, sabitleri vardır. Bir Öte'nin, bir İnsanüstü'nün sırrına ermeye koşullanmıştır. Metafiziğin sahih anlamı için, Aristoteles'e döner Bloch. Aristoteles'in felsefesinde metafizik, varlığın form tanımlarının bilimi olarak, ontolojiyle örtüşür. *Meta ta physika*: Fizikî olanın ardı veya arkası demektir. Öte-dünyacılıktan, mistisizmden bambaşka bir şeydir bu. Duyusal olanın berisine, hele 'üstü'ne değil, bizatihi *olmakta olana* bakmak anlamına gelir.[33] Özcesi metafizik, Bloch'un terminolojisiyle ifade edersek: Bilincin ve insan eyleminin halihazırda Varolana kısılmayıp, Varolanın kuluçkasındaki imkânlara, *Süreç*'e ve *Kuvve*'ye açık olmasından başka bir şey değildir.

İlk eseri *Geist der Utopie*'de (*Ütopyanın Tini*), özellikle müziğe, –Adorno'yu memnun eden bir alâkayla!– metafizik bilincin 'açılması' bakımından büyük önemle eğilmişti Bloch. Müziğe ve aşka, her zaman metafizik deneyime açılan kapılar olarak baktı; yeni düşünme kategorileri, yeni ifade imkânları bulmaya, "düşünen fantezi"yi geliştirmeye açılan kapılar...[34] Bloch bu kapıları yoklarken, geleceği görme ve kehanet 'melekesinin' peşindedir. Kadim çağlarda insanların duyusal olarak algılanabilenin ötesini arayan gözleri açıktı ona göre. Yalnızca 'kutsal' güçlerin inşasına değil, Henüz-Varolmayan'ı, Henüz-Bilincinde-Olmayan'ın tasavvuruna, insanın kuvve/imkân'larını yoklamasına açılan bir kapıydı bu. Duyusal gözler

33 *Tübinger Einleitung*, s. 351.

34 Jürgen Miermeister, *Ernst Bloch - Rudi Dutschke*, s. 103. Bu arada Bloch'un müziğe ilgisinin amatör hevesin ilerisinde, müzik parçaları besteleyecek derecede olduğunu belirtmeli; saygın orkestralarca yorumlanmış süitleri, kuartetleri, senfonileri vardır.

açıldıkça, duyusal olanın ötesine bakan gözler, imana, içi boş mefhumlara, platonizme dönüşerek aslında gitgide kapandı.[35] Bloch, bir öngörücü tasavvur potansiyelini de içeren geleceği görme ve kehanet 'ilgisinin' çoktan ölmüş veya yozlaşmış olduğu bu çağda, belki *kulağın kehanetine* güvenilebileceğinden söz eder. Zira Bloch'a göre, müzik, bir hakikat sırrına değil, ucu açık sezgilere, düşlere, tinsel 'emprovizasyona' açılan bir kapıdır; insanı içermeyen aşkınlık mefhumlarmınsa suratına kapanan bir kapıdır.

Bloch'a göre, metafiziğin ezelî düşmanı olan pozitivizmin, materyalizmi de 'bir tür metafizik' olmakla itham etmesi, tesadüf değildi. Pozitivist ve "nesnelci" eğilimlerle olduğu kadar, Eski Metafizik'le ve metafiziğin 'sahih-olmayan' yorumlarıyla da mücadele etti. Beklenebileceği gibi, bu tartışmalarda belirgin hasım figürlerinden biri –üzerinde geniş durmaktansa geçerken dokunduğu– Martin Heidegger olmuştur. Onun eski/geleneksel metafiziği eleştirme-aşma teşebbüsü, sahih-metafiziğe taban tabana zıddır Bloch'a göre. Tarihselliğe, Süreç fikrine kapalı, insanî imkân/kuvve'nin potansiyellerine yabancı bir düşünürdür Heidegger; "Antik-taklidi mırıltısı" içinde, Mümkün-Olan'la, olabilecek-olanla değil, "varlığı unutmuşlukla" meşguldür. Onun Eski Metafiziği aşması, dünyayı değiştirme ufkunu açan *meta*'nın elenmesinden ibarettir.

'Dindar-ateizm'

İdealizm-aşkıncılık ve metafizikle olan 'imtihanını' ele aldıktan sonra, Bloch'un doğrudan doğruya dine bakışına dönelim yine. *Hıristiyanlıkaki Ateizm*'de, dindarları bağnazca dışlayan komünistlere çatarak, İspanya İç Savaşı'nda kendini işçi askerlere siper eden Badajoz rahiplerini, asılan beş komünist için ayin düzenleyen Kölnlü Katolik rahipleri itmemek gerektiğini söylemişti. Ama onun dinle, hususen Hıristiyanlıkla derdi, basitçe temel fikirleri sarartıp solduran ve tarafları uzlaşmacı bir vasatlığa daraltan *diyaloğu* aramak değildir. Onun derdi, ezilenlerin,

35 *Geist der Utopie*, Frankfurt a.M., 1973, s. 202 vd.

aşağılananların kurtuluşuna yönelen "hakiki" Hıristiyanlıkla özgürleşmenin derinleşmesini ve yabancılaşmanın aşılmasını hedefleyen "hakiki" Marksizmin ittifakıdır; Münzer'in köylü savaşının tarihteki son ittifak olarak kalmamasıdır.[36]

Adorno, Bloch'un düşüncesi hakkında: "Teolojik ve ateist, bu ikisini birleştirmesi itibarıyla mistik" demişti. Siegfried Kracauer de, Max Scheler'den nakille – Bloch'un düşünsel yönelimini "Tanrıya doğru bir Amok koşusu" diye tanımlamıştı.[37]

Bloch'un teolojik vukufundan bahsetmiştik. Özellikle Hıristiyanlık tarihi ve metinleri, Yahudi bir aileye doğmuş olan filozofun hemen her eserinde bir referans kaynağı olarak zuhur eder. *Hıristiyanlıktaki Ateizm*'in alt başlığına koyduğu şiar: "Ancak bir ateist iyi bir Hıristiyan olabilir, elbette keza ancak bir Hıristiyan iyi bir ateist olabilir" paradoksu, onun aforizma değeri kazanan sözlerinin belki en meşhurudur. "İman, inkârla başlar"ın ateistçesi/Hıristiyancası da diyebiliriz bu şiara! Bloch bunu, "dinin olduğu yerde umut, umudun olduğu yerde din vardır" şiarıyla tamamlar. Ona göre, Marx da ateizmi "dinin aşılmasıyla dolayımlanan hümanizm" olarak anlıyordu. Dinin insanın sınırlı, aciz bireyliğiyle her şeye kadir yücelişi arasında bir ikilik kurmuştu; dinin aşılması (yine şu *aufheben*: İçererek aşmak) bu ikiliği diyalektik ilişkiye çevirerek yabancılaşmayı ortadan kaldıracaktı Marx'ın tasarımında.[38]

Bir metninde, "başka bir anlamda sofu olmak"tan söz etmişti.[39] Onun, vahyî olmayan bir dindar olduğundan söz edebiliriz. Pagan panteizminin, Mesihçi ideolojilerin, Chiliastik hareketlerin, –aslında bütün heterodoks akımların– Eyüb kitabını ve İşaya figürünü odak alan bir Eski Ahit okumasının meta-tarihsel bir birleşimine dayanan[40] 'bir tür' dindarlıktır bu... Hayatının son devrinde, 1970'lerde Bloch'un kitapları, Marksist or-

36 *Atheismus im Christentum*, s. 353.

37 Aktaran Wiggershaus, s. 666.

38 *Atheismus im Christentum*, s. 86.

39 *Tübinger Einleitung*, s. 149

40 Stefano Zecchi, "Hiob und Münzer. Die Utopie als Spur ethischer Bedeutung". *Text&Kritik - Sonderband Ernst Bloch*, Münih, 1985, s. 32-45.

tamın yanı sıra, Hıristiyan teologlar arasında da büyük ilgiye mazhar olmuştu.[41] Kimi Marksistler, Bloch'un eserinin Marksist-Hıristiyan diyaloğunda tüketilmesinden rahatsızlık duydular.[42] Tahmin edilebileceği gibi, Hıristiyan muhafazakârlığı da bu gibi hasbihalden hiç memnun olmadı. Bugün Papalık makamını işgal eden Kardinal Ratzinger, 1984'te yayımladığı bir makalesinde, özellikle Latin Amerika'da etkili olan Özgürlük Teolojisi'ni şiddetle yererken, onun arkasmda "Bloch'un dinle cilâlanmış Marksizminin" etkisini teşhis ediyordu.[43]

Bloch'a göre, din, sanat ve felsefeyle beraber, insanın ihtiyaç, arzu (açlık) ve kendini-gerçekleştirme potansiyellerinin kadim ifadelerinden biridir. Halihazır görünüşü, mevcut hali ile arzularının koşulladığı, henüz mevcut olmayan özü arasındaki gerilim, arzularının verdiği neşe ile smırlılığının-kısıtlılığının basıncı arasında sıkışmışlık, *insanın dini doğuran sızısıdır*. *Umut İlkesi*'nin ikinci cildinde, dinsel söylem içinde bu sızıyı, Tamamlanmış-Mükemmel olanı temsil eden Yaratıcı-Tanrı ile insanın geleceği kuran eylemini yücelten Huruç-Tanrısı arasındaki gerilimde konumlandırır. Eski Ahit'in "Çıkış/Huruç" bölümündeki (3, 14) "Ve Allah Musa'ya dedi ki: Ben, Ben Olacak Olanım" sözü,[44] bu gerilimin anahtarıdır ona göre. Tanrı'nın kendi gerçekliğine henüz ermemiş olan insanî özün tözselleştirilmiş ideali olarak tahayyül edildiğini ele veren bir sözdür bu. Bu 'kutsal' kök-metin, her türlü statik-olanı temelsizleştiren, üst düzeyde Mesihçi-Mehdici bir anlam taşır. Tam da bu anlamla 'barışık' olarak, tanrının, insanî-beşerî muhtevanın henüz gerçekleşmemişliğini, önde-ilerde oluşunu ifade et-

41 Iring Fetscher, "Ein großer Einzelgänger", *Über Ernst Bloch*, Frankfurt a.M., 1968, s. 112-29.

42 Douglas Kellner ve Harry O'Hara, "Utopia and Marxism in Ernst Bloch", *New German Critic*, sayı 9 (Güz 1976), s. 11-34.

43 Joseph Cardinal Ratzinger, "Liberation Theology", *Instruction*, Sonbahar 1984, aktaran *The Ratzinger Report*, Ignatius Press, 1985. Özgürlük Teolojisi, elimizdeki derlemede Mehmet Kuyurtar'ın makalesinde genişçe ele alınıyor. Ratzinger'in makalesine dikkatimi çektiği için Mehmet'e teşekkür ederim.

44 Türkçe resmî *Kitabı Mukaddes* çevirisi: "Ve Allah Musa'ya dedi: Ben, ben olanım" biçimindedir. Batı dillerinde ise, "Eh'ye aser eh ye' nin çevirisi: "Ben, Ben Olacak Olanım"dır

tiğinin idraki içindeki ateistin, *Antichrist*/Deccal addedilmesi mümkün değildir.

Umut İlkesi'nde Bloch, Eski Ahit'in düşünce evrenindeki ütopya potansiyelini keşfetmek için, Eski Ahit'in Eyüb bölümünde iz sürer. Eyüb'ün anlatısı, dünyadaki kötülüğün tanrı-merkezli bir meşruiyeti olmadığı gibi, insanın da bunun sorumluluğundan azâde olmadığının idrakine açılan yoldur – Karamazof'unkine çok benzer bir trajedi vardır burada.[45] Eyüb'ün trajedisi, kendisi Tanrı(sı)ndan kopamazken, Tanrı(sı)nın da onu bırakamamasıdır. Eyüb, "tam da inançsızlığıyla, inanmadığından, mümindir" Bloch'a göre.

Uzamdaki-Tanrı olarak da tanımladığı Yaratıcı-Tanrı imgesinde, Mevcudun bütünlüğünün kutsanması üzerinden, panteizme açılan bir damar tesbit eder Bloch. Özgürlükçü potansiyelin asıl referansı saydığı, Zamanın-Sonu-Tanrısı olarak da tanımladığı Huruç-Tanrısı ise, mükemmel-Bütünü Mevcud'un ve halihazır dünyanın ötesine uzatışıyla Mesihçi-chiliastik damarı genişletir.

İsa figürünün Tanrının İnsan Oluşunu, insan-suretini cisimleştirmesi; İsa'nın dönüşüyle dünyanın/hayatın o zamana dek görülmedik bambaşka bir hale girecek olmasına dönük ütopik-Mesihçi beklenti, Hıristiyanlığın özgürlükçü-devrimci ufkunu çizer Bloch'a göre. Kuşkusuz, bu resmî öğretiye, Kilise'ninkine alternatif bir Hıristiyanlık yorumudur. Bloch –başlarda da değinmiştik– Kilise öğretisinin gayrı-sahih bir İncil yorumuna dayandığını ileri sürer.[46] *Umut İlkesi*'nde ve *Hıristiyanlıktaki Ateizm*'de, İncil'deki tutarsızlıklar ve tahrifatlar üzerinde durur. Eski Ahit'in mesajı, sözlü gelenekte olabildiğince bozulmadan nefes almaya devam etmiş, yazıya aktarıldıktan itibaren tahrif

45 Zecchi, s. 36.

46 Bloch, Kilise'yi tam anlamıyla 'şer güç' olarak görür. Eski chiliastik halk hareketleri, özgürlükçü-devrimci mezhepler, Kilise'yi her şeye rağmen, Devlet kadar zalim ve 'kötü' görmemişlerdir; ancak 20. yüzyılda Sezarcı ve "Konstantinci" (Bizansçı) bir şekilde kapitalist devletle bütünleşen, "meyvesini tahliye ettirmek [kurtaj] zorunda kalan çaresiz bir genç kızı lanetleyip milyonların tahliye [kurtaj] edildiği savaşı kutsayan" Kilise, bizzat dinsel meşruiyetini yitirmiştir (Bloch 1977 B: 310-4).

edilmiştir. İlk günah mitini ve kefareti, Tanrının insanüstü aşkınlığını, genel olarak egemen kültürü yücelten, hâkim sınıfların meşruiyetini, halihazır dünyanın mukadder olduğu inancını berkiten bir tahrifattır bu. "İsrail'in çocuklarının" Sahih Eski Ahit'teki "homurtusu" bastırılmış, dünyanın mevcut haline razı olmayan İşaya geriletilmiştir. Yapılması gereken, kadim anlatıdaki plebyen veçheyi yeniden öne çıkartacak bir eleştirel İncil okumasıdır. Spinoza'nın, İncil'in tahrifatını sorunsallaştırmaktaki tarihsel rolü üzerinde önemle durur Bloch. Zaten Spinoza, kadim mitleri ve orada sakh panteist ve ütopyacı potansiyeli deşeleyen son Avrupalı düşünürdür ona bakılırsa. Beklenebileceği gibi, Feuerbach'ın *dini antropolojikleştirme*, tanrısallığı ütopik bir İnsan kavramı etrafında yorumlama girişimini de önemsemekten (Marx'ın kendi düşüncesini berraklaştırmak üzere onu 'aştığı' yerde bırakmayıp, önemsemeye devam etmekten) yanadır.

Devrimin ve karşı-devrimin 'ruhu'

Ernst Bloch, Bolşevik Ekim Devrimi'ni de Mesihçi-Chiliastik ayaklanmalardan, Münzer isyanından bu yana süregelen silsileye bağlıyordu. Burjuva Avrupa teolojisi, Kilise egemenliğine rağmen heterodoks akımlarda nefes almayı sürdüren ütopik gücünü tamamen yitirirken bu mirasın eskatalojik Hıristiyan spiritüalizmin en zengin olduğu ülkede, Rusya'da dirilmesi boşuna değildi ona göre.[47] Ekim Devrimi'nin 'dinî' havasında, komünizmin bir ekonomik doktrin olmaktan önce sahip olduğu, etik karakterinden kaynaklanan içsel teolojik gücün ihyâsını görüyordu.

Nitekim karşı-devrimi mercek altına aldığında da bir tür 'metafizik eksiğinden' yakınacaktır. Faşizm felâketinin –hayh erken vakitte, 1935'te– bir muhasebesini yaptığı kitabında[48] Nasyonal Sosyalizmin, "kendini kapitalizm içinde yurtsuz hisseden" insanların tepkilerini, "anti-kapitalist kıpırtıları" sefer-

47 *Thomas Münzer...*, s. 91-110.

48 Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt a M., 1977.

ber etme yeteneğine dikkat çeker. Nazi propagandası, o yurtsuzluk duygusuna, hoşnutsuzluklara hitap ederek bunları karşı-devrimci bir doğrultuda kışkırtmayı bilmişti. Sadece olumsuz saiklere değil, insanların mevcut sistem ve düzenin ötesine uzanan, tanımlayamadıkları, kavramsallaştıramadıkları, ama tahayyül dünyalarındaki kadim ütopya öğeleriyle, dinsel imgelerle (özellikle Bloch'un hep önemsediği Mesihçi izlekler), mitolojilerle rezonans halindeki özlemlerine de hitap etmeyi bilmişti. Naziler, uyguladıkları *psişik şiddetle*, bu hoşnutsuzluk ve özlemlere değen imgeleri "montajlayıp" tahrif ederek kullanmışlardı. Komünistlerin, solun yenilgisinin esas nedeni, "mekanik bir entelektüalizme" düşerek salt akla seslenmeleri, insanların kapitalizmin "ruhsuzlaştırıcı, gayriinsanîleştirici, mekanikleştirici" etkilerinden muzdarip olan yanlarını göz ardı etmeleriydi: "Naziler aldatıcı konuştular –ama insanlarla. Komünistler tümüyle hakikatten konuştular– ama şeylerin hakikatinden."[49]

Sadece solun değil, Weimar Cumhuriyeti'nin de çöküş nedeni, "yalnızca zayıflığı ve yarımlığı değil, fanteziden de yoksun oluşuydu" Bloch'a göre. *Bu Çağın Mirası*'nda, söz konusu 'ruhsuzluğun' alternatifine de işaret eder: "Parti Çincesi"ne –yani "bilimsel-sosyalist" jargona– itibar etmek yerine, Thomas Münzer'in 400 yıl eski Mesihçi metinlerini okuyarak, 100 yıl öncesinin 'ezilen halka seslenen' romantik duyurularının dilini ödünç alarak propaganda yapan bazı komünist ajitatörleri emsal gösterir. *Umut İlkesi*'nde de, bütün eserlerinde de takip ettiği izlektir bu: Bugünün politik-toplumsal taleplerini, program maddelerini, sloganlarını, insanlık tarihinin uzun geçmişinden uzanıp gelen ütopya öğeleriyle, imgelerle, mecazlarla, mitlerle devamlılık içinde tasavvur ve beyan etmek.

Bloch'un ilhamı

Bloch'un doğduğu yer olan Almanya'nın küçük Ludwigshafen şehrinde, onun 100. doğum günü ve *Umut İlkesi* 'şerefi-

49 *A.g.e.*, s. 153.

ne' yapılmış bir heykel var. İsviçreli sanatçı Max Bill'in bu eseri, *Sonsuz Merdiven* adını taşıyor: Göğe doğru yükselen bitimsiz basamaklar...[50]

Ernst Bloch, peygamberâne edâsından ötürü kâh cazibeli kâh 'tuhaf' bulunan bir filozoftu. İngiliz Marksist tarihçi Erik J. Hobsbawm, "vurularak yok edilen bizonlar misali, matematiksel mantığın koruculari tarafından nesli tüketilmekte olan, dedelerimizin zamanından kalma eski moda filozof" demişti onun için.[51] Bloch'un dine bakışı, özellikle Türkiye solunun katı laisist ortamında muhtemelen iyice yadırganacaktır. Oysa bir tür sofuluğa dönüşmüş olan o laisizmin, Bloch'un 'başka bir anlamda sofu' tavrından öğreneceği çok şey var – laiklik ve ateizm adına da!

50 http://www.google.com.tr/search?q=max+bill+die+endlose+treppe&hl=tr&prmd=imvnso&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ei=c-VrUOeyOoKg0QXJ54CICA&ved=0CCAQsAQ&biw=1376&bih=699

51 Erich Hobsbawm, "Das Prinzip Hoffnung", *Materialien zu Ernst Blochs 'Prinzip Hoffnung'* (derleyen ve Giriş: Burghart Schmidt), Frankfurt a.M., 1977 [Hobsbawm'm metni 1960], s. 176.

Kurtuluş Teolojisi Tartışmalarında Sorunlu Eksen: Felsefi *Tutumlar*

MEHMET KUYURTAR

I.

Teoloji, etimolojik olarak tanrı üzerine rasyonel bir konuşma, rasyonel bir söylem anlamına gelir. Aqinolu Thomas'tan beri felsefi literatüre girmiş olan vahye dayalı teoloji ve rasyonel teoloji kavramları, ilkesi vahiy olan ve sınırları vahiyle belirlenen teolojiyle, ilkesi akıl ve/veya doğa olan, deyim yerindeyse *saf felsefi* teolojileri birbirinden ayırt etmek için kullanılır. Bilindiği gibi, vahiy ve rasyonel paradigma esas itibariyle birbirinden farklıdır: Vahiy, insanın sahip olduğu doğal yetilerle *hakikatin bütününü* bağımsız olarak kavramaya muktedir olmadığı, dolayısıyla ilahi inayete ve kılavuzluğa ihtiyaç duyduğu kabulüne dayanır. Vahiy aynı zamanda insandan bir tanrının varlığına ve onun peygamberler vasıtasıyla bildirdiklerinin bütün hakikati ifade ettiğine *iman* etmesini talep eder. Teolojik bağlamda rasyonel paradigma ise bağımsız insan aklının doğal kapasitesiyle *hakikatin bütününü* kavrayabileceği iddiasına dayanır. O halde *iman*, vahye dayanan teolojilerin temel kavramıdır. Teoloji hakkında bu genel tanımı göz önünde bulundurursak, bu durumda, vahye dayanan teolojiyi *iman*ın rasyonel bir söylemle dile getirilişi veya rasyonel bir izahı olarak tanımlayabili-

riz. Bu tanımın bir oximoron olduğu düşünülmemelidir, çünkü söz konusu olan vahye dayanan teoloji olduğunda, *rasyonel söylem*den veya *izah*tan kast edilen şey, nihai olarak insani aklı aştığı kabul edilen vahyin içeriğinin bir kısmının, aklın imkânlarıyla kavranılabilir hale getirilmesi çabasıdır. Bir başka deyişle, vahye dayanan teolojide, teolojinin nihai kaynağı akıl değildir. Akıl, olanaklı olduğu ölçüde vahyin açık ve anlaşılabilir kılınmasının aracıdır, dilidir. Dolayısıyla, bu teolojide aklın rolü ikincildir, işlevseldir. Ancak hemen vurgulamak gerekir ki, aklın bu tarz kullanımı bile, aklı aştığı varsayılan vahyin esas olarak aklî bir paradigma olan felsefeyle belli bir zeminde ve belli bir ölçüde temasa girmesini gerektirir. Örneğin, rasyonel ya da felsefi paradigmanın en sert biçimde eleştirildiği teolojilerde bile bu eleştiriler, büyük ölçüde *felsefi araçlar*la ortaya konur.

Kurtuluş Teolojisi kavramının tarihi, insana *ebedi* veya *ilahi* kurtuluşu vaat eden dinlerin ortaya çıkışına kadar götürülebilir. İnsana bu dünyanın sınırlarını aşan bir dünyanın varlığından söz eden ve vazettiklerine iman ederek ona uygun bir hayat sürenlerin nihai kurtuluşa ereceğini öne süren herhangi bir din, merkezi kavramları tanrı ve iman olan bir "Kurtuluş Teolojisi"ni şu ya da bu şekilde içinde barındırır. Teolojileri sözünü ettiğimiz anlamda kurtuluş kavramı etrafında biçimlenmiş ve işlenmiş görünen dinlerin en açık örneklerini üç tektanrıcı dinin temsil ettiği söylenebilir: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam. Bu üç tektanrıcı dinin kabul ettikleri kutsal metinlerde bütün söylem, tanrının vahiy aracılığıyla bildirdiklerine iman etmek yoluyla, insanın kurtuluşu meselesi üzerine kurulmuştur. Bu dinlerin müntesiplerinin kendi kutsal metinlerinden hareketle geliştirdikleri ve klasik kabul edilen teolojilerin ana temasını tanrı üzerine bir konuşma, tanrının özü ve sıfatları, tanrı-evren ilişkisi vb. *teolojik* konuşmalar oluşturmaktadır. Gelgelelim aslında, bu konuşmaların nihai amacı tanrı-evren-insan ilişkisi etrafında zımni veya açık bir kurtuluş öğretisi oluşturmak ve bir kurtuluş kılavuzluğu önermektir.

Kutsal metinlerin birbirinden farklı, hatta birbirinden zıt yorumlara imkân verdiği tartışma götürmez bir olgudur. Bu ne-

denledir ki, her üç tektanrıcı ve vahiy geleneğine bağlı dinde, tanrının özü ve sıfatları, tanrı-evren ilişkisi, tanrı-insan ilişkisi meselelerine dair farklı tutumlardan kaynaklanan birbirine zıt teolojik yorumların geliştirildiği görülür. Farklı ve zıt yorumların ortaya konmasının iki temel soru(n)dan hareketle cereyan ettiği söylenebilir: *Tanrısal kudret ve tanrısal irade* ile *insani özgürlük* veya *kader ve özgür irade sorunları*. İnsanın tanrısal teklifler karşısındaki *gücü*nün ve *sorumluluğu*nun ne olduğu veya nasıl tayin edilebileceği ve insanın nihai kurtuluşu açısından bu dünyanın değeri ve anlamı bu kavramlar etrafında sürdürülen mülahazalarda açığa çıkmaktadır. Bu iki soruya verilecek yanıt, *iman etmiş* insanın *iman etme* edimini neden ibaret gördüğüyle, yani kendisini hangi anlamda *ahlaki bir özne* olarak konumladığıyla, *bu dünyanın işleri*nin gidişatında tanrısal takdiri ve insani sorumluluğu nasıl algıladığıyla ve nihayet, bunlara bağlı olarak ilahi kurtuluşa nasıl ulaşılacağıyla ilgili bir tutum belirlemeye yönelik olacaktır.

II.

Burada ele almaya çalışacağım Kurtuluş Teolojisi, 1960'ların sonlarına doğru Latin Amerika ülkelerinde, evvela bu ülkelerin özgül koşullarına göre geliştirilen ve geliştirilmesine esas olarak Katolik din adamlarının öncülük ettiği, daha sonra diğer Hıristiyan mezhepleri ve başka dinlerin müntesipleri arasında da belli bir ölçüde yankı bulan ve benimsenen yeni bir teoloji yapma tarzını ifade etmektedir. Ortaya çıktığı ülkelerde ve özgül koşullarda yoksulları, ezilenleri, marjinalleştirilmiş olanları kendi kurtuluşları için *başkaldırıya*, baskı ve sömürüye karşı *isyana* davet eden ve bu daveti *dinsel gerekçelerle* meşrulaştıran Kurtuluş Teolojisi, Hıristiyan kilise geleneğindeki mutat teolojilerden farklı olarak, kurtuluşun öncelikle bu dünyada talep edilmesini ve buna bağlı olarak, kurtuluşun bu dünyaya müdahale eden, bu dünyanın koşullarını adalet ve eşitlik yönünde dönüştürmeye yönelen *insani* eylemle mümkün olacağını öne sürer. Bu itibarla, Kurtuluş Teolojisi salt teorik bir teoloji de-

ğil, aynı zamanda bir *siyasal* harekettir. Yoksulluğu ve eşitsizliği yaratan sosyo-ekonomik koşullara ilişkin saptamalarında tamamen siyasal bir dil kullanan kurtuluş teologlarına göre, *kurtuluş* açısından kilisenin sorumluluğu ve misyonu, eşitlik talep eden özgürleştirici siyasal eylemlere kılavuzluk etmektir. Kurtuluş teologları nazarında insanın kurtuluşuna kılavuzluk eden teoloji, akademik faaliyet anlamına gelmez. Bilakis yoksulların-ezilenlerin devrimci siyasal eylemiyle biçimlenen ve aynı zamanda böyle bir eylemin sürdürülmesine öncülük eden faaliyetlerin ürünüdür, bu açıdan bir tür *praxis*tir.

Ülkelerinde sürüp gitmekte olan ekonomik ve siyasal eşitsizliklerin, baskı ve sömürünün kapitalist sistemden kaynaklandığını düşünen kurtuluş teologları, hem bu sistemin mekanizmalarının nasıl işlediğinin *bilimsel* analizini hem de onu aşmaya yönelik gerçekçi siyasal bir programı Marksizm sayesinde yapabileceklerini düşünmüşlerdir. Dolayısıyla, bu teologlar, belli bir bağlamda ve yine belli bir ölçüde Marksizm ile temasa girerek onu bir çözümleme ve siyasal program aracı olarak kullanmakta tereddüt etmemişlerdir. Kuşkusuz bu tutum, Vatikan'ın tepkisine yol açmıştır. Vatikan, bu hareketle yer alan din adamlarının bazılarına karşı çeşitli yaptırımlar uygulamıştır. Ancak bu tutum, kendisini esas itibariyle *spiritualist* Hıristiyan dinine sadakatle tanımlayan bir teolojinin, yani Kurtuluş Teolojisi'nin felsefede *materyalist* olan Marksizm ile ilişkisini nasıl meşrulaştırabileceği sorunu etrafında dikkat çekici felsefi-teolojik tartışmaların yürütülmesine yol açmıştır. Kurtuluş Teolojisi'nin önemli öncülerinden biri olan Gustavo Gutierrez'in 1971 yılında *Teologia de la Liberaction* adlı kitabının yayınlanmasından itibaren bu tartışma etrafında hayli geniş bir literatürün oluştuğunu görmekteyiz. Ayrıca bu durum, Latin Amerika ülkelerindeki devrimci hareketlerin Kurtuluş Teolojisi sayesinde yaygınlık kazanıp güçlendiğini düşünen Marksistler arasında da dine ilişkin tartışmanın yeniden canlanmasına neden olmuştur.

Kurtuluş Teolojisi'nin gelişmesinde Küba'da gerçekleştirilen devrimin Latin Amerika ülkelerinde yarattığı umut verici hava-

nın önemli bir etkisi vardır. Fakat bu durumun yanı sıra, Kurtuluş Teolojisi II. Vatikan Konsili'nin sonuçlarından biri olan, teolojinin çağın koşullarına cevap verecek şekilde yeniden canlandırılması gerektiği düsturunun ve kimi tarihsel, ekonomik ve siyasal gelişmelerin sonucu olarak filizlenmiştir. Kendisini öncelikle siyasal mücadele pratiğinde ortaya çıkmış dinsel-siyasal bir hareket olarak tanımlayan Kurtuluş Teolojisi'nin teorik düzlemdeki ifadesi –bir teolojik söylem olarak ifadesi– bu harekette yer alan din adamlarının Latin Amerika'nın çeşitli ülkelerinde gerçekleştirdikleri toplantılarda biçimlenmiştir. Dolayısıyla, aslında bu işin bizzat kendisi de, yani bu faaliyetin teorik bir söylem olarak dile getirilişi de kolektif bir çabanın ürünüdür.[1] Bu yazıda kurtuluş teologlarının Hıristiyan geleneğine bağlı kalarak kurtuluşun esasen bu dünyada talep edilmesi gerektiğini ve bu saptamadan hareketle Marksizme yönelmelerini, bu yönelimlerini nasıl meşrulaştırmaya giriştiklerini sergilemeye çalışacağım. Şunu da belirtmeli ki, bu süreçte kimi isimlerin ön plana çıkması kaçınılmazdır.

Gustavo Gutierrez'e göre, Kurtuluş Teolojisi'nin temel düsturu kurtuluş için Hıristiyanlıktır. Her teoloji gibi, Kurtuluş Teolojisi de Tanrı'dan hareket eder ve elbette ki Tanrı'yla ilgilidir. Tanrı ve Tanrı'nın sevgisi, bu teolojinin de ana temasını oluşturur.[2] Hıristiyanlık açısından Tanrı'nın sevgisi bir sırdır. Gutierrez'e göre, esas sorun yaşadığımız tarihsel zamanda bu sırdan nasıl söz edeceğimiz, onu ne olarak beyan edeceğimizdir.[3] Öte yandan, soruya verilecek yanıt, insanlık dışı sefalet koşullarının hâkim olduğu, insanların erken bir yaşta ve adaletsizce öldüğü Latin Amerika ülkelerinde, kilisenin yürüteceği dinsel faaliyetler açısından sorumluluklarını ve görevlerini nasıl tanımlayacağına karar verirken ona bir hareket noktası oluşturacak-

1 Bu konudaki çalışmalar için bkz. Michael Löwy, *Marksizm ve Din: Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor*, İstanbul, 1996, s. 42. M. Löwy, *The War of God*, Londra, 1996, s. 62-81. Ayrıca *Liberation Theology*, A Documentary History, Ed. Alfred T. Henelly, Maryknoll-New York, 1990.

2 Gustavo Gutierrez, "Kurtuluş Teolojisinin Kapsamı ve Görevi", *Kurtuluş Teolojisi*, Ed. Christopher Rowland, İstanbul, 2011, s. 35.

3 *A.g.e.*, s. 44.

tır.[4] Koşulları merhametsiz ve gayr-i insani olan bir dünyada Tanrı'nın *Baba* olarak nasıl ilan edileceği sorunu, Hıristiyan ruhu içinde dinsel faaliyetleri sürdürmek ve bu ruh içinde bir teoloji yapmak açısından son derece önemli bir sorundur. Gutierrez'e ve diğer kurtuluş teologlarına göre, Tanrı'dan inayetini ve sevgisini tercihen yoksullara, ezilenlere ve dışlanmışlara bahşeden bir Baba olarak söz edilmediği takdirde Tanrı'nın Baba olarak ilan edilmesinin hiçbir anlamı yoktur.[5] Buna göre, kilisenin dinsel faaliyetlerini sürdürürken üstleneceği asli sorumluluk ve görev yoksullarm, mazlumların ve dışlanmışların yanında yer almak, onların bu acımasız koşullardan kurtuluşlarına kılavuzluk etmek ve bu uğurda mücadeleye girişmektir.

Kurtuluş teologlarına göre, kilisenin dinsel faaliyetlerini yürütürken sorumluluğunu ve görevini öncelikle bu dünyada yoksulların ve ezilenlerin kurtuluşlarına kılavuzluk etmek olarak tanımlaması, bu uğurdaki siyasal mücadelede onların yanında saf tutması İlahi Kelam'ın, yani Logos'un bir gereğidir.[6] Çünkü Kelam'ın amacı, öncelikle bu dünyada adalet ve özgürlüğün tesis edilmesini sağlayarak insanın nihai kurtuluşuna kılavuzluk etmektir. Tarihsel İsa, apaçık bir biçimde bunun ifadesidir. İsa, Tanrı'nın insanların ebedi kurtuluşlarına yönelik inayetini ve sevgisini tercihen yoksullardan yana gösterip öncelikle onların bu dünyadaki insanlık-dışı koşullardan kurtuluşlarını teşvik ederek göstermiştir. O halde, kurtuluş teologları için kurtuluş, geleneksel teolojilerde varsayıldığı gibi, ne sadece öte dünyada, yani Tanrı'nın mutlak krallığının hüküm sürdüğü dünyada gerçekleşecek bir şeydir ne de bu dünya hayatının ahvali, nihai kurtuluş kavramı açısından kendisine kayıtsız kalınacak bir şeydir. Kurtuluş teologlarına göre, tarihsel-zamansal periyotla nihai aşkınlık arasında bir ***kesintisizlik*** vardır. Kilisenin veya daha genel olarak Hıristiyanların bu kesintisiz tarihe müdahil olmaları, İlahi Kelam gereğidir. Gutierrez için

4 Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, çev. ve ed. C. Inda-J.Eagleson, Maryknol-New York, 1973, s. 14.

5 Gutierrez, *a.g.e.*, s. 44, 49.

6 Gutierrez, *Kurtuluş Teolojisinin Kapsamı ve Görevi*, s. 45.

Kurtuluş Teolojisi söz konusu olduğunda, "varsayıldığı üzere ne biri dünyevi ne de öteki uhrevi iki tür gerçeklik, ne bir kutsal ne de kutsal-olmayan iki tür tarih vardır. Yalnızca tek bir tarih vardır. Dolayısıyla, kurtuluş ve tanrmm krallığı, bu insani ve dünyevi tarih içerisinde gerçekleştirilmelidir."[7]Gutierrez'e göre, Kutsal Kitap'ta kurtuluştan kast edilen de budur. Kurtuluş ezilenlerin adaletsizliğe başkaldırısıyla yürütülecek bir mücadeleyle bizzat insanın kendisinin gerçekleştireceği bir şeydir. Nitekim Eski Ahit'in Çıkış (*Exodus*) kitabı, tarihin bizzat insanın kendisi tarafından yapıldığını anlatmaktadır. Çıkış kitabı, bize insanın tarihsel siyasal mücadele aracılığıyla geliştiğini göstermektedir; o siyasal mücadele yoluyla gerçekleştirilebilecek toplumsal bir kurtuluş modeli sunmaktadır.[8]

Kurtuluş açısından bu dünyanın önemine ilişkin olarak Segundo şu soruyu sorar: Eğer kurtuluş tarih-dışı ve doğal dünyanın dışında bir şeyse, geleneksel teolojide iddia edildiği gibi, tarihsel dünyanın gerçek kurtuluşla hiçbir ilgisi yoksa bu durumda tarihsel dünyanın anlamı nedir? Niçin tarihsel dünya ve tarihsel hayat vardır ve hangi anlamda yaşanmaya değerdir bu hayatlar? Segundo'ya göre, kurtuluşun bireysel ve öte dünyada ulaşılabilecek bir şey olduğuna dair dogma, ashnda İsa'nın mesajının tahrif edilmesidir. Çünkü İsa'nın öngördüğü kurtuluş tarihte başlayan ve tarihsel araçları kullanan bir süreç olarak insanın tam ve *bütünleşik*, yani hem bu dünyadaki hem de öte dünyadaki kurtuluşudur.[9]

Kurtuluş Teolojisi, öncelikle temel Hıristiyan dogmasına ve Hıristiyanlığın kutsal metnine sadık kaldığını ve kendisini onlara dayanarak meşrulaştırdığını ilan etmiştir. Bu açıdan onun felsefi bir teoloji olmadığını, esas itibariyle vahye dayanan bir teoloji olduğunu belirtebiliriz. Hıristiyan imanını ve Kutsal Kitap'ı yoksulları eksen alarak anlamlandırmıştır. Bu iki unsuru, hayata siyasal müdahalede bulunmayı temellendirmek için yo-

7 M. Löwy, *Marksizm ve Din*, s. 56.

8 G.Gutierrez, *a.g.e.*, s. 189-208. Ayrıca Leonardo Boff-Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*, New York, 1987, s. 35-36.

9 Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology*, Dublin, 1977, s. 2-3.

rumlamıştır. Gutierrez'e göre, iman sadece ilahi hakikatlerin tasdikinden ibaret değildir. O, aynı zamanda Tanrı'ya ve insana karşı bir sorumluluktur ve insandan Tanrı'ya ve insanlara karşı bir sadakat, varoluşsal bir sorumluluk talep eder. İman, bize sürekli olarak, Tanrı'nın insanları sevdiğini, insandan da sevgisine sevgiyle karşılık vermesini istediğini hatırlatır. Tanrı'dan ve Tanrı'nın sevgisinden söz ettiğimizde soyut ve zaman-dışı bir hakikatten söz etmiyoruz, vahyin ışığında Tanrı'ya ve insanlara karşı bu sorumluluğu anlamaya yönelik varoluşsal duruştan, varoluşsal tutum alıştan söz ediyoruz. İnsan, Tanrı'nın sevgisine ancak başka insanları severek karşılık verebilir. *Tanrı'ya ve komşumuza karşı sorumluluk* denen şey tam da budur. İman, her türlü varoluşsal tutum alışın, her türlü sorumluluğun kaynağıdır. Dolayısıyla, o, Tanrı'ya ve insanlara karşı sorumluluk açısından farklı yaklaşımları içerir, farklı yaklaşımları kabul eder. İmanın insandan sorumluluk talep ettiğini söylemek elbette bütün çağlar için doğrudur, ancak imanın sorumluluğun mutlak olarak belirlenmiş, kesinleşmiş bir formu olduğunu söylemek doğru değildir. Bugünkü koşullarda Tanrı'ya ve insanlara karşı sorumluluk, üç yüzyıl öncesinin koşullarının insandan talep ettiği sorumluluk olamaz. Eğer öyle olmuş olsaydı, iman üzerine bir söylem ve imanın ufkunu kavramak için bir inceleme yolu olarak teoloji yapmaya gerek kalmazdı. İşte Kurtuluş Teolojisi'nin yapmaya çalıştığı tam olarak budur: "Burada ve şimdi"nin koşullarına göre, imanın talep ettiği varoluşsal sorumluluğu, varoluşsal tutumu tayin etmek. Bu nedenle teolojik faaliyet imana dair, bir yanıyla *kesintisiz* bir yanıyla da *değişebilen* bir kavrayışı öngörür.[10]

Gutierrez ve diğer kurtuluş teologlarına göre, Kurtuluş Teolojisi Hıristiyan teoloji geleneğinde radikal bir değişiklik anlamına gelmez. Kurtuluş Teolojisi, geleneksel teolojinin ikamesi değildir, bilakis teolojinin genel olarak ne anlama geldiğine ve teolojinin klasik görevlerine dikkat çeker. Genel olarak teo-

10 G. Gutierrez, *Notes For a Liberation Theology*, *Paul E. Sigmund, Liberation Theology at Crossroads: Democracy or Revolution*, Appendix 1, Oxford, 1990, s. 199-200.

lojik düşünce, yani imana dair bir kavrayış olarak teolojik düşünce her müminde kendiliğinden ve kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Bu bakımdan bütün müminlerde teolojik bir düşünce, imanı anlama ve ona uygun bir yaşam sürdürmeye dair bir düşünce kabaca mevcuttur. Teknik veya akademik anlamda teoloji tam da bu duruma dayanır ve bunu entelektüel bir düzleme çıkarmaya çalışır. Hıristiyan teoloji geleneğinde teolojinin iki *klasik* tarzından, dolayısıyla iki *klasik* görevinden söz edilebilir: Bilgelik olarak teoloji ve rasyonel bilgi olarak teoloji. Bilgelik olarak teoloji kilisenin ilk yıllarında, tinsel hayatın derinleştirilmesine yönelik olarak Kutsal Kitap üzerine yoğun bir düşünce faaliyeti olarak ortaya çıkmıştır. Bu teoloji, esas itibariyle manastırlara özgüdür ve her türlü dünyevi ilgiden uzak bir biçimde tinsel hayatın değerini ön plana çıkarmıştır. Ancak bu faaliyet, daha sonra Platoncu ve yeni-Platoncu felsefi kategorilere dayanan bir söyleme dönüştürülmüştür. Birbirinden ayrı iki dünyanın varlığına dayanan bir metafiziğe temayül etmesinden ötürü genel olarak teolojinin bu dünyayla ilişkisinin zayıflamasına yol açmıştır bu durum. Bununla birlikte, Kilisenin ilk dönemlerine özgü bilgelik olarak veya tinsel hayatı derinleştirmenin aracı olarak teoloji, teoloji yapmanın *kesintisiz* boyutunu oluşturmuştur.

Rasyonel bilgi olarak teoloji ise, Gutierrez'e göre, 12. yüzyıldan itibaren, iman ve akıl arasında yeni bir ilişkinin kurulmasını savunan teologların öncülüğünü yaptığı ve imanın Aristotelesçi felsefe ışığında anlaşılabileceğini öne süren teolojiyi bir *bilim* olarak tanımlayan geleneği kast eder. Bu gelenek Abelardus'la başlar, Albertus Magnus'la devam eder ve nihayet Aquinolu Thomas'la olgunlaşır. Ona göre, eğer rasyonel bilgi olarak teolojiyi imanla *belli* bir felsefenin karşılaşması ekseninde değil de imanla genel olarak aklın karşılaşması ekseninde tanımlarsak, bu gelenek teoloji yapmanın *kesintisiz* bir boyutunu oluşturur. Çünkü imanın genel olarak akılla karşılaşması ve ilişki kurması, teolojinin hayatın kavranması açısından son derece önemli olan bilimlerle ilişki kurmasını ve böylece teolojik düşüncenin zenginleşmesini sağlar. Örneğin kurtuluş teologları,

çağın bilimleriyle, özellikle de sosyal bilimler içinde en önemli bilim olarak saydıkları Marksizm ile ilişkilerini aynı zamanda rasyonel bilgi olarak teoloji yapma geleneğinin sürdürülmesine dayandırırlar.

Kurtuluş teologları, kendi faaliyetlerini de üçüncü bir başlık altında, *praxis üzerine eleştirel düşünce olarak teoloji* diye adlandırırlar. Onlara göre, bu, teolojik faaliyet çağın sorunları karşısında imanın talep ettiği sorumluluğun kavranmasına dayanır ve hiç kuşku yok ki bu çağın sorunları karşısında imandan kaynaklanan sorumluluk yoksulların kurtuluşu için siyasal mücadeledir, yani eylemdir. O halde bu kavrayışta teolojik faaliyet, eylemin arkasından giden ikincil bir edimdir.[11] Asli olan unsur sorumluluk *bilinciyle* gerçekleştirilen eylemin kendisidir.[12] Bilinç, gerçekliğe eleştirel yaklaşımdır, eleştirel yaklaşımla elde edilen gerçeklik bilgisidir. Bilinçlenme tarihsel bir sorumluluk üstlenme anlamına gelir ve tarihe eleştirel müdahaleyi gerektirir. Tarihe karşı sorumluluk olarak bilinç, insanların dünyayı kurmak ve yeniden kurmak için özneler olarak insanlardan rol üstlenmelerini talep eder.[13] Gerçekliğe ilişkin eleştirel bilinç ve tarihe müdahale olarak teoloji, hem *umut* ve *merhamet* gibi Hıristiyanlığa özgü iki temel değerin bu hayatla ilişkisini kurar ve onların "burada ve şimdi" canlı kılınmasını sağlar hem de asli faaliyeti *Locus Theologicus* olan, yani bulunduğu zamana ve yere göre teoloji yapmanın mekânı olan kilisenin etkin kılınmasını sağlar.[14]

Kurtuluş teologlarına göre, Kurtuluş Teolojisi bilgelik olarak teolojiyle rasyonel bilgi olarak teolojiyi iptal etmez, aksine onları ön gerektirir, onlara ihtiyaç duyar. Ancak açıktır ki bu teoloji, kiliseye çağın taleplerine uygun bir biçimde etkin görevler tayin ederken iki klasik teolojik geleneğin işlevinin yeniden yorumlanmasını şart koşar.

---

11 Gutierrez, *A Theology of Liberation*, s. 5-15.

12 *A.g.e.*, s. 7, s. 200.

13 Paulo Freire, "Conscietizing as a Way of Liberating", *Liberation Theology, A Documentary History*, s. 6-8.

14 Gutierrez, *a.g.e.*, s. 8.

III.

Kurtuluş teologlarına göre, insanların içinde bulunduğu yoksulluk ve insanlık-dışı yaşam koşulları ne doğaldır, ne takdir-i ilahidir ne de bireysel yeteneksizlik veya başarısızlığın sonucudur.[15] İnsanlık-dışı yaşam koşullarını yaratan etmen, sömürüye dayanan kapitalist ekonomik düzen ve onun sonucu olan siyasal yapılardır. Çağımızdaki her türlü sömürünün, ayrımcılığın, baskı ve zulmün kaynağı 'yapısal günah' olan kapitalist ekonomik ve siyasal düzendir. Dolayısıyla, yoksulluk *hayırseverlik*le aşılamaz. Yoksulluk, ancak yapısal günahın, yani kapitalizmin ortadan kaldırılmasına yönelik siyasal mücadeleyle aşılabilir.[16]

Başına 'yapısal' sıfatı getirilmiş günah kavramını bu söylemden çıkarırsak, söz konusu saptamaların harcıâlem Marksist bir perspektifi yansıttığı söylenebilir. Bu saptamayı Hıristiyanlığa özgü kılan şeyse, kapitalizmin örgütlü yahut yapısal bir *günah* olarak tanımlanmasıdır. Kurtuluş teologlarında her türlü toplumsal-siyasal eşitsizliğin ve adaletsizliğin kapitalizmden kaynaklandığı yönündeki kanaat hâkimdir. Bu kanaat, teologlarda kapitalizmin hem ekonomik-siyasal analizini içeren bir *yöntem* veya *bilim* hem de ezilenlerin ve yoksullarm kurtuluşu için ona karşı örgütlü siyasal mücadeleyi öneren bir *praxis* olarak Marksizm ile temas kurmanın ve ondan yararlanmanın kaçınılmaz olduğu düşüncesini doğurmuştur. Ancak hemen vurgulamak gerekir ki, Marksizm ile temas veya ondan yaralanma düşüncesi, Kurtuluş Teolojisi hareketinde yer alan teologların hepsi için aynı şeyi yansıtmaz;[17] bu konu hem kurtuluş teologlarının kendi aralarındaki tartışmalarda hem de onların Vatikan'la ilişkilerindeki en hassas noktayı oluşturmaktadır.

Bu hassas noktanın açık edilebilmesi için, Marksizmin Kurtuluş Teolojisi'nin oluşumu ve amacı açısından ne ifade ettiği konusunda birbirinden farklı vurguları olan bazı görüşlere kı-

15 Michael Dodson, "Liberation Theology and Christian Radicalism in Contemporary Latin Amerika", *Journal of Latin American Studies II*, 1979, s. 206-207.

16 M. Löwy, *Marksizm ve Din*, s. 108.

17 Kenet Aman, "'Using' Marxism: A Philosophical Critique of Liberation Theology", *International Philosophical Quarterly*, No: 25, 1985, s. 393.

saca değinmek gerek. Juan Segundo'ya göre, kurtuluş teologları ulusal ve uluslararası siyasal ve ekonomik bağımlılık sistemleri ve geleneksel teolojik formülasyonlar arasında nedensel ve diyalektik bir ilişki olduğunu beşeri ve sosyal bilimler aracılığıyla keşfetmişlerdir. Bu keşiften dolayı, teologlar beşeri ve sosyal bilimlerle diyaloğa girme ihtiyacı hissetmişlerdir. Dinin veya daha doğrusu mevcut teolojilerin sistematik olarak örtbas ettiği baskıcı sosyal-siyasal gerçekliğin izini sürebilen ve bu gerçekliği analiz edebilen sosyoloji yahut sosyal psikoloji, gerçek yaşamla ilişki içinde çalışmaya kararlı teologlar için son derece önemlidir. Segundo'ya göre, bu izi sürmemizi mümkün kılan sosyal ve beşeri bilim Marksizmdir. Dolayısıyla, Marksizm, Kurtuluş Teolojisi'nin amacına en elverişli olan sosyal bilimdir.[18]

Javier Igunez, Marksizm ile Kurtuluş Teolojisi arasındaki ilişkiyi çok daha açık ve daha tarafgir bir siyasal vurguyla ifade eder: Burjuva sosyal bilimleri, yoksullukla refahı birbiriyle ilgisi yokmuşçasına değerlendirir. Marx ise, bize bazılarının refahının başka bazılarının yoksulluğuna dayandığını apaçık bir biçimde kanıtlıyor. Böylece Marksizm, verili sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri meşrulaştıran ya da en azından nötrleştiren 'hâkim burjuva sosyal bilimleri'ne de bir alternatif sunuyor. Latin Amerika'da sürüp gitmekte olan zulüm ve baskı koşullarıyla ilgili olarak Marksizm aracılığıyla çıkarılması gereken temel yargı şudur: Emekçi kitlelerden artı-değer elde etme arzusu, bu kıtanın her tarafında en yaygın olan bir motiftir ve bu olgu kapitalizmin kaçınılmaz olarak yarattığı bir sonucudur.[19]

Gutierrez için, Marksizm sadece yoksulluğun ve eşitsizliğin nedenlerinin sistemli, kapsamlı ve tutarlı açıklamasını vermekle kalmaz, bu nedenleri ortadan kaldırmak için radikal bir mücadeleyi de teşvik eder; o sadece bilimsel ve sosyal-siyasal bir analiz yöntemi değildir, aynı zamanda eşitlikçi bir toplumsal ütopyayı ve bir dönüşüm özlemini içerir ve böyle bir dönüşüm için siyasal bir proje de sunar.[20]

18 *A.g.e.*, s. 394.

19 *A.g.e.*, s. 394.

20 *A.g.e.*, s. 395.

Hugo Asmann'a göre, insanhk-dışı yaşam koşullarının altında yatan nedenleri sadece Marksizmden hareketle anlayabiliriz. Tarihsel sürecin nasıl işlediğine dair yorumun, sadece bir "kanaat meselesi" olduğunu öne sürmek "burjuva ideolojisi kokan bir iddia"dır. Bu ideolojiye karşıt olarak Marksizm tarihsel gerçekliğin önemli yönlerini açığa çıkarmak için eylemle diyalektik ilişki içinde olan, kısacası *bilimsel* tarzda çalışan bir teoridir. Marksizm, *kadercilik ruhu içinde ıskalayacağımız veya yoksulların kendilerinin sınırlılıklarına atfedeceğimiz* şeyin, yani eşitsizlik ve yoksulluğun gerçekte ne olduğunu görmemizi ve anlamamızı sağlamaktadır. Marksist olsun veya olmasın, değer yargısından bağımsız veya tarafsız bir bilim yoktur. Bütün sosyal-siyasal analiz yöntemlerinin ideolojik içermeleri vardır ve onların her biri, her zaman için, zımni veya açık bir sosyal-siyasal projeyi çağrıştırır. Kurtuluş Teolojisi için önemli olan, yoksulların kurtuluş *praxis*inde kök salmaktır. Bu bakımdan, sosyal-siyasal analiz yöntemleri veya beşeri-sosyal bilimler söz konusu olduğunda bir kurtuluş teoloğu için önemli olan şey, ideolojik olanla ideolojik olmayan arasında bir seçim yapmak değildir, tam tersine burjuva ideolojisiyle yoksulların kurtuluşunu hedefleyen ideoloji arasında bir seçim yapmaktır.[21]

Bu düşüncelerden hareketle şunu söyleyebiliriz ki Marksizm Kurtuluş Teolojisi'ne göre iki bakımdan önemli görülmüştür: Birincisi mevcut sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin kaynağını ve nedenlerini teşhis etmek, ikincisi ise söz konusu eşitsizlikleri meşrulaştıran, dinden de kaynaklananı dahil olmak üzere her türlü ideolojik algıları teşhir etmek sayesinde teologlar *sosyal-siyasal gerçeklik hakkında metafizik teorilerin doğuracağı yanılsamalardan* kaçmabileceklerini düşünmektedirler. Onlara göre, Marksizm, yoksullardan ve mazlumlardan yana niçin taraf tutmamız gerektiğinin açık ve somut *bilimsel* bilgisini verir.

Dikkat edileceği gibi, kurtuluş teologlarının Marksizm ile Kurtuluş Teolojisi arasındaki ilişki konusunda vurguladıkları ortak nokta, Marksizmin, Latin Amerika ülkelerinde ve dünya-

21 *A.g.e.*, s. 395-396.

nm başka yerlerinde sürüp gitmekte olan eşitsizliğin ve yoksulluğun nedenlerine ilişkin en gerçekçi açıklamalar yapmaya imkân veren gerçekçi bir toplumsal-siyasal *analiz aracı* veya bir *sosyal bilim* olduğudur. Marksizmi bir analiz aracı ve bilim olarak tanımlamak, bu çerçevede onunla ilişki kurmak ve ondan yararlanmak, bilim kavramının II. Vatikan Konsili'nden sonra Hıristiyanlar nezdinde itibar kazanmış olması gerektiği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu Konsil'in sonuçlarından biri olan bu dünyaya dönmek ve bu dünyanın sorunlarıyla ilgilenmek gerektiği düsturu, bu dünyaya dair doğal ve insani bilimlerle de ilgilenmek ve onlardan da yararlanmak anlamına geliyordur.

1984 yılında Vatikan adına Kurtuluş Teolojisi'ni değerlendirmek üzere kaleme aldığı *Yönerge*'de, o zamanlar kardinal olan bugünkü Papa Ratzinger'e göre, bu dünyaya dönmek ve onunla ilgilenmek fikri, Latin Amerikalı teologlarda bilime ilişkin naif bir inanca dönüşmüştür. Böylece onlar, insan bilimlerinin kendine özgü sorunlarını görmeksizin bu bilimlere yeni bir İncil gözüyle bakmışlardır. Örneğin tarihe ilişkin Marksist yorumun bilimsel olarak temellendirildiğini düşünmüşlerdir.[22] Kuşkusuz, kardinal Ratzinger'in Kurtuluş Teolojisi'nin Marksizm ile ilişkisine yönelik eleştirisi, genel olarak insan bilimlerinin epistemolojik değeri hakkında bir bilim felsefesi eleştirisinden ibaret değildir.

Marksizm ile ilişkinin Kurtuluş Teolojisi'nin ruhunu bozduğunu öne süren Ratzinger, kurtuluş teologlarının Marksizme yönelmelerinin sadece bilime dair naif bir inançtan kaynaklanmadığının farkındadır. Hıristiyan teolojisinin yeniden itibar kazanması için yeni teoloji yapma ihtiyacı ve önerileriyle, değişen entelektüel ortamın birbirine denk düşmesi, Marksizmin cazip hale gelmesinin en önemli nedenidir. Ratzinger'e göre, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yeniden inşa sürecinde –ki bu yaklaşık olarak II. Konsil'in sonuna denk gelir– Batı

22 Joseph Ratzinger, "LiberationTheology", *The Essential Pope Benddict XVI His Central Writings and Speeches*, eds. John. F. Tronton-Sussan B. Varenne, HarperCollins e-Books, s. 217.

dünyasında mevcut eksistansiyalist (varoluşçu) felsefenin yanıt veremediği somut bir anlam boşluğu doğmuştur. Böylece çeşitli neo-Marksist formlar ahlaki bir itkiyi beslemiştir. Ernst Bloch'un dinle cilalanmış Marksizmi, Adorno'nun, Horkheimer'in, Habermas ve Marcuse'nin sıkı bilimsel görünüşlü felsefeleri insanlara, hem bir eylem modeli sunmuş, ki bu modelle insanlar bu dünyadaki sefalete ahlaki bir karşılık verebileceklerine inanmışlardır, hem de onunla Kutsal Kitap'ın mesajının anlamını kavrayabileceklerine inanmışlardır.[23]

Kurtuluş Teolojisi'nin ortaya çıkışını açıklayan çok boyutlu sürece ve faktörlere işaret ettiği için bu tespitler doğrudur, ancak Kurtuluş Teolojisi'nin ortaya çıkışının sanki mazeretini ortaya koyuyormuş gibi görünen bu tespitlerden, onun Marksizm ile ilişkisinin Vatikan tarafından bu bağlamda meşru veya en azından mazur görüldüğünü düşünmemeliyiz. Aksine en sert eleştiriler, bu teolojinin kutsal mesajın kurtuluş kavramını tinsel ve ahlaki anlamını Marksist siyasal terminolojiyle izah etme girişimlerine yönelik olmuştur.[24]

Kurtuluş, Hıristiyan bir çerçevede ele alınacaksa onun anlamı, asli günahın köleliğinden kurtulmaktır. Çünkü günah, esas olarak Tanrı'yla insanın ilişkisini bozan şeydir. Bu anlamda günah *sosyal* günaha indirgenemez. Günah öğretisi, bu bakımdan olsa olsa günahın sosyal çekiciliğine karşı dikkatli olmamızı gerektirir. Bu açıdan eğer kurtuluş Hıristiyanlıktan hareketle talep edilmekteyse onun asıl anlamı *tinsel kurtuluş*tur.[25]

Eleştiri konusu edilen önemli noktalardan biri, Marksizmin felsefi materyalizme dayandığı, dolayısıyla materyalist (bununla kast edilen genellikle ateist) bir felsefeden hareketle spiritüalist bir dinin kurtuluş nosyonunun kavranamayacağıdır. Ayrıca Marksizmin gerçekliği ve tarihi, sınıf savaşından hareketle kavradığı, sınıf savaşı analizinin aslında 'bilimsel' olmadığı, nefret

23 *A.g.e.*, s. 217.

24 *A.g.e.*, s. 220-222.

25 Vatikan'ın Ağustos 1984'te Kurtuluş Teolojisi'ni değerlendirmek üzere yayınladığı "Instruction on Certain Aspects of the Theology of Liberation", *Liberation Theology, A Documentary History*, s. 393-395.

dolu duygularla insanlar arasında ayrımcılığa (zalim, ezen, sömüren-mazlum, ezilen, sömürülen vb.) yol açan *ideolojik bir analiz* olduğu;[26] bunun da Hıristiyanlığın everenselciliğine ve Tanrı'nın insana dair "karşılıksız-ayrımsız evrensel sevgisi" ilkesine aykırı olduğudur. Yine sınıf savaşı gizli veya açık, şiddete dayalı bir siyasal mücadele yöntemini öngörür. Oysa Yeni Ahit, bütünüyle şiddet-karşıtı, 'pasifist' bir ruhu yansıtır: İsa, müntesiplerine "düşmanını sevmeyi" öğütler ve bu öğüt, Hıristiyanlar için standart bir ahlaki normdur. Bunun yanı sıra, sınıf savaşı analizi bireysel-ahlaki sorumluluğu göz ardı eder ki bireysel-ahlaki sorumluluk Hıristiyan dindarlığının dolayısıyla ilahi kurtuluşun temel ön kabullerinden biridir.[27]

Eğer kurtuluş, sınıf savaşıyla elde edilebilecekse, "Baba'nın inayeti"nin kurtuluş açısından hiçbir anlamı yok demektir. Bu durumda kurtuluş, sadece ve sadece bu dünyayla, geçici ve önemsiz maddi dünyayla sınırlandırılmış olur ki "Baba'nın inayeti"ni gerektiren kurtuluş bundan bütünüyle başka bir anlama sahip olacaktır. O halde kurtuluş teologlarının öngördüğü kurtuluş, hiç de Hıristiyanlığın öngördüğü kurtuluş değildir.[28]

Kurtuluş teologlarının bu ve benzeri eleştirilere karşı verdikleri teolojik içermeleri de olan ayrıntılı yanıtlar vardır. Bunların bazılarına genel olarak değinmekte fayda var. Kurtuluş teologlarına göre, Marksizmde ön plana çıkarılacak olan veya çıkarılması gereken yön, onun 'felsefi materyalizm'i veya 'ateizm'i değil, tarihsel, sosyal-siyasal analiz yöntemidir.[29] Bu açıdan ele alındığında, Marksizmden yararlanmanın *yoksulların kurtuluşu için teoloji* kavramı açısından hiçbir mahzuru yoktur. Söz konusu olan, yoksulların kurtuluş mücadelesine katkı ise, soyut-metafizik felsefi ilkeler ve tartışmalar pekâlâ göz ardı edilebilir veya edilmelidir.

26 *A.g.e.*, s. 401.

27 *A.g.e.*, s. 399, 402-404.

28 *A.g.e.*, s. 410-411.

29 Gutierrez, "Theology and Social Sciences", *Liberation Theology at Crossroads: Democracy or Revolution* içinde, Oxford Uni. Press, Oxford, 1990, Appendix 2, s. 217.

Örneğin Segundo'ya göre, teolojinin herhangi bir ideolojiyle, Marksist anlamda ideolojiyle temas etmemesi gerektiğini söylemek, aslında İlahi Kelam'm gerçek hayata tatbik edilmemesi gerektiğini söylemek anlamma gelir ve bundan da teolojinin hayattan ve onun içerdiği çelişki ve mücadelelerden kopuk, steril laboratuvarlarda yapılması gerektiği sonucu çıkar. Akademik teologla kurtuluş teoloğu arasındaki fark buradadır. Kurtuluş teoloğu, teoloji yaparken geçmişe yönelen disiplinlerle bugünü açıklamaya yardım eden disiplinleri bir araya getirmesi gerektiğini bir görev olarak hisseder. Bunun, İlahi Kelam'ı burada ve şimdi bize hitap edecek şekilde yorumlamak açısından zorunlu bir görev olduğunu düşünür.[30]

Tarihi sosyal gerçekliği, insanlar arasındaki eşitsizliği, sınıfsal farklılık ve sınıf savaşı bakış açısından yorumlamanın Hıristiyanlığın everenselciliğine ve Tanrı'nın evrensel sevgisi ilkesine aykırı olduğu eleştirisine gelince; kurtuluş teologlarına göre, evrenselcilik ve Tanrı'nm sevgisi somut-tarihsel insani bağlamına yerleştirilmedikçe hiçbir şey ifade etmez. Kurtuluş teologları için Tanrı'nın sevgisinin herkesi kucaklayan bir sevgi olduğunu belirtmek, onun *tarafsız* bir sevgi olduğu anlamma gelmez. Çünkü eğer onun sevgisi tarih-dışı bir soyutlama değilse, kendini tarihte açığa vuran bir sevgiyse –ki öyledir, tarihsel İsa bunun en açık ifadesidir– ve eğer tarih, insanın sistematik olarak muktedir bir azınlık tarafından sömürülmesinin yarattığı çatışmalarla sürüp gitmekteyse, böyle bir durumda taraf tutmayan bir Tanrı'dan söz etmek, fiilen muktedirlerin çıkarlarını gözeten bir Tanrı'dan söz etmek anlamma gelecektir. Eğer Tanrı'nm sevgisi, statükoyu yoksullardan yana değiştirmede *tarafgir* bir sevgi olarak yorumlanmazsa, Tanrı'nm tarafsızlığı, sadece adaletsizliği meşrulaştırmaya yarayacak ve böylece onun sürüp gitmesini sağlayacaktır. Tanrı sevgisi, ancak mazlumla dayanışma içinde zalimi de kendi iktidar hırsından ve bencilliğinden kurtulmaya davet eden bir sevgi anlamında evrenseldir.[31]

---

30 Segundo, *The Liberation of Theology*, s. 7.

31 Gutierrez, *Kurtuluş Teolojisinin Görevi ve Kapsamı*, s. 48-49.

Sonuç

Burada kabaca ele aldığım tartışmalardan anlaşılabileceği gibi, yoksullardan, ezilenlerden ve marjinalleştirilenlerden yana bir kilise kavramından hareket eden ve dinsel sorumluluklarını eşitlik ve adalet için fiili hayata siyasal müdahale olarak tanımlayan kurtuluş teologları için, önemli olan akademik bakımdan doğru öğreti (*ortodoxi*) değil, bu sorumluluk bilinciyle gerçekleştirilen doğru eylemin (*ortopraxi*) kendisidir. Kurtuluş teologlarına göre, akademik düzlemde ve kilisenin katı hiyerarşisi içinde Kurtuluş Teolojisi'ne yöneltilen ve Hıristiyan öğretisi açısından bu teolojinin *felsefi tutarsızlık*larına işaret eden eleştirilerin geçerliliği yoktur. Çünkü onlar açısından teoloji yapmak, yanılmaz kilise otoritesinin değil, kurtuluşları için mücadele eden yoksulların, ezilenlerin, dışlanmışların işidir, hatta daha doğrusu onların hakkıdır. Doğru öğreti, Kutsal Kitap'ı kendi kurtuluşları için giriştikleri mücadelenin ilham kaynağı ve kılavuzu olarak yorumlayan halkın pratiğinde biçimlenen öğretidir.

Öncülüğünü Latin Amerika Katolik kiliselerine mensup din adamlarının yaptığı Kurtuluş Teolojisi, dünyada özellikle de Asya ve Afrika ülkelerinde yeni bir teoloji yapma tarzı olarak hatırı sayılır bir etki yaratmıştır. Daha önce de belirttiğim gibi, kutsal metinleri yoksullardan, mazlumlardan ve dışlanmışlardan yana okuma düsturu, farklı Hıristiyan mezheplerinde ve başka dinlerde de benzeri teolojik girişimlere ilham vermiştir. Siyahi teoloji, feminist teoloji, Asya'daki teoloji hareketleri vb. yeni teolojiler, sorunsallaştırılan duruma göre Kurtuluş Teolojisi'nin farklı versiyonları olarak değerlendirilirler.[32]

İslam dünyasına gelince; Kurtuluş Teolojisi hareketi ile dolaysız bağı olmadan ve aşağı yukarı aynı dönemlerde, Sudanlı Mahmut Muhammed Taha'nın, İranh Ali Şeriati'nin Kur'an'ı zalimlere karşı mazlumlardan yana, bu dünyadaki eşitsizlik ve adaletsizliğe karşı mücadelenin kılavuzu olarak yorumlama veya yeniden yorumlama girişimleri, amacı ve bir ölçüde de yön-

32 Bkz. *Kurtuluş Teolojisi*, Ed. Christopher Rowland, İstanbul, 2011.

temi dikkate alındığında, Kurtuluş Teolojisi'ne paralel teolojiler olarak değerlendirilmektedir. Bu ve benzeri girişimlerin İslam dünyasında Marksizmle veya daha genel olarak solla etkileşim içinde olan etkin bir dinsel-siyasal harekete dönüştüğünü söylemek zordur. Hatta örneğin bu iki Müslüman düşünür, geleneğe meydan okuyan kendi teoloji girişimlerinin Marksizm veya herhangi seküler sol bir ideolojiyle ilişkisinin olmadığını, dolayısıyla onlarla ilişkilendirilmemesi gerektiğini ısrarla vurgularlar. Kurtuluş Teolojisi'nin Latin Amerika'da etkin sol siyasal hareketin bir bileşeni olduğu dönemde İslam dünyasında filizlenen dinsel-siyasal hareket, tarihi seyri içinde köktendincilik olarak şekillenmiştir. Genel olarak anti-emperyalist bir söyleme başvurması, köktendinciliği İslam dünyasında solun bir bileşeni veya doğal müttefiki kıldığı söylenemez; tam tersine o solun alternatifi, hatta solun rakibi olmuştur.[33]

33 Gilbert Achcar, "Günümüzde Din ve Siyaset: Marksist Bir Bakış", *Küresel Parlama Noktaları: Emperyalizme ve Neoliberalizme Karşı Tepkiler*, İstanbul, 2008.

Özgürlüğün Teolojikleşmesi mi, Teolojinin Özgürleşmesi mi?

GÖRKEM ÖZİZMİRLİ

"Sınıf mücadelesine karışmadım. Marx da karışmadı. Sınıf mücadelesiyle karşılaşmak da istemezdim. Vatikan'ı veya Petionville tepelerini (Haiti'de zenginlerin yaşadığı lüks semtler) terk etmemiş biri için bu mümkün de olabilir. Ama Port-au-Prince sokaklarında sınıf mücadelesiyle kim karşılaşmadı? O bir tartışma konusu değil, fakat bir olgu, somut bir gerçekliktir."[1]

– Jean-Bertrand Aristide, Haitili devlet başkanı, Özgürlük teoloğu

"Senin hastalığın kendi içindedir, sen bilmezsin; ilacın da kendi içindedir, ama sen görmezsin."[2]

– Hz. Ali

Sosyalist hareketler ve meşruiyet kaynağını dinden alan örgütler birçok coğrafyada stratejik ittifaklar içerisinde bir potada eritildi. Reel-politik gereği yapılan bu ittifakların temelinde, minimum ortak paydada ortak amaca ulaşılana kadar birlikte çalışmak vardı. Bu birlikteliklerin zafere ulaşmasının ardından çoğunlukla, "kim güçlüyse o kazansın" mantığı, yani gayet

1 Michael Löwy, *Marksizm ve Din*, İstanbul, 1996, s. 13.

2 Ali Şeriati, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, İstanbul, 1988, s. 66.

"sağcı"[3] bir iktidarı kim ele geçirecek kavgası geldi. Örneğin İran Devrimi'nin akabinde TUDEH'in tasfiyesi bu durumun en genel-geçer örneklerinden birisi. Fakat tüm bu karamsar perspektifin yanı sıra, dinler ile sosyalizmin buluşması son derece "solcu" da olabildi. Latin Amerika'daki "Özgürlük Teolojisi"[4] akımının, şu an oldukça geri çekilmiş olmakla beraber, çok önemli "solcu" deneyimlerden biri olduğu söylenebilir.

Latin Amerika'da yaşananlar, Türkiye sol kültürü içerisinde her zaman büyük yer tuttu. THKO, THKP-C vb. sol örgütlerin teorik referansları düşünüldüğünde Marighella ile beraber Fokoculuk ve diğer gerilla taktikleri gibi askeri yöntemler merakla izlendi. Üstüne üstlük bu yöntemler maalesef Türkiye'ye birebir uygulanabilir modeller olarak görüldü. Oysa Latin Amerika her dönemde Türkiye'den farklı bir konjonktüre sahip ve insanın direnmemek için neredeyse hiçbir sebebinin olmadığı bölgelerden birisiydi. Bu noktada sorun, dinin Latin Amerika'da halkı baskılayan bir araç mı, yoksa tam tersine yeniden üretilen bir direniş için motivasyon mu(ydu) olarak okunacağı gibi görünüyor.

Özgürlük Teolojisi, üzerine pek yazılıp çizilen bir konu değil. Bu akımın akademik tartışmalar için akademik bir söylem değil, Hıristiyan söyleminin pratik yaşama aktarılmasını öngören bir kilise teolojisi olması[5] gerçeği kuşkusuz bir kenarda. Fakat öte yandan, sorulabilecek bir diğer soru, Hıristiyan söyle-

3 Bilindiği gibi sol, iktidar ve tahakküm ilişkilerini paylaşmayı amaçlamaz. Zaten bunu amaçlıyorsa ne kadar sol olduğu sorgulanmalıdır. Solun esas amacı tüm bu ilişkiler ağını yok etmektir. Bu noktada buna karşıt olanın, yani iktidarın paylaşımının ve tahakkümün yeniden ama farklı ellerde üretimi kavgasının "sağ" bir kavga olduğudur. Sağ kelimesi ile bu çerçeve kastedilmeye çalışılmaktadır.

4 "Liberation Theology" terimi Türkçeye hem "Kurtuluş Teolojisi" hem de "Özgürlük Teolojisi" olarak çevrildi. Bu yazıda, tıpkı Mahmut Aydın gibi, kurtuluş kelimesi daha çok dinî kavram setleriyle kurulmuş bir algı yarattığı için ve diğer yandan da yazının "sol bir din anlayışı olabilir mi?" sorusuna cevap arama niyetinde tezahür eden karakterinden ötürü "Özgürlük Teolojisi" çevirisini yeğliyorum. Ayrıca şüphesiz Latin Amerika'daki hareketler de, kurtaracak bir Mesih yerine, özgürleştirecek bir halk hareketine karşılık geliyorlardı.

5 Mahmut Aydın, "Özgürlük Teolojisinin İslamî İzdüşümleri", *Tezkire*, no. 31-32, 2003, s. 138-139.

minin pratik yaşama aktarılmasıyla beraber pratik yaşamın Hıristiyan söylemine aktarılması da özgürlük teologlarının kaygısı değil miydi? Kaldı ki, söz konusu Hıristiyanlığın hangi dönem Hıristiyanlık olduğunu da yazının ilerleyen bölümünde kısaca açmaya çalışacağım.

Özgürlük Teolojisi'ni yaratan zemin

Özgürlük Teolojisi'nin oluşturduğu tarihsel zemin ashında klasik bir tartışmaya dayanıyor. Latin Amerika ülkeleri feodal mi, yoksa sömürge dönemlerinin ardından ortaya çıkan özgül durumdan dolayı aslında yarı bağımlı ve az gelişmiş kapitalist ülkeler mi? Bu sorunun önemi aşikâr. Türkiye'deki Milli Demokratik Devrim - Sosyalist Devrim anlaşmazlığının hikâyesini ve bu hikâyenin Türkiye solunun başına neler açtığını bir an düşünelim. Şu anki içler acısı sol sanıyorum o günlerin, esasen önemli, ama bu önemi taşıyamayan kısır ve sekter tartışmaların mirası. Konumuza dönmek gerekirse, bilindiği gibi cevap devrimci stratejiyi ya sosyalizme kilitleyecek ya da "gelişmiş" bir kapitalizme. Ezcümle cevap, özgürlük teologlarının anti-kapitalist bir çizgide sosyalizmi seçtikleridir.[6]

Milli burjuvazi yaratarak onun devrimciliğinde medet aramayan, anti-kapitalist bir sosyalizmin neden seçildiğini konuyu anlaşılır kılmak adına kısaca açıklayalım. Latin Amerika coğrafyası, Avrupa'nın feodal düzeni gibi bir tarihsel aşamayı kendi toplumsal ve tarihsel koşulları gereği yaşamamıştır. Latin Amerika'daki yoksulluk ve eşitsizlik bu coğrafyanın sömürge niteliğiyle ilişkilidir. Bu niteliğinden ötürü milli burjuvazinin oluşması imkânsızdır. Küreselleşen dünyada, burjuvazi ancak finans-kapitale organik bağlarla bağlı, doğrudan ilişik komprador burjuvazi olabilir. Yani ilerleyen süreçte yarı-sömürge ya da bağımlı olarak tanımlanan Latin Amerika'nın dünya-sistem

6 Latin Amerika üzerine böyle bir tartışma bu yazının kapsamı dışında. Fakat kısa bir bilgi sahibi olmak adına bkz. Andre Gunder Frank, *Lümpen Burjuvazi Lümpen Gelişim*, İstanbul, 1995. Latın Amerika solunun kısa bir tarihi için bkz. Michael Löwy, *Latin Amerika Marksizmi*, İstanbul, 1998.

bir anlayışla kapitalist sistem içerisinde gelişmesi olanaksızdır. Eşitlik mücadelesi anti-kapitalist olmak zorundadır.[7]

Özgürlük Teolojisi akımının böyle sol bir raya oturmasının sebebini klasik, yani ortak düşmana karşı birlikte mücadele etme kararını veren bir hareket olmamasında aramak gerekir. İran örneğindeki gibi, Şah'a karşı ortak mücadele veren komünistler ile Humeyni taraftarlarının birliğinden öte, yani dinin bir söylem ve meşruiyet devşirme aracı olarak pragmatistçe kabul edilerek dinsel bir Altın Çağ kurulmasından çok,[8] tarihsel materyalizmin ve sınıf mücadelesinin bir yöntem olarak kabul edilmesi söz konusudur. Biraz daha iddialı olalım: Latin Amerika'da Özgürlük Teolojisi ile din, Marksistleşmiş ve tüm anlam dünyasını Marksist araçlarla donatmıştır. Kuno Füssel'in belirttiği gibi, özgürlük teologları ateizme değil, zamanımızın putu haline gelmiş pazar ekonomisi, girişim özgürlüğü ve ulusal güvenlik gibi insanın yabancılaşmasının sebeplerine yıkıcı eleştiriler yöneltmektedir.[9] Peki, bunun sebebi nedir? Kardinal Ratzinger'in ağzında dillenen kurumsallaşmış Hıristiyanlığın sarayı Vatikan tarafından Hıristiyanlığın yoksullar kilisesini, sınıf mücadelesi ve Marksist yöntemleri kabullenmekle yoldan çıkartan bu "sözde" bilimsel akımın sapkın ilan edilmesine

7 Dünya-sistemci yaklaşımın haklı eleştirilerinin ya da Michael Löwy tarafından da belirtilen Latin Amerika hareketlerinin yerli egzotizmine saplanma riskinin (ki günümüzde de özellikle Bolivya deneyiminde bu eleştiriler sık sık yöneltilmekte) varlığı aşikârdır. Fakat Latin Amerika'nın, özellikle Stalin döneminde egemen olan aşamalı devrim anlayışından koparak sosyalist bir raya oturması kendi özgün çözümlerini üretebilmesinden ileri gelmiştir. Doğruluğu ya da yanlışlığından öte söz konusu olan şu aşamada realitedir.

8 Abrahamian'a göre, Humeyni, İran İslam Cumhuriyeti'nin "*gerçek dinî hayatın bütün alanlarında özellikle de maddi ve manevi alanda* uygulama bakımından Peygamber dönemi de dahil bütün önceki İslam topluluklarını aştığını iddia etmiştir." (Ervand Abrahamian, *Humeynizm*, İstanbul, 2002, s. 22) Fundamentalizmi ulema yerine kutsal metne referans vermek ve İslam'ın ilk ve Altın Çağı'ndan ilham almak olarak kuran Abrahamian, Humeyni'nin fundamentalist değil, halkçı olduğunu belirtir. Bu bağlamda da peygamberin başarılı bir işadamı değil, mütevazı bir çoban; İmam Ali'nin de zengin bir tüccar değil, beş parasız bir su taşıyıcısı olduğu söylemini kurmasını işaret ediyor. Halkın Fedaileri ve TUDEH'i 1979'da yanına çeken, 1983'de ise tasfiye eden hikâyenin sol adına çarpıcı kısmı bu halkçı ve pragmatist damardır sanırım.

9 Löwy, *a.g.e.*, s. 129.

karşın Katolik tutuculuğuyla meşhur Latin Amerika'da kitleler nasıl harekete geçebildi?

Bu soruların cevapları aslında çok büyülü ve etkileyici olacakmış gibi duruyor, ama değil. Tek bir kelimeye indirgemek gerekirse *yoksulluk* diyebiliriz. Dünyadaki tüm gerçek devrimlerin sebebi olan esas büyülü sözcük, sözcükten de öte "hal". Ekonomizm tabii ki öldü, fakat insanların yoksullaştıkça devrimcileşmesi, zenginleştikçe devrimcileşmelerinden çok daha yüksek bir ihtimal. Latin Amerika'da da olan buydu bir bakıma. Löwy'nin sıraladığı gibi "düzenli" üretim sisteminin dışına atılmış işsizler, yarı-işsizler, mevsimlik işçiler, sokak satıcıları, marjinal tabakalar, fahişeler vb. gruplardan oluşan geniş kitleler, Sovyetler Birliği'nin özellikle 1930 sonrası "tek sosyalizm" dayatmasından ve ulusal burjuvaziyle ortak bir aşamalı devrimle kalkınma anlayışının son derece etkili (!) sonuçlarından hayal kırıkhğına uğradılar. Bunun sonucunda da kurtuluşlarının kendi iç dinamiklerinde ve belki de yoksulluğa nefret kusmayı başaran tanrılarında olduğunu gördüler. Bu ise, hem aşağıdan halk hareketlerinin yansımaları hem de Latin Amerika teologlarının 1960'lı yılların sonlarından itibaren yoksulların mücadelesine eklemlenmeleriyle kotarıldı. Papazlar, işçi sınıfı semtlerinde gördükleri ve yaşadıkları için radikalleştiler ve daha sonra toplumsal analizlerinde olduğu gibi teolojik görüşlerinde de sola karar kıldılar.[10] Bu karar, 1960'lı yılların başlarında ortaya çıkan Küba Devrimi vb. etkenler altındaki Katolik sol akımın sosyalizme kaymasıyla da taban bulmaya başladı. Öte yandan, sosyalistler ile inananlar arasındaki güvenilir olmayan müttefiklik algısı ve Antik Yunan idealizminden devralman maddi dünya-ruhani dünya ikiliği, biraz da ironik bir ifadeyle, inananların da "yeryüzünde cennet" arzusuna kavuşmalarıyla yıkıldı. Sandinist devrim örneğinde görüldüğü gibi, sosyalizm ortak hedef haline geldi. Yani esas sebep, dünya üzerinde adaletsizlik, eşitsizlik, zulüm olduğu konusunda hemfikir olan sosyalistlerin ve en azından bir kısım Hıristiyanın sorunun kaynağı olarak özel mülkiyet, adil olmayan toprak dağı-

10 Brian H. Smith'ten alıntılayan Löwy, *a.g.e.*, s. 54.

lımı, piyasa, kurumsallaşmış din ve faşist devlet baskıları olduğunu kabul etme paydasında anlaşmış olmalarıydı. Bu algı ile mücadeleye girişen birçok papaz ve Cizvit, gerilla yöntemini benimseyerek silahlandı ya da mücadelesini kilisesinden sürdürmeye devam etti. Fakat birçoğu öldürüldü.[11]

Bu arada 1956 yılında, SSCB'de ünlü 20. Kongre gerçekleşti ve "barış içinde birlikte yaşama" anlayışıyla beraber komünist partilerin kendi inisiyatiflerini hem teorik hem de aksiyonerlik açısından kısmen de olsa kendi ellerine almaları süreci öyle ya da böyle başladı. Özellikle Küba Devrimi'nin özgün karakteriyle beraber Latin Amerika halklarının kendilerine dönüş süreci hızlandı. Bahsi daha önce de geçen Milli Demokratik Devrim anlayışının bir kenara itilmesi, burjuvazinin bağımlılık teorisi (*dependency theory)* sonucu büyük tekellerle olan organik bağının ifşa edilmesi ve Kuzey-Güney ekseninde okunan yeni dış politika, ezilenlerin Löwy'nin deyimiyle "gizli, bastırılmış, ama inanılmaz ölçüde inatçı" geleneğini ortaya çıkardı. Bu noktada kendisini SSCB, Çin ya da Arnavutluk ayrışmalarından sıyırmayı başaran birtakım Latin Amerika komünistleri de Özgürlük Teolojisi'ne devrimci bir rol biçti. Bu rol, klasik "din halkın afyonudur" söyleminin artık bütünüyle okunmasına yol açtı. Bundan böyle "din halkın afyonu" olmanın yanı sıra, aynı zamanda "baskı altındaki yaratığın iç geçirmesi, taş yürekli bir dünyanın duygusu ve ruhsuz koşulların ruhudur". Bunun yanında, özgürlük teologlarının Marksist gelenek içerisinde Ernst Bloch'a ayrı bir değer biçmeleri de tesadüf değildir. Reel imkânın ölçüleri içinde, reel mümkünü olanın, reel olarak henüz gerçekleşmemiş bulunanın (bunun dışındaki her şey salt kanaatin döküntüsü ve soytarı cennetidir), olumlu Oluş'a revan olması[12] için Marksist Bloch'la, eşitlikçi bir Hıristiyanın birleşebileceği birçok ortak nokta bulunmaktadır. Bahsettiğim hat bu-

11 Kolombiyalı Domingo Lain (1974), Nikaragualı Gaspar Garcia Laviana (1978), Brezilyalı Cizvit Joao Bosco Penido Burnier (1976), Salvadorlu Cizvit Rutilio Grande (1977), Monsignore Oscar Romero (1980) katledilen rahipler ve Cizvitlerden bazıları. Esas dikkat çekmek istediğim nokta, farklı kökenlerden rahiplerin Latin Amerika'nın her bölgesinde etkili olabilmiş olmasıdır.

12 Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, Cilt I, İstanbul, 2007, s. 36.

na benzer bir sol din anlayışıdır. Stratejik bir ittifak değil. Fakat bunun yanı sıra, Blochvari bir şekilde sadece geleceğe dönerek değil, hem geçmişteki eşitlikçi tecrübeleri hatırlayarak hem de geçmişteki olumsuz hatıralardan ders çıkartarak...[13] "Çünkü Hıristiyanlığın ana unsuru, bir kurucuyu sahiplenen her din gibi, *bellek'tir*"[14] (vurgu orijinalinde). Bir sosyalist ile bir dindarın buluşması, ancak ve ancak geçmiş ve geleceğin sentezlendiği bir ütopyanın inşasından geçmektedir. Hıristiyanlığın kurumsallaşmış haline karşılık ilk Hıristiyanların "ekmeğin bölünmesine" yaptıkları vurgu ve sosyalizmin eşitlikçi geçmişinin birleştirilmesiyle yaratılacak yeni bir alternatif düşünceden söz etmekteyim. Bu açıdan zaten şaşırtıcı olmayan bir şekilde özgürlük teologları sık sık ilk Hıristiyanlara, onun ***belleğini*** yaratan ritüellere ve İsa'ya başvurmuşlardır. Diğer yandan bu benzerlik, Ali Şeriati'nin tevhit anlayışı[15] ile Aziz Pavlus'un belirttiği gibi her imanlının vaftiz kutsaması yoluyla Mesih'le mistik birleştirmeyi gerçekleştirmesinde de görülür.[16] Yani insanlar ne kadar tanrıya yakınlaşırsa ve onunla bir olursa, o kadar devrimci ve eşitlikçi olmaktadır.[17]

13 Türkiye özelinde sosyalistlere din, daha doğrusu dinsizlikleri üzerinden defalarca hunharca saldırıldı. Günlük yaşamda birçok alanda inançsızlar hâlâ dışlanmakta ve "anormal" ilan edilmekte. Demek istediğim böyle günlük olumsuz hatıraları hatırdan çıkarmamak lazım. Çünkü bunda hem sosyalistlerin hem de sosyalistlere saldıranların payı bulunmakta. Öte yandan Madımak, Çorum, Maraş katliamı gibi olayları doğal olarak olumsuz bir hatıra değil; vahşet, felaket olarak niteliyorum. O olayları gerçekleştirenler kendi politize olma yöntemlerini çoktan korkunç bir şekilde seçmiş durumdalar ve yazının tamamen kapsamı dışındalar.

14 Mircea Eliade, *Dinsel Inançlar ve Düşünceler Tarihi*, Cilt II, İstanbul, 2009, s. 386.

15 Ali Şeriati incelemesinin de yer aldığı bir sol ilahiyat yazısı için; bkz. Dilek Zaptçıoğlu, 2009. "Tanrı'ya Aşağıdakilerin Penceresinden Bakmak", *Birikim*, sayı 244-245, s. 56-71.

16 Eliade, *a.g.e.*, s. 395.

17 Yalçınkaya'ya göre Marksizmin en nihai amacı, insanın bizatihi kendini yeniden inşasıdır; Marx'ın metaforuyla insanın kendi etrafında dönen bir güneş haline gelebilmesi. Ayhan Yalçmkaya, "Marksizm ve Din", *Marksizm ve...*, (der. Barış Ünlü), Ankara, 2003, s. 95-114. Bu bağlamda burada kaygan bir heterodoksi-ortodoksi ayrımı yapmaya çalışmıyorum, zira teorik olarak heterodoks olarak kavramsallaştırdığımız bir anda karşımıza ortodoksi olarak çıkabilir. Daha çok din kavramsallaştırmasının, tarihselleştirilmesinin, dilin bir ironisi

Sosyalizm yeniden üretilmeli, peki ya din?

İslam'ın küreselleşme karşısında bir güç olarak ortaya çıktığı ve sol hareketlerin bir çekim gücü yaratamayarak kaybettiği alt sınıfları İslam'ın kendi safına çekmeyi başardığı bir dünyayla karşı karşıyayız. Öte yandan, bu yeni-İslam, eşitlik, özgürlük gibi taleplerden çok kapitalizmin üstyapısal birtakım göreneklerine karşı çıkışla söylemini üretmektedir ve en fazlasından Batı emperyalizmine karşı olmak üzerine kuruludur. Bu olumsuz konjonktürde, Özgürlük Teolojisi gibi bir akım Türkiye'de mümkün olabilir mi? Bu bir tarihi simülasyon sorusu gibi dursa da aslında öyle olmadığını düşünüyorum. Muhafazakârlaşmanın[18] giderek arttığı bir toplumda yeni bir sol perspektifin yaratılması, ancak bu muhafazakârlığın anlaşılması ve değiştirilebilmesiyle mümkün olabilir. Bu açıdan, hayalci de olmadan, Mehmet Bekâroğlu[19] gibi isimlerde örneğini gördüğümüz eşitlik vurgusu yapan ve kapitalizme meydan okuyan bir İslam algısının Türkiye'de solla birlikte hareket etmesi, sosyalistlerin ve dindarların Luis Carrion'nun deyimiyle *companeros*, yani bir yolu bütünüyle birlikte yürüyenler-yoldaşlar haline gelmesi[20] mümkün olabilir mi?

Sorunun cevabının muğlaklığı şu an için tek umudumuz. En azından net bir hayır yerine, bizi düşünmeye davet eden bir yo-

olarak tanrıya yaklaştıkça gerçekleştiğinden bahsediyorum. Zira tanrıya yaklaşmak ve onunla bir olmak, bir yönüyle insanın kendini yeniden inşasıdır, kendi güneşi olma kavgasıdır.

18 Tabii ki bu muhafazakârlaşma, ulusalcı çevrelerin dile getirdiği gibi, şeriat için giderek *karanlığı* yaratacak kitlelere dönüşen bir halk imgelemine ait değil. Anadolu coğrafyası, her zaman dindardı, fakat bu topraklar hiçbir zaman şeriat yönetimi görmedi. Osmanlı'da şer'i hukukun varlığı, örfi hukukun olmadığı yanılsamasına düşmemize yol açmamalı. Muhafazakârlaşmadan kastım, dindarı, milliyetçisi, ulusalcısıyla piyasayı, mülkiyeti kutsayan, öte yandan tamamen kendi anlam dünyasını merkeze alarak kapitalizmin o ünlü dinamikleriyle kendi durağanlığı arasında çelişkiye düşen ne olduğu belirsiz bir süreç.

19 Bu yazı, *Birikim*'in 250. sayısında (Şubat 2010) yayınladığında, ortada HAS Parti yoktu. Ne gariptir ki, bu zaman içerisinde HAS Parti gibi bir parti "sol" bir söylemi de kısmen kapsayarak kuruldu ve kapandı bile! Gene de Mehmet Bekâroğlu örneği, bir hareket olmasa da bir entelektüel figür olarak hâlâ geçerli sanıyorum.

20 Löwy, *a.g.e.*, s. 87.

nü var. Kapitalizmi insan hırsının küresel ekonomik ve siyasal bir sisteme dönüştürülmesi[21] olarak gören bir İslami akımın sosyalizmi hedeflemesi mümkün mü? Kapitalizme moral değerlerle karşı çıkmak bir nevi ilkel bir Özgürlük Teolojisi olarak kabul edilebilir mi? Tabii ki birebir örtüşmeden bahsetmiyorum. Tıpkı Latin Amerika'da olduğu gibi kitleleri harekete geçiren ve yöntemini sınıf mücadelesi, sonunu ise devrim olarak belirleyebilecek radikalizme sahip bir hareketin başlangıç aşaması olabilir mi sorusundan söz ediyorum. Bu açıdan benzerliklere ve farklılıklara dikkat etmek lazım. Yoksulluk, marjinal gruplar, toprak reformu sorunu, adaletsizlik, eşitsizlik, dünyanın her yerinde benzer sorunlar. Kapitalizmin farklı versiyonları olduğu gerçeği ise ortada. Öte yandan, Türkiye'de milli burjuvazinin geniş cephe anlayışı içerisinde bir demokratik devrim aktörü olarak okunması hâlâ egemen. Latin Amerika'daki gibi, dış tekellerle bağlı yarı-sömürge bir kapitalizm okuması yapılabilirse de, Türkiye'de hâlâ insan hakları, demokratikleşme vb. gerekçelerle milli burjuvaziye sol bir değer biçme ve destekleme gerçekliği, Gramsci'nin yarattığı anlamıyla, hegemonya kurmuş durumda. Fakat bu yazının konusu iktisadi bir Latin Amerika karşılaştırmasından ziyade 'dinler arası benzerlikler' olabilir mi sorusu üzerine kurulu. En nihayetinde Özgürlük Teolojisi dinsel bir hareketti.

Mahmut Aydın, bu olasılığı Kur'an'da geçen *mustaz'af*, yani baskı altında tutulan veya zayıf ve hiçbir hakkı olmayan vurgusuyla kurmuştur. Aydın'ın dikkat çektiği nokta, *mustaz'af* olarak nitelenen kişilerin içine düştüğü durumdan başkalarının sorumlu olmasıdır.[22] Mekke'nin İslam'la beraber adaletin hüküm sürdüğü bir yer haline geldiği, öte yandan Roma ve Sasani imparatorluklarında baskı altında olanların da İslam'la bu baskıdan kurtulması düşüncesi, İslami bir Özgürlük Teolojisi'nin mümkün olabileceğinin geçmişten gelen göstergeleri olarak görülmektedir. Buna rağmen, *mustaz'af* kavramı üzerinden

21 Mehmet Bekâroğlu, "Eşitlik ve Adalet Üzerinden Birlik", *Doğudan*, Sayı: 10, 2009, s. 68.

22 Aydın, *a.g.e.*, s. 141.

kurulan eşitlikçi ve İslami bir söylemin, İran Devrimi'nde Humeyni tarafından popülizme kurban edildiğini de hatırdan çıkarmamak gerek. Kısaca, İslam'ın yeniden okunması *mustaz'af* olanların yanında yer almanın politik bir araç olarak değil, İslam'ın karakteristiği olarak kabul edilmesine bağlı. Öte yandan Aydın'ın şu sözleri de oldukça çarpıcı:

> "Baskı ve zulüm altında olan ve toplumlarında marjinalleştirilenlerle beraber olup onlarla Kur'an'ın *mutraf* (şımarık/maddi zenginlik sebebiyle şımarmış) veya *mustekbir* (kibirli/gururlu) diye adlandırdığı kişilere karşı dayanışma içinde olmak Allah'ın her şeyi kuşatan rahmetine ve O'nun peygamberlerinin misyonunun evrenselliğine engel değildir."[23] (vurgu orijinalinde)

Burada dikkat çekici iki nokta var: Birincisi Özgürlük Teolojisi'nin de sorunu olan dinin "bütün insanlara hoşgörü göstereceksin" emrine ilişkin. Bu emir altında şekillenen bir algı nasıl olur da hedefini başka bir sınıfın alaşağı edilmesi olarak koyabilir? Sınıfsal bir okuma Marksizme özgüdür bildiğimiz gibi. Söz konusu olan dinsel bir okumaysa, bir burjuva mensubu sınıfsal varlığından önce insan, hatta kul olarak var olduğuna göre, ona –yani belli bir kısım insan kitlesine– nasıl "kötü" gözüyle bakılabilir? Bu soruya özgürlük teologlarından Gustavo Gutierrez, ezenlerden nefret etmediklerini, onları kendi yabancılaşmalarından kurtarıp, hırslarını ve bencilliklerini yok ederek tam olarak insani olmayan durumlarından kurtarmak istediklerini belirterek cevap vermiştir.[24] Mahmut Aydın'ın da benzer moral bir cevap verdiği ortada. Fakat esas olarak Latin Amerika deneyimiyle fark başka bir yerde. Latin Amerika deneyiminde, tipik bir sosyalist yaklaşımla sınıf mücadelesi merkeze alınmıştır. Zenginlerin zenginliklerinden ötürü kibirlerine ve şımarıklıklarına değil, doğrudan zenginliklerine, yani sınıflarına karşı bir mücadele anlayışı var. Öyle ki, bu anlayış rahipleri gerilla yöntemini benimseyecek ve silahlı mücadele yönte-

23 Aydın, *a.g.e.*, s. 151.

24 Löwy, *a.g.e.*, s. 104.

mini seçecek kadar ileri bir radikalizme götürmüştür. Fakat İslam içerisinde de aslında bunu meşrulaştırabilecek damarlar bulunabilir. Örneğin Kur'an'daki şu ayetle:

> "Ve eğer cezayla karşılık verecek olursanız, ancak size uygulanan cezanın misliyle karşılık veriniz. Ve eğer sabredersiniz, yemin olsun ki, bu, sabredenler için kesinlikle daha hayırlıdır." (Kur'an, 16: 126)

Tabii ki İslam'ın kurucu metni diyebileceğimiz kutsal kitabında şiddeti meşrulaştırabilecek yerler var yorumunu yaparken, Usame bin Ladin'in de kendi silahlı eylemlerini meşrulaştırmak için bir röportajında bu ayeti kullandığını hatırlamakta yarar var.[25] Bahsettiğimiz çizgi elbette böyle bir çizgi değil. Sadece zenginlerin şımarıklıklarına öfke duymanın sosyalist bir harekete dönüşecek bir dinsel algı için yeterli olup olamayacağıdır. Gustavo Gutierrez'in insan olmanın yeni yolları için yeni projeler ortaya koymanın tüm insanlığın evrensel olarak birbirleriyle dayanışma içinde olmasını temsil ettiği görüşüne "Allah'ın baskı ve zulüm altında olanların yanında yer alarak onları tercih etmesi O'nun tüm âlemlerin Rabbi olmasının bir göstergesidir"[26] diyerek katıldığını belirten Aydın, bu tarz bir yaklaşımla genel olarak bir mücadele hattı çizmekle beraber, dine tamamen ezilenlerin devrimci ideolojisi görüşü vererek aslında tamamen ezenlerin aracıdır demekten farksız bir muamele göstermekte midir?

> "Kur'an'ın geldiği dönemden mevcut olan sorunlara Kur'an'ın verdiği yanıtlardan yola çıkarak günümüzün problemlerini çözmek yerine, sömürgecilik, dünyevileşme, geri kalmışlık, ekonomik ve sosyal dengesizlikler, toplumsal eşitliksizlikler, yoksulluk, açlık, medeniyetler çatışması gibi günümüzün temel sorunlarından yola çıkarak metne, yani Kur'an'a gitmek gerekmektedir."[27]

25 "Usama Bin Ladin ile Söyleşi", *Birikim*, 2004, sayı 117, s. 43.

26 Aydın, *a.g.e.*, s. 152.

27 Aydın, *a.g.e.*, s. 153.

Bu yaklaşımın tarihsel materyalist bir yönü olduğu ortada. Fakat bahsettiğim gibi dinin bir şekilde durağanlaştırılması ve en nihayetinde bir metne bağlanma ihtiyacı kendi karakteristiğiyle alakalı. Sol ile din arasındaki en gerilimli sorunun kaynağı da bu olsa gerek. Bu bağlamda Özgürlük Teolojisi eşitlikçi bir geçmişe sadık, fakat aynı metne bağlanma ihtiyacıyla öne çıkıyor. Aynı sorun İslam için de geçerli. Ali Şeriati'nin deyimiyle:

> "Günlük hayatla ilgili ekonomik, politik, ahlaki vb. hükümleri göz önüne almazsak, bütün dinlerde bu tek mistisizm kökü vardır. Doğu'lu ve Batı'lı, tek tanrıcı veya çok tanrıcı olmak bu durumu değiştirmez, çünkü bu konular, yalnızca dinin türü ve evriminin derecesiyle ilgilidir."[28]

Söz konusu olan dinin devrimci bir hale gelip gelemeyeceği değildir. Dinin devrimcileşebileceği defalarca gördüğümüz üzere gerçekleşmiştir. Öte yandan din defalarca gördüğümüz üzere yönetenlerin en büyük aracı da olmuştur. Dinin rol aldığı bir olayı biraz da anakronizmle harmanlayıp neden-sonuç değil, sonuç-neden sıralaması içerisinde değerlendirme yanılgısı bu açıdan önemlidir. Kısa yoldan din devrimcidir ya da din devrimci değil, statükocudur diyerek sıyrılmak pek de etik bir çözüm olmasa gerek. Bunun yanı sıra, inananlar, yoksulluklarından ve ezilmişliklerinden kurtuluş yolunu sosyalizmde görmeye başladıkları zaman, sosyalistlerin de bir şeyler yapmaları gerekecek sanıyorum. Löwy'nin belirttiği gibi, kürtaj hakkı, boşanmanın kolaylaştırılması, cinsel baskıların son bulması gibi ortodoks dinin tabularını yıkmakla işe başlayabiliriz. Özellikle kadın hakları mücadelesi bu çerçevede çok önemli yerlere taşınabilir. Belki o zaman ezilenler tam anlamıyla *companeros* olabilir.

Dini politize olma yöntemi olarak kullanan ve kendi ütopyasını din üzerinden kuranların sosyalistlerle ittifak kurması olasıdır. Fakat bu kısa yazının tüm derdi onlar değil, esas olarak politize olmadığını düşünen, oysa daha önce de belirttiğim gibi, aslında piyasa, serbest girişim, rekabet gibi tabuların içeri-

28 Şeriati, *a.g.e.*, s. 120.

sinde yaşamaya çalışanların, Adorno'nun klasik tabiriyle yanlış bir hayatı doğru yaşamaya çalışan ezilenlerin, kendi praksislerini inançlarından vazgeçmeden bulmalarının bir yolu üzerine kafa yormaya davet etmekti. Günlük yaşamlarında yapacakları birtakım değişiklikler ve bu anlık zaman dilimlerinde alacakları duruşla dünyayı değiştirme gücüne sahip kitleleri anlatmaya çabalarken, Heidegger'in "Ancak bir Tanrı kurtarabilir bizi" serzenişine biraz da olsa kulak vermeye çalışarak...

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

'ÜMMETİN YETİMLERİ': KÜRTLER VE ALEVİLER

Umudun Bittiği Yer: İslami Cemaat

YAVUZ DELAL

Doğasında dost-düşman, zalim-mazlum, hak-batıl ikilemini barındıran olgulardan en önemlisi yüz yıldır çeşitli haksızlıklara uğrayan ve uğratan toplumlarımızla ilgilidir: "Kürt sorunu".

"Kürt sorunu", kuramsal ve kurumsal olarak hem yüz yıldır çeşitli haksızlıklara uğrayan ve uğratan toplumlarımızla ilgilidir hem de iman ettiğimiz hakikatlerin hakikat olma bakımından kudretleriyle ilgilidir. Hakikate dair evrensel değerlerimizle ilgili düşünce geleneğimiz, "Kürt sorunu"na ilişkin yaşayan pratik ve reel sosyolojimizi ve siyasetimizi dikkate alarak yeniden kurulmuş olmadığı için, değerlerimizle "Kürt sorunu" arasında uygunluk bağını kuramamakta, dolayısıyla kavram ve açıklamalarımız ikna edici olamamaktadır. Değerlerimizle "Kürt sorunu" arasında uygunluk bağını kuramadığımız zaman, bu kez bizzat değerlerimizin kendisi "Kürt sorununu" içinden çıkılamaz bir hale getirebilmektedir. Görünen o ki, belli bir diskura ait olsa da, kavramlar ve açıklamalar aynı diskurdan konuşanlar için bile hâlâ genelgeçer bir düşün ve davranış haline gelmemiştir: İnsanlığımızı ve değerlerimizi ölçülebilir hale getiren "Kürt sorunu" hakkında konuşmak, henüz kabul görmüş belli bir blok düşünce ve inanç içerisinden konuşmak değildir. Bu bakımdan, konuya ilişkin söylemde bulun-

mak, doğası gereği "ben" öznesini gizli veya açık bir biçimde içinde taşır, söylem olabildiğince kişiseldir. Söyleme ilişkin bir ikilem gibi duran şeyse, tekillik ifade eden "ben"den yer yer tikel bütünlük ifade eden "biz"e sıçrayışlardır. Bu sıçrayıştan anlaşılması gereken şey, bu "biz" bütünlüğünün organik bir blok olmadığıdır.

Örneğin, Kürtlerin istemleri konusunu öncelik yahut dava edinmiş bir Solcu veya İslamcı, Solcu veya İslamcı paradigma ve çevrelerle değil de, daha ziyade bu unsurlardan kendisi gibi ayrışmış bir Solcu veya İslamcıyla söylem bloğu içerisinde olabilmektedir. Bu blok, dünya görüşlerin monobloğu değil, "Kürt sorunu" konusundaki söylemsel monologların bir bloğudur. Örneği daha da açarsak eğer karşımıza şu çıkar: "Kürt sorunu"nda Kürtlerin özgürlüğüne ilişkin olarak bir Solcu ile bir İslamcı kasıtsız bir biçimde ortak bir görüş bloğunu açık ederken, mevcut genelgeçer Solcu veya İslamcı paradigmayla ve çevrelerle taban tabana zıt görüşlere sahip olabilirler. Paradigmalar ve çevrelerle zıtlaşmanın başlıca nedenini zıtlaşanların Kürt olması oluşturur. Solcu veya İslamcı Kürtler, öncelikle Kürt olduklarından, paradigmaların çelişkilerini ve yetersizliklerini gene kendi paradigmaları içerisinden daha net bir biçimde görebilmekte ve hiçbir kılıfa aldanmamaktadır. Nitekim Kürtler, *kana dokunan* bir süreci yaşarken, bu durumu akıldan uzak tutmayı daha fazla sürdüremezlerdi. Devreye akıl girince çelişkiler acımazsızca kritik edildi. Kürtlerin özgürlüğü konusunda bir Solcunun bir İslamcıyla veya bir İslamcının bir Solcuyla söylemsel bir bloğun içinde bulunması, tabiatın veya Sünnetullah'ın yasası gereği mümkün oldu. Bu bakımdan ortak bir görüş bloğu içinde olmak, ne bir Solcunun ne de bir İslamcının elinde olan bir şeydir.

Çünkü bu, bir özgürlük sorunudur ve hedefi bakımından özgürlük sorunu, her yerde, her zamanda ve herhangi bir paradigmada değişmezdir. Özgürlük, özellikle özgürlüğü isteyen Kürtler açısından hem içerik hem de biçim olarak yer, zaman ve paradigmaya göre değişmez. Kürtlerin özgürlüğü konusunda Kürtlerde beliren farklı, hatta zıt ideolojik diskurların inor-

ganik ortak görüş bloğunun karşısında ise, Türkiye Cumhuriyeti'ndeki egemen paradigmalar yer almaktadır. Öyle ki, bu unsurlar hem kendi paradigmasal çevreleriyle hem de farklı paradigmasal çevrelerle özellikle sonuçları bakımından tam bir blok halinde organik bir ilişki içerisinde bulunmaktadır. Kendi aralarında ılımlı veya radikal olarak ayrışan paradigmalar, ayrışmayı İslamcılığın veya Solculuğun "teolojisi" konusunda yaşamaktadırlar. Gelgelelim "Kürt sorunu" konusunda henüz nitelikli bir ayrışma yaşanmamıştır. Dolayısıyla, özgürlük isteminin karşısında duran İslamcı (İslami) veya Solcu bir monobloktan bahsetmek mümkündür. Kısacası egemen evrensel, teritoryal İslamcı veya Solcu paradigmalar en iyimser tahminle *Türkiyeliliği* esas almış durumdadırlar. Tam olarak ifade bu isimle olmasa da, Türkiyeliliğe sırtını dönen Kürtlerin inanç ve düşünce çevreleri tarafından aforoz edildiği gözlemlenmektedir.

İslami paradigmayla *kana dokunanı* açıklamak

"Kana dokunan" ibaresi hemen milliyetçilikle yaftalanabilir. Bunun böyle olmadığını modern diskurlar içerisinde kalarak açıklamak da çok kolay değil. Ama en azından *kana dokunan* bir durum karşısında İslami paradigmaya sığınmak ve oradan yeni bir yol aramak, bu yaftalamanın haklılığına tam olarak izin vermez. Kürtlerde *kana dokunan* veya milliyetçilikle yaftalanan şey, "dünyayı Kürtlerin yaratmadığının söylenmesi" değildir. Kürtlüğün inkâr ve aşağılanma yoluyla köleleştirilmesi, kölelik duygusu içerisinde Kürtlerin kendi kimliklerinden utanılacak bir toplum haline getirilmesi ve bu kimliğin sürekli dışlanmasıdır. Kur'an vahyi, Şûrâ suresinin 39 ve 42. ayetlerinde özgürlük istemine ilişkin ameli ve zihni pozisyonu, haksızlığa uğrayanların dayanışması olarak açıklar: İnkâr ve öldürülmekle köleleştirilip aşağılanmak, düşünebilen ve ben insanım diyebilen her Kürdün *kanına dokunur* veya dokunmalıdır. Çünkü bu, bir suç değildir.

Burada şunu belirtmeliyim: Konuya ilişkin konuşmak henüz kişiselliği aşamamış olduğu için, yazı boyunca "ben" özne-

sini ve "ben"lerin inorganik bütününü ifade eden "biz" öznesini kullanacağım. Zira "Kürt sorunu" konusunda "paradigma" anlamında bir blok düşünceden henüz bahsetme imkânına sahip değiliz; "ben" öznesini bu nedenle kullanmam gerekiyor ki, buradaki analizin bir düşünce veya inanç çevresinin analizi olmadığı anlaşılsın: Analiz, bir inanan "benin" analizidir.

Düşünen ve inanan birçok Kürdün, "Kürt sorunu"nda Kürtlerin özgürlük istencini sahiplenmesine, düşünme ve inanma imkânlarını oluşturan kaynaklarından ziyade bireysel deneyimleri ve gözlemleri neden olmuştur. Sahiplenmeyi sağlayan *uyanış*, okuduğumuz felsefi veya dinî metinlerle değil, yaşadığımız ve gözlemlediğimiz pratik deneyimlerle mümkün olmuştur. İşte bu bireysel deneyim ve gözlemler, *kana dokunan* dediğimiz şeylerle birlikte gerçekleşmiştir! Madem belli bir düşünme ve inanma bloğu içerisinde henüz hareket etme imkânı yoktur ve dolayısıyla birçok Kürdün *uyanışının* nedeni bireysel deneyimleri ve gözlemleridir, öyleyse deneyimler ve gözlemler üzerine düşünce ve inanma kaynakları yeniden etüt edilecek ve deneyimler ve gözlemler üzerine yeni argümanlar ileri sürülecektir. Ve tabii ki, ortaya çıkan veya çıkacak olan bu argümanlar da bireyseldir. Önünde sonunda kendi bireysel düşünme ve inanma deneyimlerimiz söz konusu olmaktadır. Ve yaptığımız bütün zihni ve ameli faaliyetler bir paradigma yaratımı için denemeler mahiyetindedir. Hâsılı "ben" Kürt olduğum ve iman ettiğim hakikat de İslam olduğu için, "Kürt sorunu"na doğal olarak kendi sosyolojik ve ideolojik imkânlarımdan, sosyolojik ve ideolojik imkânlarıma da "Kürt sorunu"ndan hareketle bakıyorum. Ve bakışım pek tabii ki bana göredir, kaygı üzerine gönlünü koymuş bir tarza sahiptir, yani amatör ruhludur. Yazdıklarım birilerinde bir şeye işaret edebilir, ama şu var ki, ne sıradan bir yazar yahut araştırmacı, ne de entelektüel ve akademisyenim. Daha da önemlisi bir uzman da değilim! Kimi cafcaflı kelimeleri ve beylik lafları kullanırken neyi kullandığımın farkındayım. Ne var ki, bu kelimeler ve laflar felsefe bildiğime, din ve özellikle İslam konusunda uzman olduğuma delil teşkil etmez. Bu bilginin söyleyeceklerimin statüsünü çerçeve-

lendirme konusunda okuyucuya yararı olacağı kanısındayım. Dolayısıyla bu yazı, "tür" olarak bir makaleye, bir söyleşiye ya da bir denemeye işaret edebilir. Lakin nihayetinde meseleye giriş kabilindendir. Bu nedenle söylediklerimde bir bütünlük, hiyerarşi yahut senkronize bir biçim; kesintisiz bir bağ veya bir edebiyat türü aranmamalıdır: Yalnızca bir kaygı ve gönüllülükten bahsedilebilir!

Madem felsefe ve din konusunda uzman değilim, öyleyse bildiğim şey, felsefe bilenlerin ve din konusunda uzman olanların "Kürt sorunu"nda hiçbir işe yaramadığına göndermede bulunur. Şayet bir işe yarasaydılar "Kürt sorunu" yüz yıldır, hiç değilse şu son otuz yıldır ciddiye alınacak herhangi bir kuramsal değişme yaşamadan bugüne taşınmazdı.

Bir düşünme ve eylemde bulunma imkânı olarak gerçeklik bilgisi

"Kürt sorunu" bir imkân olarak bilginin ve bilgiye ilişkin yöntemin olabildiğince sıkıntılı olduğu bir olgudur. Unutulmaması gereken şey şudur: "Kürt sorunu", siyaset yapanlar için bir politika; ticaret yapanlar içinse bir ekonomi sorunu olduğu gibi düşünen ve inananlar için de bir "felsefe" ve "din" sorunudur veya böyle olmalıdır.

Gerek Kürt siyasetini işlevsel kılan –başta BDP olmak üzere– Kürt partilerindeki, gerekse AKP başta olmak üzere milliyetçi, solcu, mukaddesatçı ve liberal Türk partilerindeki siyasetçilerin ve adını anmaya gerek duymadığımız tüccarların, kendileri adına bugün "Kürt sorunu"na ilişkin birtakım değişimleri ve kazanımları elverişli hale getirdiklerini söyleyebiliriz. Fakat aynı şeyi, düşünen ve inananlar için söylememiz mümkün değil. Düşünen ve inanan kesimlerin, eskilerin deyimiyle "efradını cami, ağyarını mani" biçimde kuramlarını ve kurumlarını elverişli hale getirdiklerini söylemek çok zordur. Bu kanaate karşı, siyasetin ve ticaretin düşünmeyi ve inanmayı da kendi içinde barındırdığı söylenebilir. Ne var ki, bu söylem mahut kanaati yanlış çıkarmaz, aksine daha da doğrulamış olur. Eğer on yıllar

sonra, hâlâ "Kürt sorunu"na ilişkin "barış" ve "çözüm" safsatasının dışında, toplumların gündemine *barışa veya çözüme* dair belirgin bir kuram ve kurumlar girmemişse; mevcut siyasetin ve ticaretin beslemesi olmayan veya siyaseti ve ticareti beslemeyen, felsefe ve dine ait bir felsefi ve dinî düşüncenin varlığından bahsedemeyiz. Bildiklerimiz şayet doğruysa, gerek demokratik bir toplum veya cumhuriyet için, gerek üniter milli bütünlük için, gerek laik ve sosyal bir hukuk devleti için ve gerekse de kardeşlik ve ümmet için *barış ve çözüm* adma bir araya gelmek filozof ve âlimlerin değil, siyasetin emrindeki bürokrat ve teknokratların (memurların) temel görevidir. Filozof ve âlimler memur değilse eğer, onların *temel görevi* toplumların yaşadığı maddi ve manevi sorunlara ilişkin zihinsel girişimlerde bulunmak, paradigmasal imkânlar oluşturmak ve sorunları, sorunların doğasına uygun olmak kaydıyla objektif biçimde kendi disiplinleri ve düşünme yöntemleri içinde tanımlayıp açıklamaktır. *Barış veya çözümün* hangi düşünsel çözümleme üzerine inşa edileceği ancak bu şekilde tartışılabilir. Filozof ve âlimlerin *yan görevleri* de, bürokrat ve teknokratlara (memurlara) barış ve çözüm için emir veren siyaseti, *temel görevleriyle* etki altına almaktır. Kısacası "Kürt sorunu" karşısında kendi disiplinleri ve düşünme yöntemleriyle filozof ve âlimlerin temel görevi *barış ve çözüm* konusunda girişimde bulunmanın imkânları bakımından soruna ilişkin zihinsel faaliyeti ortaya koymak, hakikati belirleyip söylemektir. Çünkü *barışa ve çözüme* dair çalışmaların olması ayrı bir konudur, *barışın ve çözümün* hangi şartlarda ve nasıl mümkün olacağının zihinsel altyapısının oluşturulması ayrı bir konudur.

Türkiye Cumhuriyeti Devleti sınırları içerisinde ve pek fark edilmemekle birlikte dışında, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ne ve sınırlarına bağlılıkla kendini kayıt altına almış filozof ve âlimler, çoktandır kurumsallaşmış mevcut paradigmalarıyla "Kürt sorunu"nu tüm gerçekliğiyle ihata etme imkânına sahip değildir. Çünkü bu insanlar filozof ve âlim de olsalar, neticede birer memurdurlar. Memurlar ya kendilerine emredileni yaparlar yahut da başkasına emredilene paralel üretimle-

riyle onu tahkim ederler. "Kürt sorunu"nda başından beri bilerek yapılan ve düşünme ve eylemde bulunmayı kasıtlı olarak kısırlaştıran, tarafları meseleye öznellik içerisinde bakmak zorunda bırakan, toplumu istediği yönde aldatan temel yanlış yöntem "Kürt sorunu"nu, "Kürt sorunu"nun doğası dışındaki bilgilere boğmaktır. Oysa "Kürt sorunu", Türkiye Cumhuriyeti'nin akıbetiyle ilişkili temel parametredir ve gerçekliğe imkân veren bilgi de budur. Bu bilgiyi önüne koymamış filozof ve âlimlerin düşünmesi ve eylemde bulunması, bir imkân olarak gerçekliğe ait bilgiyle düşünmeyi ve eylemde bulunmayı mümkün kılamaz. Uluslaşmak ve uluslaşmanın zorunlu bir sonucu olarak devletleşmek, "Kürt sorunu"nun asli iki tarafından biri olan Kürt tarafının nesnel istemlerinin doğasının temelidir. Bölünmemek ve bölünmenin zorunlu sonucu olarak yıkılmayla yüzleşmemekse, "Kürt sorunu"nun asli ikinci tarafı olan ve meşruiyetini Türkler adına hükmetmekten alan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin öznel politikasının doğasının temelidir. Söz konusu asli iki tarafın nesnel ve öznel doğalarının taban tabana zıt olduğu bir sorunun adıdır "Kürt sorunu". Nesnel istemlerin doğasıyla değil de, öznel politikaların doğasının emrinde düşünmeye ve inanmaya meyilli bulunan gerek beşeri, gerekse dinî bilginler, düşünme ve eylemde bulunma imkânı olan hakikatin bilgisinden mahrumdur. Hâlbuki *doğası gereği* "Kürt sorunu", hakikatin olabildiğince çıplak bir biçimde ortaya konmaya muhtaç olduğu bir sorundur. Hakikatin bilgisi bütün çıplaklığıyla ortaya konmadıkça, "Kürt sorunu"nda bir arpa boyu yol almak mümkün değildir: Bilginler sorunun etrafında, "aldatırım, belki bir mevzi bulurum" ümidiyle dolaşıyor ve sorunun yanına yaklaşmaktan ziyade yüzeyinde geziniyorlar. "Kürt sorunu"nu kasıtlı olarak anlamsız ve uyumsuz bilgilerle izleyen yöntemler, hakikatin bilgisinden olabildiğince uzaklaşan, cevabın, barışın ve çözümün asla olmayacağı yöntemlerdir ki son otuz yıllık süreç bunun bizzat kanıtıdır: 2012, 1990'h yılların tıpkısının aynısı olmuştur. Sorun çerçevesinde, *barıştan ve çözümden* bahsetmenin aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin mevcut yapısallığıyla yıkılması riskini

içerdiğini ve bu riskin rağmına hakikati söylemenin gerektiğini beyan etmeyen filozof ve âlimlerin tümü (ki neredeyse hepsi böyledir) hakikatin değil, Türkiye Cumhuriyeti ulus-devletinin kapıkullarıdır.

Hakikate dair bilginin hiçbir kınayıcının kınamasından korkmadan, hiçbir makam ve mevki sevdasına düşmeden, kamuyu sıkıntıya sokma gibi herhangi bir kaygıya kapılmadan, hiçbir özel ve tüzel kişi ve kurumu kollama ve koruma endişesiyle hareket etmeden ortaya konmasının gerekliliğini Kur'an vahyi Âli İmrân suresinin 104. ayetinde belirtmektedir. Söz konusu ayet, hakikat adına yapılması gereken ilkeyi, düşünen ve inananların önüne şu biçimde koymaktadır: "İçinizden hayra çağıran, marufu emreden ve münkeri nehyeden bir topluluk bulunsun."

Düşünen ve inanan insanlar için temel bir sorun karşısında gerçeğin ortaya çıkmasına yönelik zihni ve ameli bir yönteme Kur'an vahyinden belirgin bir örnek vermek gerekir: Hucurat suresinin 9. ayetinde, normal (eşit) iki topluluğun savaşması halinde müminlerin izlemesi gereken yol açık biçimde anlatılmaktadır. Buna göre, müminlere ilkin, vakit kaybetmeksizin "onların arasında *sulhu (barışı)* sağlayın" yolu emredilmektedir. İkinci olarak, barış girişimi rağmına, biri diğerine karşı haddi aşıp saldırmaya devam ederse, "haddi aşan tarafa karşı Allah'ın emrine dönünceye kadar savaşın" yolu emredilmektedir. Ve nihayet son olarak, eğer haddi aşan taraf azgınlıktan vazgeçerse, ilkinden farklı olarak bu kez, "adalet ve eşitlikle aralarında barışı sağlayın" yolu emredilmektedir. Bu ayette görüldüğü gibi Kur'an vahyi olayları aşamalarıyla ele almakta ve olayın olgusallık boyutuna göre düşünüp hareket etmeyi müminlere yüklemektedir. İlk olgu, "normal iki toplum" arasında savaşın başlamasıdır. Burada müminlere düşen yükümlülük, behemehal savaşan tarafları yalnızca barıştırmaktır. İkinci olgu ise, taraflardan birinin barıştırma girişimine rağmen, haddi aşıp saldırganlığa devam etmesi halinde "iki toplum arasındaki eşitliğin bozulmasıyla değişen yeni durumdur" ve burada müminlere düşen yükümlülük ilkinden farklı olarak bozu-

lan dengeyi, yeni durumu hesaba katarak "adalet ve eşitlik ilkesiyle" hareket etmektir. Temel bir sorunun yaşadığı süreçleri hesaba katan, aynı olayı bile yaşayacağı süreçleri dikkate alarak farklı aşamalarda ele alan, üstelik sonraki aşamaya ilişkin önceki aşamadan farklı bir yöntem geliştiren Kur'an vahyi, gelişmelere göre gerçekleşen yeni sosyal, politik ve ekonomik durumlar ışığında metodolojik değişmeleri anında gerçekleştirdiğini göstermektedir.

Paradigmanın ve camianın iflası ve yeni paradigmanın ve camianın inşası

İslami bir paradigma için norm belirleyen temel kaynak olan Kur'an vahyinde; Hucurat suresinin 9. ayetinde, Şûrâ suresinin 39 ve 42. ayetlerinde, Kasas suresinin 3. ve devamı olan ayetlerinde, Bakara suresinin 246. ayetinde ve Mü'min suresinin 28 ve 45. ayetlerinde anlatılan olaylarda olduğu gibi, temel bir sosyopolitik sorun karşısında bilginlerin izleyeceği düşünme ve eylemde bulunma yöntemi hakkında şu verilere ulaşabiliriz:

1. Kur'an vahyinde olaylar tam bir belirginlik içinde algılanıyor, tanımlanıyor ve açıklanıyor. Örneğin Kur'an vahyi, Mısır ülkesinde, ülke ahalisini taraflara ayıran ve bu taraflardan bir taifeye haksızlık yapan bir iktidarın ve bu iktidarı onaylayan yandaş/ırkdaş bir kamuoyunun bulunduğunu olayın içeriğine uygun olan bir bilgiyle açıklamaktadır. Kullandığı kavramlar, Mısır ülkesinde *gerçekte ne olduğunu* ifade edecek en açık kavramlardır: Büyüklük taslamak, ahaliyi üstün ve düşük olarak taraflara ayırmak, başka bir toplumu öldürmek dahil her türlü yöntemle ezmek ve ülkede fesat çıkarmak.

2. Kur'an vahyinde olaylarla ilgili objektif düşünme ve eylemde bulunma eşitlik ilkesine dayanıyor. Örneğin, henüz başlamış veya başlamak üzere olan bir savaşta taraflar iki eşit toplum olarak objektif bir muameleye tabi tutulmaktadır. Olay, tarafsız bir biçimde savaş ve barış diyalektiği içinde kalınarak açıklanmaktadır. Barışın tesis edilebilmesi için arabulucu olarak başkalarının savaşa müdahale etmesinin gerekliliği bildirilmektedir.

3. Kur'an vahyinde, Kur'an ile birlikte nesnelliğin de bilgi kaynağı olduğu açık biçimde bildiriliyor. Buna göre, olaylarda eşitlik kaybolduğunda veya daha baştan eşitlik olmadığında, eşitliğini yitiren olgunun nesnelliği gerçekliğin bilgisi için ölçüt olmaktadır. Örneğin, savaş ve barış diyalektiğinde, savaşan eşit iki taraf arasında eşit biçimde barışın savaşa üstün tutulmasının gerekli görüldüğü olay, bu diyalektiği gerekli kılan eşitlik, barışa sırtını dönen tarafın saldırganlığıyla bozulduğunda veya daha baştan eşitlik hiç olmadığında taraflar arasındaki denge bu kez savaş-barış diyalektiğiyle değil, zalim-mazlum diyalektiğinde ve mazlum nesnelliği içerisinde, adalet ve eşitlik şartıyla barışın tesis edilmesini gerekli görür. Gerçekliğin bilgisine mazlumun zulümden kurtulması ve eşitlik bozulurken yaşanan kayıpların tazmin edilmesi ölçüt olur. Hakikate dair bilginin inşa edilmesinde mazlum olanın ölçüt alınması, nesnelliktir. Çünkü mazlumluk ölçüt alınmadığında nesnelliğin ve dolayısıyla eşitliğin sağlanması mümkün değildir. Bu ölçüt, hem Hucurat suresinin 9. ayetinde anlatıldığı gibi olayın taraflarından olmayanlar için hem Bakara suresinin 246. ayetinde anlatıldığı gibi olayın mazlum tarafında olanlar için hem de Mü'min suresinin 28 ve 42. ayetlerinde anlatıldığı gibi olayın zalim tarafında olanlar için hakikat bilgisine dair sorumlu tutulacakları temel ölçüttür.

İslami bir paradigmanın normlarını belirleyen temel kaynak olan Kur'an vahyi; düşünen ve inananlara, içinde veya dışında olacakları herhangi bir sosyopolitik meseleye ilişkin elverişli bir düşünme ve eylemde bulunma yöntemini böylece tam, açık ve net biçimde sunarken, "Kürt sorunu"na ilişkin Kur'an vahyini ölçüt aldığını ileri süren İslami camianın herhangi bir paradigmasal tanımına şahit olduğumuzu söylemek mümkün değildir. Kimi tanımlamaları vardır ve fakat bunlar paradigmasal gerçek tanımlamalara değil, daha çok birtakım *gevelemelere* örnek teşkil edebilir. Mevcut paradigmasıyla çatışacağından, "Kürt sorunu"nda yeni hiçbir paradigmasal tanımlamayı kurmayan İslami camia, yalnızca paradigmasal iflas yaşamamış, aynı zamanda camia olarak da iflas etmiştir. Buradan bak-

tığımızda, meseleye ilişkin yeni bir paradigma, iflas etmiş bulunan bu eski camiayla oluşturulamaz, yeni paradigma için yeni bir camia gereklidir. Kur'an vahyini ölçüt aldığını ileri süren İslami camianın paradigmasıyla birlikte iflas etmesinin nedenini, söz konusu camianın "Kürt sorunu"nda ve Kürtlerin istemlerinde kendini bulan mazlumluluğun nesnelliğini ölçüt almayışları oluşturmaktadır. O halde yeni camia yeni paradigmayı değişmez ve daimi evrensel ölçüt olan Kur'an vahyi ve değişebilen ve geçici teritoryal ölçüt olan "Kürt sorunu" ölçütü içerisinde oluşturabilmelidir. Zira konuya ilişkin hakikatin bilgisiyle kurulacak söylem için her iki ölçüt de düşünen ve inanan açısından gereklidir.

Sonun ve başlangıcın hikâyesi: "Kürt sorunu"

Farklı versiyonlarıyla İslami camiada 1970'lerde, kendi geleneğini de beraberinde taşıyan kentleşmeyle modernize olmuş, ivedi bir yoğunlaşma süreci başladı. Tarikat hareketlerinden vaaz hareketlerine, partici hareketlerden devrimci hareketlere değin cemaat yapısallığıyla tamamlanan sosyal paradigmalar legal veya illegal yollarla toplumsal alanlarda sahneye çıktı. 1990'lı yıllara kadar yerleşmeye başlayan, büyük oranda yerleşmesi tamamlanan cemaatlerin ve paradigmalarının yapısını kökten sarsacak ve kökünün daha derinlerde olduğu anlaşılan bir gelişme gün yüzüne çıktı: "Kürt sorunu".

1990'h yılların başında İslami camia süslü, özlü, uyarıcı, korkutucu, devrimci ve ikna edici sözleriyle mağdur, mazlum, hak, hukuk, birlik olmak, büyük geçmiş, büyük gelecek, altın nesil, Allah ve Peygamber aşkı, adalet, kardeşlik ve ümmet edebiyatıyla yükselişini tamamlamak üzere olduğu muhalefet dönemindeyken, "Kürt sorunu" mevcut yapıyı büyük bir şiddetle vurdu. Büyük bir şiddetle varlığını duyuran "Kürt sorunu"nun sarsıntısını, yükseliş heyecanı içindeki İslami camia gereği gibi hissedemedi. Daha da vahimi, özellikle siyasal İslami kesimler mazlumluk, kardeşlik ve ümmet gibi söylemleri bakımından, kendi paradigmaları adına "Kürt sorunu"nu uygun bir malze-

me sandı ve meseleyi iktidara gelmenin önemli fırsatlarından biri olarak görmeye başladılar. Bu yanılsama içerisindeyken doğal olarak tedbir almayı düşünmediler. Bu sarhoşundan iktidar olmak için yararlandı da. Fakat iktidara geldiğinde, önünde en temel sıkıntı olarak "Kürt sorunu"nu bulması, Allah'ın vahyi ve kevni (oluşsal) değişmez bir yasası olarak çok geçmeden karşısına çıktı. Muhalefetteyken paradigması için uygun bir araç olarak gördüğü "Kürt sorunu"nu iktidara geldiğinde tehdit, şantaj ve aldatmacayla yok etmek zorunda olduğu bir düşman haline getirdi. Aslına bakılırsa bu dönüşüm hususunda haklıydı. "Kürt sorunu", kendisinden önce cemaatsel-paradigmasal kurumsallaşmasını tamamlamış ve kurumsallaşmasında kendisine yer vermemiş olan İslami cemaat-paradigma yapısallığının en büyük düşmanıydı; onu yıkacaktı ve nitekim yıktı da. Başından beri sorgulayan, özellikle gençlerden oluşan Kürtlerin büyük bir kısmı, Türkiye'deki İslami kesimleri acımasızca eleştirdi. Üstelik çoğu zaman, onları ayrışma temelinde reddederek kendi paradigmasal camialarını oluşturmanın peşine düştüler. Paradigmasal camianın kurumsallaşma çalışmasının uzun bir zaman almasının temel nedeni, İslami Kürtlerde uyanışın *kana dokunan* deneyimler ve gözlemlerle mümkün olmasıydı. Zira deneyimler ve gözlemlere yaslanarak, yükselerek kendini tamamlayan 1990'lı yılların İslami camiasındaki sıkıntılar görülüyor, hissediliyor ve elbette eleştiriliyordu. Ama bu yıllarda henüz yeni bir paradigmanın gerekliliği tam olarak anlaşılmamıştı. Zira Kürtler, eldeki paradigmaya camianın riayet etmemesi yüzünden kimi sıkıntıların oluştuğunu kabul etmeye meyilliydiler, en azından Kürtlerin çoğu böyle düşünüyordu. Birçoğunda bu düşünce aslında yalnızca bir temenniden ibaretti. Ve nihayet ilerleyen yıllarda bu varsayım tüm çıplaklığıyla bozuldu ve temenni yeni bir paradigmanın mümkün olduğu yönünde değişim gösterdi. AKP'nin Türkiye Cumhuriyeti'nin hükümeti olmasıyla iktidarı ele geçiren mezkûr İslami camianın daha önce iktidara gelmenin bir aracı olarak sahiplendiği "Kürt sorunu" konusunda maskeye ihtiyacı kalmadı. "Kürt sorunu" dolayısıyla ihtiyaç duyduğu Kürtlüğü hızla gözden çıkardı ve

daha önce muhalif olduğu devletin(in) kullandığı argümanları daha da genişletip geliştirerek Kürtlere karşı kullanmaya başladı. Bütün bunların farkında olan Kürtler ise, AKP hükümetiyle birlikle Kürtlere ilişkin ulus ve devlet yapısallığını öneren temel hak ve hürriyetler üzerinden ayrışmayı gerçekleştirip yeni paradigmasal tanımlamalar ve açıklamalar yapmaya başladılar. 2012 yılı ortalarında Diyarbakır'da kurulan Azadi ("Hak, Adalet ve Hürriyet için Kürdistan İslami İnisiyatifi") örneği bunu teyit eden bir göstergedir.

İslami camianın sol ile ilişkisi

Kürdistan'da yeşeren yeni İslami paradigmasal camianın sol çevrelerle ilişkisi ulusal geçişgenlik sayesinde gerçekleşmiştir. Bu ilişkinin altında yatan temel saik yeni bir ilahiyat anlayışına duyulan ihtiyaçtan daha ziyade yeni bir siyasete duyulan ihtiyaç olmuştur. Belki yeni siyaset yeni bir ilahiyatı da gerektirecektir. Ama ilişkideki hadise böyle olmadı, yani yeni bir ilahiyat anlayışıyla yeni bir siyaset ihtiyacı hissedilmedi.

"Kürt sorunu"nu son otuz yıldır sırtlamış bulunan PKK, "Kürt sorunu"nu toplumların gündemine inatla taşıdı. Onu hem siyasi hem sosyal ve ticari hem de kültürel yeni toplumsal alanlara açarak yükseltti. İdeolojik açıdan dahi "Kürt sorunu"na karşı Kürt İslami çevrelerin *kana dokunan* bir durum karşısında duyarsız kalması, bu süreçten sonra söz konusu olamazdı. Siyasal Kürt İslami çevrelerinin öncelikli gündemi "Kürt sorunu" ve Kürtlerin temel istemleri olmuştu.

Kürtlerin siyasal yapısı, siyasal yapısına bağlı olarak sosyal yapısı ve bu ikisine bağh olarak da kültürel ve ekonomik yapısı değişmişti. Bu yeni sosyo-politik, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel ortamda baskın unsurun PKK olduğu nihayet kabul edildi. "Kürt sorunu"nda PKK'nin esas unsur olduğu kabulü, İslami Kürt camianın kendi gerçekliğini keşfetmesi adına önemliydi. Çünkü ancak bu gerçeklikle kendisini yenilemesi mümkün olabilirdi. Buna mukabil AKP'yle iktidara gelen Türkiye İslami camiası, Kürtlerin kafasında gri olmaya devam

eden birçok konuda değişimlere yol açtı ve bu durum paradigmasal tanımlamalar açısından Kürtlerin netleşmelerini sağladı. PKK gerçekliği, entelektüeller de dahil İslami Kürt çevrelerin "Kürt sorunu"ndaki durumunu onlara gösterdi. AKP iktidarıysa, Türkiye İslami çevrelerinin gerçekliğini açık bir biçimde ortaya koydu. PKK ve AKP olgusu, İslami Kürt çevrelerinin, buna direnenler olsa da, düşünme ve eylemde bulunma kapasitelerini arttırdı. Dahası düşünme ve eylemde bulunma ölçütlerini de değiştirdi. Bu iki olguya bağlı olarak İslami Kürtler üçüncü bir yaklaşım biçimini yeni bir olguya dönüştürdüler: İslami ve Kürdî metinlere yönelme, bu alanda yeni söylemlere imkân verecek çalışmaları yoğunlaştırma. İşte bu üç unsur, İslami Kürt çevrelerini, bu üç olgusal gerçeklikle bağını, hak, adalet ve hürriyet çerçevesinde kurmaya niyeti olmayan ve paradigmasal kurumsallaşmasında bu unsurların eleştirisini barındırmayan Türkiye İslami camiasıyla ilişkilerini bitirme noktasına getirdi. Buna karşın bu üç olguyla ilişkisini hak, adalet ve hürriyet üzerine kurma iddiasını ileri süren ve fakat seküler olan sol çevrelerle ilişkiye geçmeye başladı. Böylece Kürt İslami çevrelerle, Kürt sol çevreleri ve kimi AKP muhalifi Türkiye sol çevreleri karşılıklı ilişkiye geçtiler. Bu ilişkilerin hepsi Kürtler açısından ulus olma sürecinin sağladığı geçişgenlikle mümkün oldu.

Umutsuzluk umudun ışığıdır: İslamcı sorgulama

Sönmüş közden –ki o artık küldür– umudumuzu kesmediğimiz takdirde, zamanımızın çoğunu boş yere onu körüklemekle geçiririz. Halbuki zaman değerlidir. Yeni bir ateşe ihtiyacımız var; artık asla yanmayacak bir külü körüklemekle vakit kaybedemeyiz. Üstelik her körüklemede külün savrulduğunu görüyoruz.

İlk bölümde ele almaya çalıştığım konuyu, bu bölümde daha öznel bir biçimde sürdürmek istiyorum. Başka bir deyişle, ileri sürdüğüm kanaatleri kendi deneyimlerime yaslanarak dile getirmek istiyorum. Özellikle Filistin meselesinde Filistinlilerin haklılığına işaret eden temel vurgu İslam üzerinden yapılmak-

ta, dünya Müslümanlarını bağlayan her şey İslam ile açıklanmaktadır. Bağlayıcılık ve açıklayıcıhk konusunda benzer olması gereken "Kürt sorunu" özelinde ise, İslam'a katlanmak veya tahammül etmek, İslami camianın dile getirememekten yorgun düştüğü bir gerçeği olmuştur: "Kürt sorunu" konusunda İslamcılar, İslam'a yalnızca katlanmaktalar.

"Kürt sorunu" sürecinde maddi ve manevi durumum hakkında, yani iradem dışı doğal sosyolojik gerçeğim ile irademden kaynaklanan tercihim hakkında iki ihtimal vardı:

Kürdüm. Kürtler, ya yaşadıklarını hak eden azgın bir toplumdur ya da Kürtler hak etmedikleri halde haksızlıklara mahkûm bırakılmıştır. Birinci halde, egemen devletin inkâr, savaş ve ayartma politikalarını meşru, Kürtler adına ortaya konulan mücadeleyi de gayrimeşru addetmeliydim. Anlaşılacağı üzere, ikinci haldeyse tam tersi olmalıydı. Üstelik bir Kürt olarak tam bir sorumluluğum olmalıydı. Hiç tereddüt etmeden ikincisine karar verdim.

Müslümanım. İslam, ya Kürtlerin yaşadığı hakikatin epistemesine güç yetiremeyen bir dindir ya da İslam, Kürtler hakkındaki hakikati açık etmesin diye bu konuda gizlenen bir dindir. Birinci halde, hakikat iddiasında bulunan İslam'a, Kürtler hakkındaki hakikati dahi açıklamaya güç yetiremediği için inanmamahydım. İkinci haldeyse, konuyla ilgili gizlenen İslami hakikatleri gücüm yettiğince açığa çıkarmalıydım. Hiç tereddüt etmeden ikincisine karar verdim.

İster muhalif, ister egemen ve hatta isterse egemenin muhalifi ve egemenin egemeni olsun aralarında kayda değer bir farkın bulunmadığı neredeyse tek Türkiye (TC) gerçeği "Kürt sorunu" olgusudur. Ve bu ittifaka iştirak eden İslamcı diyalektiğin sefaletidir.

İslamcı diyalektik, basit hamasî ve vaazî retorikler üzerine bina edilmiştir. Üstelik bu retorikler, Kürtlerle kurulan bağlarla değil, Türkiye Cumhuriyeti'nin "Kürt sorunu"na ilişkin politikasının etkisiyle gelişen geleneksel ve konjonktürel bağlarla çatılmıştır.

Halbuki İslam'a ilişkin epistemolojik bağların paradigma de-

ğişimini sağlayacak kabiliyette olması gerekirdi. Müslümanlık adına konuşanların "Kürt sorunu"yla kurduğu bağın kudreti hakkındaki bilgiyi, bilgi olarak elverişli kılacak ve onu cehaletten ayıracak olan da ancak bu durumdur.

"Kürt sorunu" ile İslam arasında kurulması gereken bağ, İslam olanla Kürtlerin karşılıklı konumlandırılmasıyla mümkündür. Bunun için ayrımların yapılması gerekir; Kürtler olması gereken yere koyulmalıdır. Başka bir deyişle, Kürtlerin yüz yıllık istemleriyle evrendeki ontolojik, sosyolojik ve politik konumu arasındaki İslam'a dair epistemolojik bağın belirlenmesi ve bu belirlemenin iman edenlere bir sorumluluk olarak yüklenmesi icap etmektedir.

Fakat İslami camianın tüm renk ve biçimleri, "Kürt sorunu" konusunda böyle bir formülü paradigmalarına almamışlardır. Bunda garipsenecek hiçbir şey yoktur, çünkü işin aslı şu ki, bu camia paradigma diyebileceğimiz belirgin bir kuramsal açıklayıcı veya örnekleyici modele sahip değildir. Paradigma olabilecek çatkıları vardır, ancak bunlarla sorunu anlamayı, tanımlamayı ve açıklamayı amaçlamamış, tersine sorunu yok saymanın peşine düşmüşlerdir. Eşyanın doğasına aykırı davranmak için bir paradigma üretilmiş ve İslam da bu paradigma saçmalığına alet edilmiştir.

Yaşamıma içerik ve biçim veren temel unsur İslam olduğuna göre, "Kürt sorunu"na ilişkin düşünmemi ve söylemimi de İslam'la ilişkilendirmem gerekiyor. Ve benim gibi İslam olanla ilişkide olduğunu düşündüğüm veya öyle olduğunu bilmek durumunda kaldığım insanların veya çevrelerin "Kürt sorunu"yla ilişkisini eleştirmek, yaşam sürecimin tabiatı gereği özel olarak payıma düşüyor. Kısacası "Kürt sorunuyla ilişkisinde İslamcılık eleştirisi" yapmak, kendimi onlar gibi bir Müslüman kabul etmemin doğal bir sonucudur. Çünkü aynı İslam'a inandığımız halde, İslami diyebileceğimiz Kürtlerle Kürt olmayan İslami diyebileceğimiz camia arasında konuya dair birbirini yalanlayan düşünceler var: Daha doğrusu bizde düşünce, onlarda ise düşünce simülasyonu.

Sözde soruna sözde çözüm

Kürtler çok uzun bir zaman, İslam olanla "Kürt sorunu" hakkında (doğru-yanlış) bir kanaate sahip olmaya çabalamışlardır. "Türk ıtlak olunan" Kürt olmayanların bütün uğraşısı ise, İslam olanla yalnızca Kürtlerin elini kolunu bağlamak olmuştur. "Türk ıtlak olunan" kesimde, İslam kaynaklarıyla sorunun tabiatıyla ilişki kuran bir paradigma yaratma çabası ise hiçbir zaman gerçekleşmemiştir. "Kürt sorunu" başından beri "Türk ıtlak olunan" İslami camianın güya paradigmasal bütün renklerinin "sözde sorun" olarak gördüğü, dolayısıyla "sözde çözümler" ürettiği bir sorun olarak kalmıştır.

Sözde sorun, sosyal ve politik bir hakikati olmayan; birilerinin, mesela dış mihrakların ürettiği, kurguladığı, uydurduğu ve organize ettiği bir sorundur. Sözde çözüm, sözde sorunun faillerinin, mesela emperyalistlerin, Batı'nın, ABD'nin, Türkiye düşmanlarının veya İslam düşmanlarının ve bu faillerin ürettiği, kurguladığı, uydurduğu ve organize ettiği kötü niyetlerin ve emellerin halka teşhir edilmesidir. Eğer paradigma denebilirse, İslami camianın soruna ilişkin söylemsel çatkısı budur: "Kürt sorunu", bahsi geçen dış mihraklardan ve onların gayrimeşru ideolojilerinden etkilenen ve destek alan birtakım ırkçı Türklerle ırkçı Kürtlerin çıkardığı sözde bir sorundur.

İslami camia, böylece sözde "Kürt sorunu"nu sabır gerektiren yöntemsel uğraşıya imkân tanımayan dış mihrak çemberine sığdırmıştır. Soruna ilişkin teorisini, sorunun tabiatını ve hakikatini tümden görmezden gelip "sözde" olarak oluşturunca, kaçınılmaz olarak ona ilişkin çözümünü de "sözde" olarak pratikleştirmiştir, yani uydurmuştur. İslami camianın çözümü de soruna bakışı gibi uydurulmuştur. Üstelik İslam olanla değil, sorunu sözde kılmak için uydurduğu argümanlara sığınarak yapmıştır bunu. Batı, emperyalizm, Türkiye düşmanlığı gibi konjonktürel gelişmelerin sürüklediği yerlerdeki okumaları, daha doğrusu gözlemleriyle sözümona bir çözüm uydurmuş, kurgulamıştır.

İslami camia, "Kürt sorunu"na ilişkin yaklaşımında İslam olandan başka her şeye başvurmuştur. Bu durum şu anlama ge-

lir: Aralarında biyolojik olarak Kürtlerin de bulunduğu Türk ıtlak olunan İslami camia "Kürt sorunu"nda İslami değildir. İslam olanla "Kürt sorunu"nu anlamaya, açıklamaya ve tanımlamaya yanaşmamıştır. Aksine İslam olanla "Kürt sorunu"nu çürütmeye veya yok saymaya çalışmıştır. İslam olandan bu hayırsız eylem için yararlanmaya çalışmış olmakla beraber ondan çok daha fazla konjonktüre başvurmak zorunda kalmıştır. İslam olan, hayırsız eylemlerine yeterince argüman vermemekte, kullanabildikleri argümanlar da yine aynı argümanlarla Kürtler tarafından işlevsiz kılınmaktadır.

İslami kesimin kitlesini oluşturan anonim üyeleri, AKP iktidarından önce kendilerine rağmen bile olsa, sahip oldukları veya kendilerini onunla tanımladıkları ülkesi ve milletiyle bölünmesi mümkün olmayan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni ve onun –en azından bazı yanlarıyla– uygulamalarını özümseyip içselleştirmişti. Bu içselleştirme sayesinde sahip olduğu şeyleri, mesela Türkiye Cumhuriyeti'nin temellerinin haksızlığına işaret edecek bir ideal uğruna ve hatta İslam uğruna tehlikeye atmaya yanaşmadı.

Egemenin çağrısı: İslam ve "iyi şeyler"

Kendilerini gerçek muhalefet olarak ve Kemalist rejimi de gerçek düşman olarak gördükleri bir dönemde dahi, Kürtlerle İslami olan konusunda anlaşamayan İslami camianın, kendilerini iktidarda buldukları ve Kemalist rejimle (sözde) hesaplaştıkları bir dönemde Kürtlerle İslami olan konusunda anlaşabilmelerini beklemek, bundan sonra çok daha zor olacaktır. Belki de böyle bir beklenti Kürtler adına yalnızca bir ayartmadır!

Türk ıtlak olunan İslami camia, "sözde sorun" açıklamasıyla "Kürt sorunu"nu başından beri İslami kesime ait bir sorun olarak kabul etmemiş, bütün suçu Kemalist rejime ve Kürtlük adına mücadele eden Batı kaynaklı seküler ideolojilere yüklemiştir. Bunu yaparken de iyi niyetle hareket etmemiştir. Zira kabul etmesi halinde karşısına çıkacak gerçeklere tahammül edemeyeceğini biliyordu. Bütün suçu seküler ve din dışı ideolojilere

yıkan ve bu sayede Kürtlerin istemleri adına yapılan mücadeleleri anlamsızlaştıran bu yaklaşımın vardığı sonuç, egemenin politikasına hizmet etmekten başka bir şey olmamıştır. Ki ironi de şudur: Egemen zaten kendisinden başkası değildir.

İslami camianın semeresi olan AKP iktidarı döneminde egemen güç olan Türkiye Cumhuriyeti'nin elindeki en ayartıcı silah artık Kürtleri İslam'a davettir: Kurucu tarihinin İslami camia üzerinden özünden koparark aşağıladığı din kavramı ve din olarak İslam, "Kürt sorunu"nda bu kez Türkiye Cumhuriyeti'nin can simidi olmuştur. Bu, büyük bir şeytanlıktır, çünkü egemenin politikasının hizmetine amade kılman İslam'a davetin çekiciliğine kapılmak, zalimlerle aynı trene binmek demektir. Türkiye Cumhuriyeti'nin en iyi yöntemlerinden biri de budur zaten: Mazlumları kendisiyle aynı düzleme çekip kirletmek ve geri dönülecek bütün köprüleri bu çirkin yolla yakıp yıkmak.

AKP öncesinde de sonrasında da egemen olan güç, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'dir. Egemen devlet, AKP sonrasında da özünden hiçbir şey kaybetmemiş, yalnızca bireylerin değil, toplumların da varlığı her zaman olduğu gibi Türk varlığına armağan olmaya devam etmiştir. Bir siyasal organizasyonda toplumsal sözleşme yapılmıyor veya yenilenmiyorsa, orada kurum, onu kim idare ederse etsin hep aynı kurumdur. Antidemokratik bir devlet, antidemokratik karaktere sahip olduğu sürece, onu idare eden İslami kesim dahi olsa, uygulamaları antidemokratik olmaya devam edecektir.

AKP öncesi İslami camianın mağdur, görece vakur ve yerine göre mağrur muhalefeti, AKP sonrasında yerini açık biçimde egemen devlete, onun ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğüne, şanlı tarihine ve ordusuna ve yanı sıra egemen devletin kurucu zihniyetinin formüllerinden olmayan büyük devlet olma takıntısına ve yurtta savaş dünyada savaş ilkesine dönüşen kibirli bir iktidar oldu.

Gelgelelim İslami camia AKP iktidarıyla birlikte, diğer birçok konuda olduğu gibi, "Kürt sorunu"nda da iyi şeyler yaptığına inanıyor. AKP Genel Başkanı ve Türkiye Cumhuriyeti

Başbakanı, çekiciliği sürekli artan partisinin 4. Olağan Kongresi'nde iyi şeyler yaptığına inanarak, Kürtleri de kendilerine doğru bir adım atmaya çağırıyor. Çünkü birçok ayartının imkânı iktidarında hazır bulunmaktadır: Bunlardan biri, İslam'a davet olduğu gibi, diğeri de *iyi şeyler* olgusudur. Oysa Kürtlere ihsan ettiği bu *iyi şeylerin* temel sebebi, büyük bir kibrin Başbakan'ın içine çıkmazcasına girmiş olması, diğer binlerce küçük asalağın da her gün onun büyük kibrine yalakalık yapmasıdır.

Güneydoğu ve Doğu Anadolu'ya yapılan trilyonlarca yatırımda ve TRT-6 ve seçmeli Kürtçe dersinde olduğu gibi hiç mi *iyi şeyler* yapılmadı? Tabii ki yapıldı. Fakat bu *iyi şeylerle* egemen devletin "Kürt sorunu"na ilişkin politikası revize, restore ve hatta modife edilmek istenmiştir. Bu itibarla, *iyi şeylere* güvenmenin Kürtler için neye mal olacağını düşünmek gerekmez mi? "Cehenneme giden yolun bir kısmı *iyi şeylerle* döşenmiştir" der "İslami diyalektik." Kürtlerin istemlerinin engellenmesi için hazırlanan yolun bir kısmının da *iyi şeylerle* döşenmiş olacağını kabul etmeyen *sefaletini* iyilik adına açıklayabilir miyiz? Açık olan şu ki, İslami camia "Kürt sorunu"nda iflas etmiştir; bu konuda cemaatleri ve entelektüelleri krizdedir. Yine açık olan şu ki, iflası ve krizi hiç de umursuyor değiller: Düşünmüyorlar, akletmiyorlar. Çünkü içlerine giren büyük bir şeytan var ve o şeytan, iflasın ve krizin kendisini onlardan hakikat olarak bellemelerini istiyor: Artık hakikat kendileridir!

Kalkınma saldırısıyla vahşi kapitalizm onların mabedine girmiştir; sürekli Hac ve Umre ediyorlar. Sözüm ona âleme nizam getirme kibri ve savaş çığırtkanlığıyla sürekli adalet ve hürriyet dağıtıyorlar. Kapitalizm ve kibir ikilisi, kalkınma ve âleme nizam olarak inancın bir parçasına dönüşüyor. Ve insanın hak ve hürriyetini yalnızca kendilerinde bulabileceğimize inanmamızı istiyorlar ve bunu yapmadığımız zaman bizi bölücü, fitneci, ulusalcı veya kukla olmakla suçluyorlar. Ve inşa edilmesi mümkün bir özgürlüğün peşine takıldığımız için, bunun her türlü yol ve yöntemini bize yasaklıyorlar. Elbette bu saçmalığa İslam'dan büyük bir parça katmayı da ihmal etmiyorlar.

Kuşkusuz eğer gerçekleşmesi mümkün olmayan bir hayalin

peşine takılmış olsaydık, bunu engellemeye ve İslam'ı da buna alet etmeye gerek duymazlardı. Eğer Kürt olmak mümkün olmasaydı, Kürtlük yasaklanmazdı. Eğer Kürtlerin özgür olması mümkün olmasaydı, Kürtlerin özgürlüğü yasaklanmazdı. Eğer Kürdistan'ın kurulması mümkün olmasaydı, Kürdistan yasaklanmazdı.

İslam olandan elverişli kılınan imkânları egemenin emrine veren İslamcı diyalektiğin bu iflah olmaz sefaletinin "Kürt sorunu"nda çözümü barındıracağına inanmamızı sağlamasına izin veremeyiz. Eğer ayartmaya düşer ve bu sefalete İslami olan diye güvenirsek, yalnız elverişli kılmak üzere girişimde bulunduğumuz İslami tüm teorik ve pratik atılımlarımızı değil, insanlığımızı elverişli kılan diğer tüm imkânlarımızı da kaybederiz.

İslami camianın "Kürt sorunu" kodlarının yanılsamaları

Buraya kadar anlattıklarımızı afakî olarak ve gönülle tanımaya çalıştığımız söylenebilir. Bu bir bakıma kaçınılmaz, çünkü gözleme ve ideallere dayanan analizlerden yola çıktık. "Kürt sorunu"yla İslami camia arasındaki ilişkinin epistemolojik kodlarının yanılsamalarını yine bu minvalde şöyle sıralayabiliriz.

- İslami camia, "Kürt sorunu" ile epistemolojik bağını hem geleneksel olarak hem de konjonktürel olarak Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin politikalarının "ölçütleri" içinde elverişli kılmıştır. Meseleye ilişkin epistemolojik bağını Kürtlerin istemlerinden üretmemiştir.
- İslami camianın konuya dair düşünce imkânlarını elverişli kılan egemen devlet politikaları olduğundan, soru(n)ları yanıtlamak için meseleye ilişkin epistemesinde iman ettiği kaynaklarından yararlanmamıştır. Egemenin politikalarına angaje olmak bakımından konuya ilişkin kendi hakikat kaynaklarından ortaya koyduğu şey, bir bilgi biliminden daha çok bir cehalet bilimi olmuştur.

- İslami olma bakımından kendilerine has, bağımsız paradigmaları yoktur. Dolayısıyla, entelektüel anlamda izlenme, kontrol edilme, sağlama yapılma, kıyaslama ve test edilme, doğru soru ve cevap alma, sadrolunan sonuçları karşılaştırma ve bütün yapıp etmelerini yorumlama imkânı zayıftır ve hatta yoktur.
- Meseleye ilişkin ve ciddiyetiyle uyumlu bir paradigmaları bulunmadığından, onları sorumlu tutacağımız genelgeçer olarak bildiklerimiz dışında bir düşünce ekolleri yoktur.
- Meseleye ilişkin Müslümanca konuşmalarına işaret eden kaynak atıfları, bu atıflarla neyi hedefledikleri tam olarak biliniyor olmadığından, birer yanılsamadırlar. Bu atıflar, hakikati ortaya koymakla bir ayartmaya ayar vermek arasına sıkıştırıldığı için, doğruluğunu, tutarlılığını, mantığını, anlamlılığını, gerçekliğini, güvenirliğini ve geçerliliğini temellendirme imkânına sahip değildir.
- İslami camia, "Kürt sorunu"nun var olmasında, sosyolojinin ve açıklayıcı kaynaklarının rağmına sorumluluklarının olmadığı inancına sahiptir. "Kürt sorunu"nu, Batılı emperyal güçlerce başlarına musallat edilmiş, seküler ve sentetik ideolojik bir bela olarak kabul etmekte ve esaslı bir sorun olarak görmeyip "sözde bir sorun" olarak suçu bir kısım ırkçı Türklerle ırkçı Kürtlere yıkmaktadır. Dolayısıyla "özde çözüme" dair ağır ve kaçınılmaz bir yükümlülükten "sözde çözümlerle" kendisini kurtarmıştır.
- Kendi ürettiği bilgisini Kürtlerin istemleriyle ilişkilendirmediğinden, meseleyi dikkate değer bir içerikle anlamamış, dolayısıyla tanımlamamış ve dolayısıyla açıklamamıştır. Ve dolayısıyla "İslami çözüm" diskuru kimse tarafından dikkate alınmamış, hatta egemen gücün kullandığı bir argümana dönüşmüştür.
- Sonuç olarak, İslami camia, kendi bilgisini İslam olandan çıkarmamıştır. Dolayısıyla İslami camia aslında İslami değildir. İslami camia, aslında İslami'dir ve fakat "Kürt sorunu"na ilişkin paradigması İslami değildir, Türk'tür.

İslami camianın "Kürt sorunu"na ilişkin retoriği

Bir meseleyi anlaşılır kılmak ve ona örnek olmak amacı taşıyan paradigmanın doğası gereği, hedefi belirsiz, yanılsamalı kodlarla bir paradigma oluşturulamayacağı açıktır. Dolayısıyla, retorik dememin sebebi paradigma diyememdir. Aslında retorik de değil, çünkü burada retorik temel klişelerin dışına çıkmamış veya temel klişeleri yerli yerine oturtmamıştır.

İslami camiadaki temel söylemsel klişelerin ayetlere atıfta bulunduğu doğrudur. Ne var ki, ayetler söylemi oluşturmamış, söyleme içerik ve biçim vermemiştir. Bahsedeceğim kodlardan da anlaşılacaktır ki, İslami camiada varlık bulan söyleme egemenin "Kürt sorunu" konusundaki epistemesi kaynak olmuştur. Ayetlere yapılan göndermeler ise retorik olmuştur.

Başta "Kürt sorunu" olmak üzere, zaman içerisinde hem teorik ve pratik hem sosyolojik hem de politik açıdan akışkan ve değişken olan ve kendine has özellikleri bulunan sorunlar karşısında, o sorunları içerme kabiliyeti olmayan ve ancak bir döneme ait olması gereken, hiçbir akışkanlık ve değişkenlik ve özel sorunlara özel yanıtlar barındırmayan ve bu bakımdan "Kürt sorunu" hakkında cahil olan, yalnızca cehalet epistemesine sahip bulunan ve söyleminin belkemiğini ümmetçilik'in teşkil ettiği paradigmasını Türkiye Cumhuriyeti'nin Kürtlere ve Kürdistan'a ilişkin kurucu paradigması içerisinde temin ve tesis eden İslami camia, retorik olarak sıklıkla şunları kullanmaktadır:

- Müminler kardeştir (49/10); kardeşlik vurgusu.
- Müminler bir tarağın dişleri gibi eşittir (hadis); adalet vurgusu.
- Üstünlük takvadadır (49/13); ırkçılığın haramlığının vurgusu.
- Milletler tanışmak içindir (49/13); anti-milliyetçilik vurgusu.
- Diller Allah'ın ayetlerindendir (30/22); anadil vurgusu.
- Ne zalim, ne mazlum ol (İslam kültürü); güçler arasında denge vurgusu.

- Mülk Allah'ındır (39/6); anti-devletçilik vurgusu.
- Din çimentodur (İslami kültür); çözümün dinde olduğu vurgusu.
- Etle tırnak gibiyiz (politik slogan); organik birlik vurgusu.

Bütün bu retorikler, yanlış kurulan ümmet epistemolojisi içerisinde değerlendirilmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin evrimleşerek devamlılık sağlayan kurucu paradigması ölçütüyle ümmet epistemolojisinin yanlış kurulması, kendi başına doğru olan bu ifadeleri hedefinden uzaklaştırmıştır.

Eğer hafızalar yoklanırsa, bu ayet ve hadislerin söylemi oluşturmadığı, aksine egemen devlet ekseninde inşa edilen söylemin kendisini meşrulaştırmak için ayet ve hadislere atıfta bulunulduğu anlaşılacaktır. Zira bahsi geçen ayet ve hadislerin hiçbiri, Kürtlerin durumunu açıklamak, Kürtleri bulundukları durumdan çıkarmak yahut da Kürtleri uyandırıp siyasal hareketlenmeye ateşlemek için kullanılmamıştır. Bilakis Kürtler durumlarını açıkladıklarında, bulundukları durumdan çıkmak istediklerinde yahut da uyandıklarında, yani Kürtler istemleriyle arzı endam ettikleri zaman İslami camia behemehal bu ayetlerden bahsetmiştir. Bu gerçek, onların söylemine veya paradigmasına ayet ve hadislerin, yani yukarıdan beri İslam olan dediğimiz şeyin, Kur'an ve Kur'an'a uyumlu olan Sünnetin kaynaklık teşkil etmediğini ve kısaca söylemlerinin veya paradigmalarının İslami olmadığını ispatlar.

Kürtler isyan etti, ama müminler kardeştir. Öyleyse ne anlayacağım bundan: İsyan etmek yanlıştır. Kürtler millet ve devlet istedi, ama mülk Allah'ındır ve millet tanışmaktır. Öyleyse ne anlayacağım bundan: Devlet ve millet, modası geçmiş istemlerdir. Kürtler silaha sarıldı, ama ne zalim ol, ne mazlum. Öyleyse ne anlayacağım bundan: Kendini mazlum sanman zalim olmana engel değil. Kürtler sorguladı, ama din çimentodur. Öyleyse ne anlayacağım bundan: Ortada sosyal ve politik bir zalim ve mazlum diyalektiği yoktur.

Bu retoriklerin hiçbiri belli bir tanıma ve zemine oturtulmadığı sürece tek başına "Kürt sorunu"nda hiçbir şey ifade etmez.

Mesela *adalet* retoriği, tanımlı bir zemin içerisinde olmadıkça Kürtlerin istemlerinden uzaklaşma sonucu verebilir. *Adalet, ama neye göre adalet* sorusuna cevap vermeyen bir adalet yakıştırması pekâlâ zulüm de doğurabilir. Adalet, tek başına anlamlı değildir. Adil davranmak için herhangi bir şeyin ölçüt kabul edilmesi gerekir. Yani neye göre adaletli olunacağı açık olmalıdır: Türkiye Cumhuriyeti yasalarına göre mi, insan hakları sözleşmesine göre mi, fıkıhta belirtilen ilkelere göre mi adaletli olunacağı belli olmalıdır. Mesela Kur'an, hak olana göre adaletli davranmayı önermektedir. İslami camia, *adaletli olmak ilkesini* "Kürt sorunu"nda işletmek isterken neyi ölçüt almamız gerektiğini açıklamış mıdır? Hayır! Açıklamışsa ve Kur'an veya şeriat demişse, Kur'an'm veya şeriatin konuyla ilgili formülünü çıkarmış mıdır? Hayır! Öyleyse İslami camia, aslında adalet derken hiçbir şey demiyor veya Türkiye Cumhuriyeti'nin yasalarıyla adaletin sağlanması gerektiğini (en azından zımnen) öneriyor.

Üç temel soru

Oysa bu retorikler ve kullanmaktan imtina edilenler dışında –"Kürt sorunu" konusunda hiç değinmedikleri– daha birçok ayet ve pasaj vardır. Bu ayet ve pasajlar, durumu doğru tanımlayarak tanımlar üzerine inşa edilmiş paradigmanın temel unsurları olabilir. Ancak İslami camia "Kürt sorunu"nu tanımlamamıştır ki, bu tanımın anlaşılması ve açıklanması için Kur'an'a baksın! Şöyle ki, şu üç temel soruya doğru biçimde bir cevap vermemiş veya verdiği cevabı sürekli manipüle etmiştir.

- "Kürt sorunu" hangi diyalektiğin bir sonucudur? Mesela eğer zalim ve mazlum diyalektiğinin bir sonucu ise, Kur'an'a göre mazlum ve zalim kimdir? Mazlum ve zalim belli ise, bunların Kur'an'daki hükmü nedir? Kur'an'daki hüküm belli ise, bu hükmün müminleri sorumluluk altına aldığı yükümlülük nedir? Yükümlülükler belli ise, bu yükümlülükler müminler tarafından uygulanmakta mıdır?

- Kürtlerin istemleri nedir? Mesela, eğer Kürtlerin istemleri egemenlik hakkı etrafında özetleniyorsa, Kur'an'a göre egemenlik hakkı var mıdır? Eğer var ise, bu haklar nelerden oluşmaktadır? Kur'an'ın tanıdığı egemenlik hakkı konusunda Kürtlerin durumu nedir? Kürtler, Kur'an'ın belirlediği egemenlik hakkına sahip midir? Bu hakka sahip değilse, müminlerin ve bizzat Kürtlerin yapması gereken nedir?
- "Kürt sorunu" taraflarından Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin ve Türklerin konumu nedir? Mesela, egemen devlet halen devam eden paradigması gereği Kürt olmanın bütün imkânlarını yasaklamış ve Kürt olma özgürlüğünü ihlal etmiş midir? Eğer etmişse, Kur'an'a göre bu ihlalin Allah ve insanlık katındaki karşılığı nedir? Egemen devlet, Kürtlere dönük uyguladığı politikasında haklı mıdır? Eğer haklı değilse, Kur'an'a göre müminlere ve bizzat Türklere düşen görev nedir? Eğer Türkiye Cumhuriyeti, Kur'an'a göre haksız pozisyonda ise, bu durumda Türkiye Cumhuriyeti'yle ilişkisinde Türklerin pozisyonu nedir ve Türkler iman dairesinde Türkiye Cumhuriyeti'yle nasıl bir ilişki içerisinde olmalıdır?

İslami camia, bu üç temel soruyu hiçbir zaman doğru bir biçimde sormamış ve soranlara da doğru düzgün cevap vermemiştir. Çünkü bu sorular, Türkiye Cumhuriyeti'nin ülkesi ve milletiyle bölünmez olan kurucu paradigmasını paramparça edecek kudrette sorulardır. İslami camia, bu sorulara Kur'an'ın vereceği cevaptan egemen devlet adına endişe duyduğundan, meseleyi ümmet kavramına boğarak, bu sorulardan hem kendilerini kurtarmış hem de birçok Kürdü uzak tutmayı başarmıştır. Bir taşla iki kuş!

Birkaç yan soruyu da yeri gelmişken hatırlatmamız iyi olur: Kur'an'da oldukça kapsamlı yer tutan kıssalardan ve bu kıssaların da en büyüğü olan Musa ve Firavun kıssasından neden bahsedilmemektedir? (Müminlerden) iki grubun savaşmasından bahseden Kur'an ayetinden neden bahsedilmemektedir? Kur'an'da aşikâr olan bireysel ve toplumsal haklar ve hürriyet-

lerden neden bahsedilmemektedir? Kur'an'da mazlumlara veya saldırıya uğrayanlara mahsus ayrıcalıklı haklardan ve bu hakları kullananların hukuklarından neden bahsedilmemektedir? Kur'an'da akıbetleri verilen zalim egemenlerden ve zalim egemene itaat eden toplumların durumundan neden bahsedilmemektedir? Kur'an'daki zalim-mazlum, dost-düşman diyalektiğinden neden bahsedilmemektedir?

İslami çözüm

"Kürt sorunu"na ilişkin olarak hiç duymadığımız, ama rahatlıkla retorik olarak atıf yapılabilecek ayetlerin kullanılmaması, İslami camianın cehaletiyle olduğu kadar korkularıyla da ilgilidir. Kur'an'dan korkan bir İslami camia var karşımızda. "Kürt sorunu"na karşı, gömüldükleri korkuları yüzünden Kur'an'ı manipüle etmek, eğip bükmek gibi bir paradoksa mahkûm edilmenin hıncı var içlerinde. Bu hınçla sağa sola yalpalanıp hıncı açık etmeseler de, bunu yaklaşımlarında gözlemlemek, demiri eriten sosyal ve politik değişmelerin rağmma değişmeyen sözde ümmet ve çözüm paradigmalarında görmek mümkündür. "Kürt sorunu" ve "İslami camia" yan yana geldiğinde akla gelen ilk şey, sorunu genelledikleri temel ifadedir: "Kürt sorununa İslami çözüm!"

Bu ifade, paradigmalarının "Kürt sorunu"ndaki genel karakteri bakımından olabildiğince muğlaktır ve bu muğlaklıktan ziyadesiyle egemen güç faydalanmaktadır. Yanı sıra "Suriye konusu" düşünüldüğünde de bu camianın ümmetçi politikayı egemen Türk devletinin politikasıyla aynılaştırdığı anlaşılacaktır.

"İslami çözüm", İslam'ın inananlara zorunlu olarak kullanılmasını emrettiği veya inananlar için belirlediği bir ifade değildir. Ve fakat "demokratik çözüm" gibi, "İslami çözüm" terkibinin kullanılmasında da bir sakınca yoktur. Peki, İslami çözüm ana başlığıyla sorun hakkında elverişlilik sağlamaya çalışan İslami camia gerçekten İslami çözümden yana mıdır? Bunu anlayabilmenin yolunu açabilmeliyiz. Öncelikle "Kürt sorununa İs-

lami çözüm" ifadesi, Kur'an'a göre ilgili sorunun hak ve hakkın rehberliğinde adaletle açıklanması anlamına gelir. Bunu sağlayan her açıklama ve yöntem İslami çözümdür.

Hak, adalet ve hürriyet

> "Ummetun yehdûne bi'l-haqqi ve bihî ya'dilûn": "Hak üzere yol gösteren ve onunla adaleti uygulayan bir ümmet/toplum."
> – A'raf/159, 181

İslami çözümün temel dinamiğidir bu ayetler. Söz konusu dinamikleri hak, adalet ve hürriyet bağlamında "anahtar" ve "kilit" arasındaki ilişkiden hareketle tartışmaya çalışalım.

Anahtarın, anahtar deliğine uygun gelmesi ve düzgün bir biçimde dönerek kilidi açabilmesi, o anahtarın kilidin yapısı bakımından gerçeğe uygun olduğu anlamına gelir ve kilit yapısına uygun olarak açılır. Kilit, anahtar deliğine uygun gelmeyen bir yöntemle de açılabilir, fakat bu yöntem kilidin yapısına uygun olmamak bakımından gerçek değildir. Kilidi açmak için, yapısına uygun gelmeyen yöntemlerin kullanılması, her seferinde kilidin yapısını deforme edecek ve nihayet onu bozup kullanılamaz hale getirecektir.

Anahtarın, anahtar deliğine uygun gelmesi (hak olması) ve uygunluk (hak) ile düzgün (adil) bir biçimde dönerek kilidi açabilmesi (hür bırakması), o anahtarın kilidin yapısı bakımından gerçeğe uygun (hak ile adaletli) olduğu anlamına gelir ve kilit, yapısına uygun olarak açılır (hür olur). Kilit, anahtar deliğine uygun gelmeyen (hak olmayan) bir yöntemle (zulümle) de açılabilir, fakat bu yöntem kilidin yapısına uygun olmamak bakımından hak (gerçek/yasal) değildir. Kilidi açmak için, yapısına uygun gelmeyen (hak olmayan) yöntemlerin (zulümlerin) kullanılması, her seferinde kilidin yapısını (özgünlüğünü/özgürlüğünü) deforme edecek ve nihayet onu bozup (körleştirip/köleleştirip) kullanılmaz (hükümsüz) hale getirecektir.

Bu ilişkiye kıyasla çözümün, "Kürt sorunu"nun gerçekliğine uygun gelmesi (hak olması) ve bu uygunluk ile düzgün (ada-

letli) bir biçimde taraflar arasındaki ilişkiyi açıklayabilmesi, o çözümün "Kürt sorunu"nun yapısı (tabiatı) bakımından gerçeğe uygun olduğu anlamına gelir ve "Kürt sorunu", yapısına uygun olarak çözülür, yani hür bırakılır. İslami çözümün izleyeceği yol budur. Öyleyse:

- "Kürt sorunu"nun tabiatını dikkate almayan hiçbir açıklama, o açıklamanın tümü ayetlerle tesis edilmiş olsa bile, İslami çözüm değildir.
- "Kürt sorunu"nun tabiatını dikkate alan herhangi bir açıklama, o açıklama ayetlerle örülmese bile, İslami çözümdür.

"Kürt sorunu" örneğinde hak söz ve dolayısıyla İslami çözüm; salt sorunun ayetlerden yola çıkılarak açıklanması ve bir yöntem bulması değildir. Hak söz ve İslami çözüm; sorunun tabiatının, tabiatına uygun olarak açıklanması ve sorunun tabiatıyla uyumlu yönteme sahip olmasıdır. Hak söz de budur zaten: Sorunun tabiatına uygun konuşmak! Çünkü:

- Kur'an vahyine göre *hak*, olması gereken şeydir. Olması gerekene uygun olmaktır. Kur'an vahyinin kullandığı hak kavramı, kavramın kendisine uygunluğuyla iç içedir. Kavramın kendisiyle, yani olması gerekene uygun olmayan hiçbir açıklama ve bu açıklamalara bina edilen hiçbir yöntem Kur'an'ın belirlediği açıklamayla ve yöntemle uyumlu değildir. Çünkü hak gelmeden, hak belli olmadan Allah'ın emri tezahür etmez; batıl gitmez; Allah'ın emri hak ile ortaya çıkar.
- Kur'an vahyine göre *adalet*, hak kavramı bağıntısıyla mümkündür. Hak üzere harekete geçmeyen hiçbir davranış adalet kelimesiyle tanımlanamaz. "Neye göre adalet" olduğu mutlaka belirlenmelidir. Çünkü Kur'an vahyinde adalet kavramı karşılaştırma esası üzerine inşa edilir. Konularına, konuların tabiatına ve konuların tabiatının bilgisine göre; basiretle adalet, idrak ile adalet, akıl ile adalet ve en genel anlamda hak ile adalet. Ki hak bütün bunları kap-

samaktadır. Haklı, haksız ve zarar ziyan tespiti yapmadan karar vermekle adalet gerçekleşmez. Allah'ın tek ilah olduğu hakikati düşünülmeden Allah'a karşı adil olmak, ancak inkârın bir sonucu olur. Kendisinin veya bir başkasının tabiatını bilmeden adaletle davranılamaz. Kendi tabiatı öfke üzereyken karar vermek adalete uygun bir davranış olmaz. Çünkü Allah'ın emri hak ile adaleti uygulamaktır. Çünkü gerçek (hak) anlaşılmadan adalet mümkün olmaz.

- Kur'an vahyine göre ümmet, bir konunun tabiatı hakkındaki gerçeği ortaya çıkaran ve kendi aleyhine olsa bile ortaya çıkan gerçeğe göre karar veren, yani adaletle hareket eden toplumdur. Bir konunun tabiatını ortaya koymadan o konu hakkında hüküm veren toplum, Kur'an vahyinin irade ettiği ümmet değildir. Çünkü irade edilen ümmet, hak olanın rehberliğinde adaleti uygulayandır.
- Kur'an vahyine göre *hürriyet*, hak ile adaletli davranan ümmetin ortaya çıkardığı çözüm perspektifinin bizzat kendisidir. Çıkmazdaki kafaların, tıkanmış entelektüellerin, yolunu şaşırmış zihinlerin zincirlerinden kurtulmasıdır. Hürriyet hak ile adaleti temin eden bir ümmetin varlığıdır. Hürriyetin umut edilmesini sağlayacak şeydir, hürriyet!

Tüm bunlar eşliğinde yeniden soralım: Öyleyse "Kürt sorunu"nun tabiatı nedir? Bu sorunun cevabı "Kürt sorununa İslami çözüm"ü açıklayıcı olacaktır.

"Kürt sorunu"nun tabiatını teşkil eden ve diğer bütün gelişmeleri buna bağlayan temel gerçek'i (hakikati), Kürtlerin olması gereken yerden, olması arzulanan yere konulması oluşturmaktadır. Kürtler, Kürtlerin olması gereken yerde değildir; Türkiye Cumhuriyeti'nin olmasını arzu ettiği yerdedir. Olması gerekenle olması arzulanan şey arasındaki fark da hak ile batıl arasındaki farktır.

İslami camia, işte bu farkı doğru bilgiye dönüştürmeden ve doğru bilgiye dönüşen bu farkın sonuçlarını yüklenmeden hakkın ortaya çıkacağını ve adaletin sağlanacağını düşünmekle

yalnızca boş bir çaba içerisine girmiştir. Bizzat böyle bir düşünceyle İslami bir bilgi ve yöntem süreci takip etmemiş olmaktadır. Hak ile adaleti uygulayan bir ümmet değildir. Dolayısıyla, sözüm ona çözüm olarak sunduğu İslami çözüm, her şeyden önce İslami değildir.

Sivil Cumaların Bozduğu Ezber

AYHAN BİLGEN

Din-devlet ilişkisini devlet ve toplum açısından tartışırken dinin doğasına dair temel değerlendirmeleri ele almak da bir zorunluluktur. "Sivil Cuma" olarak adlandırılan eylemlerin ibadet, dolayısıyla ilahiyat boyutu kadar, toplumsal ve siyasal boyutu da irdelenmeyi hak etmektedir.

Birkaç yıldır Kürt nüfusun yoğun yaşadığı şehirlerde, Cuma namazlarının diyanete bağlı camilerden farkh mekânlarda ve resmi din görevlileri dışında kişiler tarafından kıldırılması yönünde bir girişim bulunmaktadır. Kamuoyunda "Sivil Cuma" olarak anılan namazlarda devlet tarafından hazırlanan hutbeler okunmadığı gibi, güncel ve genellikle Kürt sorununa da değinen hutbeler okunmaktadır. Kimi şehirlerde güvenlik güçleri bu duruma izin vermemiş ve sert müdahalede bulunmuş, ancak buna rağmen söz konusu girişim bazı şehirlerde düzenh biçimde devam etmiştir.

İslam'ın ilk döneminden itibaren Cuma namazları, siyasal bir tartışmanın konusu olmuş ve egemen otorite karşısında inananların nerede durması gerektiği noktasında özel bir yer ifade etmiştir.

Bu ibadetin, adından anlaşılacağı gibi toplu halde yapılması zorunludur. Kimi İslam mezhepleri arasında Cuma namazının kılınabilmesi için farklı rakamlar esas alınsa da sonuç itibarıyla tek başına yapılabilecek bir ibadet değildir.

Cuma namazıyla ilgili daha belirleyici tartışma ise, üzerinde yaşanılan beldenin hukuki statüsüdür. Özgür olunmayan bir coğrafyada Cuma namazının kılınamayacağı iddiasına delil olarak gösterilen çok sayıda gerekçe vardır.

Esas itibarıyla inananların bir araya gelip sadece Allah'a ibadet etmekle kalmayıp toplumsal sorunlarını da konuşabildikleri bir buluşmanın, üzerinde yaşanan topraklarda egemen olan yönetimle ilişkilendirilmeden ele alınması son derece zordur.

Emeviler döneminde otoriteyi pekiştirmek, Kerbela Şehitleri ve Ehl-i Beyt'e duyulan bağlılığı zayıflatmak için Cuma hutbeleri araçsallaştırılmış ve itaat etmeyen, isyan eden imamlar aleyhinde mesaj verilmesi istenmiştir.

Dinin sivilleşmesi

Din, özü itibarıyla iktidarın bir aracı olarak kullanılmak istenmekle birlikte toplumsal bir olgu olarak ele alınacak ise, "sivil" olmak doğasının gereğidir. Sivilliği apolitik olmak ya da depolitize edici bir misyon yüklemeden ele almak, toplumsal olanla siyasal olanın ilişkisi açısından kaçınılmazdır.

Resmi ideoloji ve onun siyasal uzantılarıyla barışık olanın makbul ve meşru görüldüğü, muhalif ve ötekilerin sahiplendiği her türlü yaklaşımın dışlandığı, yasaklandığı bir akreditasyon dünyasında siyasal alan-toplumsal alan ayrımı yapmak da son derece zordur.

Toplumlar ve egemen otoritelerin çatışma içinde olduğu ortamlarda dinin sivilliği ile siyasallığına yüklenecek anlamlar son derece dikkatli seçilmelidir. İktidarın meşrulaştırılmasına hizmet eden bir siyasallaşma, aslında diğer toplum kesimleri üzerinde bir mahalle baskısı inşa etmenin de ilk adımıdır.

Siyasal bilinç ve farkındahk oluşturan, herkesin toplumsal özgürlüğü ve eşitliğini savunan bir siyasallık ise dinin toplumsallığı bağlamında ele alınmalıdır.

Bu bağlamda ele aldığımızda inançların siyasal otoriteyle ilişkilerinde koyabildikleri ve koruyabildikleri mesafe aynı zamanda var oluşlarının da güvencesidir.

Türkiye'de Cuma namazı tartışmaları

Özellikle İran devrimi sonrasında Türkiye'deki İslami çevrelerde yaygın tartışmalardan birisi Cuma namazlarının işlevidir. Dinin bireysel kurtuluş ideolojisi gibi ele alınmasından ziyade toplumsal rolünü önemseyen İslami çevreler, Kenan Evren yönetiminin egemen olduğu dönemde bu konuyu oldukça yaygın ve yüksek sesle dile getirmişlerdir.

Devletin izni dahilinde açık tutulan ve yine devletin izin verip göz yumduğu kadar gerçek dine dair mesajların verilebileceği Cuma namazını kılmanın mevcut rejimin meşruiyetini tanımak anlamına geleceği birçok dergi çevresinde dile getirilmiştir. Dönemin Adana müftüsü iken daha sonra Almanya'ya gitmek zorunda kalan Cemalettin Kaplan'ın Kenan Evren'i muhatap alarak gönderdiği mektuplarda bu konuyu ele alması, bizzat Evren'in konuşmalarında da gündem oluşturmuştur.

Darü'l-harp, darü'l-İslam tartışmaları, sadece Cuma namazlarının konumunun ele alındığı değerlendirmeler olmakla kalmayıp, siyasal bilinç sahibi dindar Müslümanların devletle ilişkilerinin nasıl ve hangi düzeyde olması gerektiği tartışmalarına da zemin oluşturmuştur.

Caferilerin vakit namazlarını bile diyanete bağlı camilerde kılmayıp, görevlisinin maaşını kendilerinin karşıladığı mescitlerde kılmayı tercih etmeleri yanında, birçok Sünni İslami grup da Cuma namazlarını bağımsız mekânlarda kılma çabası içinde olmuşlardır.

Sivil Cumalara gösterilen tepki

Başlangıçta kimi sol çevrelerin de yadırgadığı ve seküler-laik bir siyasal harekete yakıştırmak istemedikleri sivil Cumalara en yaygın tepkinin Türk muhafazakârlarından gelmesi son derece dikkat çekicidir.

Akit gazetesinin bu konuda ısrarlı yayınları ve doğrudan Başbakan Erdoğan'ın kullandığı aşağılayıcı dil sorgulanmadıkça Türkiye İslamcılığının Kürt sorununa yaklaşımındaki çifte

standartla yüzleşmek de mümkün olmayacaktır. Namazların BDP'li yöneticiler tarafmdan kıldırıldığı ya da imamların Fatiha okumayı bilmeyen kişiler olduğu, hatta bu organizasyonun içindeki mellelerin özel hayatlarına ilişkin haber ve söylemler tipik bir tahammülsüzlük göstergesidir.

Kürtçe hutbe okunması yanında, sivil Kürt medreselerinde eğitim görmüş kişilerin bu namazları kıldırıyor olması, bazıları emekli diyanet personeli olsalar bile hakarete maruz kalmalarını engellemeye yetmemiştir.

Bu tutum içine giren Türk muhafazakârları, kınadıkları şeflik dönemi ve 28 Şubat aktörlerinin tutum ve diline benzer bir tavrı, sivil Cuma kılan Kürtlere yöneltmekten çekinmemişlerdir.

Katı laikçi, kaba pozitivist aydınlanmacı çevrelerin dine ve dindarlara yönelik yaklaşımlarından aşağı kalmayan bu Türk muhafazakâr tavrı, sağlıklı bir din tartışması yapmanın önünde de engeldir.

Zerdüşt kınaması ve Hamidiye Alayları'ndan kalma söylem

Hayatını kaybeden PKK mensupları için düzenlenen cenaze törenleri, uzun yıllar tartışma konusu yapılmış ve gerek medya gerekse iktidar temsilcileri tarafından bu yöndeki girişimler tepkiyle karşılanmıştır. Belediyelerin cenaze aracı tahsis etmesi ayrıca soruşturma ve baskı konusu yapılmıştır.

Doksanlı yıllarda özellikle devlet televizyonunda düzenlenen programlarda ölen militanların "sünnetsiz" oldukları yönünde yürütülen propaganda, bugün "Zerdüşt" suçlamasıyla güncellenmiştir.

Müslüman olmamanın "suç" olarak tarif edildiği bir söylem tarzı, başlı başına tartışılmaya değer bir durumdur.

"Zerdüşt" inancını bir hakaret ifadesi olarak kullanmakta ısrar eden bir başbakan profili, empati ve birlikte yaşama kültürü açısından dikkat çekici olduğu gibi, İslam anlayışı açısından da ilginçtir.

Zerdüşt'ün peygamber olabileceği yönündeki tarihi iddialar,

bu yazının sınırlarını zorladığı için bir kenara koyalım. Savunduğu yaşam felsefesinin hangi yönleriyle İslam'a aykırı görüldüğü ya da kabul edilemez, kınanmaya değer olduğunu izah etmeye başbakan Erdoğan'ın ya da onun konuşmalarını hazırlayan danışmanlarının gücü yetebilir mi? Kaldı ki böyle bile olsa, bu argümanın bir "terörle mücadele" aracı, psikolojik harp gündemi olarak medya gündeminde tutulması, nasıl bir demokrasi ve laiklik algısına sahip olduğumuzu da teşhir etmektedir.

Hamidiye milislerinin geçen yüzyılın başında Müslüman olmayan topluluklara yönelik kullandığı dile benzer bir öfke ve nefret söyleminin bugün hâlâ dipdiri kendini sürdürüyor olması endişe verici bir durumdur. Ezidi, Süryani ve Ermeni köylerine yönelik saldırıların motivasyonunu yükseltmek ve Müslüman ahalinin bu süreçte aktif rol üstlenmesini sağlamak için kullanılan ifadelerin, bugün muhalif Kürt aktörleri için benzer biçimde kullanılıyor olması ibret vericidir.

İslam kurtuluş teolojisi ne kadar, nasıl mümkün?

Latin Amerika ülkelerinde hatta Avrupa ve Uzak Asya'da yapılan kurtuluş teolojisi tartışmalarının Müslümanların yoğun olduğu ülkelerde ve özellikle Türkiye'de karşılık bulma imkânı var mıdır? Bu soruya verilecek cevapların olumlu ve olumsuz gerekçeleri tek tek tartışılabilir elbette.

Ancak somut mesafe almanın önündeki asıl engelin, gerek sol gerek muhafazakâr çevrelerde devlet, iktidar ve onun resmi söylemlerine angaje olmuş pozisyondan kaynaklandığı göz ardı edilmemelidir. Dinin devlet tarafından desteklenmesi ile dinin devlet tarafmdan kontrol altmda tutulması gibi iki zıt görünen amacın sonuçta aynı devlet-din ilişkisini beraberinde getirdiğini itiraf etmeliyiz.

Çarpık laiklik yapılanmasıyla yüzleşmeyi zorlaştıran iki kesimin birbiriyle ilgili geçmişten devraldığı bir kısmı son derece sahici gerekçelere dayalı korku ve ön yargılar olduğunu unutmamamız gerekiyor.

Maraş, Sivas gibi katliamların yanı sıra iki kesimin arasındaki mesafenin açılmasını hedefleyen sistematik yeşil kuşak propagandaları yeniden masaya yatırılmalıdır.

Daha geriye ve kötüye gitme korkusu, genellikle daha iyiyi talep etme cesaretini kırar ve mevcut durumu koruma refleksine dönüşür.

İran devrimiyle ilgili sosyalist çevrelerde yaşanan tartışma ve hayal kırıklığından beslenen güvensizliği aşabilecek bir pratiğin henüz Türkiye'nin İslami çevrelerince sergilenmediğini ifade edebiliriz.

Aynı şekilde farklı dindar eğilimlerin "sömürü, otoriter yönetim, şiddet" gibi kavramları gayet cesurca tartışmaya açmalarına rağmen, yaygın sol eğilimlerin, dindarları toptancı tanımlamalarla ele almaktaki ısrarı da önemli bir sorundur.

Kürt siyasi geleneği ve örgütlü toplumsal muhalefetinin kendi içinde farklı inanç gruplarını çoğulcu bir yaklaşımla ele alabiliyor olması irdelenmeye değer bir örnektir. Alevi ve Sünni Kürt toplumunun birbirlerini kabullenebilme düzeyi, Ezidi, Süryani ya da diğer inançların korunması ve yaşatılması konusunda gösterilen duyarlılık, Türkiye genelindeki dışlayıcı, ötekileştirici tarzın egemenliğiyle kıyaslandığında oldukça ileri bir durumdur.

Özellikle Latin Amerika ve Avrupa'da karşılık bulan "kurtuluş teolojisi" yaklaşımının alt yapısını oluşturan sorgulama ve açılımlara benzer bir potansiyelin bugün Kürtler arasında ortaya çıkmaya başladığını iddia etmek abartılı bir değerlendirme olmayacaktır.

Geçmişten devralınan kimlikler yerine ortak gelecek inşasına odaklanmak

Geçmişle yüzleşmeye, hatta hesaplaşmaya tüm kesimlerin ihtiyacı olduğu açıktır. Ancak bu süreç iyi yönetilmezse tam tersi sonuçlar doğurma, karşıdakini suçlama, kendini savunma eğilimine dönüşme potansiyeline de sahiptir.

Güven bunalımını aşmanın kolay olmayacağının farkında olmakla birlikte somut sorun alanlarına yönelik ortak tartışma ve

tutum geliştirme amaçlı platformların inşası, en azından birbirini tanıma ve anlama sürecini hızlandıracaktır.

Kürt sorunu, Suriye sorunu, emek sorunu gibi birçok alanda, ideolojik gruplar arasındaki ayrışmalar yeni buluşmaları da beraberinde getirecektir. Kendi ideolojik ya da inançsal aidiyetine rağmen yakın çevresiyle kopuş ve ayrışma yaşayanlar, birbirleriyle daha kolay iletişim kurabilen farklı kesimler arasındaki ağın da altyapısını oluşturacaklardır.

Ortak amaçların inançsal kimlik ve aidiyetleri ikinci plana iten ve nasıl bir ülkede hatta nasıl bir dünyada yaşama iradesi taşındığına yoğunlaşan yaklaşımlar önümüzdeki günlerde daha sık karşımıza çıkacaktır.

Kürt toplumsal ve siyasal mücadelesi, bu açıdan hem hızla öğrenen hem de diğer kesimler için öğretici örnekler sergileyen bir durumdadır.

Sünni, Alevi, Ezidi ya da başka inançsal kimliklerin birbirini yok saymadan ortak bir mücadelede yan yana durabilmesini sadece etnik ya da dilsel kimliğe ait taleplere indirgeyerek izah etmek ulusal hareket olmanın doğasıdır, diyerek geçiştirmek doğru değildir.

Bu tablodan öğretici dersler çıkarmak yerine, kendi ezberleriyle yorumlamayı tercih etmemiz, Kürt sorununun çözümünü, İslam devleti ya da sosyalist devletin kurulmasına endeksleyen ertelemeci, yüzeysel yaklaşımların yörüngesinden çıkamamış olmamızdan kaynaklanmaktadır.

Sosyalist ve İslami çevrelerden atılan adımlar

Müslüman Sol tanımlamasıyla bilinen "yeni siyaset girişimi", 2006-2007 yıllarında kamuoyunda geniş bir yankı uyandırmış ve iki kesimin içinden gelen tepkilere muhatap olmuştu. Muhafazakâr çevredeki kimi yazarlar, "sol" ile birlikte olunamayacağına dair İslami referanslara dayalı gerekçeler sıralarken, bazı sol çevre yazarları da İslami çevrelerle birhkte hareket edilmesinin önündeki engelleri aydınlanmacı, pozitivist gerekçelerle gündeme taşımışlardı.

Her iki çevreden gelen olumsuz tepkilere rağmen, arayışın heyecan ve umut uyandırdığı bir kesimden de söz etmek gerekir. Söz konusu siyasi girişim kısa sürede dağılsa da sonraki yıllarda yapılan kimi düşünsel ve siyasal açılımlar bu eksende ele alınmış ve beklentiyi güncellemiştir.

Antikapitalist Müslümanların 1 Mayıs gösterilerine katılması, Emek ve Adalet Platformu'nun tepki olarak düzenledikleri lüks otellerin önündeki iftar organizasyonları, bu yönde ele alınabilecek girişimlerdir.

İslami duyarlılık sahibi kadınların evleri işaretlenen Alevilerle ilgili bir çaba içine girmesi, Mazlum-Der tarafından yıllar sonra ikincisi düzenlenen Kürt Forumu gibi birçok etkinlik bu arayışın küçük kıvılcımlar biçiminde de olsa devam ettiğini göstermektedir.

Son olarak Hikmet Kıvılcımlı üzerine düzenlenen sempozyumda sunulan kimi tebliğlerin "dine yaklaşım" üzerine odaklanması da benzer tartışmaların sol sosyalist çevrelerdeki izdüşümüne örnek olarak verilebilir. Yine kimi dergilerde bu konuya odaklanan yazılar, tartışmanın bir karşılığı olduğunu gösterebilecek örnekler arasında sayılabilir.

Bu ve benzeri platformların genellikle her iki kesimde Kürt sorununa daha duyarlı çevreler tarafından oluşturulması da ayrıca dikkat çekicidir. Bu tablo, iki çevrenin bir araya gelebilmesi için, her iki çevreyi kuşatan "resmi ideoloji" kaynaklı önyargıları aşabilmesinin son derece önemli olduğunu göstermektedir. Kürtlere yönelik tutum, hem sol hem İslami çevrede resmi ideolojiden kaynaklı korkuların aşılmasının göstergesi olarak kabul edilebilir.

Bu buluşmaların tanışma ve dayanışmayı aşıp ortak hareket etme düzeyine ulaşması için, eklektik ilişkinin ötesine geçmeleri gerekmektedir. Farklı kimlik, aidiyet ve referansların ötesinde ortak hedefler belirlenmesi, yeni bir dil ve program inşası, uzun soluklu ve etkin bir buluşmanın olmazsa olmazı durumundadır.

Sol ve Aleviler: Yeryüzünü Kızıl Taçlar Bürüye

MURAT KÜÇÜK

"Bezm-i Erenler'de söylenen sözler
Hakk'ın esrarıdır, 'haşhaş' değildir."
– Edip Harabi,[1] (1853-1917)

Türkiye'de solun Aleviliği, Aleviliğinse solu algılayışına –hem solun Aleviliğe yönelişindeki dinamikleri hem de Alevilerin sola yönelişindeki dinamikleri anlayabilme çabasıyla– değinmeye çalıştığımız bu makaleye başlarken, iki önerme var aklımızda. Birincisi sol, Alevi kültürüyle popüler bir dil oluşturmayı, üniversiteli gençlik dışında daha geniş kitlelere ulaşabilmek amacıyla ihtiyari ya da gayri ihtiyari istemiş olmalı. Anadolu kırsalında genellikle böyle bir periferiye sahip görünüyor çünkü. Onun kırlardan şehirlere gerilla tahayyülü, Çorum, Amasya, Tokat, Sivas, Maraş, Malatya ve Dersim gibi yörelerde ağırlıklı olarak Alevi köylülerce desteklenmiş gibi. Öyle mi, değil mi göreceğiz.

Alevilerin solu keşfedişindeyse yine tahminlerimize göre, zannedildiği ve sıkça yinelendiği gibi, Aleviliğin toplumcu, ilerici vb. özelliklerinden ziyade Sünnilikle tarih boyu sürdür-

1 Güzel sazları, hoş avazlarıyla Edip Harabi Baba'yı bize bir kez daha anımsatan Hüseyin ve Ali Rıza Albayrak kardeşlere muhabbetle...

düğü rekabet belirleyici olmuştur. Bunu öne sürmemizin en önemli nedeni, geleneksel Aleviliğin pragmatizmine dair gözlemlerimiz. Bunu hiç de olumsuz bir özellik olarak görmüyoruz. Aleviler, (hangi Aleviler diye sormayın sakın, burada bir genelleme kaçınılmaz) evvela CHP ve Kemalizm ile ittifaka girip meşruiyet aramışlardır. Ardından CHP reel politiğinin taşrada Sünnilikle kurduğu ittifak karşısında, "hürriyet" vaat eden Menderes'in DP'si ile ittifaka girmişlerdir. DP'de de benzer durumlar gelişip Sünni tarikat önderleri ağırlıklarını duyurduğunda ise, yine CHP'ye ve tam bu sıralarda ilk yasal sosyalist oluşum olan TİP'e yönelmişlerdir.

Aleviliğin sol restorasyonu da bu tarihten itibaren başlamıştır. Yazının ilerleyen bölümlerinde bu ikisinin ilişkisinden birtakım sonuçlar çıkartmaya çalışırken solun inançlar karşısındaki tutumunu ele alıp şu sorunun yanıtını arayacağız: Dindar bir sosyalistlik mümkün müdür? Diyalektik materyalizm, neden bilimsel sosyalizmin şartlarından biri olarak ateizmi önümüze koymaktadır? Her dinden cümle muhibler için geçerli olmak üzere, Kızılbaş veya Ehl-i Sünnet dindarlarının, bağlanmışların, teslim olmuşların, âşıkların, sadıkların sosyalistliği müphem midir? Samimiyeti, hâkimiyeti sorgulanmalı mıdır?

İlk karşılaşmalar

Türkiye solunun Aleviliğe popüler bir dil oluşturmak üzere yönelişi, Pertev Naili Boratav ve Sabahattin Eyuboğlu gibi halkbilim araştırmacılarının ardından, 1940'lı yıllarda Ruhi Su'nun "Zahid bizi tan eyleme" gibi Alevi nefeslerini okumasıyla başlamıştır. Usta'nın deyiş ve semahlara yaklaşımı sosyalist bir sanatçının din karşısındaki tutumuyla doğrudan ilintili görünüyor. Alevi deyişleri gibi nihayetinde dinsel bir ürünle ilgilenmenin anlaşılabilir biçimi, ondaki dinselliği minimalize ederek muhtevasındaki toplumsal cevheri ortaya koymaktan ibarettir. Semah ve deyişlerde toplumcu vurguyu arttırmak amacıyla kimi yerlerde sözleri değiştirmiş, kimi yerlerde tamamen yeni sözler yazmıştır Ruhi Su. Örneğin cemlerde okunan tev-

hidlerden biri, sanatçı tarafından derlendikten sonra, müzikal formu muhafaza edilirken içeriği "çağımızın sorunlarına uygun biçimde geliştirilerek"[2] emeğe ve emekçi insanlara adanmıştır.

Ruhi Su'nun çalışmaları, solun Alevilikle ideolojik özdeşliğini sağlayabilmek amacıyla ona din demekten kaçındığı, onu bir felsefe, yaşam biçimi veya ezilenlerin ideolojisi olarak gördüğü bakışın temellerini atmıştır. 60'h yıllara da damgasını vuran bu yönelişin, TİP'in Alevilerle buluşmasına giden yolu açtığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Âşık İhsani, Mahsuni gibi Alevi âşıklar ve nihayet 70'li yıllarda Zülfü Livaneli, Alevi deyişlerin devrimci türkü ve marşlarla harmanını sağlayarak bu alandaki yoğunluğu doruk noktasına ulaştırmışlardır.

Buluşmanın müzikal boyutu bu şekilde gelişirken, TİP, meydanlarda AP'nin Sünni muhafazakârlıkla el ele vermiş "gerici" politikalarını kıyasıya eleştirmekteydi. Bu nedenle olsa gerek, Aleviler ilk yasal sosyalist partinin yarattığı büyük coşkunun kendi dertlerine de derman olmasını beklemekteydiler. Ve o andan itibaren bir kez de modern siyasetin kavramları üzerinden Sünni muhafazakârlıkla karşılıklı pozisyon almaktaydılar.

Ama önemli bir farkla! Kendi kapalı evrenlerinde değil, şehir yerindeydiler artık! Sünni cemaatle aralarındaki gerilim giderek çok daha hissedilir hale geliyordu. TİP'in Alevi şiirini sosyalist düşünceyi halka ulaştırmada bir taşıyıcı olarak kullanma eğilimi, Sünni muhafazakâr taşranın gözünde nicedir Alevilerin komünistliğini perçinleyen bir işaret olarak algılanıyordu. Nitekim bir süre sonra yükselen anti-komünist siyaset, karmaşık bir gelişim yolu izleyerek TİP'lilerle birlikte Alevilere de yöneldi: 1966 Muğla-Ortaca olayları ve Elbistan şehrinde iş kuran Alevilere ait işyerlerinin yağmalanması.

Küba Devrimi sonrası tüm dünyada yaygınlaşan gerilla hareketlerinin Türkiye'de ilk etkilenmeleri ortaya çıkıp, belli bir olgunlaşma aşamasından sonra eyleme geçilmesinde Alevi gençlerin kendi yöreleriyle teması belirleyici bir rol oynadı. Bunda en önemli etken, İstanbul ve Ankara gibi büyük şehirlerde devrimci fikirlerin filizlendiği sosyo-kültürel ortamın, şehirli me-

2 Ruhi Su, *Ezgili Yürek (Şiirler-Yazılar-Konuşmalar)*, İstanbul, 1995, s. 134.

mur, bürokrat çocuklarının yanı sıra, onlarla aynı üniversitelerde okuma şansını yakalayabilmiş kırsal kökenli öğrencilerden oluşmasıydı. Sosyalist ideolojinin din karşıtı fikirlerine reaksiyoner olmayan Aleviler, kanımızca en çok da bu nedenle, bu karışımda nüfuslarına oranla yüksek bir temsil yakalamışlardı. Sonuçta kuruluş yılı sırasına göre THKO (1969), THKP-C (1970) ve TKP/ML (1972) halk savaşının ilk adımlarını atmak üzere kırlara yöneldiklerinde, Alevilerin yoğun yaşadığı bölgeleri kendilerine eylem alanı olarak belirlediler ve ilk bağlantılar bu öğrencilerin akraba ve tanıdık çevreleriyle kuruldu.

Kırsal alanda gerilla kadroları oluşturma girişimleri büyük bir şiddetle bastırıldı. Çatışmalarda öldürülen devrimci önderlerin anısı, çoğu Alevi âşıklarca yakılmış ağıtlarla, şehirlerde öğrenci gençlikle beraber kırlarda ağırlıklı olarak Alevilerin yaşadığı yörelerde sahiplenildi. İlk eylemcilerin devlet tarafından engellenmeye çalışılan kırlara hurucu, böylece bir anlamda tamamlanmış oldu. Âşık İhsani'nin "Kızıldere Ağıtı", Selda'nın sesinden bütün bir devrimci hareketi etkileyecekti. Nurhak ve İbrahim Kaypakkaya için yaktığı ağıtlarla Âşık Mahsuni de öyle. Dönemin Alevi olmayan en popüler ismi ise "Nurhak", "Sarkışla" ve "Ulaş" gibi eserleriyle Zülfü Livaneli'dir ve kendi ifadesiyle "Alevi dedeleri gibi" akort ettiği sazıyla aynı iklime dahildir.

1970'li yıllarda kendilerini devrimci olarak tanımlayan Alevi gençler, Aleviliğin tarihini devrimci bir perspektifle ele alıyor, ama bir inanç olarak onu reddediyorlardı. Böylece Aleviliğin içerisinde yer alan her türlü dinsel sembol, söylence ve inanış geriye çekildi. Buna karşılık Pir Sultan Abdal'ın kimi şiirlerinde olduğu gibi "devrimci tavır belirlemede yararlı şeyler", "halk kültürünün devrimci kaynakları" olarak sosyalist kültür dünyasındaki yerini koruyordu. Elbette gerektiğinde bu kaynağı sosyalist ideolojiye daha uygun düşecek biçimde "yorumlamak" koşuluyla gerçekleşiyordu bu durum. Sözgelimi Hallac-ı Mansur'un "Ene-l Hak" sözü, "emek hak"a dönüştürülebilir, Tanrı'nın adlarından biri olarak Alevilerin tercih ettiği "Hakk" ile halk arasındaki fonetik yakınlıktan istifade edilebilirdi. Ya-

kın bir gelecekte kurulacak sosyalist toplum –ki bu 70'li yıllarda elle tutulabilecek kadar somut görünen samimi bir "inanç" idi– dini ortadan kaldıracağından, Alevileri tarih boyunca baskı altında tutmuş Sünnilerin tahakkümünden de kurtaracaktı. Bunun karşılığında onlar daha şimdiden dinden vazgeçebilirlerdi!

Sivas, Maraş, Çorum...

Ancak bunun gerçekte böyle olmadığının, birbirlerinin pozisyonunu daima kollayan Sünnilik de farkındaydı. Henüz birkaç yıl öncesine kadar kendisine karşı matbuatla açıkça polemiğe girmeye başlayan Alevilerin, bu kez "dinsiz solcular"la birlik oluşunu dikkatle izlemekteydi. 70'li yılların ikinci yarısından itibaren devrimci örgütler, Orta ve Doğu Anadolu'nun birçok yöresinde Alevilerden müteşekkildi ve artık her yöre Alevi-Sünni ayrımının genellikle sağın ve solun sınırlarını da haber verdiği bir haritayla bölünmüş vaziyetteydi. Cumhuriyet sonrası gelip yerleştikleri kasaba ve şehir merkezleri, bu haritada Aleviler için en az güvenli noktaları işaret ediyordu.

70'li yılların sonunda Türk milliyetçiliği ve Sünni fundamentalizm, bu yerleşimlerin çoğunda anti-komünist siyasetlerle Alevilere yöneldi ve bilinen katliamları gerçekleştirdi. Ölenlerin çoğunun bıçak ve satır yaralarıyla hayatını yitirdiği "Kıran Resimleri"[3] sol fraksiyonlar tarafından çoğu kez "devrimcilere ve halka" yönelik faşist saldırılar olarak yorumlanacaktı. Yakın tarihte örgütlerden birince kaleme alınmış bir makale, bu algının solda sürdürdüğü hâkimiyetten sadece bir örnek:

> "Herkesin çok iyi bildiği gibi, 12 Eylül öncesinde devrimci mücadelenin en gelişmiş olduğu bölgeler, dinsel olarak Aleviliğin yaygın olduğu bölgelerdi. Faşist milis saldırıların yoğunlaştırıldığı ve katliamlara yöneldiği Sivas, Maraş, Çorum illeri bu özellikleri ile seçilmişti. Faşistlerin kendi ırkçı milliyet-

3 İnci Aral'ın öyküleri, Maraş katliamına hâkim olan Sünni dindarlığın, Kızılbaşlara duyduğu derin nefret ve tiksintinin bilinçaltı (ve üstü) çözümlemelerini işliyor. İnci Aral, *Kıran Resimleri*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1984.

çi sloganları ile harekete geçiremedikleri kitleleri, dinsel farklılıkları öne çıkararak harekete geçirme çabaları bu illerde açık biçimde görülmüştür. Devrimcilerin her zaman söyledikleri gibi, geçmiş dönemde olduğu gibi, bugün de sorunun kendisi Alevi-Sünni çatışması değildir. Faşist milislerin geçmişte yaptıkları gibi, Sünni kitlenin Alevi kitleye karşı yüzyıllardır kafalarında şekillenmiş düşmanlık duygularıyla saldırmalarını sağlamak ve devrimci mücadeleye katılmalarını engellemekti. Bugün de yapılmak istenen aynıdır. Oysa devrim mücadelesi bir sınıf mücadelesidir. Bu mücadelede ırk, dil, din, mezhep, etnik köken ayrımı yapılmaz. Çünkü bu mücadele yoksulluğa karşı, baskıya karşı, haksızlığa karşı, emperyalizme karşı bir mücadeledir. (...) Şehirlerde gecekondu semtlerinde yaşayan, kendi emekleri ile geçinen; kırsal alanlarda yoksul köylü olarak yaşamlarını sürdüren Alevilerin devrim mücadelesine katılmalarında şaşıracak hiçbir yön yoktur. Onlar Aleviliklerinden önce emekçidirler."[4]

Alevilerin devrimci harekete katılmalarında temel etken olarak emekçiliklerini ve sınıfsal konumlarını öne süren izah tarzı, benzer katliamların, neden en az Maraş veya Çorum kadar "emekçi köylü" barındıran Konya veya Kastamonu'da meydana gelmediğini açıklamaya yetmiyor ama. Sosyalistlerin duruma müdahalesi, Maraş olaylarından sonra Çorum'da daha "tedbirli" olup Alevi mahallelerinde savunma birlikleri oluşturmakla sınırlı kaldı. Solun algı sınırlarının dışında kalmış bu tarihsel kavgada "Alevi" ve "Sünni" solcular olarak Alevi mahallelerin önüne siper olma çabası, devletin müsamahası altında saldıran dinci-faşist milislerin katliamlarını engellemeye yetmedi.[5]

---

4 THKP-C Halkın Devrimci Öncüleri'nin Gazi Olayları sonrasında yaptığı 7 numaralı açıklamada, 12 Eylül öncesi bu üç ilde gerçekleştirilen katliamlar böyle değerlendiriliyor. TKP-ML'nin yayın organı *Devrimci Demokrasi*'ye göre de, "Hükümet, katliamın sınıfsal niteliğini gizleyerek bunu Alevi Sünni çatışması olarak gösterir." *Devrimci Demokrasi*, sayı 21, 2001.

5 Şerif Mardin, asker ve laik aydınların "Sünnilerle Aleviler arasındaki mezhep çekişmesinin sun'i olarak yaratılmış olduğuna" inandıklarını belirtmektedir. Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul, 2012, s. 127. Kanımızca aynı eğilim solda da tezahür etmiştir. Ordu ve laik aydınlar, meselenin gündeme ge-

Eski defterler...

Maraş'ın yeni sakinlerine yönelen vahşetin nedeni, Alevilerin sadece "yoksul köylüler" olarak devrimci mücadeleye katılmaları değil, o mücadelede Alevi köylüler olarak yer almalarıydı. Bu meyanda Türkiye'de Alevi-Sünni hassasiyetinin derinliğini kavramak için, tartışmaların geniş kesimleri etkileyecek şekilde yazılı olarak başladığı Demokrat Parti'nin ilk yıllarına bakmalıyız. 1960'larda Alevilerin sola yönelmesiyle birlikte antikomünist siyaset izleyen politikacılarca kullanılan öfke, 1950'li yıllardaki "cüret"in sonucuydu. Sünni din adamlarıyla polemiğe girmekten çekinmeyen Elbistanh Halil Öztoprak, risalesini 1953 yılında, Demokrat Parti'nin özgürleştirici ortamında yazmıştı. Öztoprak, ilk satırlarına anayasa ve Kur'an'dan alıntılarla başlıyor, Demokrat Parti'nin millete vaat ettiği söz ve basın hürriyetine atıfta bulunuyor ve nihayet: "Ey Nesimi, Can Nesimi bil ki Hakk aynındadır/Bunca mahlûkun vebali ulema boynundadır!" dizeleriyle geleneksel hasmına yöneliyordu.[6]

Kitap, İslam'ın inanç esaslarının ve Kur'an'ın kimi ayetlerinin "menfaat" için değiştirildiğini, peygamberin geceleyin olmak üzere günde sadece bir kez namaz kıldığını, gündüz namazlarının üçüncü halife Osman zamanında ilave olunduğunu, namaz için kıbleye dönme koşulunun gerekmediğini öne sürüyordu. Tüm bunlar esasında Alevilerin yüzlerce yıldır Sünnilerden ayrı durup söyledikleri bilinen şeylerdi. Tek fark, şimdiye dek Alevilerin kendi içlerinde inanıp söyledikleri, kimi zaman âşıkların dizelerinde kısmen ifade edilen inancın Öztoprak'ın deyişiyle, "demokrasinin memleketimize getirdiği hürriyetin nimetinden cesaret bularak" yazıya dökülmüş ve yayınlanmış olmasıydı.

---

tirilmesini dış güçlerin provokasyonu olarak açıklarken, aynı ruha uygun olarak sol ise; devletin provokasyonuna bağlar. Her iki tutumda da iç dinamikler görmezlikten gelinmektedir. Soldaki genel eğilime göre, devlet "devrimci mücadeleyi önleyebilmek için" Alevi-Sünni ayrımını tahrik etmektedir. Aynı devlet, 12 Eylül'den sonra da Alevileri "devrimci mücadeleyi bölmek" için uyandırmıştır.

6 Halil Öztoprak, *Kuran'da Hikmet Tarihte Hakikat*, İstanbul, 1990, s. 5.

Bekleneceği üzere, kitap Sünni çevrelerde büyük bir tepkiyle karşılandı. Malatya müftüsü İsmail Hatip Erzen, bu risaleye karşı bir reddiye kaleme aldı. Elbistanlı yoksul bir köylünün donanımsız metnine "ulema"nın ağırlığı ve bilgi yüküyle cevap veren reddiye, Sünni camia indinde Öztoprak'm "aslı astarı olmayan hurafelerle dolu" iddiasını pekâlâ çürüttüğü intibaını uyandırabilir ve sakinleştirici bir etkisi olabilirdi. Ama yazıda donanımsız Alevilerin sazlarıyla da şehir yerinde dolanıp iddialarını sürdürmeleri, popüler alanda onları oldukça etkili kılıyordu.

Halil Öztoprak ile Malatya müftüsü arasındaki polemik, Alevilerin "cüret"inin muhtemel sonuçlarını haber vermekteydi: "Alevilerin selamı alınmaz", Alevilerle "alışveriş edilmez", Alevilerin "kestiği yenmez", "köyünden geçen suyla tarla sulanmaz" gibi yerel dinî otoritelerce tembih olunan, cumhuriyetin ilk yıllarında bir parça geriye atılmış önyargıların, Demokrat Parti'nin vaat ettiği inanç hürriyetini kullanmaya yeltenen ilk yazılı girişimlerin ardından olanca hışmıyla geri dönmesine neden oldu. 50'li yıllar boyunca bu gerilim sadece Maraş ve Malatya'da değil, Erzurum, Erzincan, Sivas, Yozgat, Tokat, Çorum gibi Alevi ve Sünnilerin "birhkte" yaşadıkları bölgelerde yoğun şekilde hissedilmekteydi.

Bu gerihmi gidermeyi hedeflediği öne sürülen bir girişim, 1961 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde "mezhepler müdürlüğü" kurulmasına dair kanun tasarısıyla denenmiştir. Ancak tasarıya dair ilk haberler muhafazakâr basında olumsuz yankılar bulur. Basında yer alan haber ve yorumlarda Alevilerin yasayla Sünniliğe eşit kılınmasının tahammül edilemezliği açıkça ifade edilmiş ve Alevilere yönelik ensest söylentisi bilvesile okuyucuya hatırlatılmıştır:

> "Alevi, Şii ve Kızılbaşlık gibi ilmen ve tarihen hiçbir gerçeğe dayanmayıp tamamen efsane ve mugalataya dayandığı gibi, dinen de safsata ve hurafattan başka bir kıymeti olmayan ve her devirde İslam dini aleyhine çevrilen entrikalarda en aktif roller almakta İslamiyetin ifade ettiği vahdet ruhu için ciddi bir

tehlike olan bu zümrenin, ehli sünnet mezhebi ile eşit mütalaa olunacağı ifade ediliyor ki, en hafif tabir ile 27 milyon Müslüman'ın din ve vicdanı ile alay etmek demektir. Bu eşitliğin nerelere kadar dayanacağını kestirmek için kehanete ihtiyaç yok. Kanuni müeyyidelerle eşitlikleri teminat altına alınan Kızılbaşların yarın camilerimizde mum söndürme merasimleri yapmaya yeltenmeyeceklerini kim temin edebilir?"[7]

Maraş ve Çorum katliamları doruk noktasıdır ve tasvire çalıştığımız gerilimin siyasal kalıplara döküldüğü 1960'lı yıllardan itibaren Ortaca, Elbistan, Kadirli, Malatya, Sivas gibi ara konaklardan geçerek bu safhaya ulaşmıştır. Anti-komünist siyasetin yönlendiricileri, Sünni dindarlığın modernleşmeye karşı birikmiş reaksiyonunu böylece siyasallaştırıyorlardı ve inanç meseleleri söz konusu olunca ya onu reddetmekle ya da geçiştirmekle yetinen sol bu noktada tam bir acz içindeydi. Dinin devrimcilerin etkili oldukları alanlarda sınırlandırılması gerektiği düşünülüyordu. Zira din toplumsal ilişkilerden tümüyle çıkarılması gereken bir olguydu. Aleviliği, bireyler üzerindeki etkinliğini en aza indirgeyerek sınırlayan ve kendisine eklemleyen sol, aynı şeyi Sünni İslam üzerinde gerçekleştiremezdi.

Sünniler de modernleşme ile dinin giderek daha az söz sahibi olduğu bireysel ve toplumsal ilişkiler ağının içerisindeydi. Lakin Sünnilik, Alevilik gibi ademi merkezi bir örgütlenme değildi. Sünnilik, müminler için güvenilir dinî otoriteleriyle imanın vücut bulmuş meşru nizamı olmakla beraber, aynı zamanda bir devlet örgütlenmesiydi. Onu radikal İslami yorumlara karşı kontrol altında tutmaya çalışan devlet, gerektiğinde ondan iç ve dış düşmanlara karşı bir sivil savunma ya da iç harp teşkilatı olarak yararlanabilecek tarihi alışkanlıklara ve mekanizmaya da sahipti. Böylece devletin "komünizmle mücadele"si, İslam'ın komünistlerle savaşına dönüştü ve "komünistlerin dinsizliği" bahsiyle bu kavga, Sünni muhafazakârlık için hayat-memat meselesi haline geldi. Bu karşılıklı cephe alış nedeniyle, solun Sünni muhafazakârlığa fikren nüfuz edebilmesi mümkün görünmü-

7 Aktaran Fikret Otyam, *Hü Dost*, İstanbul, 1995, s. 99.

yordu. İkincisi, Alevilerle yakınlaşmışlardı ve esasen konumları dine verdikleri "zarar" itibariyle kâfirden daha kötüydü. "Mülhid" olarak algılanan bu kesimle birliktelikleri onları Sünni dindarların gözünde çok daha tehlikeli kılıyordu. Birbirini koyultan bu iki imge, anti-komünist siyasetin çeşitli evrelerinde İslamcı veya milliyetçi partilerin hangisi tarafından ortaya atıldığına göre değişen ağırlıklarla gidip gelmekteydi.

Sol, hem Kemalizmden devraldığı kültürel fanusun etkisiyle hem de bilimsel sosyalizmin din karşıtlığıyla, bu gerilimin dinamiklerini ve gücünü anlayabilecek hassasiyete hiçbir zaman sahip olamadı. 1980 sonrası kaleme alınmış bir makale, Alevi örgütlenmesinin de etkisiyle döneme ilişkin daha açık bir değerlendirmeye cesaret etmiştir. Makalede solun geçmiş yıllarda "Aleviler üzerindeki baskı bir ölüm kalım meselesi haline dönüşmüş, yüz binlerce insan ciddi ciddi katledilme korkusu yaşamışken" Alevilerin özgül varlığını ve Sünnilikle yaşadığı gerilimi "din meselesi" olduğu için görmek istemediğini vurgulamaktadır:

> "Aleviler üzerinde ise sadece dinî baskılar değil, bazen katliamlara varmış hayati, siyasi, toplumsal ve kültürel baskılar söz konusudur. Yani insanlar sırf Alevi oldukları için öldürülmüşlerdir. Hal böyleyken, devrimci hareket ne yazık ki Alevilik meselesinde doğru bütünsel bir yaklaşım içinde değildir. Her şeyden önce, Aleviliğin bir mesele olduğu ve üstelik ciddi siyasi bir mesele olduğu görülmüyor. Aleviliğin salt bir dinî inanç olarak ele alınması ve her çeşit dinî inancın otomatikman gericilikle özdeşleştirilmesi, meselenin taşıdığı siyasi ve demokratik içeriğin kavranmasını engelliyor."[8]

Genel bir değerlendirme ve son soruya geçiş

Türkiye solu Alevilik hakkındaki temel yaklaşımlarını bugün de yaygın olarak muhafaza etmekle beraber, geçmişteki perfor-

8 Selman Ciranoğlu, "Türkiye'de Demokratik Siyasi Bir Mesele", *Alevilik Üstüne Ne Dediler*, (der. Cemal Şener), İstanbul, 1994, s. 35.

mansma dair eleştirel tutumlara meyleder görünmektedir. Bu türden bir değerlendirmede, solun Alevilerin dertleriyle ilgilenmeyişinin, "inanç konuları karşısında küçümseyici ve reddedici konumlarından" kaynaklandığı kabul edilmektedir:

> "Bu tutumun sonucu olarak, Alevilere inançlarının çağını doldurduğu gerekçesiyle kimliğini terk ederek tümüyle sosyalist harekete eklemlenmesi şeklindeki dayatma, farklılıklara saygı temelinde kapsayıcı bir ilişki kurulmasını engellemektedir."[9]

Alevilerin yaşadığı sorunlara demokratik bir duyarlılıkla yaklaşmanın önemi vurgulanmakta, hatta Alevi taleplerinin sahiplenilmesi gerektiği belirtilmektedir.[10] Eklemleme ve tabi kılma yerine demokratik bir ilişkinin inşa zamanının gelip geçmekte olduğu tespiti de önemlidir. Bunca tecrübenin ışığında "Alevi kimliği"nin, tıpkı "ezilen ulus kimliği", "kadın kimliği" gibi "alt kimlik"lerle beraber, "üst kimlik" sosyalizme bağlanma biçiminin problemli olduğu kaydedilmektedir. Çoğunlukla, "artık onlara gereksinim kalmadığı ve son tahlilde burjuvaziye hizmet ettikleri" gibi gerekçelerle "üst kimlik" tarafından ezildikleri belirtilmekte, bunun yanlışlığı vurgulanmaktadır. Zira bu durum, alt kimliklerde tepkilere neden olmakta, "sosyalizm karşıtlığına zemin" yaratmaktadır. Bu nedenle, artık bundan sonra "sosyalizme bağlanma sorunu"nun bir tabiyet ilişkisi değil, kendilerini özgürce ifade etmelerini güvence altına alan bir yerden yeniden tanımlanmasının zorunlu olduğu ifade edilmektedir.[11]

Buraya kadar yaptığımız kısa gezintiden anlıyoruz ki Türkiye solu, güçlü olduğu yıllarda ve yerlerde Aleviliği inanç olarak yargılayıp her dinsel inanış gibi onun da tarihte kaldığına hükmetmiştir. 70'li yıllara damgasını vuran bu yaklaşımı 90'lı yıllarda temyize çalışan ikinci bir bakış da aslında birincisiyle aynı referansa sahiptir. Aleviliğin bir inanç olarak kabul

---

9 Erdoğan Aydın, "Solda Yeni Bir Duruş", *V Özgürlük*, sayı 5, 1998.

10 Seyfi Öngider, "Aleviler Artık Çantada Keklik Değil! Sol ve Aleviler Buluşabilirler mi?", *V Özgürlük*, sayı 5.

11 Erdoğan Aydın, a.g.m.

edilip tümüyle reddedilmesi gerektiğini düşündüğü için, onu din olmaktan "kurtarmaya" soyunup, "felsefe" ya da "yaşam biçimi"ne terfi ettirmektedir.

Böylece Ortaçağ'da egemen feodaliteye karşı, "ezilen köylü ve göçebelerin talepleri"ni dile getiren, onların temsil ettiği "üretim ilişkileri"nin üzerine inşa edilen bir ideoloji olarak Aleviliğin devrimciliğini onaylar. Alevilerin "hatırına" ömrünü bir parça uzatmaya razı olur. Bir üstyapı olarak, savaştığı egemen ideolojiye karşı "mecburen" Tanrı'dan söz etse de, aslında Aleviliğin "ateist" olduğu, İslam diniyle ilgisinin bulunmadığı, dinî bir perde altında "hümanist", "laik", "toplumcu", "paylaşımcı", "devrimci", "sosyalist" özünü muhafaza ettiği yinelenir.

Alevi örgütlenmesine paralel olarak solda zamanla güçlenen yeni eğilimin sözcüleri, Aleviliği sosyalist düşüncenin kabul edip benimseyebileceği biçimde dünyevileştirmeye, onu dinsel görünüm ve içeriklerden soyutlamaya, dayanışma sembollerini öne çıkartmaya çalışmışlardır. Her inanç gibi Alevilik de böyle bir okuma için istenilen malzemeyi bolca sunmaktadır. Paylaşıma ve sosyal dayanışmaya birer atıf olarak Bektaşilikteki "karakazan" motifiyle Buyruk'ta anlatılan Kırklar Meclisi'nin yanı sıra, son yıllarda keşfedilmiş olan "rıza kenti" söylencesi toplumculuktan öte Aleviliğin "komünist özü" olarak vurgulanmaktadır.[12]

Alevilik "lehine" sergiledikleri enerji nedeniyle ikinci tezin sözcüleri, asıl hüküm sahiplerince "Alevicilik" yapmakla eleştirilmektedir. "Üstyapı" ve "altyapı"nın tekrar tekrar tanımlandığı, "klasik" alıntılar eşliğindeki tartışma, taraflar arasında halen sürdürülmektedir. Ama artık onu olduğu gibi, yani bir inanç olarak kabul edip muadil gören yeni bir sola ihtiyaç var: Salt Alevilerle değil, cümle inanç ehliyle muadil bir muhabbetten kendini alıkoymayan sosyalist bir sol.

Marksizme göre sosyalist, yani bilimsel sosyalizmi temel alan bir sosyalist, Tanrı'ya inanmaz! Çünkü Tanrı'ya inanmak doğa-

12 İsmail Kaygusuz, "Aleviliğin Ütopyası: Rıza Kenti'nde Canı Cana, Malı Mala Katmak", *Kervan*, sayı 55, s. 8-9. Aynı söylencenin benzer bir yorumu için bkz. *İmam Cafer Buyruğu* (Haz. Esat Korkmaz), İstanbul, 1997, s. 143-151.

da, doğaüstü bir gücün varlığını kabul etmek anlamına gelir. Öte yandan, doğayı ve onun bir parçası olan insanı ve toplumsal gelişmeleri, doğaüstü (metafizik) bir gücün varlığıyla açıklamaya kalkışmak ya da bu tür açıklamaları aklın ve bilimin önüne almak anlamma gelir ki, aklı dogmaya teslim etmek demektir. Din halkm afyonudur, der Marx. Yalan mı? Düzen öylece devam etsin diye çok iş gördürülmüştür dine. Hâlâ da gördürülmekte üstelik. Ama din için aynı zamanda *ruhsuz dünyanın ruhudur* da dememiş midir Marx? Ayrıca bizim Erenler gibi arada sırada afyon aldığı da sır değil Üstad'm. Şaka bir yana, dogmalarımızla bilimi perdelemek, engellemek yahut onu ikame etmek aklımıza bile gelmiyorsa? Hem Darwin'e hak verip hem inancımızla hoşça kalmaksa muradımız? Sazıyla sözüyle Alevi geleneğinde kendilerini bulan, buna karşılık o gelenekle Marksizm arasında sıkışıp kalmış kuşaklar için çok daha hayırlı bir çıkış yolu bulunabilir belki buradan! Dememiz o ki, Aleviliği İslam dışı ve hatta din dışı bir olgu olarak görüp *felsefe, yaşam felsefesi* gibi zorlama formülasyonlara soyunanlar, boş yere evlad-u ayalin kafasını karıştırmak yerine, bilimsel sosyalizmi bir de böyle bir bakışla okuyabilirler. Ruhumuzdan niye vazgeçelim? Marx'ın buna ne itirazı olabilir? Ellerinde lokma ceme giden hısım akrabaya, inandıklarının din değil de felsefe olduğunu söyleyip başlarına kendi çapımızda birer Enver Hoca kesilmemizi mi isterdi Marx?

Yazı boyunca bizi izleyen o duygu, eşitlik talebi bugün de duruyor. "Alevi açılımı"nın gerçekten de açılıp bir türlü konuşulamaması dahi, solun hassaten meşgul olmasının önemli bir gerekçesini oluşturmalıdır. Cidden bir demokratikleşme meselesi bu. Alevilik, farkh "Bâtını" düşünüşüyle, bu topraklarda eşit ve hukuksal güvencelere sahip olarak yaşama şansı bulabilecek midir? Yoksa Sünni Müslümanlığın bitip tükenmeyen sorgulamaları karşısında kendisini kılıktan kılığa sokmak zorunda mı kalacaktır? Sol, Alevilerin demokratik eşitlik talebini tartışmalara taşıyabilmeli, süregelen tartışmalara aktif ve yapıcı bir dille katılıp diyaloğu desteklerken her iki tarafa da yönelebilmelidir.

İnsan denen mahlûkat, son derece karmaşık bir varlıktır; insanın ruhani dünyası, bağlanması çok daha karmaşık, çok daha özel bir durumdur. İster Leyla'yı ister Mevla'yı sevsin. İster "mecazi" isterse "ilahi" olsun, mesele aşk bahsine girer ki âlemde halden hale girip türlü donda baş gösterdiğinden, cümle sosyalist eyvallah edip geri durmalı, müdahaleyi zinhar düşünmemelidir. Tezahürlerin bin bir türlü oluşudur mana âlemimizi ve dahi şu âlemi güzel kılan. Bu aşk ile vücuda getirilen fikriyat da müesseseler de, camiler, kiliseler, havralar, cemevleri, tekkeler kimsenin canını yakmadıkça, hak hukuk yemedikçe, şiddet çağrısı yapmadıkça cemiyette serpilip gelişmeli, dilediğince dal budak salabilmelidir.

Siyasal İslam ve Alevilik

METİN KAYGALAK

Giriş

Bu makalede, bir süre önce *Birikim* dergisinde yapılan "Sol İlahiyat" tartışmalarına Alevilik ekseninde kalarak katkıda bulunmaya çalışacağım. Bu yazıda açmaya niyetlendiğim yargı şudur: Aleviliğin teolojik yüklenimleri siyasal İslam ile teolojik İslam aralığında sıkışmıştır. Söz konusu aralıkta –Araf demek belki de daha doğru olacak– Aleviliğin inanç ruhsalının İslam içi yorumlarla tahkim edildiği kanısındayım. AKP iktidarı döneminde yapılan "Alevi Çalıştayları"nda ve buradan hareketle sürdürülen mülahazalarda da bu durumu gözlemlemek mümkün. Aleviliğin ne olduğu, nerede durduğu enine boyuna yeniden sorunsallaştırılmıştır. Üstelik Aleviliğe dair algıda bir zemin kayması yaşanmaktadır. Şöyle ki, Alevilerin Sünni-İslami söyleme karşı olan klasik direnç teamülleri, sol-seküler bir referans noktasından teolojik referans alanlarına kaymaya başlamıştır. Tanımlarda ve anlamlarda bir tür 'genişleme' söz konusudur. Giderek hız kazanan mahut genişlemeyi, tarihsel ve sosyolojik arka planı ihmal etmeksizin nasıl değerlendirebiliriz? Toplumsal gerçekliğe ve tarihsel gelişime de açılan *dış-mahrem*, *imgenin pornografisi* ve *ebedi yas* gi-

bi psikanalize ait kavramaları ödünç alarak cevaplayacağım bu soruyu.

Yerli antisemitin kurbanı olarak Alevilik

Sartre, "Antisemitin Portresi"[1] başlıklı makalesinde antisemit, yani Yahudi düşmanı kimdir diye sorar. Lakin sadece bu soruyla yetinmez: Yoksul bir Fransız köylüsünü zengin bir Yahudi karşısında omuzlu kılan şeyin ne olduğunu da sorar. Soruların cevabı toprak sahibi olmaktır. Yoksul da olsa toprak sahibi olmak... Dolayısıyla, antisemit sadece Yahudi düşmanı değildir. Antisemitlik, Yahudi olmasa da her halükârda bir "öteki" üretme becerisidir. Bu coğrafyada Alevilere yapılan şey de bir bakıma bu değil midir? Alevilerin *de* bu toprakların sahibi olduğunu unutmak, dahası siz niçin hâlâ 'böylesiniz', neden hâlâ dönmediniz, dönüşmediniz, neden buradasınız sorularını biteviye sormak.

Max Scheller'e göre, hakiki *mürtet*, döndükten sonra bile, kendini asıl olarak yeni inancının olumlu içeriğine ve amaçlarının hayata geçirilmesine adamaz. Onu harekete geçiren şey, daha ziyade eski inancına karşı mücadelesidir: Mürtet eski inancının inkârı için yaşar.[2] Osmanh ordusundaki yeniçerilerin Bektaşiliği, Türkmenlerin Anadolulu İslam yorumudur. Sünniliğin Anadolu Selçuklu Devleti'nden[3] bu yana bu topraklarda devlet dini olması Osmanlı-İran politikalarının egemenlik alanlarıyla ilgili zorunlu tercihten kaynaklanmıştır. Osmanlı'daki kurucu din anlayışının, yani Bektaşi İslam yorumunun giderek İran karşısındaki problemler nedeniyle Sünni İslami yoruma yerini bırakmasının pragmatik gerekçesi elbette var: Anadolu Türkmenleri ile Kürt Alevileri uhrevi olarak İran'a bağlıydı. Osmanlı'nın kendi egemenlik alanındaki bu durumu kabul etmesi imkânsızdı, haliyle bu durumu çözecek yeni bir devlet di-

1 Jean Paul Sartre, *Yahudi Düşmanı Antisemitin Portresi*, İstanbul, 2008, s. 22.

2 Max Scheller, *Hınç-Ressentiment*, Istanbul, 2004, s. 27.

3 Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul, 2012.

nine ihtiyaç vardı: Sünni İslam, bu açıdan son derece pragmatik gerekçelerle Devlet-î Âli Osmanî'nin merkezine oturuverdi. Balkanlar'da Bektaşilik, Anadolu'da ve Şark'ta Sünni İslam anlayışlarıyla yürütülen bir İslami tavırdan bahsediyorum. Bektaşiliği terk eden sonraki kuşaklar, peşlerini bir türlü bırakmayan bu geçmişten kurtulmanın bir yolu olarak, *mürtet kompleksi* vasatında Aleviliği "iğrenç" yahut "sapkın" bir mezhep olarak yeniden anlamlandırmışlardır. Sünni retorikteki Alevi nefretinin en önemli nedenlerinden biri, Anadolu Türklerinin Alevi-Bektaşi inanç geleneğinden gelmiş olmalarıdır. Bu nefret aynı zamanda Balibar'm sözünü ettiği bir nevi kurumsallaşmış ırkçılık biçimidir de.

Türkiye'de Alevi imgeleri

Alevilik, solcular için uzunca bir süre seküler-pozitivist aklın yeniden üretildiği mümbit bir toprak olarak görülmüştür. Buna mukabil, Sünni İslami anlayışına göre, Alevilik, 'müstakbel Sünnilik', yani her daim dönüştürülmesi gereken, İslami ilahiyatla (bir açıdan Sünnilikle) tahkim edilmesi gereken bir yapı olarak hüviyet kazanmıştır. Benzer şekilde AKP şemsiyesi altında gerçekleştirilen "Alevi Çalıştayları" da *belirsiz kimlik* içerisinde, ne tam olarak 'etnik' ne de tam olarak 'dinsel' bir yapıymış gibi duran, ama her ikisi gibi de olan, dolayısıyla zaman zaman "etno-dinsel" bir yapıymış gibi görünen *bir* Aleviliği sorunsallaştırmıştır. Elbette bu çetrefil sorunsallaştırma, Türk Aleviliği, Kürt Aleviliği ve Arap Aleviliği ('Nusayrilik') nedeniyle, 'çoklu etnik yapılı bir mezhebin' hangi etnik aidiyete bağlanacağı konusundaki belirsizliğin giderilememesiyle bağlantılıdır. Bir başka ifadeyle, Alevileri egemen ulus söyleminin kurucu parçası olan Türk etnik yapısı içinde homojenleştirme çabasının tezahürüdür bu durum. Ne var ki, bugün gelinen aşamada merkeze doğru kayan Aleviliğin en azından 'bir açığını kapatarak' önüne konulan pragmatik vaat aracılığıyla etnik olanın dinsel olanla tahkim olunmasını[4] sağlayan yeni bir sos-

4 Antony D. Smith, *a.g.e.*, s. 23.

yolojik-dinsel konum oluşmuştur. Sünni arzudaki lapsus, dinsel olanla tahkim edilecek Aleviliğin İslamileşmesini sağlamayı amaçlamaktadır; 'tamamen' olmasa da uzun vadede Aleviliğin 'İslam'a ilhakını tamamlamak' bir vaat olarak önümüzde durmaktadır.

Gelgelelim Aleviler de kendileri için ilahi manada bir Alevilik arayışındalar. Kendilerini dinsel bir varlık olarak ortaya koymaya çalışmaktadırlar. En az Sünniler kadar Alevilerin de bir inanç ruhsalı etrafında toplandıklarını, yani bir teolojiye sahip olduklarını, ama bunun başka türlü bir İslami teoloji olduğunu ifade etmektedirler. Öte yandan, İslam'a bağlanımlarının Sünniler gibi olmadığını/olmayacağını, ama kendileri için dahi olsa bir ilahiyat müşterekliği oluşturmak zorunda olduklarının farkındadırlar. Bu kavrayıştan hareketle oluşturulan Alevilik anlayışıyla yeni bir teolojik görünürlük elde edilmiştir. Bundan böyle üzerine konuşulacak olan Alevilik –kim ne derse desin– İslami ilahiyat çerçevesinde kalınarak, şimdilik bir miktar uzak bir akraba olarak Şii İslam algısını çalıştıran, bir anlam garantisi edinmiştir. Bu duruma siyaseten üretilmiş olan, ilahi bir bağlam zorunluluğu diyelim şimdilik.

Devlet, 1980 sonrasında Kürt Alevilerinin ilgisini Pir Sultan'dan Hacı Bektaş'a yönlendirmeye çalışmıştır. Bu esnada "devlet büyükleri"nin düzenlenen şenliklere katılması ve itikadî mekân olarak Hacı Bektaş'a işaret edilmesi, üzerine düşünülmeye değer bir süreçtir. Ahmet Yesevi ile başlayan ve Hacı Bektaş-ı Veli ile Anadolu'da şekillenen İslam içi bir tarikat olarak gelişen Bektaşilik algısı siyaseten yürürlüğe sokulmuştur. Oysa Bektaşilik, Anadolu Aleviliğine şamil bir üst itikadi bağlanım müessesesi değildir. Zira Kürt Aleviliği, Orta ve Batı Anadolu'daki köy Aleviliği ile Bektaşilik arasında yok denecek kadar az bir benzerlik vardır.[5] Bugün Kürt Alevilerinde Hacı Bektaş-ı Veli'ye inanç bağlanımının arttığı görülmektedir. Şurası aşikâr ki, Hacı Bektaş-ı Veli'nin pasif, çatışmasız bir tasavvuf eri olarak edindiği konumla Pir Sultan'ın mücadeleci ve ça-

5 Hans-Lukas Kieser, *Iskalanmış Barış. Doğu Vilayetlerinde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet*, İstanbul, 2010, s. 571.

tışmacı 'kaba materyalist' tutumu arasında büyük bir fark vardır. Kürt Alevileri –büyük kentlere göçün de etkisiyle– sembolik düzeyde kalsa bile,[6] bağlı oldukları Sivas-Erzincan-Dersim ocaklarından ve dergâhlarından koparak devlet tarafından işaret edilen bu yeni 'hac mekânı' etrafında toplanmayı tercih etmişlerdir. Hacı Bektaş Şenlikleri üzerinden devleti tanıma isteği, yani devletin önerdiği Alevi stereotipi ile Pir Sultancı Alevi tipi elbette örtüşmemektedir. Zira Bektaşî inanç bağlanımı, Kur'anî olanı vazederken, Pir Sultan dergâhı daha pagan, dinsel olarak heterojen/senkretik ve sosyo-kültürel bir alan olarak kendini konumlandırmaktadır. Ayrıca Pir Sultan'ın Aliciliği, İran'daki Ehl-i Hak topluluğunda olduğu gibi, bir miktar tanrısal tapınışı da içermektedir.

Türk milli dinselliğinin en özgün yapısı olarak Bektaşîlik,[7] Osmanlı'nın Balkanlar'a yayılırken kolonizatör dervişler aracılığıyla, fethedilen Balkan halklarını İslamileştirmek maksadıyla kullandığı bir entegrasyon aracıdır. Bu durum, doğal olarak Türk Aleviliğinin esasen Bektaşilik olduğu savını güçlendiriyor. Aynı şekilde bugün Kürt ve Arap Aleviliği için adres olarak Hacı Bektaş-ı Veli öğretilerinin bir teolojik selamet unsuru olarak gösterilmesi ve buradan hareketle İslami söylem oluşturma arzusu devlet zihniyetinin dışavurumudur. Bu zihniyetin taşıyıcılığı hususunda bazı İslamcı aydınlar devletle aynı noktada buluşmuşlardır.

Siyasal İslam'ın dış mahremi: Alevilik

İslami kesim açısından Alevilik, Lacan'ın sözünü ettiği nesneleştirilemeyen, hükmedilemeyen asli nesnenin özneyi aynı za-

6 Sözgelimi cenaze merasiminde ihtiyaç duyulan ritüeller açısından mezhebin ne'liği, yani cenazenin hangi usullere göre defin edileceği meselesi, seküler ya da dindar bir Alevi için büyük kentlerde bir problem olarak belirmektedir. Esasen cemevleri başlangıçta bu problemlerin giderilmesi üzerine oluşmuştur. Lakin daha sonra dinî inançların, ibadetlerin (cem ayinleri) yerine getirilmesi üzerinden kutsal mekân oluşturma gayretine dönüşmüştür.

7 Bu konuda ayrıca detaylı bir çalışma olarak bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul, 2012.

manda hem çeken hem de iten Şey halini almasıdır. Lacan, bu gerilimi öznenin müstehcenlik boyutunu da açık eden *dış-mahrem* kavramsallaştırmasıyla izah eder.[8] İlahi-Aleviliğin *kurucudışı* olarak devletlû Sünnilik anlayışına, Lacan'm *dış-mahrem* kavramından hareketle açıklık kazandırmak mümkün görünüyor. Öyle ki, Aleviliğin ne olduğu sorusu Alevilerin sorusu değil, bilakis Sünni İslam'ın sorusudur. Sünni İslam anlayışı Aleviliği bir *dış-mahrem* olarak algılamıştır. Buna göre, gerek Sünnilik kapsamında gerekse devletlû zihniyette Aleviliğin cevaplanması gereken muğlak tarafları, tamamlanması gereken eksik yanları bulunmaktadır. Dolayısıyla, Alevilik tahkim edilmesi gereken ruhsal bir itikat alanı olarak, yani bir *boşluk* olarak tarif edilmiştir. Alevilik, yeni bir İslami değer değil, İslam'a başka ufuklar sunacak, katkı verecek bir mezhebi alan olarak da değil, Sünnilerin kabul edebileceği bir ilahiyat olarak iman tazelemenin, İslamlaşması gereken bir eksikliğin, gecikmişliğin, madunluğun, hatta süfli müminliğin düzeltilmesinin performansına dönüşmüştür. Alevilik nesneleştirilmiştir, zira öznenin kurucu 'histerik statüsü'ne müdahale edilmiştir. Bundan böyle, Alevilik, biz ne dersek diyelim, Sünni İslamî arzunun tüm teolojik ve siyasi imalarına cevap yetiştirmeye yönelik bir özne kırılması olmaktan öteye geçmeyen, ama gene ona dahil olmadığını sanan yeni bir özne tasavvurundan başka bir şey olmayacaktır. Bu nedenle, *Alevilik nedir* sorusu *pornografik* bir hal almıştır: Kendi uhrevî-ilahi alanını, Sünni arzuya beğendirmekle meşgul, ama tam olarak Sünniliğe de dahil olamayacak olanın imgesi olarak pornografi.[9] Kabul görecek olan Alevilik, kendi anlam garantisi içinde Sünni rızanın yeniden üretimi olarak, okul müfredatlarına girmeye hak kazanmış olan Aleviliktir. Böylece üzerindeki 'muğlak itikat ritüelinin' tüm negatif teolojik aşağılanmalarından kurtulma erdemi de nihayet Aleviliğe bahşedilmiştir.

Sünni fikrin etrafında örgütlenen Alevilik nedir sorusu, sorunu açığa çıkaran, onu izler ve dokunulur kılan, ama ona gi-

8 Slavoj Zizek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, İstanbul, 2011, s. 195.

9 Zeynep Sayın, *İmgenin Pornografisi*, İstanbul, 2009.

remeyen; Roland Barthes'in deyimiyle, pornografik bedenin cömert olmayan o teşhirci dışsallığının temsili olduğu varsayılan, dolayısıyla *içsel*'i, *aşkın*'ı olmayan şeydir. Sünnilerin dokunulur, hükmedilir kılmak istedikleri Alevilikte sahip çıkılan asıl şey de pornografik bir tutkuyla işleyen *arzunun kayrasıdır*.[10] Alevilikteki *Bâtınilik*, içeriye doğru açılan kapalılık nedeniyle, aslında bir tür *giyiniklik* içermektedir. Dolayısıyla, bir cemaatin ne olduğuna ilişkin soruyla elde edilen yeni durum bir tür çıplaklıktır. Evet, kimi zaman giyiniklik de bir tür çıplaklığa dönüşebilir. Başka bir çıplaklık olarak giyinikliğin yeniden üretilmesi...

AKP ve Alevi çalıştayları: İtiraf edilen cemaat ve lapsus

Alevilerin İslam içi olduklarına dair söylem ve teolojik dayanağın Sünnilerce kabul görmüş olması siyaseten önemlidir. Bu kabulün kendisi olumlu bir 'kırılma' içeriyor. Görüşmeler yahut "karşılaşmalar" iki temel aks üzerinden yürüyormuş izlemini veriyor: Alevilik için oluşturulmak istenen ilahiyat çerçevesi ve hukuki durum.

Sünni bakış, Aleviliği 'standart' bir ilahiyata bağlamaya kafa yorarken, kendi ilahiyatlarından şüphesi olmayan Alevilerse 'yurttaşlık hakları' etrafında dolaşıyor. Biri 'sahih teolojik tutum' belirlemeyi hedeflerken, diğeri salt 'teolojik' belirlemenin yetmediğini öne sürüyor. İki kesimin tartışma merkezleri, deyim yerindeyse birbirlerini atlayarak ilerliyor. Algılanamayan şeyse, kendilerini İslam içinde gören Alevilerin ayrıca yeni bir teolojik çerçeveye ihtiyaç duymadığıdır. Aleviler yeni bir ilahiyat değil, daha ziyade dağınıklıktan kurtarılmış ilahiyatlarının Sünnilerce kabulünü istiyor. Sünni temsilciler ya da bazı İslamcı entelektüellerse[11] zihinlerindeki lapsusla kendilerini frenle-

10 Zeynep Sayın, *a.g.e.*, s. 12.

11 Örneğin Ali Bulaç, Alevi Çalıştayları sürecine dair *Zaman* gazetesindeki bir yazısında, Sünnilerin Aleviler hakkında söylediği kötü şeylerden vazgeçme 'hakkını'; Alevilerin de Sünniler hakkında söylediği 'Yezid' metaforundan vazgeçmesine bağlıyordu.

meye çalışırken, yani gayri iradi söylemleriyle, fikrin makûs zikrini açığa vurmaktan kurtulamıyorlar. Aleviler, "Alevi Çalıştayları" örneğinde olduğu üzere itiraf edilen bir cemaat olarak İslamî referansları zorlamaktadır. Ortodoks aklın nasıl bir çözüm önereceği önem kazanıyor. Alevilerin İslamî söylemi, Sünnileri geleneksel tavırlarından (bilhassa ibadet konusunda Alevileri 'köşeye sıkıştıran' dillerinden) uzaklaşmaya itiyor. Gelgelelim, Müslüman olduğunu söyleyen bir Alevi için gösterilmesi gereken şu 'rıza' da neyin nesidir?

Alevilik, Cumhuriyet tarihinde ilk defa 'yapısal' bir sorun olmaktan çıkarak, yani 'teolojik bir alan' içinde kalınarak, üzerinde fikir üretmeye ve iyileştirmeye yönelik bir döneme giriyor. İki kesimin ahlakî ve manevî rezonanslarının aynı durumda olmadığı da ortadadır. Milliyetçi paradigma yüzünden, son derece pragmatik ve basit gerekçelere dayanan sınırlar söz konusudur. Üstelik elde Sünni İslam paydası varken bile, Kürt sorunu türünden bir sorun çözülemiyorsa, kaynağında 'inanç yöntemleri' gibi karmaşık gerekçeler bulunan bu meselenin çözümü elbette hemen gerçekleşmeyecektir. Koparılan vaveyladan, bu toplantıların vaat ettiği şey ile vazettiği şeyin birbirini çelmesi de başlangıç için doğal sayılmalıdır. Aleviliğin ne olduğuna ilişkin sorunsallaştırmanın mahiyetini ifşa edebilmek için, çahştaylar esnasında hazırlanan raporlara değinmek gerek.

İslam'la soylulaştırma: Neo-Alevilik

Hazırlanan devletlû raporda, "Aleviliğin İslam üst başlığı altında *Hak-Muhammed-Ali* kavramları etrafında oluşan bir inanç ve erkân yolu olduğu"[12] konusunda mutabakata varılmıştır. Bu mutabakat bir tanıma yaslanıyor: *Tarikat*. O halde, Aleviler bundan böyle kendilerinin bir *mezhep* oldukları iddiasından vazgeçmek durumundalar mı? Doğrusu, tüm ideolojik mesafesine rağmen, Aleviliğin en azından itikadi boyutta 'uzak-Şia' görünümünde olması, kendileri için temin edilecek teo-

12 Doç. Dr. Necdet Subaşı, *Alevi Çalıştayları Nihai Raporu*, www.basbakanlik.gov.tr

lojik alanın daha tanımlı hale gelmesini sağlayacaktır. Alevilerin ideolojik ve elbette politik gerekçelerden ötürü (ki bu gerekçeler de bütün gücünü pozitivizmden alıyor) Şiilikle bağlarının kopması büyük bir talihsizliktir. Aleviler, Sünnilerin rahle-i tedrisince tanımlanmış bir teolojik alan üzerinden İslamileşmeye ya da İslamî bir değer oldukları fikrine inanmaya zorlanmaktadırlar.

Alevi ilahiyatının tanımının oluşturulması, bu tanımın Sünnilerce belli bir ilahiyata bağlanması 'gizli şartlar' içermektedir. Aleviliğin ne olduğu sorusunun Sünniler için 'zorunlu' olduğu fikri öne çıkmaktadır. Alevilerin talepleri ise, pragmatik gerekçeler içeriyor. Devletin ideolojik paradigmasına eklemlenebilmek için İslami olduklarını bir şekilde deklare etmek durumundalar. Devlete intisap etmenin yollarından birinin 'makul, sağlıklı Alevilik' tanımına bağlı olduğunu biliyorlar. Alevilerin devletin müşterek sahibi olma iddiasını taşımaları, 'makul' İslami taleplerde kalmalarına bağlıdır. Gerek "Alevi Çahştayları"nın gerekse "Alevi Açılımı"nın gösterdiği üzere, Aleviliğin heterodoks itikat ruhsalından (Paganlık, Paulsiyenlik, İsevilik, Zerdüştilik, Şamanlık gibi etkilerden) kopması amaçlanıyor. Böylelikle Aleviliğin İslamî söyleme 'bir miktar daha standartları tanımlanmış olarak yakınlaştırılması' gözetiliyor. Bir ilahiyat talebi olmayan, hatta neredeyse kendini bir felsefi tutum üzerinden tanımlayan ve sol fikrilerle mülhem bir yapı olarak görülen "öteki Alevilik" (buna kültürel Alevilik de diyebiliriz) ise, tüm bu İslam'la soylulaştırma tavrı karşısında bütün savlarını ve dayanaklarını kaybedeceğe benziyor. Aleviler, tüm eleştirilerine rağmen, *din-içi soylulaştırma* araçlarını edinmek istiyorlar. Heterodoksiyadan arındığına inanılan bu "zararsızlaşmış" ve "münevver" topluluğun "devlete katılmasında" bir sakınca olmadığı fikri giderek daha baskın hale geliyor. Ne var ki, bu güzergâhta da bir sorun var: Devletin kurucu ideolojisindeki Sünni bürokratik oligarşi ile tabandan gelen sivil-Sünni bakış, Alevilerin devletle yıkanmasına müsaade etmiyor. Bu engelin aşılmasının yolu, ülkenin en güçlü dinsel hareketi olan Gülen cemaatinin kabul edeceği koşullara bağlıdır.

Söz konusu soruna ibadethane probleminin pratik bir yöntemle giderilmesi fikri de dâhil edilebilir.[13]

Heterodoks Aleviliği devre dışı bırakan, "sağlıklı" bir Alevilik tanımı büyük oranda yapılmıştır. Bu sağlıklı tanıma, elbette Aleviliğin içerdiği diğer etnik aidiyetlerin (Kürt ve Arap Aleviliği) dışarıda tutulması da eklenmelidir. Herkesin bir Alevilik tanımının olduğu muhakkaktır. Bu tanımlamalar kaba hatlarıyla ikiye ayrılır: Laik Sünnilerin "sevdiği" Alevilik ile muhafazakâr Sünnilerin "öteki" kıldığı Alevilik. Bu iki tanımın ortak noktası ise, ikisinin de Alevileri madun haline getirerek (kendi değerinin altında) "içerdikleri" ya da "öteki" kıldıklarıdır. Muhafazakârların bu işlemi bilerek yapmaları ile laiklerin bilmeden yapmaları arasında hiçbir fark yoktur. Alevilik gelip kapıya dayanana dek bu ortak payda bir şekilde varlığını sürdürmüştür. Ne var ki, bugün gelinen aşamada Alevilerdeki arzu ve görünürlük talebi 'Batınîlik' üzerinden okunmayı çoktan geride bırakmıştır.

Paradigmanın düşüşü: Müstakbel Sünni'den İslamî neo-Aleviliğe geçiş

Alevilerin "ilerici, demokrat, laik bir toplum" ve "cumhuriyetin teminatı" olduklarına dair aydınlamacı retorik mütemadiyen zikredilir. Bu sözler ve işaret ettikleri değerler, teolojik bir algıdan ziyade seküler medeniyet tasarısıyla bağlantılıdır. Aleviler, pozitivist refleksin özneleri olmaktan çıkıp teolojik olanın *da* öznesi olduklarını, yani en az Sünniler kadar kendilerinin de bir dindarlık içerdiklerinin kabul görmesini istiyorlar. Bu konuda bir mutabakat olduğu gözlemleniyor. Cumhuriyetle

13 Fethullah Gülen'in Cem Vakfı Başkanı İzzettin Doğan'la yaptığı bir görüşmenin basına da yansıyan ifadelerinden aktarıyorum: "Her caminin yanına bir cemevi yapılabilir". Bu öneri, her zamanki pragmatik aklın bir tevecc\u00fchü (!) olarak değerlendirilebilir. Anadolu'daki pek çok cemevinin yapımında Gülen cemaatinin ciddi bir etkisi ve katkısı var. Gülen cemaati, cemevleri eliyle Aleviliğin zayıf da olsa Kur'an bağlamına girdiğini düşünmektedir. Bu nedenle cemevlerinin inşasının pagan/heterodoks inançlardan arınması kaydıyla, İslamı inanç bağlanımına vesile olacağı düşünülmektedir.

ve 1960'ların sol rüzgârıyla birlikte sekteye uğrayan Alevi inanç ruhsalının yeniden toparlanmasına çahşılıyor. Zira itikadi bağlanım olarak İslami teolojik değerlere yaslanma ihtiyacı belirmiştir. Cumhuriyet'in inşası evresinde resmi söylem evreni, Aleviler için görece bir soluk alma alanı olarak değerlendirilmiştir. Kürt Aleviliğinin başını çektiği Koçgiri ve Dersim isyanlarını ayrıca değerlendirmek kaydıyla, Aleviler Sünni kesimle arasına mesafeyi en çok bu dönemde koymuştur: Maraş, Çorum ve gene Alevilerin daha az yaşadığı bazı bölgelerde yapılan saldırılar da bu mesafeleri muhafaza etmiştir.[14] Bugün ise durum değişiyor. Aleviler 'dindarlaşmak' istiyorlar, ama bu Sünni kesimin arzu ettiği şekilde olmayacağa benziyor. Muhafazakâr cenahın temsilcileri (sözgelimi Diyanet adına çalıştaylara katılıp bir kenarda müfettiş gibi not tutanlar) ile bazı İslamcı yazarların bu oturumlarda açık edemedikleri niyet okumalarında beliren ve idealize etmeye çalıştıkları şey, handiyse Alevileri 'müstakbel Sünni' olarak görmeleridir. Bu, Kürtleri bir dönem 'müstakbel Türk'[15] olarak görme eğilimini hatırlatıyor. Bu açık edilemeyen niyet, Alevilerin zamanla Şiiliğe yaklaşarak, Caferiler gibi bir İslami inanç bağlanımına sahip olmalarını sağlayabilmek olarak da okunabilir. Bu "gizli" niyetteki paradoks, aklı-

14 1978 Çorum ve Maraş olayları dışında, Malatya Belediye Başkanı Hamit Fendoğlu'nun öldürülmesi, Elazığ'da Dersimlilerin yoğun yaşadığı Fevzi Çakmak Mahallesi'ne yapılan saldırılar; 1979 kışında Bingöl'de Alevi esnafın dükkânlarının yağmalanması, Alevi mahallesine yapılan silahlı saldırılar ve kanaat önderlerinden Alevi dedesi Seyit Hasan'ın öldürülmesi vs. örnek olarak gösterilebilir. Maraş-Çorum olayları, dönemin başbakanı Bülent Ecevit'in de itiraf ettiği gibi, MİT ve Türk Gladyosu Özel Harp Dairesi'nin faaliyetidir. Ancak genel olarak, Alevilerdeki asıl büyük kırılma ve güvensizlik, 1993 Sivas katliamıdır. Aleviler, jandarmanın bu meş'um olaya müdahale etmemesi nedeniyle Türk ordusuna güvenlerini kaybetmiştir. Ayrıca Sünnilerin de her zaman bu tür kontrgerilla faaliyetlerine teşne "gerici" İslamcı retoriğin parçası olmaya devam edeceği ve Alevilere yönelik bu onarılmaz önyargıların asla değişmeyeceği savını güçlendirmiştir. Kürt Aleviliği için ise, TSK'ya çok az duyulan güvenin (zira neredeyse astsubay okulları hariç, Harp Akademisi'ne hiçbir Kürt Alevisinin alınmaması) güven duygusunun tamamen kırılmasına, mevcut radikal sol örgütlere olan eğilimin daha da artmasına neden olmuştur. Bu süreç, Ergenekon tutuklamalarıyla yeniden seküler ortak payda nedeniyle, Kürt Aleviler de dahil olmak üzere, Alevi-TSK yakınlaşmasını sağlamıştır.

15 Bu konuda bkz. Mesut Yeğen, *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler*, İstanbul, 2012.

m ve gücünü Türk milliyetçiliğindeki hâkim pozitivist paradigmadan alıyor: Bu paradigma, Sünniliği evcilleştirmek için nasıl çalıştıysa benzer bir tutumla bugün de Aleviler için çalışıyor.

Hukuki sonuçlar ve katarsis

Yasal tanınma, mağdur siyasetin refleksidir. Muktedir olanın yasal dayanaklara ihtiyacı yoktur. Aleviler için baştan itibaren en önemli husus olarak belirdi bu durum. Doğal muktedir alan içinde yaşayan herhangi bir Sünni'nin bunu anlamasına imkân yok. Eğer Alevilerin mağdur olduğuna inanan bir Sünni var ise, bunu maalesef yaşayamadığı İslamî taleplerine borçluyuz. İslami çevrede demokratik refleks oldukça geç başlamıştır. Diğer taraftan, Alevilerin teolojik bağlamda Sünnileri 'ikna' etmedikçe elde edecekleri yasal dayanakların mevcut 'pratik' sorunları gidermede yeterli olamayacağını hesaba katmaları gerekiyor.

Seküler Cumhuriyet'in pozitivist aydınlanmacı refleksi, aslında Sünnilikten çok 'gevşek bir Müslümanlık içeren' Aleviliğe (böyle bir yaygın kanının olduğunu hepimiz bal gibi biliyoruz!) yakındır. Fakat Cumhuriyet, Aleviliğin sekülarize edilebileceği fikri ve benzer şekilde tabandaki "gerici" unsurların bertaraf edilmesi düşüncesiyle, Aleviliği "kendi Sünni"sini inşa edecek yol ayrımının kurucu inancı olarak oluşturmuştur. Kurucu değerin biricik devlet algısı, daha baştan irrasyonaliteyi dışta bırakan ideolojik bir tutum belirlemiştir. Bugünkü süreçte de, Aleviliğin makulleşmesi için yapılan hamlelerin, karşılıklı rızanın bir katarsise (arınmaya) dönüşmesine bağlı olduğu görülüyor.

Alevilerin cemevlerinin ibadethane olması talebi, şu ana dek tabii hukuk çerçevesinde sürdürülmekteydi. İbadethane talebinin kendi gücünü tarihsel ve norm dışı olmaktan alan ontolojik bir tutum olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu durumun pozitif hukuk açısından devletle olan ilişkisi göz önüne alındığmda, kamusal alanda meşruiyet sıkıntısı oluşmaktadır. Cemevlerine ilişkin yasal statü talebinin pozitif hukuk araçlarıyla dayanaklarının oluşması gerekmektedir. Bu aynı zaman-

da seküler devletin dinî azınlıklara karşı bir yükümlülüğüdür. Oysa tam da bu konuda devlet sorunların üstesinden seküler kimliğini Sünnilik içinde yeniden üreterek gelmeye çalışmaktadır. Bu itibarla, Sünnilerin Alevilerde görmeyi arzu ettikleri İslamî rezonansların gelişmesine katkı sunmaktadır. Diğer taraftan, kendi tarihsel içerimlerine ve ontolojisine mahkûm olmuş, gayrimeşru bir özel-tapınak alanı olmaktan öte bir algı üretmeyen yatay toplum dinamikleri içinde bir tıkanıklığa girilmiştir.

Mabedin ölümü: Yaşasın yeni mabet

Aleviler nezdinde cemevleri itikat hallerini kurumsallaştırmaktadır. "Resmi statü" kazanmış cemevleri, salt teolojik bir görünürlük mekânı olmaktan fazlasına işaret ederler. Statü belirlenmesindeki istek ve arzunun asıl sebebi, teolojik bağlanımlarının tasdik edilmesini dünyaya söyleme/gösterme derdidir. Ne var ki, muhafazakâr Sünnilerin İslam'da çoklu ibadet anlayışının olmadığı savı tartışmaların önünü kesiyor; mevcut heterodoks Aleviliğin İslam'a katılımında yeni bir ibadethane ihtiyacı üzerinden oluşan 'mekânsal bağlanımın' önüne engel konuyor. Cemevlerine bakış açısını bir 'kültür evi' görünümünden öteye götüremeyen Sünni retorik, Alevilerin yeni hamlesiyle mevcut İslamiliği sola yaklaştırma çabasını boşa çıkartıyor. Bu Sünni retoriğe göre, İslam'da reform, yenilik, pragmatik çözümler üretilerek zaten yapılmıştır. Kimi sağ-İslamcı aydınların[16] dile

16 İsmet Özel, açıkça "Alevileri bir gün Sünni, Kürtleri de Turk" olmaya çağırmıştır. Alevileri birer müstakbel Sünni olarak görmesi dışında, Alevilere hiçbir şans tanımayan, olsa olsa onları "hoş görülebilir" bir "değer altılık', bir "madun" pozisyonunda tutma gayreti, cesurluğu nedeniyle bütün bir İslamî lapsusun ta kendisidir. Bu cürete Arap Baharı ekseninde Suriye'deki halk hareketini bastırmaya çalışan Esad yönetiminin yarattığı, AKP ve CHP arasında yaşanan söylemlerde de rastlanmaktadır. CHP lideri Kemal Kılıçdaroğlu'nun Hüseyin Çelik tarafından Esad'ın Arap Alevisi olması imasıyla *mezhep yakınlığı* kurarak, Kılıçdaroğlu'nu sıkıştırmaya kalkmasından söz ediyorum. Benzer şekilde, AKP hükümetinin İsrail'le diplomatik köprüleri atma girişimindeki AKP dış politika manevralarını küçümseyen Kılıçdaroğlu'nun, İslamî çevrede oluşan o sahte bobüre karşı alın öpme metaforunda açığa çıkan, bir Alevinin *alnını kirletmesine* izin vermeyen, o her daim temiz, o her daim abdestli bedenli-

getirdiği gibi, "hoş görülmesi gereken" bir değer altılık olarak dışarıdan izlenmeye devam ediliyor.

Ebedi yas

Hiç bitmeyen yas... Yas daha girift türden bir siyasi cemaat anlayışı temin eder ve bunu her şeyden önce temel bağımlılığı ve etik sorumluluğu kuramsallaştırmak açısından içerimleri olan ilişkisel bağları öne çıkararak yapar.[17] Alevi melankolisinin kamusal yasla doğrudan bir ilintisi olduğu söylenebilir. Yasın ritüellerinin bir ibadet olarak yeterli görünmesindeki ısrar, bu yasın ürettiği şiddet üzerinden bir olanak olarak ortaya çıkıyor. Bu yüzden Alevilerdeki ibadet mekânına dair *eminlik hissi* gücünü tam da bu yas/melankolinin kamusal çıkışındaki büyüsünden alıyor: Böylesi bir yası şiddetle tutan biri için, günlük ibadetleri (namaz) yerine getirmesi nedir ki? Kâfi derecede ibadet/niyaz etmiş olma duygusunun verdiği *eminlik hissi*, Freud'un sözünü ettiği, başarılı bir yas tutmanın melankoliyi bünyeye dahil etmek olduğu iddiasını güçlendiriyor. Alevilikte insan-tanrı ilişkisinde, Sünnilikten çok daha fazla rastlanabilecek bir irrasyonel tutum vardır: Giderek mistiğe yaklaşan bir tutum... Değil mi ki, Kalenderilik, Dervişlik vs. gibi eğilimler, hep Alevi-Bektaşi ruhsal alanından beslenerek ortaya çıkmışlardır. Ortodoks aklın dışına çıkıldığında namaz ve hac gibi ibadetler anlamsızlaşır. Zira mistik biçimsizdir. Ve mistik aynı zamanda nihilisttir.[18] Alevilikte yas geleneği yüzünden kemikleşmiş karanlık ruhsal hal hep vardır. Tarihsel olarak yaşanan trajediler, bir müddet sonra Alevi psikolojisinin bir parçasına

lık, istikbar olan Sünnilik de aynı ötekileştirici tutumu gözler önüne sermektedir. Böylece *Alevi bedenin haramlılığı ifade edilirken her daim abdestli Sünni bedene* değmeyerek abdest korunmaktadır. Tayyip Erdoğan'ın 2010 Anayasa Referandumu sürecinde miting meydanlarında Necip Fazıl Kısakürek'in *Son Devrin Din Mazlumları* kitabından alıntılayarak dile getirdiği "Dersim Hadisesi"yle kurulan Dersim/Alevilik empatisi, bir çırpıda muhafazakâr Sünni retoriğin bilinen lapsusunun ifşasına dönüşüvermiştir.

17 J. Butler, *Kırılgan Hayat*, İstanbul, 2005, s. 38.

18 Besim F. Dellaloğlu, *Benjaminia*, s. 78-79.

dönüşerek davranış ve düşünce reflekslerini önemli ölçüde etkilemiştir. Bu açıdan nihilizm bu topraklarda belki de en çok Aleviler arasında yaygındır.

Sonuç

Tüm bu tartışmalar sonucunda elde edilen şeyin ne olduğu sorusu duruyor önümüzde. Evet, Alevilik bir teolojik hamleyle en az Sünni İslam kadar bir itikat alanına sahip olduğunu anlatabilmiştir. Ancak bu algının oluşmasını sağlayacak uzun bir zamana ihtiyaç var. Alevilik, sol ve ilahi olanın bir tür imkânı olmaya hâlâ devam ediyor. Tanrı'nın tarih dışı kaldığı bir kesitte yeniden ilahi olana hamle yapma gayreti beliriyor. Seküler olandan, sol çağrışımlardan bir miktar uzaklaşarak ilahi olana doğru yol alınıyor. Bunu yaparken, kaybettiği renkler kadar yeni bir yorum oluşturma gayreti, Sünni anlayışı zorlayacağa benziyor. Aleviliğe bir itikat çatısı nasıl kurulacak? Ya da Alevilik, zımni olarak İslam'da bir reform oluşturabilir mi? Bu sorular, ucu açık olmakla birlikte zihnimizin bir yanında durmaya devam edeceğe benziyor. Ancak öyle anlaşılıyor ki, tüm bu hamleden başarılı olmasa da, yeni bir durumun ortaya çıktığı kesinleşmiştir: Alevilik artık kendini İslam'la ilişkilendirerek söz almaya başlamıştır. Bu aynı zamanda Sünni zihin evreninin kendini yeniden tanımlamasına, onu önyargılarından uzaklaşmaya zorlamaktadır.

Bu topraklarda Sol ve İlahî olanın oluşması, bugün için imkânsız görünmektedir. Zira Sünni İslamî anlayışın kutsal devlete bu denli paralel hareket eder olması nedeniyle iktidar ve din arasındaki parçalanamaz gibi görünen arzunun, reform gibi algılanabilecek bir hamleye izin vereceği mümkün görünmemektedir. Türkiye'de Sünnilik, ziyadesiyle siyasi sonuçlara göz dikmiş bir alandır. Bu nedenle de *siyasi ilahiyatın* bir parçasıdır adeta. Carl Schmitt'in *dost-düşman* kavramsallaştırmasından hareketle hep aklımızda tuttuğumuz, kendi dışında kalan inançlardan kurtulmayı bekleyen bir siyasi tavır söz konusudur. Bu tavır uyarınca, Sünnilikten Aleviliğin yapacağı İslamî

katkıya rıza göstermesini beklemek nerdeyse olanaksızdır. Bu itibarla, Sol İlahiyat, sosyalistlerin bir fantezisinden öteye geçmeyen muğlak bir argümandır. Fakat büyülü bir ifade olarak karşımızda durmaya devam edeceğe benziyor.

Bir Sağ İlahiyat Pratiği Olarak Türk Sünniliği: Mülkiyetçi-Otoriter 'Kendine Özgürleşme' Siyaseti

MURAT UTKUCU

"Osmanlı devlet geleneği (Roma devlet geleneği) içinde birçok feodal gücün halledilmesiyle ilgili hikâye biliriz. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda Osmanlı'dan miras kalan yarı özerk feodal güçlerin, Türkiye Cumhuriyeti ile beraber yaşama şansları yoktu. Osmanlı tipi sessizce halledildiler. Kendi bölgelerinde feodal güçler (ağa, bey, asalet vurgusu çok önemli) diğer feodallerle konsey kurup kız alıp vererek iyi geçinmeye çalışıyorlar. Türkiye, bunların ne Kürtlükleri ne Alevilikleri ne de Hıristiyan kökenli oluşlarıyla ilgileniyor. Sadece feodal direnişlerinin kınlması önemli... Geldik Kürt-Alevi bileşkesine: Kürt, etnik bir aynşmayı simgeliyor. Alevi ise heretik bir duruşu, saf inancı, katı tutumu, toptan reddi! On yıllardır sıkı sıkıya söylenen bir kavram var: Kürt-Alevi. Felsefi olarak bunların yan yana gelmesini gerektirecek bir durum yok. Heretizm, binlerce yıllık geçmişi olan, din kaynaklı bir oluşum. Bizanslı coğrafyacı Cosmas, heretikleri 'bunlar saf inanca sahip katı tutumlu insanlar' diye tarif etmiş. Bunlar hizip değil, diğeriyle aynı inancı paylaşmıyor, tamamıyla farklı yorumluyor. Ve diğerine dinsel öfke duyup tamamıyla reddediyorlar. Etnik ve heretik sınırlarda dolaşmak, sol olduğunu söyleyen insanları dışlamak, mahkûm etmek değil midir?"[1]

Mülkiye'de Ahmet Yücekök'ün bir dersindeydik. Yıl 1987, mevsim, bahar. Hava, sıcak, kasvetli bir Ankara ikindisi. Der-

1 Siyasal Bilgiler Fakültesi mezunlarından oluşan bir mail grubunda Türk kökenli Sünni bir mülkiyelinin Kürt ve Alevilerin kimlik haklarına ilişkin ret gerekçesi.

sin adını şimdi hatırlamıyorum, ama hocanın *100 Soruda Türk Devrim Tarihi* adlı bir kitabı vardı ve o günkü dersin konusu cumhuriyetin kuruluş dönemiydi. Hoca, kurucu meclisten sonra Mustafa Kemal'in mutlak olarak iktidarı ele aldığını ve devrimleri bu güç üzerine inşa ettiğini vurgulayınca söz alıp şu soruyu sordum: "Madem Atatürk, ikinci mecliste bu denli güçlüydü, neden kapitalist modernitenin ilk maddesi olan toprak reformunu bu mutlak güce rağmen yapamadı? Yoksa mevcut feodalite, yani eşraf denilen zümreyle kurulan sınıfsal bağlar, siyasi müttefiklik seviyesinde olduğu için mi, Kemal programında olduğu halde buna cesaret edemedi?"

Hoca, uzun bir konuşma yaptı. Mutlak güç ile uygulanamayan siyasi program arasındaki çelişkiyi çözecek bir tez ortaya koymaya çalışsa da hatırladığım kadarıyla dersin sonunda paradoks ortada durmaya devam ediyordu. Çünkü Kemalizm sınıfsız bir ülkede iktidara gelmemişti. Kurtuluş Savaşı, eşraf desteğiyle yürütüldü. Eşraf denilen kesim, nihayetinde AVM sahipleri holding patronları, orta ölçekli sanayicilerden oluşmuyordu. Pre-kapitalist *–yetersiz teknoloji ile üretim yapan küçük işletme sahipleri–* ile toprak ağası ailelerin toplamından söz ediyoruz. Kemalizm, ilk meclisin sol tarafını müttefik almak yerine, eşraf desteğini tercih edince, savaş sonrası siyasi program da bu sınıfsal karışımın ihtiyaç ve taleplerine göre biçimlendi. Bu arada Kemalizm, devrim dediği "muasır medeniyet programı" çerçevesinde toplumu Batı hayat tarzına uyarlayan üst yapısal dönüşümü hayata geçirdi. Ama bir köylü ülkesinde can alıcı meseleye –toprak reformuna– dokunulamadı. Çünkü Kemalizm, köylü devrimi yapmamıştı, topraksız köylüye ve kent yoksullarına dayanmıyordu ve bu nedenle halkçı karakteri hep zayıf ve sorunlu oldu. Belki bu temel olmadığı için, yaklaşık yüz yıl sonra siyasal İslam'ın iktidara gelmesiyle oluşan yeni tabloda Neo-Kemalist sivil siyasi akımlar *–daha solda duran Kemalist fraksiyonlar hariç–* faşizmle bu denli kolay kucaklaşabildiler. Bu nedenle idealize edilen 1930'ların sınıfsız imtiyazsız – *dolayısıyla sömürüsü sınırsız* Türkiye'si bugüne taşınırken, işçiler ve yoksullar, sağ Kemalist siyasetin acil progra-

mında kendine yer bulamıyor. Onlar mahpustaki başarısız darbeci generallerine çok daha fazla acıyorlar maden ocaklarındaki ölümle burun buruna işçilerden... Ne trajik ki aynı kesim tarafından Che Guevara, Deniz Gezmiş gibi "enternasyonal" gerilla önderleri her nasılsa "boş gösteren" bir figüre dönüştürülerek milliyetçi ellerde bayraklaşabiliyor.

Kemalizm, feodaliteyle iktisat alanında bir hesaplaşmaya girmedi. Sorunun çözümünü tarihe havale etti. DP'nin kuruluşu ise biliniyor: Kendi partisinin toprak reformu tasarısına itiraz eden dört CHP'li, 'vakit tamamdır' diyerek harekete geçiyor: Yıl 1946. Yani bizim pre-kapitalist burjuvazi ve kapitalistleşme yolundaki feodal kesimler ile katıksız feodalitenin sınıfsal ittifakı. DP'ye kadar ülkede feodalitenin temsil edildiği tek parti CHP'ydi. Tabii ki diğer sınıf müttefikleriyle birlikte...

O halde, nasıl oluyor da Kemalizmin feodaliteyi siyasi güç ve sosyal dokusuyla külliyen tasfiye etmek için büyük askeri kampanya ve katliamlara imza atmak zorunda kaldığı tezi, Sünni sağ fikriyat tarafından da sahipleniliyor? Kemalizm, feodallerle ittifak halinde 'Kurtuluş Savaşı'nı yürüterek savaş sonrası iktidarını bu kesimlerin desteği üzerine kurarken, nasıl oluyor da Kürt ve Alevilere yönelik kampanyanın aslında feodalizmin tasfiyesine yönelik modern bir proje olduğu tezi fikrisabit halinde bu tasfiyenin mağdurlarına dayatılabiliyor?

Şöyle bir tez ileri sürülebilir: "Kemalizm, üst yapının dönüştürülmesini amaçlayan devrim programına itiraz eden feodal unsurlara karşı net ve acımasız oldu." Doğrudur: Ayaklananların siyasi itirazları vardı elbette. Ama bu siyasi itirazlar, sahiden feodal arkaik ve "gerici" taleplerden mi, yoksa Kemalizmin savaş sırasında Kürtlerin özerkliğine ilişkin bizzat Mustafa Kemal'in ağzından, hatta Lozan'da İsmet'in Kürt ve Türk halkının temsilcisi olduğunu vazeden kıvrak mesajı üzerinden verilen sözlerin siyasi amneziye kurban gitmesinden mi kaynaklanıyordu?

Kemalizmin tezi hep aynı oldu. Henüz "Bukê Kurda" (*Kürdün Gelini*) ağıdı Dersim vadilerinde yeni yakılmışken de, 70 yıl sonra bugün de kendisini Kemalizm, çamaşır suyu olarak

ilericilik tezini kullanmaya devam etti. O dönemde olduğu gibi bugün de bütün dertlerin çaresini Türk olmakta gören milliyetçi bir manifesto –10. Yıl Nutku– siyasi program olarak servis ediliyor. Daha trajik olanı ise, ülke bir halklar ve dinler hapishanesine dönmüşken dönemin biricik komünist partisi TKP'nin herhalde Sovyet dış politikasının da etkisiyle ülkedeki Kürt ayaklanmalarını zamanın *Cumhuriyet* gazetesi ağzıyla Komintern'e raporlamasıydı. Buna göre, Şeyh Sait ayaklanması şeriat amaçlıydı. Kürt ve Alevi ayaklanmaları, feodal unsurların modern cumhuriyete direnişiydi. Tabii Dersim'de gerçekte bir ayaklanma olmadığını, "Tunç Eli" Harekâtı'nın çok önceden planlandığını, "ıslah planları" ile feodalitenin tasfiyesinin değil, Kürt kimliğinin yok edilmesinin amaçlandığını berrak şekilde 80 yıl sonra öğrenecektik. Neyse ki, Hikmet Kıvılcımlı ve onun partisine itiraz mahiyetinde kaleme aldığı *İhtiyat Kuvvet Milliyet Şark* kitabı, komünistleri bu konuda mahcup düşmekten bir nebze de olsa kurtarıyor. Önümüzdeki otuz yılda Ortadoğu'yu dönüştüreceği anlaşılan Kürt Meselesi'nin neleri ve nasıllarını henüz 1930'larda ortaya koyabilen bu kısa broşür okuyanları hayrete düşürmeye devam ediyor.

Birinci Meclis'te Kürt mebuslarının varlığını aynı dönemde Mustafa Kemal'in Kürtlerin ayrılık hakkını savunan mülakatını ve İsmet'in Lozan'da Kürt ve Türk halklarının temsilcisi olarak bulunduğuna dair beyanatını unutturarak –*son on yılda kamuoyuna mal olmuş bilgilerdir*– Kürt ayaklanmalarını tarih öncesi toplulukların –*feodal demek bile ileridir*– vandal kalkışması, ilkel bir siyasetin kör cahil pratiği olarak lanse eden Kemalist rejim, bu tarihyazımına herkesi inandırdı. İnanmayanlar zaten mahpus ve darağaçlarmda halledildi.

Birinci Ankara Meclisi'nde Kurtuluş Savaşı'nı yürüten halklardan biri olarak Kürtler açıkça zikredilirken, Cumhuriyetin ilanından tam on yıl sonra 29 Ekim 1933'te Mustafa Kemal –henüz almadığı soyadıyla– Atatürk, Türklüğün övünç kaynağı olduğunu kürsüden haykırırken, Mahmut Esat Bozkurt aslında üç yıl önce Ödemiş konuşmasında 10. Yıl nutkunu okumaya başlamıştı bile: "Bu ülkede Türk olmayanların vazifesi,

Türklere hizmetçiliktir." Peki Kürtler? Anlaşılan onların daha çok çekeceği vardı. 1925'te Sünni Kürtlerin ayaklanması ezilirken 30'lu yıllarda planlı askeri harekâtlarla Alevi Kürt ve Zaza halkına kan kusturularak program dahilinde insanlık suçları işlenecekti: İlk kadın savaş pilotu olarak göklere çıkarılan, gerçekte kendi halkını bombaladığı için utanç verici bir hatırası olması gereken Sabiha Gökçen'in hava taarruzlarına maruz kalan, mağaralarda kimyasal silahlarla yok edilen bir halkm trajedisi sadece yok sayılmadı, başlarına geleni hak ettikleri iddia edildi ve hâlâ edilmekte!

Baskın Oran konuyla ilgili şöyle diyor:

> "Kemalizm asla altyapıyla ilgilenmedi, ilgilenemezdi, sadece üstyapı reformları yaptı, kendini kentlerle sınırladı. Kırları eşrafa/feodaliteye bıraktı. Hem gücü asla yetmezdi hem milli mücadeleyi eşraf sayesinde yapmıştı hem de cumhuriyetin üzerine bina edildiği Ermeni meselesi/malları konusunda arada çok sıkı bir kontrat vardı. M. Kemal, zamanı geldikçe bütün koalisyonlarını yıktı (ittihatçılar, komünistler, alternatif liderler, basın, etnik gruplar, vs.), bir tek eşrafla yıkmadı, yıkamazdı. Kürtlerle mücadeleyi iki biçimde izah etti: 1) Şeriatla mücadele; 2) Toprak ağalarıyla mücadele. İkisi de yalandı. (...) Bizde solcuların Kemalistliği, taa o zamanki Komünist Partisi'nden gelir. 1925 isyanında M. Kemal'i feodalizmi tasfiye ediyor diye desteklediler. İlk içeri gidenler de onlar oldu sonra."[2]

Kemalizmin gizli müttefiki: Türk Sünniliği

Türkiye'de komünist hareketin tarihi, Kemalizme eklemlenme tarihidir bir yanıyla. Tabii bu ek yerlerini koparıp atan azımsanmayacak sayıda komünist hareket ve lider kadrosunu da – *mesela İbrahim Kaypakkaya*'yı– not düşmek gerekiyor. Fakat bilinenin aksine komünist hareketten çok daha fazla Kemalizmle hemhal olmuş bir kesim var ki, askeri bürokrasiyi tahtın

2 Baskın Oran, 25.09.2012 tarihli mektup.

dışına iterek siyasi iktidarı bugün fiilen eline geçirmiş durumda: Türkiye Sünniliğinden söz ediyoruz. Dinî temelini Emevi geleneğine, ideolojisini katıksız bir sağcılığa dayandıran, yücelttiği etnik kimlik bağlamında büyük oranda Türklerden oluşan dinsel-politik bir toplum. Buna, rejimle kurduğu kompradorvari ittifakla bir yandan kendi hayatlarını kurtarırken, öte yandan işbirlikçiliğinin karşılığı olarak siyasal kudret ve ekonomik rantla ödüllendirilen feodallerin temsil ettiği Kürt Sünniliğini de eklemek gerekiyor.

Sünniliğin Türk temsilcileri, Kürt Meselesi'nde Kemalizmin programıyla tam bir uyum içinde oldular. Kürt kathamlarma sadece sessiz kalmakla yetinmeyip destek oldular. Bu nedenle, mesela 49'lar davası olarak anılan ve Irak Kürt siyasi hareketindeki gelişmelerin Türkiye'ye etkisini önlemek amacıyla tıpkı çıkmamış Dersim ayaklanmasında olduğu gibi, "suç" henüz işlenmeden, ihtimaller üzerinden suçlu ilan edilen 50 genç Kürt talebesi, Sünni-Türk sivil siyasetinin idolü Menderes döneminde tutuklanacak, biri hapishanede ölünce 49'lar olarak anılacak bu dava, 27 Mayıs darbesinden sonra da devam edecek ve bu gençler uzun yıllar idamla yargılanıp nihayetinde beraat ve sürgün cezalarıyla sadece siyaseten Kürt oldukları için ipten döneceklerdi. Bu dava, Türkiye'nin iki siyasi geleneğinin –*Demokrat Parti ve Ordu Partisi*– Kürt Meselesi'nde nasıl tek ses olduklarını kanıtlayan ibretlik bir vakıadır.

Bu noktada, Geç Osmanlı döneminde Kürt Sünnileri üzerinde parlak siyasi zekâsı ve bilgisiyle saygın bir konumda bulunurken zaman içinde Türk Sünniliğini de etkisi altına alan ve bugün mevcut siyasi iktidar üzerinde büyük bir baskı gücüne dönüşmekle kalmayıp uluslararası bir aktör haline gelen Nurcu cemaatlerin kurucu mütefekkiri Said-i Kürdi'nin de adını anmak gerekiyor. Said-i Kürdi, ümmetçi-enternasyonal kimliğiyle siyasal İslam üzerinden Osmanlı coğrafyasında etkisini artırmaya çalışırken Birinci Savaş sonunda kendini tıpkı Mustafa Kemal gibi ulus-devlet sınırları içinde buldu. Kemalist devletin ulusçu ve Sünni bazlı laik karakteri nedeniyle takibat, hapis ve baskı üçgeninde geçen hayatında, Said'in öncelikle adındaki sı-

fatı Kürtlükten Nurs'luğa dönüştürmüş olması dikkate şayandır. Abdülhamit'in huzuruna çıkıp Kürdistan'da bir Kürt üniversitesi istediği için delilikle suçlanıp hapse atılan Said, Kemalizm döneminde Kürtlük bagajını bir kenara koyarak, isyanlara karşı tavır almış; asi Kürt beylerine söylediği ünlü "Türk milleti bin seneden beri İslamiyet'e bayraktarlık yapmıştır. Dini uğruna milyonlarca şehit vermiştir. Binaenaleyh, kahraman ve fedakâr İslam müdafilerinin torunlarına kılıç çekilmez ve ben de çekemem"[3] sözleriyle, mevcut iktidar için en azından Kürtlük bağlamında tehlike oluşturmadığını Ankara'ya beyan ederek bu meselede rejimin fiili müttefiki olmuştur.

Ulus-devlet sınırları içinde Türk Sünniliğini de kapsayacak bir hareket kurmak gibi derdi olan Said-i Nursi'nin seksen yıl sonra bu hayalinin gerçekleştiğini söylemek gerekiyor. Eğer bu hayal, Türk milliyetçisi Nurcu bir hareket ise tabii. Bugün Anadolu'da Türk ve Kürt Sünnilerinin eşit haklar içinde ümmet birlikteliği söz konusu olmadığı gibi, Türk Nurcularının ekseriyetinin en az Kemalistler kadar milliyetçi olması dolayısıyla Nurculuğun milliyetçi bir İslam hareketine dönüştüğü vakıa. Said-i Kürdi'nin tahayyül edeceği son şey, yetmiş yıl önceki politik tercihlerinin istenmeyen neticesi olarak gerçekleşmiş görünüyor ki Said'in trajedisinin birinci yüzü budur. İkinci yüz ise, Kur'an'da "mustazaflar" olarak ifade edilen "ezilenler" ile kurulan ilişkinin Nur hareketi için geldiği hazin noktadır. Said, Kemalist ideolojiyle hesaplaşmayı tevhid akidesine indirgeyerek ezilenlerin safındaki konumunu zayıf bırakmış, "Kim olursa olsun, madem imanı var, o noktada kardeşimizdir!" sözündeki bütünleştirici niteliğe rağmen, aynı bütünsel yaklaşımın sonucu olarak İslam dahilindeki sınıfsal sömürü ve tahakkümü geri plana iterek 1930'lu yılların başında sosyalizme gönderdiği selamın hayattaki siyasi karşılığını boş bırakmış, nihayetinde bugün Nur cemaatlerinin uluslararası sermayenin müttefiki, hatta bizzat kendisi haline getiren yolun taşlarını ihtimaldir ki hiç de istemeden yine kendisi dizmiştir. Bugün Nurcu hareketlerin kapitalizmle mükemmel uyumunda, herhalde

3 http://www.bediuzzamansaidnursi.org/hakkinda/uzun-biyografisi-0

Said-i Kürdi'nin ezilenler meselesini geri plana iten siyasi tercihi önemli bir etkendir.

"Sünni demokrasi" neden kurulmadan çöktü?

Türk-Sünni ideolojisiyle mücehhez, rejimle tarihi ittifak içindeki Kürt Sünnilerini de bünyesine katmış ve büyük oranda AKP şahsında temsil edilen Türkiye Sağcılığının bugün Kürt Meselesi'nde farklı bir yerde durduğu iddia edilebilir. Dersim katliamına katliam, Norşin'e Norşin diyebilen bu sağcılığın kendi geçmişi ve devlet geleneğinden farkh bir yerde durduğu vakıa. Ancak cumhuriyet tarihinin son on yıllık dönemine karşılık gelen bu duruşun üç sac ayağı olduğu görülüyor:

1. AKP, Kemalist devleti ele geçirmek amacıyla Türk-Sünni orta sınıf dışında kalan halkın ve sol liberal entelijansiyanm desteğini alabilmek için, eski rejime ve onun bütün baskıcı politikalarına karşı, içi doldurulmamış ve bu nedenle her anlama çekilebilecek boş söylemler üzerinden savaş ilan etti. Evet, AKP sahiden eskiye karşıydı. Ama bu karşı olma hali nasıldı ve yerine ne gelecekti işte orası muğlaktı. Yine de rejimin ötekileştirdiği merkez dışı bütün kesimlere karşı –Alevi, Roman ve Kürt açılımları– şefkat ve sahiplenme politikası, Avrupa Birliği (AB) perspektifiyle birleşince, Sünni Sağ İdeoloji'nin bugüne kadarki en demokrat iktidarını kurabileceği izlenimi doğdu. Bu izlenim, geleceğe yönelik genel söylemler üzerine inşa edilmiş vaatlerle desteklendi. Nihayetinde amaç hasıl olup devleti ele geçirince Türk Sünniliğinin son temsilcisi, dilindeki paket ve sırtındaki yükten de kurtuluverdi.

2. Kürt Meselesi, Türkiye'nin yumuşak karnı, varlık-yokluk kavşağı olduğu sürece, bu meseleyi çözmeden ülkenin geleceğini garanti altına almanın imkânsızlığı Türk Sünniliği tarafından da biliniyordu. Meseleyi çözene sonsuz bir iktidarın kapıları açılabilirdi. AKP, bu büyük ödülü görüp meselenin halli için farklı yöntemleri uygulamaya koydu. Ancak gerek sorunun derinliğine ilişkin öngörüsüzlük, gerek meseleyi eşitler arasında görmekten uzak imparatorluktan miras lütuf siya-

setinin yeterli olacağına dair küçük hesaplarla büyük sorunları çözebileceğine dair cahilane inanç, umutları kısa sürede heba edecekti. AKP elitlerinin hatası, eski usullerin hâlâ işe yarayabileceğini düşünmek ve hasmını fena halde küçümsemekti: Osmanlı-Emevi siyasi geleneğinin temsilcisi olarak mağdurları elinde oyuncak edebileceğini, Bizans entrikalarıyla kepçeyi gösterip çay kaşığının sapıyla bir şeyler vererek hesabı kapatabileceğini, bugün dünya üzerinde en fazla siyasileşmiş halk olarak Kürtlerin bu "sap"a kanabileceğini sandı! Görülen o ki, hâlâ da sanmakta. Çünkü Türk-Sünni İdeolojisi'nin geleneğinde Hoca Ahmet Yesevi ve Yunus Emre'den gelen ötekinin derdiyle hemhal olma tarzı, bütün aksi iddialara rağmen tarihsel olarak yoktur. Bu damar, Osmanlı döneminde ezilmiştir.

Osmanlı, Sünni halkı kendine benzetmiş, İstanbul'daki monarkın kudreti ve biat kültürü Sünni tebanın haletiruhiyesini tarihsel olarak dönüştürmüştür. Bu bir yandan monarkın kudretinden korku, öte yandan bu kudrete ortak olma halidir. Cumhuriyet döneminde bu sosyal psikolojiye Osmanlı'nın Birinci Savaş sonunda işgal edilerek tarihe karışmasının yarattığı travma ve bu travmaya maruz kalanların haksızlığa uğradıklarına dair mazlumiyet duygusu da eklendi. Osmanlı'nın yıkılmak üzere olsa da bir alt-emperyal "hasta adam" olduğu hakikatini ısrarla reddeden bu anlayış, imparatorluğun bütün siyasi günahlarını cumhuriyet dönemine taşıyarak sahiplenmekle kalmadı, içerideki "mustazafları" anlama istek ve hassasiyetinden uzak, ezenden yana bir sosyo-psikolojik haletiruhiyeyi bugünlere getirdi. Herhalde en kötü zalim tipi, mezahmine mazlumiyet ekleyendir. Bugün Kürt meselesinde zerre kadar empati kurmaktan aciz, bir başka halkın kendi dilinde okuyup yazmasına nefretle yaklaşan, kendi milli hassasiyetlerinin binde birini Kürtlere layık görmeyen Sünni-Türk toplumu, Kürtlerin taleplerini en hafif deyimle nankörlük ve haddini aşma olarak görüyorsa, bunun sebeplerinden biri kendilerini İngiliz emperyalizmine karşı yay ve okla savaşan Boer halkı kadar mazlum görmeleri olsa gerektir!

3. Türk Sünniliğinin ideolojik damarı Kemalizmdir. Sebe-

bi, Sünniliğin Kemalizmin etkisi altında kalması değil, Kemalist Devlet'in Osmanlı aklı üzerine kurulmuş olmasıdır. Bu nedenle, devlet bildiğimiz anlamda laik değil, düpedüz Sünnidir, din devletinin modern bir türüdür. Bu nedenle, sadece İslam dışı dinler ve Sünni olmayan mezheplerden değil, Sünnilik dahilinde Hanefi olmayan mezheplerden de haz etmez. Kemalizm, bir mezhep devletidir. TC ordularının kışla kapılarına astığı tekerlemenin devamı da tek din ve tek mezheptir. Bu nedenle, neredeyse cumhuriyetle yaşıt Diyanet İşleri, sadece Sünni değil, ayrıca Hanefidir. Kadroları Hanefi ideolojisiyle mücehhezdir. Cami vaazları, Hanefilik esaslarına oturur. Çünkü Osmanlı, Hanefidir. Başbakan Recep Tayyip Erdoğan, 4 Mayıs 2012 tarihinde AKP'nin Adana İl Kongresi'nde yaptığı konuşmada, bu topraklarda tek dini dayatacaklarını söylemiş, sonra bu söylediğinin aslında bir insanlık suçu olduğu danışmanlarınca fark edilip ihtimal ileride fena halde başını ağrıtacağı hususunda uyarılınca bir gün sonra çark etmiştir. Ama aslında sesi, Sünni devletin sesi, kastettiği sadece İslam değil, Hanefiliktir. Bunun için, ilk önce Alevilik tasfiye edilecektir. Zaten Aleviliğin tasfiyesi, Osmanlı'dan bugüne miras kalan "tarih öncesi" bir politik gelenektir.

Türk Sünniliği, bu tarihsel ittifak nedeniyle onca zulmüne uğradığını beyan ettiği Kemalizmle yaklaşık yüz yıldır flört halindedir. Bugünkü medeni h :lini herhalde evlilik olarak tanımlamak gerekir. Genç evlilerin her noktada fikir birliği içinde olmaları gerekmiyor tabii. Anlaşılan o ki, "sivil" Sünni akıl, Kemalizmin şahsına münhasır siyasi farkları üzerine galebe çalmıştır. Bu minvalde Kemalist pozitivist damar tasfiye edilmekte, estetik ve sanat hassasiyeti, "elitizm" suçlamasıyla aşağılanarak yerine incelikten yoksun ufuksuz, her şekil ve sözde pornografi arayan, tam da bu nedenle pornografik, modernitenin kadın ve hakkı kavramına mesafeli muhafazakâr bir bakış ikame edilmektedir. Sağcı Türk Sünniliği, otoriter-vulger dünya görüşüyle Türkiye üzerine çökmektedir.

AKP, yetmiş yıllık "Dersim Kıyımı"na katliam demekle gerçekte hiç de vicdani radikal bir dönüşüm yaşamadığını, 28 Ara-

lık 2011 gecesi 34 Kürdün bedeniyle tarihe not düşülen Roboski Katliamı'nın üzerini örtüp –haber ajansları neredeyse bir gün olayı sakladı– kurbanları neredeyse suçlu ilan ederek göstermiş oldu. Aynı şekilde, 'Alevilerle barışmak' şiarıyla yola çıkan AKP'nin Sünni tipi bir Alevilikten başka bir projesinin olmadığı da zaman içinde anlaşıldı. Bugün Roma'dan miras siyasi oyunların etkisini kaybetmesiyle fena halde köşeye sıkışmış görünse de özellikle Kürt meselesinin pragmatik üç kaatçılıkla çözülemeyeceğini anlaması için vakit henüz erken görünüyor.

Devlet politikası olarak bir inancın tasfiyesi

Alevilik, her ne kadar Kemalizme yakın duruyor görünse de, Aleviler "genç cumhuriyet"in Sünni gelenek üzerine inşa edildiğinin farkındaydılar. "Diyanet İşleri"nin, "Sünni İşleri" olması bir kenara, Kur'an bile mütercimle imzalanan protokolün beşinci maddesi uyarınca "Ehl-i Sünnet mezhebine ve amelce Hanefi mezhebine riayet"[4] edilmek şartıyla Elmalılı Hamdi Yazır'a tefsir ve tercüme ettiriliyordu. Bunlar biliniyor. Kimsenin üzerinde fazla durmadığı ise şu: Tekke ve zaviyelerle birlikte cemevleri de Kemalist rejim tarafmdan kapatıldı. Bunun anlamı, Alevi ibadetinin illegal hale getirilmesi ve Aleviliğin kriminalize edilmesiydi. Cumhuriyetin yakın dönemlerine kadar Alevilerin kimliklerini saklamak zorunda kalmalarının bir sebebi belki de budur. Ama bu kadarla da bitmiyor. Alevilik, bir mezhebin çok ötesinde ayrı bir inanç olarak kendini camide değil, Sünni İslam'la hiç ilgisi olmayan, dans müzik türkü eşliğinde kadınlı erkekli karma topluluklar halinde yapılan ayinlerde ve bu ayinlerin ifa edildiği cemevlerinde gerçekleşiyor. Cemevi, Alevilik için varoluş mekânı olduğuna göre, Kemalizm, cemevlerini kapatarak Aleviliği yok edecek bir yasağa imza koymuş ve tek mezhep talebini eyleme geçirmişti. Osmanlı'nın kanlı hatıratını kuşaktan kuşağa nakleden Aleviler, cemevlerinin ilgasına rağmen Kemalizmin bu kanlı tarih karşısında kendilerine güvence sunacağını sandılar. Dersim bir yana, son otuz yıl-

4 http://www.iktibasdergisi.com/news_detail.php?id=11704

da Alevileri hedef alan toplu katliamlarla, devletin zor zamanlarda Alevilerin yanında olmak bir yana, Madımak'ta olduğu gibi katliama seyirci kaldığı, Maraş'ta olduğu gibi katilleri koruduğu hakikatiyle yüzleşmek zorunda kaldılar. Son olarak 2012 Ramazan'mda, Malatya'nın Sürgü kasabasındaki sahur davulu vakasında, Alevi oldukları ve oruç tutmadıklarım bile bile ve aslında bu nedenden ötürü müstakil bir evin kapısının önünde davul çalmakta ısrar eden şahsa, ailenin müdahalesi sonrasında yaşananlar ve linç edilmek istenen aileye karşı savcının talep ettiği ceza, devlet nazarında Alevi algısının Yavuz döneminden bugüne değişmediğini gösteriyor.

Alevilik ile Sünniliğin dayandığı ilahî hikâye aynı olsa da hikâyenin işlenişi, içeriği ve hedefleri bağlamında bu iki tarik'in uzaktan yakından birbiriyle bir ilgisi olmadığı vakıa. Bu nedenle, cemevi, Sünniliğin alt kategorik dinsel mekânı olmadığı gibi, sıradan bir ibadethaneden çok daha fazlasıdır. Çünkü cem, sadece dinsel değil, sosyal arka planıyla Alevilerin günlük hayatlarını düzenleyen forum niteliğinde bir ritüeldir. Sünnilikte mümin tek başına ibadetini ifa ederken "ritüelin direği" olan namaz için camiye gitmesine gerek yoktur. Buna rağmen, Sünnilerin camilere gösterdiği hassasiyet dikkat çekicidir. Sünnilikte sadece cuma, bayram ve cenaze namazları camide topluca ifa edilen ritüeller iken, ibadette " cem" olmayı şart koşan Alevilik için cemevinin ne anlama geldiği açık değil mi? Demek açık değilmiş ki, meclis başkanının Alevilerin de temsil edildiği meclisteki cemevi talebine karşı Diyanet İşleri Başkanhğı'ndan görüş talebine verilen cevap, kral hâlâ çıplak dedirtiyor! Sünni diyanet, cemevini vetolayıp İslam'ın biricik ibadethanesinin cami olduğu fetvasını vererek İslam'ı sadece Sünnilik, dolayısıyla Hanefilikten ibaret sayan ve uzağına düşen dinsel tariklere hayat hakkı tanımayan otoriter bir siyasi geleneğin temsilcisi olduğunu bir kez daha göstermiştir.

Emevi ruhuyla mücehhez, "otoriter mülkiyetçi" ve sağcı Sünni siyasetin, Alevi inancını, ideolojik (*heretik kökenli*), ahlak dışı (*mum söndü*), psikolojik (*dinsel öfkeyle davranan*) ve sosyal (ötekileri toptan reddeden) argümanlarla mahkûm et-

me çabası, devletin Alevi karşıtı politikasını aklamakla kalmıyor, ashında Türk Sünniliğinin Kemalizmle gizli ittifakının manifestosu gibi duruyor önümüzde. Hakikat şu ki, Türk egemen Sünniliği, devletin Alevilere karşı tarihsel politikasından fazlasıyla memnun ve destekçisidir. Kemalizm de Hanefilik mezhebini moderniteyle en uyumlu tarik olarak yüceltirken Alevi inanışını popüler anlamıyla şeriatçı olmakla itham etmektedir.

Mülkiyeli bir sosyal demokrat profesör, özel bir sohbette Kemalizmin Alevi siyaseti üzerine yönelttiğim eleştiri üzerine Aleviliğin tutucu ve değişime kapalı bir mezhep olduğunu, bu anlamda dinsel bir dünya tahayyülü içinde konumlandığını, buna karşılık Hanefiliğin Batı ile çok daha uyumlu olduğunu söylemişti. Diğer yandan, Kemalizme mesafeli sağ temayüllü bir başka Mülkiyeli de aynı tezle ortaya çıkarak Aleviliği tarihten gelen katı tutum, saf inanç ve toptan red olarak kodlayarak düpedüz bağnazlıkla damgalıyordu. Aynı fakültede profesör olan Oral Sander, bir siyasi tarih dersinde Şah İsmail'i bağnazlıkla itham ederken Sultan Mehmet'i Batı tipi kral olarak onurlandırıyordu. Şah İsmail'in neden bağnaz olduğu hususunda ne derste ne de ders kitabında bir açıklama vardı. Burada örneklere konu olan kurum, yani Siyasal Bilgiler Fakültesi, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e devletin yönetici kadrosunu yetiştirmek üzere kurulmuş ve resmi tarih tezini en iyi öğreten bir kurum olması nedeniyle önemli. Eski rejimin şahsına münhasır laisist "zincirlerinden" henüz tam olarak kurtulamamış Sünni AKP pratiği bile bu denli boğucu iken, Alevi inancına göre daha "modern" olmak iddiasıyla Sünniliğin tarihsel üstünlüğünü savunan anlayış, otoriter bir inancın, daha özgürlükçü olduğu vakıa bir başka inanç üzerinde tahakküm kurması için modernist söylemin nasıl kullanıldığını göstermesi bakımından ilginç.

Fransız Ortaçağ Anadolu Tarihçisi Michel Balivet, *Şeyh Bedreddin, Tasavvuf ve İsyan* adlı kitabında pek bilinmeyen olaylara değinir. Ünlü İslam sufisi Muhyiddin İbn Arabi'nin uzun yıllar Anadolu'da yaşadığı, hatta bir Rum kadınla evlendiğini kitaptan öğrenmek mümkün. Ama asıl Şeyh Bedreddin'in önderliğindeki halk ayaklanması hakkında değinilmemiş konuları açı-

ğa çıkartıyor yazar. Eylül 1415 tarihli isyandaki ideolojik radikalizmin Torlak Kemal ve Börklüce Mustafa adlı devrimci halk önderlerine dayandığını, *Varidat*'ın birçok Bedreddin hayranı için bir hayal kırıklığı olabileceğini ve komünizm anlamında "yarin yanağından gayri her şeyin" ortak olduğu bir hayat hayal edenlerin Mürşid Bedreddin'den daha fazla Mürid Torlak ve Börklüce namlı iki asi ve bu asilerin yolundan giden yoksul Türk ve Rum köylüler ile Sakızlı gemiciler ve Yahudi esnaf olduğunu tarihi kaynaklarla açıklıyor:

> "O zamanlarda lyonyen Körfezi medhalinde kâin ve avâm lisânında 'Stilaryon-Karaburun' tesmiye edilen dağlık bir memlekette âdi bir Türk Köylüsü meydana çıktı. Stılaryon, Sakız adası karşısında kâindir. Mezkûr köylü, Türklere va'z ve nasâyihde bulunuyor ve kadınlar müstesnâ olmak üzere erzak, melbûsat mevâşî ve arâzî gibi şeylerin kaffesinin umûmun mâli müştereki addedilmesini tavsiye ediyordu. Diyordu ki: 'Ben senin emlâkine tasarruf edebildiğim gibi, sen de benim emlâkime aynı sûrette tasarruf edebilirsin.' Köylü, avâm-ı halkı bu nevi sözleriyle kendi tarafına celb ve cezb etdikten sonra, Hıristiyanlar ile dostluk tesisine çalıştı. Köylünün ifadesine göre Hıristiyanların Allah'a mu'tekid bulunduğunu inkâr eden her Türk, bizzat dinsiz idi. Köylünün bütün fikir arkadaşları tesâdüf ettikleri Hıristiyanlara dostâne muamelelerde bulunuyorlar ve Cenab-ı Hak tarafından gönderilmiş gibi hürmet ediyorlardı."[5]

Torunu Hafız Halil tarafından kaleme alınan *Menakıbname*'de Bedreddin, Ege'de Torlaklarla yaptığı görüşme sırasında düzene entegre olmakla eleştirilirken "bey saraylarında vakit geçirmenin dışında neler yaptığı" hususunda sorguya çekilir. Sonunda Bedreddin'i mürşidi kabul eden Torlaklar, onu Bursa'nın kapısına kadar uğurladıkları halde içeri girmeyi reddederler. Aslında reddettikleri, "Balivet'e göre "yerleşik ve devletli dünya"dır.

5 Michel Balivet, *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İslam*, Tarih Vakfı Yayınları, s. 75, Bizanslı tarihçi Dukas'tan alıntı.

Bedreddin hareketi ezildi ve tüm müridleri "ihtiyar çocuk erkek ve kadın her kime tesadüf edildiyse gaddarca katledildi". Yenilenler asla ve kata aman dilemediler! Şehzade Murad'ın ve Beyazıt'm huzurunda diz çökmediler. "Mamafih bütün dervişler, sahte keşiş ile birlikte arzı teslimiyet ettiler ve Ayasluğ'a getirildiler. Börklüce'ye tatbıyk olunan en müdhiş işkenceler bile onu fikri sabitinden çeviremedi. Mustafa, bir deve üzerinde çarmıha gerildi. Kendisine sadık olan mahremanı Mustafa'nın gözü önünde katledildi. Bunlar, 'Dede Sultan iriş!' nidâlarıyla mütevekkilâne ölüme tevdi-i nefs ettiler."[6] Diz çökmeyenlerin özelliği, tek dine mensup olmamalarıydı. Yahudi, Müslüman ve Hıristiyan idiler. O yüzden, yenilgiden sonra Sakız'dan Girit, Makedonya ve Bulgaristan'a kadar kendilerine yer bulabildiler.

Bedreddin'in yiğitlerinin bir inanışı vardı ve mülkiyeti anlaşılan toptan reddediyorlardı, paylaşımcıydılar. Bütün dinlerden müridler ise, bu isyanın dinsel bağnazlığa prim vermediğini gösteriyor. Tüm bu tarihsel akış ve ideolojik konumlanış ışığında Venedik tüccar sınıfının Osmanh tahtına Bedreddin müridlerinden çok daha yakın olduğunu söylemek mümkün. Bu nedenledir ki, Bizans ve Osmanlı tarihçileri Bedreddin ayaklanmasını yaklaşık aynı söylemle kaleme alabiliyor. Yoksul halkın kulübesine karşı saraydan yana tavır almanın ideolojik bir arka planı var çünkü. Bizanslı Dukas ile İdris-i Bitlisi ve Aşıkpaşazade'yi aynı hatta buluşturan bu ideolojik arka plan, bugün Türk Sünniliğinin aklını temsil ediyor.

Bu akıl, tarihsel olarak ötekine hayat hakkı tanımada ne kadar bağnaz, hayatı açık hava hapishanesine çevirme hususunda nasıl otoriter olduğunu unutarak, Aleviliğin sûfi gelenekle hemhal olmuş inanç damarına şeriat söylemi üzerinden saldırabiliyor.

Sünni geleneğin siyasi temsilcisi olarak iktidara gelip, kendini, bu geleneğin en demokratik temsilcisi ilan eden AKP'yi şahsında temsil eden Recep Tayyip Erdoğan'ın heykel düşmanlığı, bağlamından koparılmış kürtaj karşıtlığı, içki içenlere hakaretler yağdırması, imam hatiplerde okumayanları terörist (psiko-

6 A.g.e., s. 76, Bizanslı tarihçi Dukas'tan alıntı.

pat katil anlamında) olarak yaftalaması, Rum olmayı özür dilenecek bir durum olarak görmesi, sonradan dil sürçmesi olduğu iddia edilse de tek din sözüyle bu topraklarda yaşayan halkı Sünnileştireceğini ilan etmesi, Ezidilere ancak Allah'ın zorlamasıyla saygı duyması, mülkiyetçi büyük sermayenin çıkarlarından yana kapitalist iktisadı kutsaması, işçilere yoksullara yönelik acımasız iktisat politikaları, işçi ölümlerini engelleyecek yasal düzenlemeler yerine, kader üzerinden sorumluluğu Allah'a havale etmesi, ayakların baş olmasına izin vermeyeceğine yönelik Emevi İslamı'ndan bugüne hâkim zengin sınıfların sözcülüğüne soyunması vesaire nasıl bir Sünni ideolojiyle muhatap olduğumuzun ve gelecekte nasıl bir zulmün bizi beklediğinin göstergesi! Bu iktidarın "en ince ruhlu sanat temsilcisi" olarak pazarlanan İskender Pala'nın muhalif tiyatroya ve halk türkülerine karşı yürüttüğü gerici kampanyanın, aşktan ekmek yemek üzere sabahtan akşama kitap yazıp duran bu eski subay ve yeni sanat güneşi kalemin türkülerde keşfettiği pornografi üzerinden halkın sanatını sansür edebilecek kadar şirazesini yitirmiş kibirli özgüveninin arkasında Sağ İlahiyat duruyor.

İşte bu noktada Kürt ve Alevi muhalefetinin kırılması çok önemli... İşçi sınıfının ve onun sol örgütlerinin zayıf olduğu bugünkü siyasi tabloda iki dinamik muhalif kesim ses veriyor. Alevilerin aslında öyle etkili ve yırtıcı örgütleri yok. Üstelik bu örgütler, fena halde bölünmüş halde. Yine de Sağ Sünni Siyaset için, Alevilik tehlikeli bir öteki ve muhalefet odağı. Çünkü Alevi, doğuştan muhalif kimliğiyle dünyaya geliyor. Öyleyse çözüm, kimliğin tasfiyesi, başta Aleviler olmak üzere tüm Sünnilerin Hanefileştirilmesidir. Zorunlu din dersine ek olarak peygamberin hayatının, dolayısıyla İslam tarihinin Sünni yorumunun seçmeli kaydıyla okutulması, tasfiye programının yeni bir aşamaya geçtiğini göstermekte. Eğitime üç/dörtlük ıslahat planıyla yapılan müdahale, sadece ucuz işgücünün bir an önce sahaya sürülmesini değil, imam hatip liseleri üzerinden uysallaştırılmış bir işçi sınıfını hedefliyor. Bu hedefte, seçeneksiz kalan Alevilerin imam hatiplerde Sünni terbiyeyle "akıllandırılması" da var. Asimilasyon politikasının başarısı vakıa ise de, imam

hatipler üzerinden Sünnileştirme politikasının zavallılığı da ortada duruyor. Buna rağmen, gözü kara sağ Sünni siyasetin hedefine ulaşmak için yapamayacağı şey yok gibi.

Kürtler ise, 'en tehlikeli' muhalif hareket! Ne yapılsa ezilmiyor, aksine üstüne basıldıkça gürleşen çimenler gibi daha da güçleniyor. O kadar zulme ve gadre rağmen, hem tek bir siyasi merkezde toplanmış olmaları hem neredeyse bütün Bizans oyunlarını boşa çıkartarak varlıklarını korumaları "tehlike"nin boyutunu gösteriyor. AKP'nin siyaset sahnesinde bileğini bükemediği tek güç, şu an için Kürt siyasetidir. Ne tuhaf ki, sivil Kemalist hareketin Kürt düşmanlığından aldığı destek, bu zor zamanlarında AKP'yi rahatlatıyor. Ulusalcı Kemalistlere AKP'nin borç hanesi kabarıyor.

Türk ulus-devletinin kendisi "etnikçi" iken, kimliğini ve dilini savunduğu için bir başka halkın etnikçilik yapmakla suçlanması; Sünniliğin zorla dayatıldığı bir rejimde Aleviliğin "saf inanç" olmakla itham edilerek dinlerinin neredeyse patolojik ilan edilmesine yönelik ideolojik savaş dikkate şayan. Asıl dikkate şayan olan ise, bu kadar açık hakikatler karşısında mülkiyetçi tahakkümcü bir Sünni ideolojinin etkisi altındaki Türkiye Sünniliğinin vicdanındaki körlük. Kürtlere ve Alevilere uygulanan tarihsel baskıyı göz ardı eden bu körlük, Kürt dilini yetersizlikle suçlayıp Ön Asya'nın bu kadim halkına arkaik çağların yetersiz toplumu muamelesi yaparken, neredeyse İslam tarihiyle yaşıt Aleviliği, bırakın ayrı bir inanç olarak kabul etmeyi, onun henüz mezhep bile olamayacak kadar dağınık, tutarsız, sistemsiz bir inanç nüvesi olduğunu iddia etmeye devam ediyor. Açık ki bu vicdan körlüğü, irade dışı bir görememe halini değil, siyasi tercihe dayanan karanlık tercihini işaret ediyor.

Vicdansızlık ve vurdumduymazlık olarak tezahür eden bu Sünni aklın gerisinde Sağ İlahiyat tedrisatından gelen tarihi terbiye bulunuyor. Hakikate körlük, kendisi için istediğini başkasına çok görme, mazluma din, mezhep ırk ve sınıfını sorma, mülk sahiplerinin çıkarlarına uygun siyasi yapıyı diyanetle destekleme ve iktidara biat, Sağ İlahiyat'ın tarihsel programıdır. Bugün de mülksüzlere yoksullara ve tüm ezilenlere karşı,

asgari bir Protestan ahlakından fazlasını vermeye tahammülü olmayan, dünya kapitalizminin sadık müttefiki bir Sağ İlahiyat, İslam coğrafyasının ruhuna hâkimdir. Ama bu coğrafyada köklerini tarihten alan bir Sol İlahiyat geleneği de mevcuttur. Teori ve pratiğiyle çok zayıf da olsa hakikat budur. Özellikle Anadolu coğrafyasında Osmanlı'nın erken dönemlerinden bugüne uzanan din temelli halk hareketlerini görmek mümkün. Daha çok Ehl-i Sünnet dışı cemaat ve mezheplerce örgütlenen bu siyasi muhalefet, bugün Sünni İslam'ın içinden gelen radikal ilahiyat yorumlarıyla farklı bir sürece evriliyor. Sağ İlahiyat'ın işi son beş yüzyıla göre artık hiç kolay değil. Mülk sahiplerinin Sünni ezberleri bozulmaya başladı bile.

Hesapları bozmak için!

Kim yaparsa yapsın ve nereden gelirse gelsin, bütün baskı mekanizmalarına itirazımız var. Her türden eşitsiz ilişkileri kuran sistemlere, mezheplere, dinlere ya da etnik siyasete karşı sözümüz var. Birilerinin asgari inanç ve kimlik haklarını elinden almak için üniversite kürsülerine sipariş edilen ve mazluma zalim elbisesi giydirmek için yazılıp çizilen sözüm ona bilimsel bahaneler artık kimsenin aklını çelmiyor. Ama siparişler gelmeye devam ediyor yine de. Hedefte ise, sola, işçi haklarına, sendikaya, öteki inançlara, Zerdüştlüğe Aleviliğe veya adı hiç duyulmamış başka dinlerin mensuplarına, sanatsal açıklığa bilimsel özgürlüğe farklı hayat tarzlarına ve genel olarak özgürlüğe düşman standart Sağ İlahiyat ideolojiyle programlanmış yurttaşlardan oluşan Sünni Türkiye projesi var.

Tarih çapsız ihtirasların, yanlış hesapların, iki adım ötesine kör rotaların sadece takipçilerini değil, ötekileri de çukurun içine çektiğini gösteriyor. Halklar böyle kurban ediliyor.

Neyse ki Tarih, hesaba katılmayanların hesapları bozmasıyla da yazılıyor!

Başta sosyalizm olmak üzere hikâyesi insan olan her dünya görüşü gibi, Sol İlahiyat da artık bu hesaba dahil oluyor.

Hikâyeyi yeniden yazmak üzere...

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SOSYALİZM, ATEİZM VE DİN

Babasız Kardeşlik: Pankapitalizm Çağında Radikal Solculuk ve Sahici Dindarlık

ŞÜKRÜ ARGIN

"Dürüstlükle en ufak alışverişi olan kişi, bugün bilmek zorundadır ki bir tanrıbilimci, bir rahip, bir papa, söylediği her tümceyle yalnızca yanılıyor değil, yalan söylüyordur - artık elinde de değildir, 'masumca', 'cahilce' yalan söylemek."[1]

1.

Bugün içinde yaşamakta olduğumuz 'post-modern' dönemin aynı zamanda 'post-seküler' bir dönem olduğuna dair güçlü bir iddia var. Bu sıfatlarla anılan dönemin entelektüel açıdan nasıl anlamlandırıldığı şüphesiz oldukça tartışmalı bir mesele. Ancak popüler algı düzeyinde, 'post' ön ekinin ilkinde 'modern'in, ikincisinde ise 'seküler'in 'son'una ve/veya 'öte'sine işaret ettiğine dair yaygın bir kabul söz konusudur. Bu yazıda üzerinde durmaya çalışacağım mesele bağlamına taşındığında bu yaygın kabul aşağı yukarı şu iddiaya delalet eder: İçinde yaşamakta olduğumuz 'tuhaf' zamanlar, modernitenin 'rakip'i olduğu kadar 'refakatçi'si olarak da görülen 'radikal sol'un nihayetinde geri çekilmek durumunda kaldığı, buna karşılık modernitenin bir süredir ardında bıraktığını düşündüğü din(ler)in ge-

1 Nietzsche, *Deccal: Hıristiyanlığa Lanet*, İstanbul, 1995, s. 55.

ri döndüğü bir zamana denk düşer. Bu yazı, işte bu popüler iddianın ilk yarısını büyük ölçüde teyit etmekle birlikte, esasen ikinci yarısına itiraz etmek niyetiyle kaleme alınmıştır ve temel iddiası şöyle özetlenebilir: 'Pan-kapitalizm' çağı, 'radikal solculuk' için olduğu kadar 'sahici dindarlık' için de hâlâ gerçek bir 'cehennem'dir.

Başlıkta geçen ilk terimin, yani 'babasız kardeşlik' halinin anlamının metin içinde giderek daha aşikâr hale geleceğini umuyorum. Ancak bunu izleyen üç terim hakkında başlangıçta birkaç şey söylemenin, bunlarla kastedilmek istenen şeyi mümkün olduğunca belirginleştirmeye çalışmanın yerinde olacağını düşünüyorum.

'Pan-kapitalizm' terimi şüphesiz esasen günümüz kapitalizminin 'küresel' sistemine işaret eder. Ancak bu yazı bağlamında söz konusu terimi, 'pan' ön ekinin 'dinsel' çağrışımlarına kulak vererek kapitalizmin Walter Benjamin'in bir zamanlar kastettiği manada bir "din" olarak görülebileceğine dikkat çekmek amacıyla kullanıyorum. Benjamin 1921 gibi erken bir tarihte, henüz Karl Marx'ın düşüncelerine değil de Yahudi-Alman anarşisti Gustav Landauer'in romantik, liberter sosyalizm likrine daha yakın durduğu bir dönemde kaleme aldığı, Michael Löwy'nin sözleriyle "yorumu bir hayli zor, yoğun, paradoksal, hatta zaman zaman hermetik" bir fragmanda, kapitalizmi din olarak ele almayı önermişti. Söz konusu fragmanda Benjamin, Weber'in kapitalizmin 'ruh'u ile 'yapı'sı arasında yaptığı ünlü ayrıma itiraz ediyor ve kapitalizmi "özü itibarıyla dinsel bir fenomen" olarak görebileceğimizi iddia ediyordu. Din 'gibi' değil, din 'olarak'... Benjamin 1930'lar sonrasında, yani Marksizm ile daha yakından temas kurduktan sonra, tıpkı Marx gibi kapitalizmin dinsel veçhelerinden daha çok mecazen söz etmeyi tercih eder görünür. Ancak söz konusu fragmanda kapitalizmden kelimenin yan değil, düz anlamıyla 'din' olarak söz eder Benjamin ve bu "yeni din"in dört temel vasfı olduğunu ileri sürer.

Birincisi, kapitalizm "halis bir dinsel kült"tür; bu bakımdan gelmiş geçmiş dinsel kültlerin muhtemelen en aşırısıdır. Kapitalizmde her şey sadece kültle doğrudan ilişki içinde anlam ka-

zanır; dolayısıyla kapitalizm ne özel bir dogma tanır ne de herhangi bir teoloji. Deyiş yerindeyse, fikre değil, zikre odaklanmıştır. Bu kült tecessümü kapitalizmin ikinci vasfıyla ilişkilidir: Kültün devridaimi. Kapitalizm fasılasız tapınmadır. Sürekli ibadet talep eder. Üçüncüsü, bu kült kefaret değil, suç/borç[2] arz eden bir külttür ve dahası bunu herkese bulaştırır; herkesi ortağı kılar. Bu sayede, nasıl tövbe edeceğini, kimden af dileyeceğini bilemeyen muazzam bir günahkârlık/suçluluk hissi birikir ve tövbe etmek amacıyla değil, bu hissi evrenselleştirmek, vicdanlara mıhlamak ve nihayetinde bizatihi Tanrı'yı bu günaha/suça bulaştırmak amacıyla bu külte sarılır. Dördüncüsü, kapitalizmin Tanrı'sı gözlerden ırak hale gelmek zorundadır ve kendisinden ancak suçlanabilirliğinin zirvesinde söz edilebilir.[3]

Bu tespitlerin "dünyanın mevcut durumuna uygunluğunun dikkat celbedici" olduğu hususunda Michael Löwy'ye tamamen katılıyorum.[4] Hatta bu tespitlerin ancak bugün, neo-liberal küresel kapitalizm çağında tam anlamıyla gerçekleşmiş 'kehanet'ler içerdiği bile söylenebilir. Benjamin'in kapitalizmin 'dogmasız', 'teolojisiz' 'halis bir dinsel kült' olduğu tespiti eski değil, daha çok günümüz kapitalizmi için geçerli görünüyor. Zira biliyoruz ki kapitalizm başından itibaren 'kitapsız' bir 'din' değildi. Modernitenin fikir dünyasıyla, hiç değilse onun belirli –fakat Benjamin'in fragmanda adını özellikle zikrettiği 'utili-

2 Benjamin, Almanca 'Schuld' sözcüğünün 'borç' ile 'suç' anlamları arasında salınan "demonik müphemliği"nden yararlanır. Bkz. Michael Löwy, "Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber", *Historical Materialism* 17, 2009, s. 64. Löwy'nin makalesinin Türkçe tercümesi için bkz. *Praksis*, sayı 26 2011/02.

3 "Kapitalismus als Religion", R. Tiedemann/H. Schwepenhauser, ed., *Gesammelte Schriften*, Band VI, Suhrkamp Verlag, 1985, s. 100-103. Benjamin'in bu fragmanını Chat Kautzer tarafından yapılan İngilizce tercümesi ile Almanca orijinalini karşılaştırarak yorumlamaya çalıştık. Orijinal metin okumasındaki katkılarından dolayı arkadaşlarım Arif Dadaş ile Selami Ince'ye teşekkür ederim. Şüphesiz sonuçta ortaya çıkan tercüme değil, bir mealdir. Kautzer'in tercümesi için bkz. Eduardo Mendieta, ed., *Religion as Critique: The Frankfurt School's Critique of Religion*, New York, 2005, 259-262. Aynı metnin A. Sarı tarafından yapılan Türkçe tercümesi için bkz. *Praksis*, sayı 26, 2011/02.

4 A.g.m.

tarianizm'le [faydacılıkla] sınırlandırılamayacak ölçüde çeşitli damarlarıyla organik bir ilişki içindeydi. Bugün, bu temas kopmuş, en azından epeyce zayıflamış görünüyor. Belki de kapitalizmin modernitenin 'fikir dünyası'yla ilişkisini bugün büyük ölçüde bakışımsız hale getirmiş olduğunu söylemek daha doğru olur. Zira kapitalizm bugün 'fikir dünyası'nın markajından kurtulduğu gibi, onun refakatine dahi tahammül eder görünmüyor. Onun bu dünyayla tek ilişkisi, tam da Benjamin'in kastettiği manada bir "kullanma" ilişkisidir artık. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari'nin bir zamanlar felsefe için dile getirmiş oldukları acı hakikatin, şimdi 'fikir dünyası' olarak işaret ettiğimiz şeyin tümü için geçerli olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir: Fikir dünyası "daima daha küstah, daima daha musibet rakiplerle" karşılaşmıştır, ancak bugün, her şeyin, kavramların dahi markalanıp pazarlandığı, satıldığı bir çağda "arsızlığın dibine vurulmuş"tur.[5]

Benjamin, söz konusu fragmanda kapitalizmin Hıristiyanlığın asalağı olarak geliştiğini, ancak şimdi Hıristiyanlık tarihinin nihayetinde kendi asalağının, yani kapitalizmin tarihi haline gelecek raddeye ulaşıldığını iddia etmişti. Sanırım, kapitalizm ile modernite arasında da buna benzer bir ilişki olduğu ileri sürülebilir. Öyleyse lafı fazla dolandırmadan bu yazının birinci postülasını ortaya koyabiliriz: "Pan-kapitalizm", kapitalizmin moderniteyle ilişkisini bakışımsız hale getirdiği bir döneme; Arif Dirlik'in sözleriyle, "kapitalist modernliğin amacına ulaşmasının önünde engel teşkil eden modernist kurumsal yapılar"ın birer birer tasfiye ve/veya tesviye edildiği bir uğrağa işaret eder[6] ki modern/modernist 'fikir dünyası' şüphesiz bu muameleye maruz kalanların başında gelir. Günümüz kapitalizmi artık kendisini bir fikir, bir öğreti ya da teolojiyle diyalog kurarak meşrulaştırmaya pek tenezzül ve teşebbüs etmez. Elbette bu onun bir fikre, bir öğretiye ya da teolojiye ihtiyaç duymadığı, hatta sahip olmadığı anlamına gelmez. Pan-kapitalizm,

5 G. Deleuze / F. Guattari, *Felsefe Nedir?*, İstanbul, 1992, s. 18.

6 *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, İstanbul, 2005, s. 305.

belirli fikirleri, öğretileri, teolojileri hâlâ kullanır, ancak bütün bunlarla ilişkisi artık diyalojik değil, büyük ölçüde monolojik nitelik taşır. Başka bir deyişle, pan-kapitalizm için fikirler, öğretiler, teolojiler meşruiyet talep edilen merciler, makamlar değil, sadece meşruiyet üretim araçlarıdır.[7] Hatta şu bile söylenebilir: Pan-kapitalizmde fikirler, meşruiyet üretim aracı olarak bile değil sadece pazarlama araçları olarak iş görürler. Zira pan-kapitalizm meşruiyetini aslen ve cebren mevcudiyetinden –Benjamin'in başka bir yerde söylemiş olduğu gibi– "mevcut olandan" alır, "mevcut olanın şiddeti"yle inşa eder.[8] İhtiyaç duyduğu 'itimat' ve 'iman'ı, tüm mensuplarını, ister 'mümin' ister 'münkir' olsunlar herkesi her gün, her an karşısında 'diz çöktürerek' imal ve ikmal eder ki bu da bizi kapitalist dinin diğer vasıflarına biraz daha yakından bakmaya davet eder.

Benjamin'in altını çizdiği ikinci ve üçüncü, hatta dördüncü vasıflar, yani kapitalist kültün devridaimi ve kefaret yerine günah/borç üretmesi, günahı/borcu nihayetinde Tanrı'yı da ortak edecek derecede evrenselleştirmesi, tıpkı birincisi gibi dün değil, daha çok bugün bariz hale gelmiş vasıflar olarak görülebilir. Zira Benjamin'in kapitalist dinde günah/borç üretiminin evrenselliği hakkmdaki yorumu, onun "kültün devridaimi"ni aynı zamanda bir 'fasit daire' olarak gördüğünü de gösterir ki bu da Fukuyama'nın "tarihin sonu"na, daha doğrusu insanlığın sonunda zincirlerinden boşanmış halde sürtünmenin sıfırlandığı bir vakum içinde dönüp duran bir 'tarih' içine sıkışıp kalmış olduğuna dair tezinin ifşa ve ihya ettiği popüler hissiyatta karşılık bulmuş bir durum olarak görülebilir.

Bugün kapitalizmin insanlığı 'umutsuzluk' hissine hapsettiği, daha da kötüsü, bu hissin 'çıkış yok' kabullenmesinden beslendiği, dolayısıyla kapitalizmin de meşruiyetini esasen bu hissiyattan devşirdiği düne nazaran çok daha bariz, çok daha tar-

7 Kapitalizmin, özellikle de neoliberal' sıfatlı küresel kapitalizmin meşruiyet üretim aracı olarak teoloji kullanımı için Wendy Brown'ın şu kitaplarına bakılabilir: *Tarihten Çıkan Siyaset*, İstanbul, 2010 ve *Yükselen Duvarlar Zayıflayan Egemenlik*, İstanbul, 2011.

8 Zikreden Ali Artun, *Çağdaş Sanatın Örgütlenmesi: Estetik Modernizmin Tasfiyesi*, İstanbul, 2012, s. 43.

tışma götürmeyecek bir gerçektir. Ancak Benjamin'in bu 'kehanet'lerinin bugün gerçekleşmiş görünen başka önemli, hatta vahim bir boyutu daha var: Günümüz kapitalizminin 'fasit bir daire' içindeki 'devridaimi'ni mümkün kılan 'sürtünmesiz', daha doğrusu 'sürtüşmesiz' ortam.[9] Bu da bizim, bu yazının temelinde yatan –ve elbette tıpkı birincisi gibi aslında bizatihi kendisi temellendirilmesi gereken– ikinci postülayı ortaya koymamızı gerektiriyor: 'Pan-kapitalizm' terimi, kapitalizmin bir tür saf faaliyet, deyiş yerindeyse failsiz bir faaliyet mekanizmasına, sistemine dönüştüğü bir döneme, sınıf ilişkilerinin en azından işveren (kapitalist)-işçi (proletarya) ilişkilerinin bakışımsız hale geldiği bir uğrağa işaret eder.[10] Bu postüla, şüphesiz sınıfların ve sınıf ilişkilerinin ortadan kalktığını iddia etmez, sadece günümüz koşullarında sınıf ve sınıf ilişkilerinin geçirdiği köklü dönüşüme dikkat çeker.

Benjamin'in din olarak kapitalizm hakkmdaki fikirlerinin en kesif, kelimenin her iki anlamıyla karanlık noktası, şüphesiz 'çıkışsızlık' hali üzerindeki ısrarıdır. Benjamin, kapitalizmden 'çıkış'ı fiziken imkânsız görür gibidir; ona göre, ne bireysel ne de toplu/toplumsal (komünitaryen) bir çıkış mümkün-

9 Bir sistem olarak 'devridaim', şüphesiz termodinamiğin de sosyodinamiğin de yasalarına ters düşen bir düştür. Aynı zamanda doğal dünyada olduğu gibi sosyal dünyada da 'sürtünmesiz/sürtüşmesiz' bir ortam bulmak imkânsız. Bu sebeple, Benjamin'in kapitalizme dair bu tasvirini onun tarih felsefesine ilişkin fikirleri çerçevesinde algılamak çok daha doğru olur. Zira kapitalist sistemin 'devridaimi' daha çok bir 'çığ'ı andırır. Giderek büyüyen, küreselleşen ve kendi sonuna doğru daha da hızlanan bir 'çığ' gibidir kapitalizm. Hem üzerine çullandığı doğayla sürekli sürtüşme halindedir hem de kuşatıp kendine mahkûm ettiği insanları habire birbirlerine düşürür – üstelik günümüzde çoğu durumda onları birbirlerinden ayrı düşürerek yapar bunu. Bu bakımdan, kapitalizmi –Marx'ın öngördüğü gibi– kendi 'mezar kazıcıları'nı yaratan toplumsal bir sistem olarak değil, dokunduğu her şeyi ve herkesi içine çeken bir toplu 'mezar' olarak görmek gerek.

10 Hem 'fikir dünyası'nın tasviyesinin ve/veya tesviyesinin hem de sınıf ilişkilerinin bakışımsız hale gelişinin göstergelerinden biri olarak, iktisat tedrisatında endüstri ilişkileri'nin yerini yavaş yavaş 'insan kaynakları'na bırakışı alınabilir. Bu transferi "külli bir paradigma değişimi" olarak gören ve eleştiren bir yazı için Ahmet Makal'ın şu makalesine bakılabilir: "Çeyrek Yüzyılın İçinden Kendimize Bakmak: Kuruluşlarının 25. Yılında Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Çalışma ve Toplum*, 2008/1, sayı 16, s. 11-26.

dür. Benjamin, bu fragmanı kaleme aldığı dönemde kapitalizmden çıkışı onun içindeki zaruri içsel/yapısal sürtüşmelerin mümkün kıldığını, kılacağını düşünen Marx'tan çok, önümüzdeki tek mantıksal tercihin, ya kapitalizm içinde "sürtünmesiz bir seyrüsefer" ya da bir tür "kavimler göçü" olduğunu, çünkü kapitalizme karşı çıkmanın öncelikle onun etki alanını topyekûn terk etmeyi gerektirdiğini düşünen Erich Unger'in "metafizik anarşist" fikirlerine daha yakındır. Ancak görünen o ki esaslı bir farkla: Benjamin, Unger'in aksine, 'çıkış'ı gerçekten imkânsız görmektedir. Üstelik belki de sadece şu söylenebilir: O, eğer varsa 'çıkış'ı tam da bu çıkışsızlıkta, en karanlık noktada görmekte, daha doğrusu görmek istemektedir. 'Çıkış', ancak 'çıkışsızlık'ta mümkündür. Ve bu –bana öyle geliyor ki– Benjamin'in daha sonra Marx'a, bu fragmanda Marksizme yönelttiği eleştiriyi geri çekmeden umut bağlayabilmesini de anlaşılır kılan esaslı bir saptamadır. Kapitalizm, 'sosyalizm'i ya da 'komünizm'i veya daha genel olarak ifade edelim 'adil bir düzen'i zorunlu değil, gerekli kılar ve bu gereklilik, adaletin kapitalizm içinde imkânsız bir şey olması sebebiyle ortaya çıkar, bu karanlık sayesinde vücut bulur/bulabilir. Bu yaklaşımın, bu yazıda da paylaşılan üçüncü bir postüla olduğunun metin içinde görülebilir olacağını umuyorum. Bu sebeple, aşağıda buraya kadar söylenenleri özetleyip başlıkta geçen diğer iki terimle kast edilmek istenen şeyi kısaca açıklamaya çalışacağım.

'Pan-kapitalizm' terimi bu yazıda –elbette Benjamin'in 'kehanetler'i refakatinde– özetle (1) moderniteyle, özellikle de onun 'fikir dünyası'yla, (2) mensuplarıyla, özellikle de mağdurlarıyla ve nihayet (3) Tanrı'yla, özellikle de kendi Tanrı'sıyla ilişkileri bakışımsız hale gelmiş bir kült/tapınma dini olarak kapitalizme işaret eder. Özetin özeti: Fikirsiz, insansız ve de Tanrı'sız; daha doğrusu –Benjamin'in özellikle Tanrı'dan söz ederken devreye soktuğu sözcüklerin tetiklediği çağrışımları takip ederek, fakat elbette bunların içerdikleri mecburi cinsiyetçi yükleri mümkün olduğunca parantez alarak konuşalım– 'hadım edilmiş' fikirler, insanlar ve Tanrılar ile iş gören bir 'din'den söz ediyoruz.

'Pan-kapitalizm' ile kastımız, aşağı yukarı bu. Diğer iki te-

rime gelince, bunların ilkini, yani 'radikal solculuk' halini tanımlamak göreceli olarak daha kolay. Zira bu, mevcut kapitalizme, diger bir deyişle 'pan-kapitalizm'e kökten itiraz eden, bu 'sistem'den tamamen farklı, 'başka/alternatif bir dünya' tahayyül etmeye ve bu tahayyülü hayata geçirmeye çalışan/cüret eden bir 'solculuk hali'ne işaret eder ve bu haliyle, günümüzde –kabul edelim ki– epeyce 'aykırı', hatta 'sapkın' bir duruşa tekabül eder. Peki, ama 'sahici dindarlık' nasıl bir 'hal', nasıl bir 'duruş'tur ki? Bu zor sorunun, metin içinde giderek daha açık bir yanıta kavuşacağını umuyorum. Ancak şimdilik, bir hayli muvakkat ve bir o kadar müphem bir yanıtla karşılanmasının yerinde ve yeterli olacağını düşünüyorum: 'Sahici dindarlık', 'din'i, daha doğrusu 'dini inançlar'ını bu dünyada 'mundar' etmemeye özen gösteren, 'dindarlığı' esasen bu manada anlayan bir dindarlık hali ve duruşuna işaret eder. Ya da şöyle söyleyelim: Nietzsche'nin girişte zikrettiğimiz sözüne kulak veren, sükûtu yalana tercih eden bir dindarlık halidir bu.

Giorgio Agamben, Benjamin'in andığımız fragmanını da özetleyip yorumladığı kısa ancak oldukça çarpıcı bir metninde, "religio" (din, dinî) sözcüğünün, beylik ve yanlış olan etimolojik yorumun tersine –insani ve ilahi olanı birbirine bağlayan, birbiriyle birleştiren anlamında– 'religare' sözcüğünden değil, insanın tanrılarla ilişkilerine damgasını vurması gereken dikkatli ve sakınımlı –yanlış bir şey yapmaktan, günah işlemekten sakınma– davranışını anlatan 'relegere' sözcüğünden türediğini söylemişti.[11] Agamben, "kutsal ve dünyevi arasındaki ayrıma saygı göstermek için gözetilmesi, dikkat edilmesi gereken" formlar karşısında "tedirgin" "duraksama" anlarından söz etmiş ve "religio" sözcüğünün bu "tedirginlik" ve "duraksama" anlarıyla ilişkili olduğuna işaret etmişti. 'Sahici dindarlık' dediğim şeyin tam da işte bu manada bir 'tedirginlik' ve 'duraksama' hali olduğunu ve 'pan-kapitalizm' koşulları altında bu türden bir 'samimi dindarlık' hali ile kastettiğimiz türden bir 'radikal solculuk' hali arasında bir tür 'kardeşlik' ilişkisi kurulabileceğini düşünüyorum. Zira kapitalist kültün hükümranlığı al-

11 G. Agamben, *Dünyevileştirmeler*, İstanbul, 2011, s. 128.

tında her iki halin de 'aykırı', hatta 'sapkın' bir konuma sıkıştığını; her iki konumun da ideallerine/inançlarına ancak kapitalizmin tanrılarına isyan ederek, karşı çıkarak sadık kalabileceklerini düşünüyorum. Aşağıda bu 'kardeşlik' ilişkisinin nasıl bir 'ruh iklimi' içinde ve ne tür bir maddi zeminde mümkün olabileceği hakkındaki düşüncemi açıklamaya ve paylaşmaya çalışacağım. Dinlerin geri dönüşünün kutlandığı post-seküler bir dünyada; daha da önemlisi, bir tür dindarlığın iktisadi/kültürel piyasayla, siyasal iktidarla buluştuğu, hemhah ve hemhal olduğu post-kemalist bir Türkiye'de, 'radikal solculuk' halinin pek iç açıcı bir haleti ruhiye içinde olamayacağı epeyce aşikâr. Buna karşılık –her ne kadar 'sahicilik' ile 'kutsanıp' sınırlandırılmış da olsa– bir tür 'dindarlık' halinin sıkıntılarından, dertlerinden söz etmek abesle iştigal olarak görülebilir. Aşağıda böyle olmadığının görülebileceğini umuyorum.

2.

Sanırım geçtiğimiz yıl, bir gece televizyonun karşısında uzanmış, manasız bir biçimde kanaldan kanala geçerken tesadüfen Dücane Cündioğlu'nun konuk olduğu bir sohbet programına rastladım ve takılıp kaldım. Genç bir sunucu, kendinden ve fikrinden gayet emin bir edayla sosyalizmin çöküşü sonrasında kapitalizme karşı direnen, hâlâ direnebilen ve direnebilecek olan neredeyse tek bir gücün kaldığı, bunun da İslam olduğu mealinde bir şeyler söylemiş ve yine aynı emin edayla teyit için yüzünü Cündioğlu'na çevirmişti. Ancak Cündioğlu, kendisinden beklenebilecek bir düşünce kıvraklığıyla, genç sunucuyu tam anlamıyla "ters köşe"ye yatıran ilginç bir yanıt verdi. Eğer hafızam beni yanıltmıyorsa, "İslam, tarihi boyunca kapitalizme karşı direnmemiştir. Bu onur, İslam'a ya da daha doğru ifadeyle İslamcılara değil, sosyalistlere aittir" mealinde bir şeyler söyledi. Genç sunucu ilk şoku atlatıp, "Ama hocam, onlar da nihayetinde yenildi işte" türünden bir şeyler mırıldanınca, Cündioğlu, sunucuyu ve büyük ihtimalle o an kendisini izlemekte olan insanların çoğunu bir kez daha ters köşeye yatırıp bir so-

lukta söylenmiş, ancak üzerinde epeyce düşünülmesi gereken çarpıcı bir cümle kurdu: "Allah, İslam'a da böyle onurlu bir yenilgi nasip etsin!"

İslam'ın ya da İslamcıların tarih boyunca kapitalizme direnmiş olup olmadıkları meselesi bir yana, burada önemli olan "yenilgi" ile "onur" sözcüklerinin birlikte telaffuz edilmesi, daha doğrusu bir "yenilgi"ye hak ettiği "onur"un teslim edilmesi; daha da önemlisi, İslamcılar dahil herkese böyle "onurlu" bir yenilginin tavsiye edilmesidir ki, sadece bu bile insanın her halükârda başarıyı, kârı yücelten "performans" takıntılı bir sisteme, modern kapitalizme direnme heves ve arzusunu canlandırıcı bir soluk veriyor diyebiliriz.

Dolayısıyla, bugün "radikal solculuk" ile "sahici dindarlık" arasındaki olası buluşma noktalarından birinin, Derviş Aydın Akkoç'un bu derlemedeki yazısında[12] altını çizmiş olduğu gibi, "travmatik mağlubiyet zemini" olduğunu söyleyebiliriz. Peki, ama bu travmatik mağlubiyet zemininden nasıl olup da kapitalizme ya da herhangi bir şeye direnme heves ve arzusu filizlenebilir ki? Yanıt aslında oldukça basit: Yenilgiyle yüzleşerek, mağlubiyeti tüm boyutlarıyla idrak ederek. Zira yüzleşmek, idrak etmek, şüphesiz ki kabullenmek, boyun eğmek anlamına gelmez. Bugün yenilgiyi inkâr etmeyen bir itiraz, ret dili bulmak, aynı zamanda kapitalizmin zaferini ikrar anlamına gelmeyen bir sükût politikası geliştirmek durumundayız.

Dindarları şimdilik bir yana bırakalım. Şu gayet açık olmalı: Kriz duygusu solda epeydir yaygın ve etkili. Elbette solda bu duygunun dayattığı teorik ve pratik "çile"yi üstlenebilenlerin sayısı bugün pek fazla değil, daha doğrusu epeyce az. Ancak az da olsalar, yenilgiyle yüzleşme cesareti, mağlubiyeti idrak etme kabiliyeti sergileyenler yine de var. Her şeyden önce, bugün bizim geçmiş –1960 ve 1970'lerdeki– tecrübelerinden ilham almaya çalıştığımız Özgürlük Teolojisi savunucuları, bizatihi böyle bir cesaret ve kabiliyet sergiliyorlar. 1960'ların umut

12 Derviş Aydın Akkoç, "Marksizme İslam'dan Bakmak: İmkânlar ya da İmkânsızlıklara Dair", Birikim, sayı 256-257, Ağustos-Eylül 2010, s. 110-119 [elinizdeki kitapta s. 355-376].

vaat eden siyasal atmosferi altında Marksizm ile Hıristiyanlığı aynı dava yolunda birleştirmeye çalışan Latin Amerikan özgürlükçüleri, 1980'lerde önlerindeki yolların aniden çatallanmaya ve dolayısıyla devrimci çabalarının kaçınılmaz bir biçimde çıkmaza girmeye başladığını idrak ettiler. Nikaragua'da Sandinistlerin seçim yenilgisi, Küba Devrimi'nin yoğun kuşatma altına alınışı, nihayetinde 1980'lerin sonlarında reel sosyalizmin topyekûn çöküşü ve dolayısıyla devrimci hareketlerin sadece Latin Amerika'da değil, neredeyse tüm dünyada hızla zayıflayıp bir nekâhet ve nekâbet dönemine girmesi, özgürlükçü teologların yaşamakta olduğu kriz duygusunu daha da derinleştirdi. Dolayısıyla bugün, 1980'lerin sonunda "dünya devrimi"ni gerçekleştiren neo-liberal kapitalizm çağında, özgürlükçü teologların çoğu tükenen umutlarının fitilini artık karamsar tespit ve görüşleriyle ateşlemeye çalışıyor diyebiliriz.

Örneğin Gustavo Gutiérrez, kederli bir biçimde, Özgürlük Teolojisi'nin doğumuna imkân veren dönemin artık "sona erdiği" tespitini dile getirdi. Leonardo Boff, "sol-kanat düşünce"de sosyalizmin düşüşü sonrasında yaşanan "genel kriz"den söz etti. Xabier Gorostiaga, bir "paradigma krizi"ne, Javier Iguiñiz ise, bir "programatik vakum"a dikkat çekti. Jon Sabrino, umut verici tarihsel özgürlük pratikleriyle dolu bir dönemin sona erişine şahitlik ettiğimizi yazdı. Pablo Richard, daha ileri gidip "mevcut durumu işgalin başlangıcındaki durumdan çok daha kötü kılan" bir durumdan, umutların tamamen tükenişinden söz etti. Elsa Tamez, benzer bir hissiyat içinde, "Mesihyanik kuraklık" ortasında dayanışmanın yok oluşundan yakındı. Ancak hiç şüphesiz, bu kriz duygusunun en güçlü ve en derin ifadesi Franz Hinkelammert'e aitti: "Şimdi ortaya çıkan ve kendini takdim eden dünya, sadece 'tek efendi'nin ve 'egemen'in, sadece tek bir sistemin olduğu bir dünyadır... [S]ığınılacak hiçbir yer yok... İmparatorluk her yerde. Total güce sahip ve bunun farkında... [B]ir alternatif şuuru yok olmuş durumda. Herhangi bir alternatif yokmuş gibi görünüyor..."[13]

13 Daniel M. Bell, *Liberation Theology After The End of History*, Londra/New York, 2001, s. 43, 67.

Hinkelammert, bu karamsar tespitlerini günümüz koşullarına dair üç temel teze dayandırıyordu.[14] İlk tez, aslında –yukarıda da ifade edildiği gibi– yenilginin kabulünden başka bir şey değildi. Hinkelammert, öncelikle kapitalizmin zaferini teslim ediyordu. Kapitalizm galip gelmiş, rakipleri kelimenin tam anlamıyla mağlup olmuştur. Bu zaferin ve elbette mağlubiyetin, özellikle yoksul Üçüncü Dünya için anlamı, önceleri zengin Birinci Dünya'dan aldığı minimum yardımın bile kesilmesidir. Kapitalist düzenin küresel ölçekte egemen hale gelmesi ve dolayısıyla imparatorluğunu genişletmesiyle birlikte, yoksul Üçüncü Dünya ülkeleri, bir zamanlar süper güçler arasındaki sıkı rekabette hiç değilse piyon rolünü üstlenerek elde ettikleri stratejik önemi dahi yitirmişlerdir.

Üçüncü Dünya, Hinkelammert'in "yabani" ya da "vahşi" kapitalizm olarak adlandırdığı şeyin ortasında kaderine terk edilmiş bir haldedir. 1950'lerde ve 1960'larda kapitalizm, gelişmecilik adına hareket eden reformist bir akımın etkisi altındaydı. Bu dönem, "refah devleti", "kamu yatırımları" ve istihdam amaçlı "endüstrileşme" gibi kavramları ve uygulamaları ön plana çıkaran "insan yüzlü bir kapitalizm" dönemiydi. Oysa 1970'li yıllar, dizginsiz bir kapitalizm doğrultusunda ciddi bir değişimin dönemi oldu. Bu dönem Milton Friedman'ın "total kapitalizm" dediği sistemin, neo-liberal küresel ekonominin egemenliğinin başlangıcıydı. Başlıca ikonları Ronald Reagan ve Margaret Thatcher olan bir dönemin kapitalizmiydi bu ve anti-müdahaleci, anti-reformist, anti-popülist çehrelere sahipti. Kısacası, insanî maskesini çıkarıp atmış, "çıplak" bir kapitalizmdi.

Bu çıplak kapitalizmin temel ilkelerinden biri, saldırgan bir anti-devletçilikti. Vahşi kapitalizm, devlete zaruri bir düzenleyicilik rolü veren önceki dönemiyle tam bir karşıtlık içinde, devletin piyasaya yönelik tüm müdahalelerine karşı çıkıyor, refah devletinin tüm izlerini ortadan kaldırmak istiyor ve bu doğrultuda hemen her alanda vahşi özelleştirme süreçlerini teşvik

14 Hinkelammert'in tezlerini, D. M. Bell'in kitabının 10, 11 ve 12. sayfalarından özetliyorum.

ediyordu. Ancak hemen eklenmeli ki bu anti-devletçilik aslında son derece aldatıcıydı. Çünkü sadece piyasaya yönelik düzenleyicilik ve yurttaşlarının refahını sağlama rollerini üzerinden atmış "minimalist devlet" anlayışına yaslanıyordu. Vahşi kapitalizmin savunucuları anti-devletçi olduklarını söylediklerinde, aslında "küçük-devlet"ten, "güçlü-devlet"ten yana olduklarını ilan ediyorlardı. Neo-liberal devlet, işlevi aslen negatif nitelik taşıyan bir polis devleti ya da başka bir ifadeyle meşruiyetini vahşi kapitalizmin ürettiği iktisadi, toplumsal, siyasal güvensizliklerden devşiren bir güvenlik devletiydi.

Hinkelammert'in ikinci tezine göre, vahşi kapitalizm döneminde Üçüncü Dünya nüfusunun önemli bir kesimi büyük ölçüde "fazlalık" haline gelmiştir. Artık onlara ihtiyaç duyulmamakta, hızla dışlanmaktadırlar. Zira Üçüncü Dünya'da üretim, geleneksel olarak işgücü ve hammadde temelinde gelişmiştir. Ancak bugün, bu işgücünün büyük bir kısmı giderek artan oranda bir "fazlalık" halini almıştır. Üretim teknolojisindeki ilerlemeler, kapitalizmi mevcut işgücünün giderek daha azına ihtiyaç duyar hale getirmiştir. "Birinci Dünya, hâlâ Üçüncü Dünya'ya ihtiyaç duymaktadır" der Hinkelammert, ama artık sadece "onun denizlerine, havasına, doğasına..." Hatta sadece kendi zehirli atıklarını boşaltacağı bir 'çöplük' olarak Üçüncü Dünya'ya ihtiyaç duyar. Elbette onun zengin hammadde kaynaklarına hâlâ ihtiyacı vardır. Ancak piyasanın maksimum verimlilik mantığı, "fazlalık" olarak görülen nüfusun kurban edilmesini, en azından gözden çıkarılmasını gerektirir. Vahşi kapitalizm, bu insanların çoğuna ihtiyaç duymaz – bunların tümü gereksiz, hatta tehlikeli insanlardır. Bu sebeple, vahşi kapitalizmin tarih sahnesine çıkmasıyla birlikte, sömürülüyor olmak –ironik bir biçimde– bir ayrıcalık haline gelmiştir diyebiliriz.[15]

Bu durumda, şu sonuca ulaşmak mümkün: Üçüncü Dünya ülkeleri için gelişme artık gerçekleştirilebilir bir proje değildir. Zira Üçüncü Dünya'nın dünya piyasalarıyla endüstriyel bütün-

15 Hinkelammert, bu ironik durumu oldukça çarpıcı biçimde ortaya koyan bir Latin Amerikan sözünü alıntılar: "Çokuluslu şirketlerce sömürülüyor olmak kötüdür, ancak onlar tarafından sömürülüyor olmamak çok daha da kötüdür."

leşme yoluyla gelişmesi merkez ülkelerce artık bir imkân değil, tehdit olarak görülmektedir. Hinkelammert'in üçüncü ve son tezi de budur: Üçüncü Dünya'nın gelişmesi, artık ulaşılması mümkün ve gerekli bir amaç değil, savuşturulması gereken bir tehdittir, bir tehlikedir. 1970'lerde ortaya çıkan vahşi kapitalizm, dünya piyasasına rekabetçi biçimde girebilecek endüstriler tesis etmemiştir. Tam tersine endüstrileşmeden feragat etmiş ve kitleleri ulusal güvenlik devletinin terörizmi yoluyla susturmuştur. Verimli teşebbüsler inşa etmek yerine, Latin Amerika'yı bir kez daha hammadde ve tarımsal ürün ihracına mahkûm etmiştir. Azgelişmişliği aşmak yerine, kârlı bir azgelişmişlik halini sürekli kılmaya çalışmıştır. Birkaç küçük ülke, Birinci Dünya'nın bu tuzağından kurtulabilmiş olsa da Üçüncü Dünya'daki görünür eğilim, kendi ayakları üzerinde durabilir endüstrileşmeden uzaklaşma yönündedir.

Bütün bunlar, yani vahşi kapitalizmin total zaferi, dünya nüfusunun büyük kısmının giderek "lüzumsuz bir fazlalık" durumuna düşürülüşü ve gelişmeci projelerin kesin terki, doğal olarak bir zamanlar özgürlük teologlarını büyülemiş ve derinden etkilemiş olan "yoksulların akını"nın önünü büyük ölçüde kesmiştir. Vahşi kapitalizm, yoksulları kendisine değil, kendilerine, yani yokluğa mahkûm etmiştir. Yoksulluk, artık bir mağduriyet bile değil, sadece bir mağlubiyet halinin adıdır ve dolayısıyla iyice zayıf düşmüştür, takatsizdir. Dolayısıyla "tercihlerini yoksullardan yana kullanan", onları muhatap alan politik, teolojik hareketler de güçlerini, daha da önemlisi şevklerini hızla yitirmiştir doğal olarak.

Bu sebeple, Leonardo Boff bu dönemin ayırt edici alâmetinin özgürlük değil, tutsaklık olduğunu ileri sürer: "Büyük olasılıkla ait olduğumuz kuşak, ne kıtamızı açlık ve yabancılaşmadan kurtaracak özgürlüğe şahit olacak ne de daha insani, hür ve kardeşçe bir toplumun doğuşuna... Biz, kuşatıcı bir tutsaklık sistemi içinde özgürlük için mücadele etmek durumundayız. (...) Biz, bugün katı ve karanlık bir tutsaklık hali içinde yaşıyoruz. Böyle bir durumda özgürlüğe inanmak, özgürlüğü umut etmek ve özgürlük uğruna mücadele etmek –çabalarımı-

zın meyvesini görebilecek kadar yaşayamayacak olduğumuzdan emin olduğumuza göre– açıkçası, İsa'nın sırtındaki çarmıhı kendi zamanımızda bizzat sırtlanmamız anlamına gelir. [Bu sebeple bugün] doğrudan sınanabilir olanın ötesine geçen sağlam bir umut mistiği geliştirmek durumundayız."[16]

John Kent de benzer bir karamsar ruh hali içinde, çağımızın "bir gelişme çizgisinin sonu"na delalet ettiğini ve bunun ne Marksizmin ne de Hıristiyanlığın, hatta "Özgürlük Teolojisi" içinde bir araya geldiklerinde, güç birliği kurduklarında bile önleyemeyecekleri bir "son" olduğunu ileri sürer. Ancak Kent, bu karanlık duruma karşı bir "umut mistiği" geliştirmeyi öneren Boff'dan daha "gerçekçi", görünüşte çok daha "iyimser" bir öneri ortaya atar. Ona göre, bugün –ideolojik savaştan ziyade bir tür diplomasiyi andıran– yeni bir "beka teolojisi" geliştirmek, eski "Özgürlük Teolojisi"ni sürdürmekten çok daha uygun ve etkili olabilir.[17]

Şüphesiz her iki önerinin de içerdiği tuzaklar var. "Umut mistiği" ayaklarımızı yerden kesebilir. "Beka teolojisi" ise, bizi olduğumuz yere mıhlayabilir. Örneğin ilk öneriye daha yakın duran Daniel M. Bell, ikinci önerinin içerdiği bazı tuzakların Özgürlük Teolojisi'nin bazı mensupları için fiili hale geldiğinden söz etmişti. Bell'e göre, neo-liberal kapitalizmin savunucularının "tarihin sonu"nu ilan ettikleri bir dönemde, politik dayanaklarını sivil toplum kavramında bulmaya çalışan bazı özgürlükçü düşünür ve eylemcilerin durumu bunun iyi bir örneği olarak alınabilir. Onlar, tüm gücü elinde tutan baskıcı bir devletin bütün ağırlığını fiziksel ve ruhsal olarak üzerlerinde hissetmiş kişiler olarak, "sivil toplum"u devletin demokratikleştirilebileceği bir –belki de tek– araç olarak şevk ve şefkatle kucakladılar. Özgürlükçüler, "demokratikleştirme"den öncelikle devletin bürokrasiden arındırılmasını ve demilitarizasyon sürecini anlıyorlardı; doğal olarak "sivil toplum"u da "yeni bir dayanışma alanı", yurttaş katılımını mümkün kılacak "demokratik bir mücadele alanı" olarak gördüler. Ancak Bell'in

16 D.M. Bell, *a.g.e.*, s. 67. Köşeli parantez içindeki ifade tarafımızdan eklendi.

17 Aktaran D.M. Bell, *a.g.e.*, s. 2.

vurguladığı gibi, bu Latin Amerikan özgürlükçüleri talihsiz bir biçimde yanılıyorlardı. Zira o, Deleuze ve Foucault'nun göstermiş olduğu gibi, özgürlükçülerin sivil topluma bağladıkları umudun bir illüzyon olduğunu düşünüyordu. Bell'e göre, otoriter rejimlerin çöküşü sonrasında artan yeni popüler katılım fırsatlarını kutsamakta hakh olmakla birlikte, özgürlükçüler, vahşi kapitalizmin –neo-liberal yönetişimsellik sanatı aracılığıyla– sivil toplumun "özgür alan"ını nasıl bir disiplin ve kontrol formuna dönüştürdüğünü kavramayı başaramadılar ve dolayısıyla onun tuzağına yakalandılar.[18]

Aslında Bell'in eleştirisi, özgürlükçülerin kapitalizmin günümüzdeki zaferinin "radikal" karakterini gözden kaçırmaları üzerine odaklanıyordu. O, esasen Deleuze'un görüşlerinden hareketle, vahşi kapitalizmin zaferinin basit biçimde ekonomik ya da siyasi bir zafer olmadığını, çok daha sinsice, çok daha derinden giden ve çok daha derinlere kök salan ontolojik bir zafer olduğunu ileri sürdü. O, Deleuze ile birlikte, kapitalizmin insanlık üzerindeki tahakkümünü sadece işgücünü sömürüp zenginlik üretme sayesinde değil, kurucu insan gücünü, arzuyu zapt edip manipüle ederek genişlettiğini düşündü ve dolayısıyla bir "arzu disiplini" olarak kapitalizmin karşısına bir "arzu terapisi" olarak Hıristiyanlığın çıkarılmasını önerdi.

Kısacası Bell, kapitalizmin radikal zaferine karşı, Hıristiyanlığın radikal direnişini tavsiye ediyor ve bu direnişin radikalliğini şöyle tasvir ediyordu: "Eğer Hıristiyanlar kapitalizme direneceklerse, eğer Hıristiyanlık arzuyu iyileştirecekse, modern hayatın –politika ile dini birbirinden koparan– ayrımı reddedilmeli. Hıristiyanlar, modern ulus-devletin doğumuna eşlik eden politikanın kutsallıktan arındırılma sürecinin, karşı konulamaz bir özgürlük yürüyüşünün parçası değil, daha ziyade kilisenin güçsüz düşürülmesi, Hıristiyanlığın toplumsal-politik mevcudiyetinden kopartılması, inancın mücadele kaynağı olmaktan çıkarılma sürecindeki belirleyici bir uğrak olduğunu kavramak zorundalar."[19]

18 Bkz. *a.g.e.*, s. 68, 70.

19 *A.g.e.*, s. 71.

Boff, Kent ve Bell... Önerdikleri çareler ne olursa olsun, öyle görünüyor ki ashında üçü de aynı dertten muzdariptir: Vahşi kapitalizmin zaferi, sadece radikal solculuğun değil, aynı zamanda sahici dindarlığın da yenilgisidir. Bu yenilgi, radikal sol gibi görünüşte sadece kapitalizm karşısında değil, aynı zamanda modernite karşısında da, daha doğrusu modernite içinde de tekrarlanan bir yenilgidir, yani dinin mağlubiyetinin kökleri sola göre çok daha derinlere gidiyordur. Din, deyiş yerindeyse, "iki kere" mağlup durumdadır.

Şüphesiz onlar topyekûn dinin değil, belirli bir dindarlık yorumunun yenilgisinden söz ediyorlardı. Ve yine şüphesiz onların sözünü ettikleri, daha doğrusu yasını tuttukları şey, Hıristiyanlık bağlamında yer alan bir dindarlık haliydi. Öyleyse başladığımız yere dönüp sorabiliriz: Peki ya İslam? İslam bağlamında böyle bir yenilgi hissi yaşayan herhangi bir dindarlık hali var mı? Dücane Cündioğlu'nun "nasip" olmasını dilediği türden henüz gerçekleşmemiş müstakbel bir yenilgiden değil, tam tersine, gerçekleşmiş, vücut bulmuş fiili bir yenilgi halinden, haletiruhiyesinden, hissinden bahsediyorum.

İsa'nın sırtındaki çarmıhın ağırlığını bugün –tıpkı Boff'un ifade ettiği biçimde– kendi sırtında hisseden bir Müslüman, daha doğrusu bir Müslümanhk hali var mı? Yanıtını merak ettiğim soru bu. Zira eğer günümüz şartlarında "sahici dindarlık" diye bir konum varsa, onun –Hıristiyan ya da Müslüman– sadece bu hisse sahip olan insanlar tarafından doldurulabileceğini düşünüyorum. Bir Müslümana İsa'nın yazgısını paylaşmayı tavsiye etmek, provokatif bir öneri olarak görülebilir. Doğrudur. Ancak hakikate ancak bu türden dilsel provokasyonlarla, belki de suikastlarla yaklaşabileceğimizi düşündüğümü de eklemeliyim.

Bu sebeple, Tuncay Birkan'ın bugün burada, bu memlekette "sol ilahiyat"tan değil de, bir "ateoloji"den söz etmemizin çok daha uygun ve çok daha etkili olacağına ilişkin görüşünü[20] aynen benimsediğimi söylemeliyim. Elbette teizmi ve ateizmi manasız bir "diyalog" etrafında buluşturan değil, bilakis her iki

20 Bkz. Birkan'ın elinizdeki kitaptaki makalesi "Tanrı'nın Ölümü, Ateizm Geleneği ve Sol".

konumu da havaya uçuran, her ikisini de berhava eden bir söylem, söyleşi, müzakere alanı açabiliriz, açmamız gerekir kanısındayım. Zira –henüz post-Marksist olmasa da, artık kesinlikle post-Leninist bir dönemde yaşamakta olduğumuzun farkında olan bir solcu olarak, Lenin'in ünlü sözünü güncelleyerek ifade etmeme izin verin– ezilenlerin yeryüzündeki halihazır cehenneme direnmeyi hedefleyen, gerçek devrimci mücadelesindeki birliğin, onların öte dünyadaki müstakbel cehenneme dair fikirlerinden çok daha önemli olduğunu düşünüyorum.

Tercihimi "ateoloji"den yana kullanma sebeplerinden biri de şu: "Radikal solculuk" ile "sahici dindarlık" arasındaki hısımlık, kardeşlik halinin bugün ancak bir yenilgi halinin kabulünden, sadece bu zemin üzerinden düşünülebilir ve hayata geçirilebilir olduğunu kabul ediyorsak, bir adım daha atıp bu kardeşliğin mecburen "babasız" bir kardeşlik olduğunu da teslim etmeliyiz. Allah'sız ya da Tanrı'sız bir dünyada yaşadığımızı olmasa da, bu dünyada yaşamımızı Allah'tan ya da Tanrı'dan yoksun bir biçimde sürdürdüğümüzü kabul etmek durumundayız. İster teist ister ateist olalım, aynı sekülerleşmiş dünyada yaşamakta olduğumuz gerçeğinden söz ediyorum. Bu, ilk bakışta solcular için kabullenmesi epeyce kolay, dindarlar için epeyce zor bir şey olarak görünebilir. Aşağıda, durumun tam olarak böyle olmadığının görülebileceğini umuyorum.

3.

Agnostik Umberto Eco ile teist kardinal Martini arasında geçen tartışma, meseleyi açmak için uygun örnek olabilir. İtalya'da bir gazetenin Pazar ilavesinde Eco ile Martini arasında geçen bir dizi tartışma yayımlanır.[21] Bir hafta Eco bir soru ortaya atar ve Martini yanıtlar; diğer hafta da tersi olur. Böylece birkaç hafta boyunca bir dizi politik/teolojik sorun tartışılır. Tartışmanın nihayetinde, Kardinal Martini, Eco'ya –mealen– şöyle bir soru yöneltir: "Tanrı'ya inanmayan insanların ahlaksız olduğunu as-

21 Bu tartışma küçük bir kitapçık olarak Turkçede yayımlandı: Umberto Eco/Kardinal Martini, *İnanç ya da İnançsızlık*, İstanbul 2005.

la düşünmüyorum elbette, ancak onları ahlaklı olmaya iten şeyin ne olduğunu merak etmekten de kendimi alamıyorum. Siz bir agnostik olarak, ahlaklı bir hayat sürdürme arzunuzu ve tutkunuzu nasıl temellendiriyorsunuz?" Eco'nun yanıtı, bence sorudan çok daha ilginç. O bu soruya –yine mealen– şöyle bir yanıt veriyor: "Ben örneğin sizin gibi, telafisi olan bir hayat yaşamıyorum. Siz ya da Tanrı'ya inanan herhangi biri, bu hayatta herhangi bir hata yaptığında özür ya da af dileyebileceği bir makama sahip; oysa benim ya da Tanrı'ya inanmayan herhangi birinin böyle bir şansı yok. O, tek bir hayat yaşadığını, telafisi mümkün olmayan bir hayat yaşadığını bilir. Bu sebeple, hayatını, Tanrı'ya ve öte dünyadaki hayata inanan birinden çok daha özenli ve çok daha dikkatli bir biçimde sürdürmesi gerektiğinin farkındadır ya da farkında olmak zorundadır."

Telafisiz bir hayat, ne kefaret ne de şefaat vaat eden, hatta 'Araf'ı bile olmayan tekinsiz bir hayat... Sekülerleşmenin önümüze serdiği tarih de böyle bir tarih değil midir? Tanrı'sız bir tarih. Daha da vahimi, Tanrı'nın ölümüne sebep olmuş, en azından ölümüne tanıklık etmiş bir tarih. Tıpkı laboratuvara girdiğinde bir "ateist"miş gibi davranmak durumunda olduğunu kabul eden deist bilim insanları gibi, modern insanlar da seküler hayata ve tarihe adım attıklarında, tüm dinî inançlarını askıya asıp sanki bir "ateist"miş gibi davranmak durumunda değiller mi? En azından "dini imanı olmadığını" alenen bildiğimiz paranın egemenliği altındaki bir sistemde kim, gönül rahatlığıyla kendisinin "takva" sahibi bir mümin olduğunu iddia edebilir ki? Eco gibi bir agnostik, Martini gibi bir teist de olsak, bugün aynı tarih ve aynı zaman içinde aynı tekinsiz ve telafisiz hayatı yaşamak durumunda değil miyiz?

Evet, Charles Taylor'ın söylediği gibi, "[m]odernlik kelimenin yaygın değil, tersine gevşek anlamında sekülerdir: Sekülerlik bu anlamda dinin yokluğunu değil, daha çok bütün toplumsal eylemlerin dindışı bir zamanda gerçekleştiği duygusuyla bağdaşan farklı bir yer işgal ettiğini gösterir."[22] Dolayısıyla,

22 Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. Hamide Koyukan, İstanbul, 2005, s. 187.

seküler hayatın ve tarihin dinsiz değil, ama kesinlikle tanrısız bir hayat ve tarih olduğunu söyleyebiliriz.[23] Bu sebeple, ortodoks İslami bir kültürel çerçeve ve çevre içinde idraki epeyce zor, ancak bir o kadar zaruri olan şu "Tanrı'nın ölümü" meselesi üzerinde düşünmek, sekülerleşme sürecini dinin değil, esasen Tanrı'nın ölümüyle ilişkilendirerek anlamaya çalışmak gerek diye düşünüyorum.[24]

4.

1882 yılında Friedrich Nietzsche, bilindiği gibi ölümünden sonra epeyce ünlenen bir mesel kaleme almıştı. O bu meselde, agorada etrafında toplanmış kalabalığa "Tanrı'nın ölümü"nü ilan eden bir meczuptan bahsediyordu. Modern kültürün akşamından gelip gün ortasında elinde bir fenerle kamusal alana dalan bu meczup, etrafına toplanan meraklı kalabalığa Tanrı'yı aradığını haykırıyordu. Ancak tıpkı kendisinden önceki başka bir meczubun, Diyojen'in aynı koşullar altında ve aynı yerde insanı arayışı gibi ironik bir arayıştı bu. Zira bu arayışın beyhude olduğunun farkındaydı ve aslında etrafında toplanan şaşkın insanların gözlerini açıp aradığı şeyin artık orada olmadığını görmelerini istiyordu. Dolayısıyla fazla zaman harcamadan kederli bir öfkeyle haykırmıştı: "Tanrı öldü; onu modern insan

23 "Post-seküler" kavramının savunucularının ve eleştiricilerinin iyi bir özeti ve mukayesesi için bkz. Christoph Deutschmann, *Capitalism, Religion and the Idea of the Demonic*, Working Paper der DFG-Kollegforscherinnengruppe Postwachstumsgesellschaften, Nr. 02/2012, Jena 2012.

24 Sanırım Cevat Şakir, nam-ı diğer Halikarnas Balıkçısı, bir zamanlar Türkçenin 'geri vitesi' olmamasından, Avrupa dillerindeki 're' ön ekli sözcükleri Türkçede karşılama güçlüğünden söz etmişti. Ben, tam da bu noktada, yani 'Tanrı'nın ölümü'nden, 'negatif teoloji'den bahsetmeye başlarken, Türkçenin başka bir 'kusur'una, 'gayrı'yı hesaba katma, 'yokluğun payı'nı teslim etme hususundaki 'eksikliği'ne dikkat çekmek durumundayım. Anadilimiz, örneğin Heidegger'in şu sözünü tam anlamıyla anlamayı engeller, en azından güçleştirir gibidir: "Tanrı'yı inkâr etmiyorum, onun yokluğuna işaret ediyorum." Dolayısıyla, izleyen bölümde 'dünyamızın sınırlarını teşkil eden dilimizin' ufkunu 'başka dünyaların sınırlarını teşkil eden diller'in ufkuyla buluşturabilmemizin en azından böyle bir niyete sahip olmamızın kritik bir önem taşıdığını söylemek isterim.

öldürdü!" O, bu cinayetin yeryüzünde gerçekleştirilmiş en büyük eylem, işlenmiş en büyük fiil olduğunu, ancak failini epeyce zor bir durumda bıraktığını da dile getirdi: "Dünyanın şimdiye dek sahip olduğu en kutsal, en kudretli şey, bıçaklarımızın altında kanlar içinde can verdi: Üzerimize sıçrayan bu kanı kim temizleyecek?"[25]

Bulhof ve Kate'in altını çizmiş olduğu gibi, Nietzsche için, "Tanrı'nm ölümü, sadece insanın nihayetinde kendisini dinsel bağlardan kurtarıp özgürce tarihin kontrolünü ele geçirdiği bir tarihsel ve kültürel merhalenin sembolü değildir."[26] Dikkatli bir okuma, Nietzsche'nin anlattığı meselin aslında "kerevet"i olmayan bir masal olduğunu, başka bir deyişle, hiç de öyle mutlu sonla biten huzurlu bir anlatı olmadığını, tam tersine "ebedi dönüş" girdabı içinde kıvranan trajik bir hikâye olduğunu rahatlıkla ortaya koyabilir. Zira yine Bulhof ve Kate'in belirtmiş olduğu gibi, Nietzsche'nin ilan ettiği "Tanrı'nın ölümü" meseli, aslında moderniteyi, hatta biz ekleyebiliriz ki onun ötesini, yani "postmodernite" denen dönemi, kısacası tüm bir sekülerleşme sürecini boydan boya bir gölge gibi soluksuz takip eden, bir hayalet gibi habire ziyaret eden müphem ve ürpertici bir deneyime işaret eder: Tanrı öldü! "[Onun ardında bıraktığı] boşluğun soluğunu [her an ensemizde] hissetmiyor muyuz?"[27] Kısacası Nietzsche, modern insanın içine düştüğü bir "aporia"ya, "çıkmaz"a işaret ediyor, modernitenin içkin huzursuzluğuna dikkat çekiyordu.

Bulhof ve Kate, Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü"ne dair iddiasının, hakikat iddiası taşıyan bir önerme olmadığını, müphem bir deneyime işaret ettiğini anlamanın önemine dikkat çekiyorlar ki, gerçekten önemli bir nokta bu. Onlar, Nietzsche için "Tanrı'nın ölümü"nün –birbirlerinden kaynaklanmakla birhkte, aynı "olay"a dair iki farklı perspektif sunan– iki fark-

25 Aktaran Ilsen N. Bulhof ve Taurens Ten Kate, "Philosophical Perspectives on Negative Theology - An Introduction", *Flight of the Gods* içinde, Kampen, 2000, s. 2.

26 A.g.m., s. 1, 2.

27 Aktaran Bulhof ve Kate, a.g.m., s. 2. Köşeli parantezler içindeki ifadeler tarafımızdan eklendi.

lı anlama sahip olduğunu ileri sürerler. "Tanrı'nın ölümü" –ilk anlamda– kendisini özgürleştiren (kurtaran) insanlığın fiilidir; bu ölüm, akıl *sayesinde* gerçekleştirilen bir özgürlük eylemidir. Bu, Nietzsche'nin vecizesinin en yaygın ve en kolay algılanabilir yorumudur. Fakat "Tanrı'nın ölümü"nün arka yüzü –ikinci yorumu– ilkinin aksine biraz karanlık ve karmaşıktır. Zira bu anlamda Nietzsche, insanın kendi kendini özgürleştirme sürecinin başlangıcına değil, tam tersine sonuna işaret eder. İnsanlık modernitenin başlangıcından itibaren, aklını kuşanarak Tanrı'nın yerini almıştır, ancak bu yeni Tanrı da, yani "Tanrı-olma iddiasını üstlenen-insanlık" da, "hiç uğruna kurban edilmiş" olan eski Tanrı'nın ölümünden sonra –ila nihaiye– ayakta kalamayacaktır.[28] Zira modernite –"önce"sinde değilse de "öte"sinde çok daha bariz biçimde açık ettiği gibi– niyetinin Tanrı'yı öldürmek değil, bizatihi onun makamını ilga etmek olduğunu ortaya koymuştur ki sekülerleşmenin önümüze çektiği duvar da, önümüzde açtığı ufuk da budur zaten.

Kısacası Nietzsche, bu vecizesiyle sadece insanlığın arkaik tanrılarının ya da Hıristiyanlığın Tanrı'sının ölümünü ilan etmiyor, geçip onların makamına kurulan insan aklının ölümünü de haber veriyordu ashında. Zira Nietzsche'nin düşüncesinde, "Tanrı'nın ölümü" eski tanrılardan ya da Tanrı'dan özgürleşmeden çok daha fazla bir şeye işaret eder. Söz konusu vecizeye ikinci anlamını da hesaba katarak bakarsak, bunun aynı zamanda yeni Tanrı'dan, akıldan özgürleşme anlamına da geldiğini görebiliriz ki bu bizi yeniden o tekinsiz uçurumun kenarına getirir: Bakışımıza karşılık veren o ürpertici uçuruma; Tanrı'nın, daha doğrusu onun yüce, merkezi makamının yokluğuna.

Öyleyse Nietzsche için, "Tanrı'nın ölümü"nün asla bir kez ve topyekûn gerçekleşmiş, olup bitmiş bir olay olmadığını; "ebediyen nüksedecek" bir olaylar silsilesi olduğunu söyleyebiliriz. Kısacası, öyle görünüyor ki onun iletmek istediği asıl mesaj ya da müjde budur: Modernite, fasılasız bir "Tanrı'nın kurban edilme" sürecidir ve daha da önemlisi, "ebedi dönüş" bu

28 Bulhof ve Kate, a.g.m., s. 42, 43.

sürecin, yani en bariz çehresi sekülerleşme olan modernitenin tersine çevrilmesini imkânsız kılar. Evet, "kurban etme", kurban edilen Tanrı bile olsa hâlâ "kutsal", "dinsel" bir fiildir, doğru; ancak nihayetinde her halükârda seküler bir eylemdir bu. Zira daha önce de vurgulamış olduğumuz gibi, sekülerlik "dinsizlik"le değil, daha çok ve hatta asıl "tanrısızlık"la, dünyanın Tanrı'dan yoksun kalmasıyla ilgili bir süreçtir.

O halde şöyle bir çıkarım zaruri görünüyor: Sekülerleşme, her ne kadar modernitenin en bariz çehrelerinden biri olsa da –ya da şöyle diyelim: Çehresini en çok burada, bu tarihsel anda gösteriyor olsa da– şüphesiz onun tarihi, modernitenin öncesine ve elbette aynı zamanda ötesine uzanan çok daha geniş, çok daha kuşatıcı bir süreçtir. Bu sebeple, Karl Löwith'in modernitenin her şeye rağmen Hıristiyanlığın seküler bir versiyonu olduğu iddiasını ciddiye almak gerek. Zira Nietzsche'nin ve –farklı bir söylem çerçevesinde olsa da– Freud'un "Tanrı'nın ölümü" olarak işaret ettiği şeyi, modernitenin değil de, onun rakibi, hatta düşmanı olduğu varsayılan Hıristiyanlığın; "doğal dinler"in –diyebiliriz ki pagan dünyanın– "yaşayan", "canlı" tanrılarının yerine kendi tek, uzak, soyut Tanrı'sını geçiren Hıristiyanlığın "olay"ı olarak görmek de mümkün.[29]

Gerçekten de, pagan kültürlerin "din"i yoktur; ancak tanrılarla dopdolu, tanrılarla içli dışlı bir hayatları vardır. Seküler dünya ise, tam tersine gırtlağına kadar dinlerle doludur, ancak tanrılardan, hatta kendi Tanrı'sından bile yoksundur. Dolayısıyla şunu iddia etmek bile mümkün: Tarih boyunca ortaya çıkan her din, kendisinden öncekine göre daha "seküler"dir. Hıristiyanlık Yahudiliğe, İslam Hıristiyanlığa göre daha "seküler" bir dindir. En azından "iki dünya doktrini"ni keskinleştirmesi, "iki dünya" –yani *bu* dünya ile *öte* dünya– arasındaki iletişimi, daha doğrusu ilişkiyi, irtibatı koparması bakımından böyle olduğu söylenebilir.

Bu sebeple, eskatolojinin sekülerleşmenin diğer yüzü olduğunu ileri sürmek mümkün görünüyor. Zira bu dünyanın seküler açılımı öte dünyanın eskatolojik kapanışıyla birlikte yü-

29 Aktaran Bulhof ve Kate, a.g.m., s. 33, 34.

rür. Ya da şöyle diyelim: İnsanın yeryüzüne "düşüş"ünü Tanrı'nın gökyüzüne "yükseliş"i takip eder. Zira T.W. Tilley'in söylediği gibi, "Tanrı, bu dünyadan nihayetinde namevcut olacak denli aşkındır. Modernitenin Tanrı'sı budur."[30] Bu sebeple, Levinas'ın Tanrı'dan "a-Dieu" olarak bahsetmesi oldukça manidardır.[31] Zira bilindiği gibi, bu ifade Fransızcada iki farklı anlama işaret eder: 'Tanrı'ya' ve 'elveda'. Elbette Levinas, bu iki farklı anlamı birbiriyle bakışımlı hale getirdiğinde çok daha derin bir anlama işaret eder: Tanrı'ya/elveda. Levinas şüphesiz Nietzsche'den çok daha sofuca konuşur, ancak aynı hakikate işaret eder: Tanrı artık gitmiştir ve dünyamızda –Bataille'ın ifadesiyle– "korkunç, baş döndürücü, neredeyse katlanılmaz bir boşluk" açılmıştır.

"Tanrı'nın ölümü" ya da "Tanrıların gidişi", kökleri modernitenin çok daha öncesine yayılmış ve dalları onun ötesine dek uzanan sekülerleşme sürecinin kurucu olayı olarak görülebilir. Jean-Luc Nancy, İsa'dan önce 3. yüzyılda yaşamış olan Megapolisli Cercidas'ın "tanrılar uzun süre önce bizi terk etti" sözünü alıntılayıp şu yorumu yapar: "Bu sebeple, bizim tarihimiz onların ayrılışıyla ya da muhtemelen onların ayrılışından sonra başladı. Ya da şöyle diyelim: Biz onların mevcudiyetine dair farkındalığımızı yitirdiğimiz zaman. Onlar bu tarihe geri dönemezler – ve "geri dönüş"ün eğer varsa ancak bu tarihin dışında bir anlamı olabilir."[32] Nancy'nin yorumu, iki bakımdan önemli görünüyor. Birincisi, Nancy, insanın sadece dünyasının değil, tarihinin de "tanrılardan yoksun" olduğunu; daha doğrusu, insanlığın tarihini tanrıların yokluğunun mümkün kıldığını ifade ediyor. İkincisi ve daha da önemlisi, bu sürecin geri çevrilemezliğini vurguluyor. Zira seküler tarih ile kutsal tarih iki paralel –temassız– evrene aittir. Dolayısıyla, insanın seküler tarihi içinde tanrıların "geri dönüş"ü mümkün değildir, böyle bir "olay", ancak bu tarihin dışında mümkündür, ancak tam da bu

30 Aktaran Ivana Dolejsová, *Accounts of Hope: A Problem of Method in Postmodern Apologia*, 2001, s. 47.

31 Aktaran I. Dolejsová, *a.g.e.*, s. 45.

32 Aktaran Laurens T. Kate, "The Gift Loss", *Flight of Gods*, s. 256.

sebeple, gerçekleşse bile bu artık bir "geri dönüş" olmayacaktır.

O halde, postmodern dönemde zuhur eden "din(ler)in dönüşü"nün de nihayetinde sadece din(ler)in dönüşüne delalet ettiğine, Tanrı'nm ya da tanrıların dönüşü anlamına gelmediğine dikkat çekmek gerek. Örneğin moderniteyi sekülerleşmeyle, postmoderniteyi ise tam tersine desekülerleşmeyle eşitleyen John D. Caputo, bugün artık "Tanrı'nın ölümünün ölümünden" söz etmemiz gerektiğinden bahseder.[33] Caputo, Nietzsche'in ilan ettiği "Tanrı'nın ölümü"nden de, negatif teolojinin bahsettiği "Tanrı'nın güzel mistik ölümü"nden de hoşnut olmadığım söyler; ancak İsa'nın ölümünde, belli bir Tanrı'nın, klasik teolojinin yüce, her şeye kadir ve muktedir Tanrı'sının ölümünü gören "postmodern bir Çarmıh teolojisi" geliştirmeye çalışır ki, hem bu "zayıf teoloji" hem de onun merkezine yerleştirdiği "zayıf Tanrı" fikri ashnda onun bir yandan seküler "Tanrı'mn ölümü" temasını, diğer yandan da negatif teolojinin "yokluk olarak Tanrı" mefhumunu kendi tarzında, bir bakıma "yoksunluk olarak Tanrı" formunda devralmış olduğunun bariz bir göstergesi olarak alınabilir.

Caputo ile hemen hemen aynı postmodern dil âlemi içinden konuşan ve onunkine benzer bir "zayıf Tanrı" fikrini savunan Gianni Vattimo, bu noktada, yani sekülerleşme sürecini değerlendirme bakımından daha dikkatlidir. O, postmoderniteyi "postseküler" bir dönem olarak niteler, ancak bunu sekülerleşme sürecinin tersine dönmesi olarak değil, daha da derinleşmesi olarak görür. Zira Vattimo, sekülerleşmeye olumlu bir anlam atfeder ve daha da önemlisi, onu "Hıristiyan Batı'nın yazgısı" olarak değerlendirir.[34] Kısacası, Caputo da Vattimo da aslında aynı modernite sorunuyla uğraşırlar; aynı seküler huzursuzlukla –Tanrı'nın yokluğuyla– baş etmeye, daha doğrusu bu "huzursuzluk"la, bu "yokluk"la birlikte yaşamaya, Kate'in adlandırdığı gibi, kaybı bir "hediye" gibi kabullenmeye çalışırlar diyebiliriz.

---

33 J.W. Robbins, ed., *After Death of God* içinde, Columbia University Press, 2007, s. 19 vd.

34 Aktaran J.W. Robbins, *a.g.e.*, s. 22.

5.

Bu noktada, Bulhof ve Kate'in negatif teolojinin insanlık tarihinin değişik dönemlerindeki yankılarına ilişkin tezini tartışmak yerinde ve faydalı olabilir.[35] Onlar, Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü"ne ilişkin sarsıcı ve kederli çığlığının, dinin yerinin –kelimenin geniş anlamında– esaslı biçimde problematik hale geldiği Batı tarihinin –Vattimo'nun dikkat çektiği "yazgı"yı anımsayın– kuşatıcı bir analizine işaret ettiğini söylerler. Onlara göre, bu gelişme modern dönemin başlangıcından bu yana, yani Ortaçağ'ın sonundan itibaren hız kazanmıştır, ancak orijini ve etki alanı kesinlikle modern dönemle sınırlı değildir. Zira "Tanrı'nın ölümü", sadece onun –yani Nietzsche'nin– kendi zamanının dogmatik teolojisinin Tanrı'sıyla, sadece Descartes ya da Hegel'in –modern bir metafizik sistem içinde "evcilleştirilmiş"– Tanrı'sıyla, sadece yaklaşık iki bin yıldır kişisel ve kamusal hayatta tek başına belirleyici olmuş Hıristiyan inancının Tanrı'sıyla ilgili bir şey değildir. "Tanrı'nın ölümü", esasen bir zamanlar kadim kültürlerin en önemli boyutu olan ve evrensel ifadesini kurbanda bulan aşkın ("profan"nın karşıtı olarak "kutsal") boyutun ortadan kalkışının yavaş yavaş yayılmasına, dünyamıza nüfuz etmesine işaret eder. Şüphesiz bu süreç bir anlamda özgürleşme olarak görülebilir, görülmüştür de. Ancak bu "özgürleşme" sürecinin aynı zamanda karanlık bir yüze sahip olduğu da şüphe götürmez: Tek boyutluluk! Zira söz konusu süreç, dünyanın "başka", "öte" bir dünyanın refakatinden, daha da kötüsü markajından kurtulması anlamına gelir ki bu da güç bela elde edilen özgürlüğü derhal tutsaklığa çevirebilecek esaslı bir tehdit olarak görülebilir.

Bulhof ve Kate, "negatif teoloji"yi işte bu tür radikal bir tehdidin *semptomu* olarak ve aynı zamanda hem bu tehdide hem de onun inkârına karşı bir *protesto* olarak okumayı öneriyorlar. Onlara göre, yankıları insanlık tarihinin hemen her döneminde işitilebilecek olan "negatif teoloji"nin dört *negatif* polemik/eleş-

35 İzleyen satırlarda Bulhof ve Kate'in daha önce zikretmiş olduğum makalelerinden, özellikle de 5, 6, 11 ve 12. sayfalarından yararlanıyorum.

tirel konumu ve üç *pozitif* savunucu, kurucu konumu ayırt edilebilir: (1) Negatif teoloji, Yunan mitolojisinin *antromorfizmi*ni, yani tanrılar hakkındaki "insani, tamamen insani" hikâyeleri reddeder. (2) Mevcut dinsel ya da politik düzenle kader birliği yapmış ve toplum içindeki mevkilerini Hakikat'e vakıf olmalarına dayandırarak meşrulaştıran kişilerce dile getirilen tüm *otorite iddialarını* reddeder. (3) Dolayısıyla bu türden hakikate vakıf olma iddialarına genel olarak eşlik eden *dogmatizme* karşı çıkar. Ve nihayet (4) *İnsan aklının kibri*ni reddeder. İnsanın her şeyi, kutsalı dahi bilebileceği ve her şeyi tanımlar içine sokup kuşatabileceği iddiasına karşı çıkar. Dolayısıyla, Yunan kültüründe doğmuş, Aristotelesçi olarak bilinen felsefeyi reddeder.

Bunlar negatif teolojinin yıkıcı karakterini ortaya koyan konumlardır. Ancak yukarıda da söylenmiş olduğu gibi, negatif teolojinin kurucu karakterini temsil eden üç pozitif konumu daha vardır: (1) Negatif teoloji, dolaysız sezginin gizeme nüfuz edebilme imkânını teyit eder. Bu, genellikle "mistisizm" olarak adlandırılan *deneyimden kaynaklanan bir bilgi*; mantıksal olarak kanıtlanamayacak, sadece kişisel olarak tecrübe edilebilecek bir bilgidir. (2) Negatif teoloji, akıldan saklı bir hakikat fikrine sahip olduğu için, başka kanaatlere hoşgörüyle yaklaşmaya ve bir *çokanlamlı hakikat* olasılığına kapılarını açık bırakmaya eğilimlidir. (3) Negatif teoloji, kutsal hakkında felsefenin rasyonel dilinden daha *başka* (örneğin: Poetik, çağrışımsal, hatta biz ekleyebiliriz ki, provokatif) *konuşma biçimleri* olduğunu kabul eder.

Kısacası, negatif teolojinin özellikle altı çizilmesi gereken en önemli özelliği, Tanrı *kavramı* yerine Tanrı *deneyimi*ni geçirmesidir diyebiliriz. Dolayısıyla negatif teoloji her türlü Tanrı "temsili"ne karşı isyankâr bir tutum sergiler, en azından böyle bir potansiyel barındırır. Tanrı'nın dildeki "temsilleri"ne olduğu gibi, toplumsal, kültürel ve politik "temsilleri"ne de mesafeli durur. Zira negatif teoloji, "Tanrı *adına* hareket etmek", "Tanrı *adına* söz almak" için, söyleminde ve pratiğinde ya hiçbir aralık bırakmaz ya da çok az, ancak şahsen sızılabilecek bir aralık bırakır.

Negatif teolojinin, özellikle birinci pozitif iddiası, yani sezginin "kutsal"a, "gizem"e nüfuz edebileceği iddiası, dün de bugün de birçok kişi tarafından eleştirildi, eleştiriliyor. Örneğin Caputo, mistiklerin, sanki mutlak bir bilgiye ya da mutlak bir bakış açısına sahiplermişcesine, Tanrı'nın kalbiyle konuştuklarını iddia etmelerine haklı bir kuşkuyla yaklaşır.[36] Doğrudur, zaman zaman Tanrı ile mistik irtibatı abarttıkları; hatta içlerinden bazılarının gidilebilecek en uç noktaya dek gidip kendilerinin Tanrı olduğunu iddia ettiklerine bile şahit olduk. Ancak böyle uç durumlarda bile –ashında kendileri bu rasyonel ölçüte pek değer vermeseler de– tutarlıdırlar. Zira kendisinin Tanrı olduğunu iddia eden bir mistik olabilir, fakat kendisinin Tanrı'yı temsil ettiğini iddia eden bir mistik olamaz. Hiçbir tutarlı mistik, temsil uğruna Tanrı ile arasını bu denli açmaya yanaşmaz, yanaşamaz çünkü.[37]

Bulhof ve Kate, fikri yapısının ana hatlarını bu şekilde çıkardıkları negatif teolojinin Batı kültür tarihi içinde daima "mevcut" bir yankı olduğunu iddia ederler. Onların ortaya attıkları geniş, kuşatıcı tez şudur: Her biri kendi dönemindeki düşünce âlemine egemen olan spesifik bir "söylem"e eleştirel tepki olarak ortaya çıkan dört temel negatif teoloji yankısı ayırt edilebilir. Aşkın boyutunu giderek yitiren seküler dünyamızın tarihinde bu yankıların her biri doğal olarak birçok bakımdan diğerlerinden farklı çehrelere sahip olsa da, tümü hemen hemen aynı tutkuyu paylaşır; aşkın ile kendi tarzlarında farklı, yeni bir irtibat kurma arzusunun ifadesi olarak görülebilirler.

Bulhof ve Kate, bu dört negatif teoloji yankısını tarihsel olarak dört aşama içinde kategorize ederler: (1) Negatif teolojinin neo-Platoncu kaynağı bu arzunun ilk yankısıdır. Bu yankı, Platon ve Aristoteles'in kuramlarında vücut bulan *Yunan varlık felsefesine*, dolayısıyla Heidegger'in 20. yüzyılda "onto-teolo-

36 J. W. Robbins, *a.g.e.*, s. 117.

37 Burada, yani mistik düşünce ve pratikte dahi insanların Tanrı ile aralarını açıp buraya türlü hiyerarşiler (tarikatler) inşa ettiklerinin, türlü temsilciler (şeyhler, pirler) davet ettiklerinin farkındayım. Mistisizmin, gönül ile Tanrı arasındaki mesafeyi kat etmek yerine katılaştıran 'kuram'a ve 'kurumlaşma'ya temayülünün eleştirisi için bkz. İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, İstanbul, 1998.

ji" adını verecek olduğu şeyin temel yapılarına eleştirel bir karşı çıkıştır. (2) İkinci aşama, (Anselm, Bonaventure ve Thomas Aquinas gibi) 11, 12 ve 13. yüzyıl düşünürleriyle başlar. Bu düşünür kuşağı, kendi dönemlerinde Aristoteles felsefesinin yeniden keşfine eleştirel olarak ya da en azından bazı kayıtlarla yaklaşmış, aklın kendi akıl yürütme yeteneğine duyulan sınırsız güvenin sınırlarını açığa çıkarmaya çalışmıştır. (3) Üçüncü aşama, hemen bunun ardından gelir: Ortaçağ sonlarındaki radikal mistisizm dönemi. Bu dönemin mistik düşünürleri, esas olarak kendi günlerindeki formal skolastizme karşı çıkmışlardır. Nihayet (4) Dördüncü aşama, modern ve postmodern dönemleri içerir. Nietzsche'den Heidegger'e, Levinas'tan Bataille'e ve Derrida'ya dek uzanan karmaşık bir düşünce yumağı...

Şüphesiz negatif teolojiyi doğuran ve uğraştıran "huzursuzluk" hali, dördüncü aşamada iyice yoğunlaşır ve karmaşıklaşır. Zaten biz de bu yazıda daha çok dördüncü aşamaya ait negatif teoloji yankılarına kulak vermeye çalıştık.[38] Şimdi Bulhof ve Kate'in özellikle bu son aşamadaki yankılara dair son derece önemli bir uyarısına dikkat çekerek meselemize geri dönebiliriz.

Bulhof ve Kate, negatif teoloji ile sekülerleşme sürecine karşı rövanşist bir tavır takınan fundamentalist teolojiler arasına ayırt edici, net bir çizgi çekmemiz gerektiğini söylerler ki bu gerçekten de son derece önemli bir nokta. Zira bu ikinci türden teolojiler, sekülerleşmeye kaçınılabilir bir kaza gözüyle ba-

38 Şüphesiz Bulhof ve Kate'nin dördüncü aşama içinde ele aldığı düşünürlerin bir kısmı düşüncelerinin 'negatif teoloji' ile ilişkilendirilmesine haklı olarak itiraz edeceklerdir. En azından "ateist olduğumu söylemek yanlış olmaz" diyen bir Derrida var karşımızda. Derrida, her ne kadar doğrudan negatif teolojiyi konu edindiği bir metinde, "[e]ğer apophasis [olumsuzlama] neredeyse ateizme eğilim gösteriyorsa, buna karşılık ve bu suretle, açık edilmiş ateizmin en uç ve en tutarlı formlarının, her zaman en yoğun Tanrı arzusuna tanıklık ettiğini söyleyemez miyiz?" diye sorsa da, bu arzunun doğası gereği tatminsiz kalmaya yazgılı olduğunun farkındadır. Bu sebeple Bulhof ve Kate'in sınıflandırmasının sorunlu olduğunu düşünüyorum, ancak bu yazı bağlamında bunun üzerinde durmaya gerek olmadığı kanaatindeyim. Derrida'nın az önce alıntıladığımız sözü için bkz. *İsim Hariç*, İstanbul, 2008, s. 16. Derrida ve negatif teoloji ilişkisinin daha ayrıntılı bir eleştirel değerlendirmesi için bkz. Richard Kearney, *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar*, İstanbul, 2012.

karlar ve doğal olarak bunun insanlığın ve dünyanın gerçek özgürlüğünün başına gelmiş en büyük bela olduğunu savunurlar. Dolayısıyla, bu görüş büyük ölçüde nostaljiktir ve genelde muhafazakârlığa eğilimlidir diyebiliriz. Seküler kültüre, insanların Tanrı ile irtibatını koparan bir sürecin parçası, daha doğrusu sonucu olduğu sebebiyle saldırırlar ve "eski inanç"ın bir kez daha tahtına kurulup yeniden insanlara emretmeye başlayacak olduğu bir tür "kayıp" bir otorite arayışı içindedirler. Bulhof ve Kate, altını çizerek vurgularlar ki, bu nostaljik arayış, negatif teolojinin en azından çağdaş yankılarının hiçbiri için ilgi duyulabilecek bir şey değildir. Çünkü bu arayış, modern kültüre ve onun sekülerleşme tarihine refakat eden temel huzursuzluğu, hiç uğraşmadan kolaycı bir "geri dönme" arzusuna tercüme edip ortadan kaldırmaya çalışır. Kısacası huzursuzlukla yüzleşmek yerine, ona sırtını dönerek huzur bulmaya çalışır. Oysa söz konusu negatif teolojinin bu modern huzursuzluk halinin başından sonuna dek sırtlandığı deneyim bir "aporia", bir "çıkmaz", esaslı tehdit içeren çözümsüz bir müphemlik deneyimidir: "Geri dönüş" yolu kapalı, "ancak bu sekülerleşme, bu özgürleşme sürecinin geleceği de pek parlak görünmüyor."

6.

Gerçekten de sekülerleşme sürecinin girmiş olduğu en sert viraj ya da karşı karşıya kaldığı en çapraşık kavşak budur ve bu bizlere –bu 'postmodern' kavşakta yaşayanlara– nasip olmuştur. Burada her şey birbirinin üzerine yıkılır, her şey birbiriyle çarpışır. Öyleyse bir "ateoloji"den, Tanrı'nın namevcut olduğunu söyleyen ateizm ile Tanrı'dan bir namevcudiyet olarak söz eden negatif teolojinin tekinsiz buluşmasından bahsedebiliriz artık. Üstelik bu, 'namevcudiyet'ten epistemolojik bir kusur, yani bir tür anlaşılır dil kifayetsizliği olarak değil, tam tersine, anlaşılmaz, müphem bir ontolojik yokluk, bir tür mevcudiyet kifayetsizliğinden söz eden bir 'a/teoloji'dir. Bataille, malum seküler hoşnutluk ("Tanrı *öldü*") ile aynı ölçüde seküler hoşnutsuzluk ("*Tanrı* öldü") arasındaki gerilimi, "içimize işle-

miş sürekli bir ağrı" olarak tasvir etmişti.[39] Ateoloji, işte içinde bu ağrıyı taşıyan, Tanrı'nın ağır "yokluğu"nu, yeri doldurulamaz "boşluğu"nu bir "çarmıh" gibi sırtlanmış, kaçınılmaz bir "çile" olarak üstenmiş bir duruştur.

Bunu biraz daha açmak için, tekrar Nietzsche'ye geri dönelim. Onun "Tanrı'nın ölümü"ne dair iddiasının iki farklı yorumunun mümkün olduğunu görmüştük. Şimdi bir adım daha atıp bu iki farklı yorumun aynı hakikate işaret edip etmediğini sorgulayalım. Örneğin, Dirk de Schutter'in ortaya atmış olduğu şu kritik soru üzerine düşünelim: "Nietzsche nasıl olur da kendini hem 'Anti-Christ' [Deccal] hem de 'çarmıha gerilmiş' biri olarak görebilir ve takdim edebilir ki!?"[40] Ya da şöyle soralım: O ateşli bir ateist miydi, yoksa –Heidigger'in bir zamanlar söylediği gibi– tutkulu bir teist miydi? Bence her ikisi de doğru. Yani Nietzsche hem ateşli bir ateist hem de tutkulu bir teistir, hem bir "Anti-Christ" hem de "çarmıha gerilmiş" olandır. Hatta daha da ileri gidip şunu bile söyleyebiliriz: Nietzsche, eğer bunlardan biri olmasaydı, kesinlikle diğeri de olamazdı. Zira yeryüzünde işitilmiş en yakıcı, en sitemkâr söz olan, "Tanrı'm beni niçin yalnız bıraktın!" nidasının yeryüzünde şahit olunmuş en yıkıcı, en isyankâr çığlıkla, "Tanrı'nın ölümü"nü ilan eden haykırışla aynı çileden dokunmuş olduğu söylenebilir. Yalnız bırakılan ile yalnız bırakan, terk edilen ile terk eden aynı "kişi"dir. Ya da şöyle söyleyelim: Bu bakışımlı fiillerin tek faili vardır.

Kaldı ki, Nietzsche'nin Zerdüşt'ü de, "yaşlı papa"nın, kendisine "siz böyle bir inançsızlık taşıdığınız için, inandığınızdan çok daha sofusunuz! İçinizde, sizi tanrısızlığınıza döndüren bir tanrı var" sözlerini sessizce teyit etmemiş miydi? O, Zerdüşt ya da Nietzsche, "Sizin artık herhangi bir tanrıya inanmanıza el vermeyen tam da içinizdeki bu dindarlık değil mi?" sorusu karşısında sükût ederek yaşlı adamın sözlerini ikrar etmiş olmuyor muydu?

Bugün "sahici dindarlık"tan kasıt tam da böyle bir şey olabi-

39 Aktaran L.T. Kate, a.g.m., s. 256.

40 "Zarathustra's Yes and Woe", *Flight of Gods*, s. 123.

lir. O halde soralım: Bugün, Nietzsche'nin sadece Hıristiyanlığın Tanrı'smın değil, kendi Allah'ının da "ölümünü" ilan ettiğini, sadece Hıristiyanlığa değil, tüm kurumlaşmış –diyebiliriz ki, tüm "sekülerleşmiş" dinlere– alenen "küfrettiğini", ancak bunun kelimenin tam anlamıyla sofuca bir "küfür" olduğunu kabul edebilecek ölçüde inançlı bir Müslüman, daha doğrusu Müslümanlık halı var mıdır? Soru bu, mesele de bu. Şüphesiz bir Müslümanın Tanrı'nın ölümü gibi bir şeyi, bir gerçek olarak görebilmesini bir yana bırakalım, mecazi olarak anlaması ve kabul etmesi bile neredeyse imkânsızdır. Ancak modernitenin önümüze koyduğu huzursuzluk öylesine derin ki, bununla yüzleşebilmek için "Tanrı'nın ölümü teolojisi"nin provokatif diliyle kendi meşrebimizce empati kurup en azından "peygamberliğin sonu" üzerine düşünmeye başlayabiliriz. Bana öyle geliyor ki, nereden hareket edersek edelim, yolumuz aynı kapıya çıkacak, daha doğrusu kapımız aynı çıkmaza açılacak: "Tanrısız" –ya da diyebiliriz ki– şu "ıssız" dünyaya, kendi gerçeğimizin çölüne...

Dücane Cündioğlu'nun sözleriyle açmıştık bu "sahici dindarlık" meselesini, yine onun sözleriyle sonlandıralım. Bir röportajda, gerçek Müslümanın huzurlu değil, tam aksine huzursuz bir hâletiruhiye içinde olması gerektiğini söylemişti Cündioğlu. Röportajı yapan gazeteci, "Ama hocam 'Huzur İslam'da!' demiyor muyuz?" diye sorunca, o yine muhayyileyi ters köşeye yatıran çarpıcı bir yanıt vermişti: "Huzur İslam'da da olsa, dönüp almamak lazım." Ya da kadim Acem bilgeliğinin sesine kulak verelim: "Bederya ger menafi bişümarest, eğer hâhî selâmet derkenarest."[41]

Söyledik, bizim içinde çırpındığımız deryanın huzur bulabileceğimiz bir kıyısı yok. Öyleyse şimdi bir hamle daha yapıp bugün "radikal solculuk"la kastımızın ne olduğunu da biraz açmaya çalışalım. Neler söylenebileceği zaten aşağı yukarı

41 Bu sözün hikmetine değil, ama aşağı yukarı mealine kolayca ulaşmak istiyorsanız, şudur: "Fayda peşindeysen deryaya açıl, huzur arıyorsan kıyıya çekil." Bu söz ve meali, Reşat Nuri Güntekin'in *Akşam Güneşi* adlı romanından alınmıştır.

ortada. "Sahici dindarlık" için söylediklerimizin neredeyse tümü "radikal solculuk" için de geçerli görünüyor çünkü. Ancak "radikal solculuk" için bugün "babasız" kalmanın ne anlama geldiği üzerinde biraz durmamız gerekecek. Başka bir deyişle, onun "Tanrı'nın ölümü"nü denen olayı nasıl yaşadığı, hangi manada "Tanrı"sını yitirdiği üzerinde de kısaca durmamız gerek.

7.

Lucien Goldmann, 1955 yılında yayımlanan *The Hidden God* adlı kitabında ilginç bir din-Marksizm mukayesesi yapmıştı.[42] Bu mukayesenin en ilginç bölümü, Goldmann'ın "dinsel inanç" ile "Marksist inanç" arasında yaptığı ayrımdı ve Goldmann, onları birbiri içinde eritmeden, bu iki inanç biçiminin benzer ve farklı yanlarını ortaya koymaya çalışmıştı. Goldmann'a göre, onların her ikisi de (rasyonalist ya da empirist) saf bireyciliğe karşıydılar ve yine her ikisi de *bireyseli-aşan* (transindividual), birey-üstü değerlere inanç duyuyorlardı. Bu değer, din için Tanrı idi; Marksizm, sosyalizm için ise insan topluluğu – ki biz bunu "kamu" olarak okuyabiliriz.

Her iki durumda da söz konusu inanç bir bahse dayanıyordu – Tanrı'nın varlığı üzerine Pascalgil bahis ve İnsanlığın özgürlüğü üzerine Marksist bahis. Şüphesiz her iki bahis de kendi meşrebince belli bir risk, belli bir başarısızlık tehlikesi ve elbette belli bir başarı umudu içeriyordu. Yine her ikisi de sadece olgusal yargılar düzeyinde kanıtlanabilir olmayan bazı temel, daha doğrusu 'aşkın' inançlar üzerine yükseliyordu. Onları birbirinden ayıran şey, üzerine yükseldikleri 'temel'in, tutundukları 'aşkın'ın doğasıydı. Din, tarih-üstü bir "aşkın"a tutunuyordu. Buna mukabil Marksist inanç, insanların kendilerinin inşa edeceği tarihsel geleceğe inançtı; başka bir deyişle o, kendi eylemlerimizin başarısı üzerine bahse girmişti. Kısacası Marksizm kozunu Tanrı'ya değil, insana oynamıştı. Dolayısıyla

42 Goldmann'ın görüşlerini Michael Lowy'nin kitabından aktarıyorum: *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America*, New York, 1996, s. 17.

denebilirdi ki, Marksist inancın nesnesi, ne doğaüstü ne de tarih-aşırıydı, sadece "bireysel-üstü"ydü, sadece bu anlamda 'aşkm'dı, ne daha fazlası ne de daha azı...

Goldmann'ın bu son derece verimli analojisini şimdi biraz daha ileri götürüp şunu söyleyebiliriz sanırım: Pascalgil bahiste elde tutulan koz, "öte dünya" idi, Marksist bahiste ise "başka dünya"... Kısacası, her iki durumda da bahse "aşkın" bir boyut refakat ediyordu. "Tarih"in ötesinde ya da berisinde, ona eşlik eden "aşkın" bir boyut... Bugün bahislerin kapandığını ve kâğıtların "aşkın" boyutunu yitirmiş bir dünyada açıldığını biliyoruz. Dolayısıyla her iki bahsin de kaybedildiğini teslim etmek durumundayız. Din durumunda kaybetmenin ne anlama geldiğini uzun uzun anlatmaya, anlamaya çalıştık. Şimdi kısaca Marksizm ya da sosyahzm durumunda bunun ne anlama geldiği üzerinde duralım.

Kestirmeden şu söylenebilir sanıyorum: Marksizm ya da sosyalizm de nihayetinde Tanrı'sını yitirdi! Neoliberal kapitalizm döneminde "Kamu" ya da hiç de anlamsız olmayan bir kelime oyunuyla diyebiliriz ki "Kamu/Tanrı" öldü! Analojik tahayyül gücümüzü abartarak Marksizmin bir zamanlar "proletarya"da (yani diyebiliriz ki kendi İsa'sında) vücut bulmuş olduğunu düşündüğü "Kamu/Tanrı", bugün vahşi kapitalizmin çarmıhına çivilenmiş vaziyette çile çekiyor. Bu sebeple, başka bir Fransız düşünürün, Andre Groz'un proletaryaya "elveda"sının derin anlamı –Levinas'ın "a-Dieu"sunu anımsayın– şimdi daha açık hale gelmiştir diyebiliriz. Dolayısıyla Marksistlerin ya da daha genel bir ifadeyle sosyahstlerin veya bu yazıda bizim tercih ettiğimiz şekliyle "radikal solcular"ın da şimdi negatif bir politika geliştirmek durumunda oldukları söylenebilir. Onlar da bugün bir negatif teolojinin, daha doğrusu bir "ateoloji"nin peşine düşmek ve neoliberal "ateizm"in "Kamu yoktur!" iddiasına karşı bir "Yokluk olarak Kamu" fikrini[43] sırtlanmak ve sa-

43 Bu fikrin izleri için, Kojin Karatani'nin şu kitabına bakılabilir: *Transkritik: Kant ve Marx Üzerine*, İstanbul, 2008. Bu fikrin biraz daha netleştirildiği bir yazı için, Ahmet Öz'ün Karatani ile yaptığı şu söyleşiye bakılabilir: "Etiksiz Ekonomi Politikası Kördür", *Cogito*, sayı 59, Yaz 2009.

vunmak, Michel de Certeau'nun kastettiği anlamda bir "Hayalet Teoloji"si ya da Derrida'nın önerdiği tarzda bir "Hayalet Politika"sı geliştirmek durumundalar. Ya da şöyle ifade edelim: "Tanrı" ya da "Kamu" adına değil, bizatihi onların tekinsiz "yokluğu"nda, bu "yokluğun" sürekli refakatinde bir şeyler yapmak zorundalar artık.

Jacob Taubes, "pozitif" (ya da sağ kanat) politik teolojinin seküler güçlere tinsel meşruiyet tedarik etmekle meşgul olduğunu, buna karşılık "negatif" (devrimci, eleştirel ya da sol kanat) politik teolojinin görevinin ise, öncelikle ve aslen seküler güçlerin bu tinsel meşruiyetini aşındırmak olabileceğini söylemişti.[44] Biz, aynı görevin negatif politikanın da görevi olduğunu, onun da bugün öncelikli ve asli işinin "Kamu" adına hareket etmek değil, bu sıfatla hareket eden tüm seküler güçlerin maskesini düşürmek olduğunu söyleyebiliriz.

Jacob Taubes, modernitenin "gündem diktatörlüğü" olarak adlandırılabilecek, kültürel ve politik nitelik taşıyan bir tür "totalitarizm" ile sonlandığını söylemişti. O, bu "gündem diktatörlüğü"nün bir tür "bu dünyaya tinsel yatırım" olarak görülebileceğini ileri sürmüştü. Zira modernitenin "totaliter" düzeninde kişi kendini tamamen seküler meselelere vakfetmiştir, ona göre. Ayrıca modernite koşullarında geleceğin temellükünün "eskaton"un, "son"un, dolayısıyla "eskatoloji"nin sekülerleşmesini içerdiğini de iddia etmişti Taubes. Ona göre, bu durum ütopyanın sekülerleşmesinde, cennetin ya da Tanrı Krallığı'nın vervüzümde gerçekleştirilme çabalarında öngörülebilirdi. Yarına ve sonraki güne hâkim olma ve onu idare etme çabası, Taubes'e göre, geleceğin yaratımını tamamen insanın ellerine bırakarak tinsel güçleri sıkıştırıldıkları son topraklardan da suruyordu.[45]

Modernitenin "tinsel güçleri" bu dünyadan uzaklaştırdığı tartışma götürmeyecek kadar doğru görünüyor. Ancak "ütopyanın sekülerleşmesi" meselesine küçük bir kayıt düşmemiz

44 Zikreden M. Terpstra ve I. Wit, "No Spiritual Investment in the World As It Is: Jacob Taubes's Negative Political Theology", *Flight of the Gods*, s. 341.

45 Zikreden M. Terpstra ve I. Wit, a.g.m., *Flight of the Gods*, s. 352.

şart. "Ütopya"nın bir "umut ilkesi", bir "umut erdemi" olduğunu göz önüne alırsak, Marksizmin onu sekülerleştirme, "öte dünya"ya havale edip ötelemek yerine "bu dünya"ya çekip yakınlaştırma çabasındaki "tinsel yatırım"ın hakkını teslim etmek[46] durumundayız. Alasdair Macintyre, 1968 yılında yayımlanan bir kitabında, modernite koşullarında Hıristiyanlığın, elbette kurumsallaşmış Hıristiyanlığın "umut erdemi"ni öte dünyaya havale ettiğini, buna karşılık modernitenin "dini" olarak görülebilecek olan liberalizmin ise bu erdemi basitçe kenara ittiğini ileri sürmüştü. Zira Macintyre'a göre, liberalizm için gelecek –Toubes'in duraksamadan altına imzasını atabileceği gibi– genişleyen, genleşen bir şimdi haline gelmiştir. "Marksizm", der Macintyre, "tarihsel olarak cisimleşmiş bir fenomen olarak birçok biçimde deforme olmuş olabilir", "[a]ncak Marksist proje, umudu toplumsal bir erdem olarak yeniden tesis edebilmek için sahip olduğumuz tek projedir."[47]

Latin Amerikan "Özgürlük Teolojisi"nin en önemli temsilcilerinden biri olan Gutiérrez'in Hıristiyanlık ile Marksizmi buluşturma tutkusu da bununla ilgili bir şey değil miydi?[48] Şüphesiz Gutiérrez, hem Aydınlanma'nın seküler projesinin hem de dinsel kurtuluş vaadinin karakteristiği olan geleceğe inancı daima sahiplendi. Ancak o bununla birlikte, herhangi bir sabit gelecek versiyonunun tuzağına düşmemeye de azami özen gösterdi. Bu sebeple, ne zengin Birinci Dünya'nın teknolojik dinamiklerine yaslanan gelecek fikrine teslim oldu ne de "öte dünya"yı "bu dünya"dan ontolojik olarak ayıran klasik teolojinin tarihsel-olmayan eskatolojisine meyletti. Tam tersine, kutsal vaadin yerine getirilmesi sürecinde insana ve adil bir toplum hedefine ayrıcalıklı bir yer ayırmaya özen gösteren radikal

46 Tanıl Bora'nın bu derlemedeki yazısı, Marksizme bu anlamda en fazla "tinsel yatırım" yapmış olan Ernst Bloch'un hakkını hakkıyla teslim eden bir yazı olarak okunabilir: "Ernst Bloch'ta Sosyalizm, Metafizik, Din ve Ateizm: 'Başka Bir Anlamda Sofu'".

47 Alasdair Macintyre, *Marxism and Christianity*, Londra, 1995.

48 Bu derlemedeki makalesinde Mehmet Kuyurtar, Özgürlük Teolojisi ile Marksizm arasındaki ilişkiyi ana hatlarıyla gayet güzel biçimde ortaya seriyor: "Kurtuluş Teolojisi Tartışmalarında Sorunlu Eksen: *Felsefi* Tutumlar".

bir eskatoloji üzerinde ısrar etti. Zira o, en azından "toplumsal/yapısal günah" kavramında kendisini açıkça ortaya koyan seküler bir eskatoloji ihtiyacının ivediliğinin farkındaydı.

Bugün biz de aynı noktada değil miyiz? Gerçi bugün bizler, her ne kadar cenneti bu dünyaya getirmenin mümkün olmadığını nihayet anlamış olsak da, eğer asıl derdimiz günahkâr kapitalistleri değil de, onları ve hepimizi günahkâr/borçlu kılan kapitalizmi cehenneme göndermek ise, kendimiz için cenneti değilse de, hiç değilse kapitalizm için "cehennem"i bu dünyada onun ayağına getirmek durumunda olduğumuzu, yoksa toptan onun cehenneminde tükenip gideceğimizi söyleyemez miyiz?

Kısacası, bugün "radikal solcular" ile "sahici dindarlar"ın, modernitenin "gündem diktatörlüğü"ne karşı, Marin Terpstra ve Theo de Wit'in Jacob Taubes'in negatif politik teolojisini değerlendirdikleri makalelerini sonlandırırken tanımladıkları ve tavsiye ettikleri "teolojik başkaldırı" çağrısının altına imzalarını tereddütsüz atabileceklerini, atmaları gerektiğini düşünüyorum: "Böyle bir teolojik başkaldırı, mecburen hem politik hem de negatif nitelik taşımalı. *Politik* bir teolojik ayaklanmaya ihtiyacımız var, zira biz nihayetinde bu dünyada yaşayan ve bu dünyada mücadele eden insanlarız. Fakat aynı zamanda, tam da bu dünyanın "olduğu haliyle" mutlaklaştırılma, kutsallaştırılma tuzağına yakalanmamak için, bu politik teolojinin esasen *negatif* çehre takınmasına ihtiyacımız var."[49] Böyle bir 'politik teoloji' altına imzamızı atabiliriz ve atmalıyız, zira ister 'radikal solcu' olalım ister 'sahici dindar' –başka bir deyişle, şu an hangi Tanrı'mızı yitirmiş olursak olalım– biliyoruz ki, Heidegger'in karamsar ve kararlı sözü bugün hepimiz için geçerlidir: "Tanrı'yı inkâr etmiyo[ruz]; onun yokluğuna işaret ediyor[uz]."

49 M. Terpstra ve T. Wit, a.g.m., *Flight of the Gods*, s. 353.

Marksizme İslam'dan Bakmak: İmkânlar ya da İmkânsızlıklara Dair

DERVİŞ AYDIN AKKOÇ

20. yüzyılın sonuna doğru liberalizmin siyasi ve iktisadi zaferi gerçekleşti ve bir çağ artçı etkileriyle birlikte sona erdi. Bu sona eriş faslında, klasik siyasi ve felsefi anlatıların kahir ekseriyeti parçalanıp geçersizleşti. Üstelik toplumsal hareketlere, program ve tüzüklere (ideolojilere) anlam bahşeden pusulalar yitirildi. Ezcümle dünyayı değiştirmeye yönelik geleneksel hakikat anlatıları, "eylem kılavuzları" olmaktan çıktı. Siyasi liberalizmin bilhassa "çoğulculuk" anlayışına dayanan kurumsallaşmaları içindeki kamusal mevcudiyetlerse, kimliklerin çokluğu içinde birer yamalı bohça halini aldı. Bugün gelinen aşama da paramparça anlatıların, hayal kırıklıklarının içinden çıkılmaya çalışılıyor.

Pozitivizm, ilerlemeci tarih kurgusu, arzunun özgürleştiriciliği gibi klasik yaklaşımlar berhava olmuş vaziyette. Arzunun her daim özgürleştirmediği, tarihin belli bir çizgisel mecra içinde akmadığı kavrandı, hatta ölesiye kanıksandı. İyi de sonrası? Şurası aşikâr ki, güncel siyasi dertler, sözümona eleştirisi yapılmış ve artık iskartaya çıkartılmış olan anlatıların "boşlukları" etrafında örgütlenmeye çalışılıyor. Boşluklar henüz herhangi bir makul siyaset tasavvuru ve buna uygun düşebilecek bir eylemsel hatla ikame edilebilmiş değil. Zira süreklileşmiş bir "sa-

lınım hali", politik varlıklara damgasını vuruyor. Muayyen bir zeminde müşterek bir siyasi amaçla bir araya gelinemiyor. Politik kimlikleri içinden kesen çok kültürlülük ve hoşgörü anlayışı, çok geçmeden "dışlamanın" ve "nefretin" vasıtalarına dönüşüyor. 20. yüzyılın "otoriter" olarak değerlendirilen uygulamaları içinde, sayısız varoluş tarzının bastırıldığı vakıa. Gelgelelim, yüzyılın son çeyreğinde kimlik patlamalarının yaşandığı da herkesin malumu. O gün bugündür siyasal alanın asli söylemini "farklılıklar" oluşturuyor. Fakat farklılıklar da garip bir "aynılık" halinin yaratılmasına yarıyor sadece. Dert farklılık değil, aynılık ashında. Öte yandan, "kimlik siyasetleri" çok açık bir vaziyet alan dışlama deneyimlerine kapı aralıyor. Bir araya gelirken birbirlerini dışlayan ve birbirlerine nefret duyan kimlikler, kamusal alanı işgal etti.

Başka bir dünya mümkündür arzusuna yönelik radikal siyasi imkânları, paramparça anlatıların içinden çekip çıkarmak hayli müşkül bir meseledir. Can yakan bu müşkülattan ne gibi olanaklar yaratılabileceği, geçmişin ilişki biçimlerini değerlendirmekle mümkün olabilir ancak. Sosyalizm ve siyasal İslam arasındaki tarihsel ilişki, imkânlar yaratma hususunda yeniden değerlendirilebilir. Zira bu potansiyelliğe sahip bir tarihsel deneyim bulunmaktadır. Uzun süreli kolektif ve bireysel kimliklerin çözülüşüyle birlikte sosyalizm ve siyasal İslam da, çağdaş kimliklerin kolajı içindeki yerini aldılar. Siyasal iktidarlar, toplumsal olanı "demokratik mutabakat" potası içinde hızla eritiyor. Fakat muhtelif mutabakatçı pratikler, bir tür "unutma" tasarrufuyla paralel işliyor. Siyasal İslam ve sosyalizm bahsinde, bu iki *farklı* dünya *tarihsizleştirilerek* bir araya getirilmeye çalışılıyor. Ortak bir dilin inşasını bu minvalde yaratmaya çalışan tarihsizleştirme teşebbüsleri, maalesef her iki söylemde de telafisi mümkün olmayan erozyonlara neden oluyor.

Sosyalizm ve siyasal İslam, modernliğin eleştirisini, dahası onun *aşılmasını* dert edinen hareketlerdi. Tam da bu nedenden ötürü 'radikallerdi'. Bu iki hareket modernliğin kökenlerine yönelik yıkıcı ve dönüştürücü tavırlar sergiledi. Modernliğin siyasi ve iktisadi uygulamaları başlı başına bir "kötülük"

olarak tasavvur ediliyordu. Kötülük anlayışı elbette estetik açıdan çirkinlik, ekonomik açıdan zararlılık söylemlerine de dolayımlanıyordu. Lakin modernliğin kötülüğüne yönelik hem sosyalizm hem de siyasal İslam arasındaki söylemsel ortaklık, her an dağılmaya meyyal bir mahiyetteydi. Öyle ki, pek çok yerde olduğu gibi devrimlerin, kendi çocuklarının başlarını yemesi an meselesiydi.

Bugün bir başka aşamaya geçilmiştir. Ne var ki, geç modernliğe münhasır toplumsal ve iktisadi koşullar hâlâ kötülük, adaletsizlik ve eşitsizlik üretiyor. Sosyalizm ve siyasal İslam da bu kötülüklerden nasibini fazlasıyla alıyor, siyaseten yıpranıyorlar. Sosyalizm ve siyasal İslam, tıpkı geçmişte olduğu gibi bugün de 'modernliğin kötülüğü' hususunda bir araya gelebilirler. Bu seferki bir araya gelmelerin geçmişin bir araya gelmelerinden farklı olması gerektiği tartışma götürmez. Burada "bir araya gelmek" ifadesinden kasıt, neo-liberalizm ve neo-muhafazakâr dinî anlayışın birlikteliğinden oluşan ve yine dönüp dolaşıp bölünme korkusuyla işleyen liberal demokratik mutabakat söylemine eklemlenen bir birliktelik değil. Bırakalım bu birlikteliklerin zeminlerini piyasa güçlerini de yedeğine alan siyasal iktidarlar tesis etmeye çalışsın. Liberal sıkışmışlıktan sıyrılmak, dinî muhafazakârlığın ahlaki söylemine hapsolmamak ve *başka olanı* yeniden tasavvur etmek için birer radikal siyaset olarak siyasal İslam ve sosyalizm imgesinden söz ediyorum. Kötülüklerle, yani eşitsizlik, sömürü ve adaletsizliklerle çarpışırken düşmanlıklara dönüşmeyecek bir birliktelik nasıl ve hangi araçlarla tesis edilebilir? Kapitalizmin ürettiği adaletsizliklere ve eşitsizliklere yönelik bir araya gelmeler ve iktidar odaklarına karşı çıkmalar, ancak özgürleşme siyaseti ekseninde mümkün olabilir. Kapitalist modernliğin yarattığı karamsarlığın siyaseten yeniden ama başka şekillerde aşılabilmesi, özgürleşme siyasetinin kitlesel ve aktif bir *umut* haline gelebilmesi için sosyalizmin de İslami hareketlerin de yüzyılları bulan tarihsel deneyimlerine bakmak gerek. İslami söylemin özellikle entelektüel öznelerinin sosyalizmi nasıl değerlendirdiklerine ilişkin bir tartışma, siyasal İslam'ın sosyalizm kavrayışındaki kırılma nokta-

larını açık etmesi itibariyle meseleye yanından yöresinden de olsa ışık tutabilir. Sosyalizm, İslam açısından neyi ifade ediyordu? Dost muydu, düşman mıydı? Bu sorulara modern siyasal İslam'ın doğuşunu, söylemsel olarak serpilmesini *tarihselleştirmeye* çalışarak yanıtlar arayacağım.

İslami hareketlerin doğuşu ve İslam'ın dost-düşman sarkacında sosyalizm imgesi

18. yüzyılda Hicaz'da Muhammed bin Abdülvahhab'ın önderliğinde Vahabîlik hareketi ortaya çıktı. Vahabîlik hareketinin öncelikli hedefi, İslami düşünceyi pasifleştiren "hurafelerin" etkisiz kılınmasıydı. Zira İslami "öz" hurafelerle kabuk bağlamıştı. Siyasal iktidarların denetimi altında olan İslam ve onu vücuda getiren ümmet, hurafelerin etkisiyle yozlaşmıştı. *Hakiki* İslam'ın yeniden canlandırılması için kabuğun sıyrılması gerekiyordu. "Öze dönüş" fikrinin tohumları Vahabîlik hareketiyle atıldı. Hareket kısa sürede genişledi. Hicaz Valisi Mehmet Ali Paşa, Vahabîlik hareketine karşı sert askeri önlemler aldı. Hareket katliamla bastırıldı. Aynı dönemde Libya'da Seyyid Muhammed bin Ali es-Senusî tarafından da Senusîlik hareketi örgütlendi. Hareketin etkileri Mağrip, Sudan ve Büyük Sahra gibi Kuzey Afrika sahillerine değin geniş bir alana yayıldı.

19. yüzyıl öncesindeki İslami hareketler, İslami toplumun yeniden örgütlenmesi bahsinde "dış" meselelerden ziyade "iç" meselelere odaklanmışlardı. Müslüman ümmetin "birliği" gibi siyasal söylemler, henüz politik amaçlar arasında yer almıyordu. Hareketler sistematik bir yapı arz etmekten çok dağınık ve birbirlerinden kopuktular. Yerel yönetimlere karşı "öze dönüş" istemi etrafında sürdürülen direnişler, içe yönelik ıslahat (iyileştirme, reform) hareketlerinden ibaretti. Islahat hareketlerinin "dış güçleri" de kapsayan bir nitelik kazanması büyük ölçüde Cemaleddin Afgani'yle (1838-1897) birlikte gerçekleşti.

Cemaleddin Afgani, İslam'ın siyasallaşmasının hız kazanması hususunda son derece belirleyici bir öneme sahiptir. Günü-

müzün "köktendincilik" olarak adlandırılan İslami hareketlerinin ideolojik çerçevesi, Afgani'nin fikirlerinden hareketle inşa edilmiştir. İslam dünyasının Batı karşısındaki uyanışına vesile olan Afgani, Hindistan, Mısır, İran ve Osmanlı gibi pek çok İslam ülkesini dolaştı. Karşılaştığı manzara dehşet vericiydi. Müslümanlar Batı'nın boyunduruğu altına alınmış; siyasal iktidarları ellerinde tutan yöneticiler, "Allah'ın hükümlerinden" uzaklaşmışlardı. Müslüman halk, zorba yönetimlerin istibdat rejimleriyle yönetiliyordu. Hâsılı Müslüman âlemi, hem hurafeler hem de Batı etkisiyle köleleştirilmişti. Afgani, savrulma halindeki Müslüman âlemini, "Allah'ın ipine" sıkı sıkıya tutunmaya davet ediyordu.

Bu çağrısı esnasında Afgani, "Kur'an ve sünnete dönüş, İslam öğretilerinin Kur'anî bir akılla yorumlanması, Müslümanların toplumsal ve fikrî özgürlükleri için sömürü ve istibdada karşı savaşması, Batı sömürüsünün nüfuzuna karşı çıkma"[1] gibi birtakım siyasi argümanlar geliştirdi. Afgani, İslam'ın siyasal bir programa kavuşturulmasının ön aşamasını oluşturan bu talepleri, "evrensel" bir strateji olarak tasavvur ediyordu. Bu stratejide "Batı" mefhumu merkezi bir konumda yer alıyordu. Müslüman toplumların "içsel bozukluklarının" müsebbibi de doğrudan Batı medeniyetiydi. Bu nedenle, Afgani'ye göre, Batı'nın eleştirel olarak dışarıda tutulduğu ıslahat hareketlerinin başarıya ulaşma şansı yoktu. "Düşmanlık" söylemi sürekli ve durmaksızın "Batı" mefhumuna referansta bulunuyordu. Bu durum da doğaldı, zira 19. yüzyıl, modernleşme hareketlerinin İslam toplumlarında iyiden iyiye hissedildiği bir dönemdi. Ne var ki, İslami retorikte Batı, coğrafi olmaktan çok kültürel bir anlama sahipti. Tepeden tırnağa "yabancı" imgesinden hareketle ete kemiğe bürünüyor, mahut yabancı algısının varlığı politik ayrımların-farklılıkların da yaratılmasına neden oluyordu. Afgani, Batı dünyasının siyasi ve kültürel söylemlerinin karşısına bir "bütün olarak İslam ideolojisini" çıkardı. Batı'nın siyasi ve hukuki söylemlerinin muadillerini ve daha gelişmiş biçimlerini Kur'an'a ve Hz. Muhammed'in hadislerine dayana-

1 Hamit İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, İstanbul, 1991, s. 132.

rak yaratmaya çalışıyordu. Ömrünü İslam'ın yeniden ve daha kuvvetli bir biçimde canlandırılması meselesine vakfeden Afgani, İran'da Şah'a ve İngiliz sömürgeciliğine karşı gerçekleştirilen "Tömbeki Kıyamı'nm" hazırlayıcıları arasında yer aldı. Afgani, fikirleriyle İran'daki 1905 Anayasa Devrimi'nde de etkili oldu. Mehmet Serdar'a göre, "Cemaleddin Afgani İslam dünyası için iki şeyi hedefliyordu: Birincisi Batı egemenliğinden, emperyalizmden kurtulmak, ikincisi ve belki de en önemlisi bu egemenliğe sebebiyet veren içsel bozuklukları ıslah etmek."[2]

Batı'nın mücadele edilmesi gereken bir unsur olarak politik söyleme eklemlenmesi, sömürgeciliğe maruz kalan İslam toplumlarının sistemli bir biçimde birleşmeleri için de uygun bir siyasi zemin sunuyordu. Bu nedenle, Afgani'nin ilk politik çağrısı Batı karşısında Müslüman âleminin tek bir çatı altında birleşmesi yönünde oldu. Bu aynı zamanda pan-İslami söylemin de doğuşu demekti. Lübnan'daki Cundallah grubunun mimarlarından olan Fethi Yeken'e göre, "öze dönüş" söyleminden sonra Cemaleddin Afgani söz konusu politik tutumlarından hareketle "İslami hareketin ikinci tohumunu" atmıştı.[3] Sömürgeci burjuvazinin İslam coğrafyasındaki mezalimi bu tohumun hızla yeşermesine katkıda bulunuyordu.

Batı ideolojilerinin eleştirisi: Materyalizm ve sosyalizm

Afgani, Batı ile mücadele ederken onun "materyalist" dünya anlayışıyla da mücadele etmiştir. Burada hususiyetle üzerinde durulması gereken nokta, yeşermekte olan İslami retorikteki materyalizm algısının yahut kavrayışının felsefi bir tutumdan ziyade Batı'nın açgözlülüğüne, zenginlik ve sefahat düşkünlüğüne, hülasa "maddiyatçılığa" göndermede bulunmasıdır. Bu açıdan felsefi materyalizm, modern İslami ideolojinin düşünsel mimarları tarafmdan inceltilmemiş bir biçimde sorunsallaş-

2 Mehmet Serdar, "Cemaleddin Afgani: Hayatı ve Hareketinin Düşünsel Temelleri I", *Hak-Söz*, 1998, s. 28.

3 Fethi Yeken, *İslam: Fikir, Hareket, İnkılâp*, İstanbul, 1986, s. 52.

tırılmış, hatta çoğu zaman kapitalizmle özdeş tutularak değerlendirilmiştir. Bu itibarla, Afgani, materyalizmin İslam medeniyetine sızdığı mecralara eleştirel müdahalelerde bulunan ilk düşünürlerden biridir. *Dehriyyun'a Reddiye* (*Natüralizm Eleştirisi*) adlı kitabında materyalizmi mahkûm eden eleştiriler geliştirmiştir. Afgani'ye göre, materyalizm "sirayet ettiği her topluma yıkım getirmiştir."[4] İslam toplumu da bu yıkım ideolojisiyle yüz yüzedir. Bundan ötürü, her halükârda materyalizmle savaşılmalıdır. Çeşitlilik arz eden materyalistlerin ortak paydası "ilahi varlığı" inkâr etmektir. Afgani nazarında Allah'ın inkârı büsbütün insanlığın inkâr edilmesi demektir. Afgani çalışmasında, "zavallı" olarak nitelendirdiği Darwin'in materyalizminin eleştirisinden sonra "nihilist", "pozitivist" ve "komünistlerin" materyalizmlerini de hedef tahtasına yerleştirir. Sosyalizm de nihayetinde bir Batı ideolojisidir; kabadır, ruhsuzdur, nobrandır ve daha da önemlisi Allah'ı inkâr üzerine kuruludur. Siyasal İslam'ın yükseliş dönemlerinde sosyalizm de mücadele edilmesi gereken bir düşmandır artık. Böylece genel ve kuşatıcı "şeytanlaştırma" pratiklerinden sosyalizm de nasibini almaya başlamıştır.

İslami hareketlerin sosyalizmi hedef alan eleştirilerinin de temellerini atmıştır Afgani. Sosyalizm, Afgani'ye göre bir tür "sapıklıktır". Natüralizmler çeşitlemesi içinde en kötü ve zararlı olanı tartışmasız sosyalizmdir. Afgani'ye göre, sosyalizmin "eşitlik ilkesi iğrenç bir hedeftir". Sosyalizmin Tanrı fikri de dahil ontolojik argümanları zamanla siyasal İslam'ın söz varlığında eleştirel olarak ikinci plana atılacak, mülkiyetli toplumsal düzenle rabıtalı olarak öne sürülen ezilenlerin eşitlik istemi itibarsızlaştırılacaktır. Buradaki eşiği yahut kırılma noktasını siyasal İslam'ın *sağcılaşması* olarak değerlendirmek mümkün.[5]

4 Cemaleddin Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, İstanbul, 1997, s. 8.

5 Siyasal İslam'ın henüz yeşerme dönemindeyken sosyalizmin eşitlik söylemine karşı geliştirdiği bu alerjisi onun "toplumsal adalet" söylemiyle çelişki arz eder. Bu çelişki, kapitalizm soz konusu olduğunda İslamcı düşünürleri bir gerilim hattına sıkıştırmıştır. Türkiye'de de bu durumun yansımaları görülebilir. Sözgelimi Batı eleştirisinde uçlarda olan Necip Fazıl Kısakürek, tarihini hatırlayamadığım bir konferansında mealen "Marksizm karşısında biz kapitalis-

Siyasal İslam'ı sağa kaydıran ve hâkim siyasal iktidarlarla buluşturan asli unsur, sosyalizmin eşitlik esprisine yönelik takındığı tutumdur. Afgani'ye göre, din, özel mülkiyetin kaldırılmasının önündeki en büyük engellerden biridir. Esasında eleştirisi yapılan maddiyatçılığın, eşitliğin inkârı söz konusu olduğunda yeniden üretildiği, üretilmekle de kalmayıp telkin edildiği yerdir burası. Mülkiyetin ortadan kaldırılması amacı ile dinin ortadan kaldırılması arasında kurulan yanlış paralellik siyasal İslam'ın sosyalizme aldığı mesafelerin muhafazasında etkili olan en önemli dinamiktir. Bu dinamik uyarınca sosyalizm açısından insanların "eşitlik haklarını" tesis etmek, din ve mülkiyetin ilgasıyla gerçekleşebilir. Afgani'ye göre sosyalizmin bu çerçevede herhangi bir toplumda cisimleşmesi, "insan denen canlı türünün sonu" demektir.[6] Afgani'nin din ve sosyalizm arasında kurduğu bu bağlantılar, kendisinden sonraki İslami söylem ve hareketlerde de uzunca bir süre etkili olmuştur. Sosyalizm, salt dinin değil, Allah'ın da inkârı olarak insan tekinin felaketidir. Buhran içinden çıkıp hızla siyasallaşan İslami hareketler, düşman kategorisi içine "kapitalizm", "Batı medeniyeti", "emperyalizm" gibi kavramları dahil ederken, zamanla bir Batı ideolojisi olması hasebiyle bu kavramlar silsilesine sosyalizmi de almış, onunla da polemiğe tutuşmuşlardır.

Sosyalizm imgesinde kırılmalar-incelmeler

20. yüzyılın ilk çeyreğine doğru sosyalizm ve İslam arasındaki gerilimli ilişkide kimi niteliksel değişimler yaşanmıştır. Birinci Dünya Savaşı bu değişimlerin ortaya çıkmasında kilit bir öneme sahip. Savaş henüz sürerken Rusya'da 1917 Ekim Devrimi gerçekleşti. Tüm dünyanın dikkatini üzerine çeken Leninist

tiz" diyebilmiştir. Elbette milliyetçiliğiyle meşhur bir "dava adamını" siyasal İslam'ın Türkiye'deki temsilcisi olarak değerlendirmek indirgemecilik olacaktır. Ne var ki, semptomatik bir eda olarak iki seçenek arasında kaldıklarında İslamcı düşünürlerin gönül indirerek de olsa kapitalizmi seçmeleri üzerine düşünülmeye değer bir mevzu. Sağ ideolojinin eleştirisinde bu noktanın din özelinde ehemmiyetli olduğu kanısındayım.

6 Cemaleddin Afgani, *a.g.e.*, s. 71

Bolşevik Devrimin İslami hareketler tarafından ihmal edilmesi söz konusu olamazdı. İslam ve sosyalizm arasındaki farklılıkların değil, ama bu kez *benzerliklerin* öne çıkarılması, sert ve dışlayıcı kanaatlerin yumuşaması kaçınılmazdı. Zira Leninist Devrim Hobsbawm'ın ifadesiyle, "bilinçli ve sistemli olarak, kapitalizmin dünya çapında yıkılmasına, burjuvazinin ortadan kaldırılıp sosyalist bir toplumun kurulmasına soyunan ilk rejimdi."[7] Bu devrimci heyecanın muhalif hareketler üzerinde etkide bulunması eşyanın tabiatı gereğiydi. Kaldı ki, siyasal İslam da Allah'ı *egemenlik* tahtından eden modernite deneyimini kurucu temellerine yüklenerek yıkmak istiyordu. Bu istek, kısa bir süre öncesinin düşman imgesinin yeniden değerlendirilmesine, sosyalizme daha yakından bakılmasına neden oldu.

Siyasal İslam'ın bu ilk devrimci rejimi mercek altına almasıyla birlikte, Afgani'yle şekillenen sosyalizme yönelik sinikçe önyargılar aşınmaya başladı. Sözgehmi, Afgani'nin sıkı bir takipçisi olan Hasan el-Benna 1928'de Mısır'da Müslüman Kardeşler Derneği'ni (Cemiyetü'l İhvan-ı Müslimin) kurdu ve tevhit dini olarak İslam'ın mesajını yaymaya girişti. Hareket hızla kitle desteğine kavuştu. Afgani'nin ivme kazandırdığı entelektüel-düşünsel mücadele giderek kitle mücadelesine dönüşüyordu. Batı'nın siyasi, ekonomik ve kültürel sömürgeciliğine karşı 'İslam düzeni'ni (nizamü'l İslami) tesis etmenin yolu olarak devrimci denebilecek bir söylem yaratılıyor, ıslah hareketleri tedricen devrimci bir niteliğe kavuşuyordu. Benna ve onun nezdinde Müslüman Kardeşler hareketi, "komünizmin insani alanda kaydettiği ilerlemeler" ile Batı'nın yozlaşmış "materyalizmlerini" birbirinden ayırmaya başladılar.[8] Müslüman entelektüeller, Marksizm ve İslam arasındaki toplumsal ve siyasi söylemlerin benzerlikleri üzerine daha fazla kafa yoruyorlardı. Buna göre, Marksizm İslam'ın savaşım halinde olduğu Batı'nın içinden, Batı'ya karşı bütünlüklü bir devrimci hareket olarak ortaya çıkmıştı. Bu ideolojiden kuramsal açıdan dahi olsa istifade edilebilirdi. Kaldı ki, İslam'ın Marksizmden istifade etmesi için sayısız neden vardı: "Mark-

7 Eric Hobsbawm, *İmparatorluk Çağı: 1875-1914*, Ankara, 2005, s. 356.

8 Antony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, İstanbul, 2010, 441.

sizm, sömürge deneyimini çözümlüyor ve köktenci, güncel bir çözüm öneriyordu. Ekonomik sömürü ve ezilenlerin devrimiyle ilgili Marksist kuramlar İslamiyet'teki geleneksel adalet ve adaleti sağlama yollarına dair düşüncelerle birleştirilebiliyordu."[9] Velhasıl siyasal İslam, sosyalizm özgülünde modern söylemlerle arasındaki mesafeleri kısmen ve kerhen de olsa kapatıyor; bir çeşit "uyarlanma" dönemine giriyordu. Kendi söz varlığından hareketle başka dünyaların söz varlıklarıyla zımnen de olsa temasa geçiyordu. Düşman kategorisi içinde yer alan sosyahzm, benzerliklerin dikkat çekici çokluğundan ötürü temkinli bir biçimde dost dünyalar arasındaki yerini alıyordu. Bu durum elbette siyasal İslam'ın Sağ mecralardan Sol mecralara kayması yahut salınım haline girmesi demekti. Söz konusu sarsıntılı süreç, "İslam sosyalizmi" kavramsallaştırmasının icadına değin ilerleyecekti. İslami sosyalizm ifadesini kullanan kişilerden biri de Mustafa Sibai idi. 1959'da kaleme aldığı *İslam Sosyalizmi* adlı kitabında Sibai, İslam "toplumunun ruhçu bir sosyalizmin esasları üzerine oturtulması gerektiği"nin altını çiziyordu.[10] "Ruhçu sosyalizm" saptamasıyla, klasik sosyalizmin insan maneviyatını önemsiz kılan tutumlarına atıfta bulunuluyordu. Bu dönemde yazılan metinlere baktığımızda şu yargıda fikir birliğinin sağlandığı görülür: Sosyalizmin toplumsal eşitlik, özgürlük gibi kategorileri siyaseten makul olabilir, fakat maneviyat açığı olduğu muhakkaktır, bu açık ancak İslam'la ikmal edilebilir.[11] Islami sosyalist anlayışa göre, sosyalizmin iktisadi alanda gerçekleştireceği devrimci teşebbüsler İslam'ın *ruhu* ile tamamlandığında, Allah'a inanan veyahut inanmayan herkes için geçerli bir sosyalizm inşa edilebilecektir.

9 Antony Black, *a.g.e.*, s. 425.

10 Mustafa Sibai, *İslam Sosyalizmi*, İstanbul, 1976, s. 55.

11 Sosyalizmin insan maneviyatını yıkan bir ideoloji olduğu yönündeki yargı, İslami çevrelerde bugün de etkisini sürdürmektedir. Bu etkinin bu kadar uzun ömürlü olmasının sebebi İslamcı düşünürlerin sosyalizm söz konusu olduğunda "maneviyat açığı" meselesine kilitlenmiş olmalarıdır. Oysa sosyalizmin de kendine özgü bir maneviyatı her zaman olmuştur. Ne var ki, İslamcı düşünürler bu maneviyatı maneviyat olarak telakki etmekten ziyade, yine Batı ile bağlantılı bir çeşit "bencillik", "yırtıcılık", "bozgunculuk", kısacası ***ahlaksızlık*** olarak değerlendirmişlerdir.

İslami sosyalizm kavramsallaştırmasının toplumsal hareketlerde mayalanması fazla uzun sürmedi. Nitekim 1958-61 arası devrimci dönemde Mısır'da Cemal Abdül Nasır, kriz yaratan Süveyş kanalını kamulaştırma esnasında İslami sosyalizmi savunuyordu. Benzer bir biçimde Suriye ve Irak'taki Baas partileri, Arap milliyetçiliğinin yanı sıra, İslami sosyalizmin etkisiyle örgütlenmişlerdi. İslami sosyalizm, evvela ekonomik bir "kalkınma modeli" olarak işlev görüyordu. İktisadi kalkınmanın gerçekleşebilmesi için sosyalizmin politik ekonomisiyle Kur'an'ın temel teolojik ilkeleri arasında köprüler kurulmalıydı. Kavramsal temaslar en yoğun biçimde bu süreçte gerçekleşti. Bu temas kurma pratikleri bekleneceği üzere pürüzsüz bir biçimde gerçekleşmiyordu, bilakis başlı başına bir huzursuzluk vesilesiydiler. Zira İslam, bir sıfat olarak sosyalizmle birleşirken, bir isim olarak kendi özgünlüğünü kaybediyordu. İslam'ın teolojik kavramlarının dünyevileşmesi sürecinde sosyalizmle kurulan ilişki sınırları aşıyordu.

Tedirginlikler, kasılmalar ve geri çekilmeler

Müslüman Kardeşler hareketiyle benzer bir zaman diliminde Hindistan'da Ebul Âlâ el-Mevdudi tarafından 1941'de "Cemaati İslami" örgütü kuruldu. Cemaati İslami örgütü bir kitle hareketi değil, seçkinler hareketiydi. Mevdudi, şeriatın modern söylemlere göre şekillenmesi yönündeki yaklaşımları bütünüyle reddediyordu. Dolayısıyla, bu reddiye siyasal İslam'ın sosyalizmle kurduğu kısmi ilişkinin de askıya alınması anlamına geliyordu, bir başka ifadeyle siyasal İslam yeniden perspektif kayması yaşıyordu. Mevdudi, "şeriatın değiştirilemezliği" niteliğine vurgu yaparak sosyalizmle kurulabilecek olası bağların önünü almaya çalışıyordu. Söylemi ve hareketi baştan aşağı anti-modernistti: Batı dünyasıyla epistemolojik değil, *ontolojik* bir karşıtlık içindeydi. İslami kavramların yeniden, ama esasına uygun bir biçimde değerlendirilmesi gerektiğini öne sürüyordu. Bu cihette, ilk kez 1937'de yayımlanan ve hızla İslam coğrafyasında okunmaya başlayan *İslam'a Giriş* adlı kitabı, İs-

lam'ı İslam içinde kalarak anlama niyetinin erken bir habercisi olarak değerlendirilebilir.[12] *İslamî Kavramlar* adlı kitabı *İslam'a Giriş* kitabının devamı niteliğindedir. Lakin siyasi meselelere bu kitapta daha fazla yer ayrılmıştır.

Mevdudi, İslam'daki "toplumsal adalet", "yönetim", "özgürlük" ve "mülkiyet" gibi kavramları yorumlayarak İslam'dan sosyalizme doğru açılabilecek söylemsel kanalları kapattı. Mevdudi, İslami kavramları yalnızca Kur'an ve hadislerden hareketle yorumluyordu. Sosyalizm de içinde olmak üzere Batı "sızıntısı" cereyanlara karşı teyakkuz halindeydi. Bu yorumlardan maksat, modern düşünceler içinde benliğini kaybetmiş Müslümanların yeniden Allah'a kavuşturulmasıydı. Kulluk, insan icadı siyasi ve hukuki mekanizmalara değil, Allah'a olmalıydı. İnsanı yeniden Allah'ın kulu olarak kimliklendirme çabasında Mevdudi'nin esas siyasi amacı, "insan veya başka bir varlığın mutlak hâkimiyet ve sonsuz hüküm hakkı olduğu düşüncesi"ne karşı çıkmaktı.[13] Modern yaşam tasavvurları, Allah'ın Kur'an'ında buyurduğu yaşam biçimlerinin gerçekleşebilmesinin önünde engel teşkil ediyordu. Modernleşme, hukuki hüküm ve siyasi iradeyi halkın çeşitli unsurlarına havale ediyordu ki, işte tüm ideolojik kriz de bu esnada yaşanıyordu. Mevdudi demokrasi dahil olmak üzere her türlü dünyevileşmeye şiddetle karşı çıkıyor; dünyevileşmenin yaratacağı yeni otorite figürlerini, ister halk ister ulus isterse belli bir sınıf olsun, külliyen reddediyordu. İslam, salt bir ibadet dini değil, bir yönetim diniydi de. Mevdudi de Afgani gibi kendisinden sonraki İslami söylemleri bir hayli etkiledi. Lakin modernleşmeyle beliren yeni devrimci dinamikler, İslam coğrafyasındaki yönelimler üzerinde etkisini sürdürmeye devam ediyordu. Bu dinamiklerin en önemlisi de, hiç kuşkusuz sosyalist söylemde sömürgecilik zemininde "anti-emperyalist" perspektifin yaratılması oldu.

---

12 Seyyid Ebul Âlâ Mevdudi, *İslam'a Giriş*, İstanbul, 2009.

13 Seyyid Ebul Âlâ Mevdudi, *İslamî Kavramlar*, İstanbul, 1986, s. 103.

Anti-emperyalizm: Batı karşıtlığında yeni mecra arayışları

1921'de Bakü'de Doğu Halkları Konferansı gerçekleştirilmişti. Bu konferansta komünist programa "anti-emperyalizm" maddesi de dahil edildi. "Halkların/ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı" anti-emperyalist söylemin omurgasını teşkil ediyordu. Bu aynı zamanda burjuvazinin "insan hakları" söylemini etkisiz kılmanın ve hak istemini "insan" gibi soyut bir kavramdan halk gibi daha somut bir kavrama taşımanın da bir yoluydu. İnsanların haklarından halklarm haklarına politika belirlenmesiyle, Müslümanlar halk olarak siyasi temsil ve statüye kavuşuyorlardı. Müslümanların Batı karşıtı direnişlerini değerlendirmede anti-emperyalizme vurgu yapılıyordu. Anti-emperyalizm söylemi, İslami hareketlerin öznelerinde de etkisini gösterdi. "Düşman" kategorisi içinde yer alan "Batı" mefhumu "emperyalizm" mefhumuna doğru yer değiştiriyordu. Batı karşıtı direniş ve söylemler yerini hızla emperyalizm karşıtı direniş ve söylemlere bırakıyordu. Sosyalistlerin ve Müslümanların asgari bir müşterek kurabilecekleri –daha az kaygı verici– ilk siyasi söylemin, bu bağlamda anti-emperyalizm olduğu söylenebilir.

Birbirine pek çok hususta karşıt olan bu iki ideoloji, anti-emperyalizm ekseninde bir araya gelebiliyordu. Beri yandan, geleneksel Marksist politik tavırda da kimi niteliksel dönüşümler yaşanıyordu. Sınıflar savaşımında proletaryaya verilen devrimci öncelik giderek önemini yitiriyordu. Burjuvazi ve proletarya arasındaki devrimci savaşımda proletarya kavramından "halk" kavramına geçiliyordu. 1939 İspanya İç Savaşı esnasında büyük ölçüde Dimitri'nin etkisiyle "faşizme karşı birleşik halk cephesi" söylemi geliştirilmişti. Cephe örgütlenmesi, proletarya gibi belli bir sınıfın değil, genel anlamıyla emperyalizmin ve faşizmin zulmüne maruz kalanların iştirak edebilecekleri geniş bir zemin sunuyordu. Faşizme karşı birleşik halk cephesi stratejisi, zamanla proletaryanın hegemonik öncülüğünü kabul eden "halk savaşı stratejisine" dönüş-

tü. Halk savaşı, pek çok çevre ve yarı-çevre ülkede cazip bir hal alıyordu. Anti-emperyalist İslami direnişler de pekâlâ inşa edilmek istenen cephe içinde değerlendirilebilirdi. İslami devrimci söylemdeki ezilen halk sınıflarına yönelik vurgu ile sosyalizmin emekçilere yaptığı vurgu arasındaki paralellikler daha bir açıklık kazanıyordu. Nitekim Allah, "Biz ise yeryüzünde güçten düşürülenlere lütufta bulunmak, onları önderler yapmak ve mirasçılar kılmak istiyoruz" (Kasas, 5.) ayetini indirmişti. Güçten düşürülmüşler, yani *mustazaflar* ifadesinin kullanılması, İslam'ın toplumsal olarak öncelikle mazlumlara hitap ettiğini teyit ediyordu.

Bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak zamanla gerek sosyalist gerekse İslami hareketlerde "ortak düşman" imgesi yaratıldı. Düşman imgesi etrafında olası siyasi birlik imkânları tartışılıyordu. Ne var ki, İran İslam Devrimi'nde olduğu gibi birleşme imkânlarının zemin kaybına uğraması işten bile değildi. Siyasi iktidarı elinde tutan Pehlevi monarşisine karşı 1963'te "Ulusal Cephe" örgütlenmişti. Ulusal Cephe örgütlenmesinde sosyalizmin İslami radikal hareketler üzerinde yabana atılmayacak ideolojik bir etkisi vardı. Hamid Dabashi'nin belirttiği gibi, "devrimci ayaklanmadaki İslamcı simgeler ulusçu ve sosyalist söz dağarlarından ödünç alınmıştı."[14] Ulusal Cephe'de Halkın Mücahitleri, Halkın Fedaileri gibi hareketlerin yanı sıra, 1941'de kurulan İran Komünist Partisi (TUDEH) de vardı. Ne var ki, "ortak düşman" söylemi etrafında kenetlenen hareketler, siyasi iktidar ele geçirildikten sonra birbirlerine yöneldiler. Devrimci seferberlik esnasında taraflar birbirleri açısından mücadele edilmesi gereken unsurlardı. Ertelenmiş mücadele, devrim sonrasında kaldığı yerden devam etti. *Mücadele* terimi düşman kavramına dolayımlanıyordu: Devrim gerçekleştirildikten kısa bir süre sonra, sosyalistler tasfiye edildi. On binlerce komünist, İran İslam Cumhuriyeti'nin zindanlarına kapatılırken pek çoğu da katledildi.

14 Hamid Dabashi, *İran: Ketlenmiş Halk*, İstanbul, 2008, s. 162.

Muhasebeler, bilançolar: Bir kez daha anlaşabiliriz

Düşünsel boyutta söz konusu olan kırılmaların, gelgitlerin ve geçişlerin yanı sıra, İran Devrimi'nde olduğu şekliyle olgusal tarihi deneyimleri de göz önüne aldığımızda, siyasal İslam'ın sosyalizmle olan netameli ilişkisine dair ne türden bir sonuca varabiliriz? Siyasal İslam'ın sosyahzm hususundaki değişkenlik arz eden ruh hallerini nasıl değerlendirebiliriz? Siyasal İslam Marksizme yönelik *düşmanlığında*, tıpkı 19. yüzyıl liberal burjuvazisi gibi ikircikli bir konumdaydı. Şöyle ki, kâh sosyalizmin ilkeleriyle barışıyor kâh onları kovmaya çalışıyordu. Kapitalizmin yıkıcı etkileri İslami toplumu aşındırmaya başladığında İslami hareketler, Marksist sosyalizmle aralarındaki mesafeleri kapatmaya, buzları eritmeye çaba gösteriyorlardı. Sözgelimi Marksizmin "altyapı", "üretim ilişkileri", "sermaye" ve "emek" gibi terimlerinin kullanılmasından imtina edilmiyor; eklektik de olsa bu gibi terimler İslam'la harmanlanıyordu.

Ali Şeriati, İslam'ı neredeyse Marksist bir perspektiften hareketle yeniden değerlendirdi. Marksizmin devrimci söylemi, İslami hareketler açısından bir hayli simgesel malzeme sunuyordu. Şeriati'de simgesellik öyle bir aşamaya vardı ki, tıpkı Kazancakis'in Hz. İsa'yı "ilk Bolşevik" olarak tanımlamasına benzer bir biçimde Şeriati de Hz. Muhammed'i devrimci bir kişilik olarak yeniden tanımlıyordu. Mustazafların siyasi iradesi, zorbalığa ve adaletsizliğe başkaldıran devrimci bir karakter olarak Hz. Muhammed: Dışlanmışların ve sömürülmüşlerin sesi soluğu. Bu devrimcileştirilmiş haliyle Muhammed, 20. yüzyıl İslami direnişlerinde kesinhkle model alınması gereken bir figürdü.

Ali Şeriati, İslam'ı devrimcileştirme sürecinde bir başka tarihsel figürü daha güncelleştirdi. Müslümanlığı kabul eden beşinci kişi olarak Ebu Zer: "Evinde ekmek olmadığı halde kınından sıyrılmış kılıcıyla başkaldırmayan adama şaşarım" diyen Ebu Zer. Şeriati'ye göre, Ebu Zer açlık ve sefalete tereddütsüz bir biçimde isyan etmişti. Ebu Zer'in kınından sıyrılmış "kılı-

cı İslam'ın doğuşunda ve ilerlemesinde çok etkili olmuştu "[15] Zenginliğin küstahlığına, iktidarın despotizmine karşı amansız bir savaş açmıştı. Servetin adaletsiz bölüşümüne karşı giriştiği mücadelesi, modern İslami hareketlerin militanları için bir esin kaynağıydı. Şeriati'nin devrimci Müslüman kişilikler etrafında sürdürdüğü yoğun çalışmalar, sosyalizm ve İslam arasındaki farklılıkların aşılmasında önemli bir adımdı. Bununla birlikte, Şeriati salt tarihsel değil, ideolojik kimi engelleri de ortadan kaldırmaya girişti.

Dine Karşı Din adlı kitabında –İslami söylemin yüz küsur yıldır eleştirisine maruz kalan– Marx'ın "Din, halkın afyonudur" yargısına bir başka açıdan bakabildi. Din halkın afyonudur yargısını, sınıflar savaşımı kavramsallaştırması içinden okuyarak, sosyalizm ve İslam arasındaki büyük bir engeli ortadan kaldırdı. Ali Şeriati, Müslüman âleminde Marx'ın büyük bir tepki çeken yargısına istinaden yerinde bir soru sordu: *Hangi* din afyondur? Hâkim sınıfların elindeki dini, Şeriati "şirk dini" olarak değerlendiriyordu Şirk dini ezilen ve sömürülen kitlelerin zihnini felç eden bir afyondu. Şeriati'ye göre, "Şirk dini; yorumlayan, kılıf uyduran ve yasallaştıran, uyuşturan, duraklatan, sınırlayan ve halkın yaşayış tarzına ilgisiz kalan din demekti."[16] Üstelik statükocuydu şirk dini. İslam da, Abbasiler ve Emevilerden itibaren egemen sınıfların elinde bir tür şirk dinine dönüştürülmüştü. Ali Şeriati, Marksizmin ezen ve ezilen ilişkisinden hareketle anlaşılır kılmaya çalıştığı din meselesini tarihselleştirdi. Dinler tarihini –Marx'tan mülhem "artı değerin yağmalanması", sömürü ve baskının kurumsallaşması gibi saptamalardan hareketle– egemen sınıfların elindeki din ve ezilenlerin dini olmak üzere iki farklı biçimde tartışmaya açtı.[17] Buna göre, İslam'daki devrimci özün yeniden açığa çıkarılması, mustazafların siyasi iktidarlara karşı mücadeleleriyle mümkün olabilirdi ancak. Ezilenlere atıfta bulunan siyasi perspektifin derinlik kazanmasıy-

15 Ali Şeriati, *Ebuzer*, İstanbul, 2004, s. 11.

16 Ali Şeriati, *Dine Karşı Din*, İstanbul, 1990, s. 31.

17 Ali Şeriati, *Dinler Tarihi*, İstanbul, 2004.

la, sosyalizm ve İslam devrimci bir hedef ekseninde yeniden bir araya geliyordu.

Ne var ki, Marksist söylemle kurulan ilişki çok hassastı. Siyasal İslam'ın sosyalizmden devraldığı terimler, kendi söylemi üzerinde hegemonya kurmaya başladığında, kullanılan terimlere karşı yeniden mesafe alımyordu. İslam, Marksizme karşı kendi *sözünü* öne sürüyor, Marksizmin "eşitlik" ve "özgürlük" söyleminin karşısına kendine özgü eşitlik ve özgürlük söylemini çıkarıyordu. Sosyalizmin "toplumsal adalet" anlayışının karşısına, "Allah, adalet ve ihsan ile emir buyuruyor" (Nahl, 90) ayet-i kerimesinden hareketle "ilahi adalet" felsefesini çıkarıyordu. Mülkiyetin ortadan kaldırılması yönündeki devrimci isteme karşı da, "Göklerin ve yerin mülkü, hükümranlığı yalnız Allah'a aittir" (Âl-i İmrân, 189) yargına referansta bulunuluyordu.

Siyasal İslam ve egemenlik

20. yüzyılın İslami hareketleri, tıpkı Marksist hareketlerde olduğu gibi "egemenlik" meselesi etrafında şekillenmişlerdi. Batı emperyalizmi ve demokrasisi, "Hâkimiyet, yalnız Allah'ındır" (Âl-i İmrân, 189) dogmasının otoritesini temellerinden sarsmıştı. Siyasal İslam'ın mücadelesinin nirengi noktası da, bir zamanlar Allah'ın olan fakat kaptırılan bu hâkimiyeti yeniden Allah'a bahşetmekten ibaretti. Sömürgeci Batı güçleri, Müslüman toplumlarında yarattıkları işbirlikçi kesimleri kullanarak, hâkimiyeti çeşitli kurumsallaşmalar vasıtasıyla ulusa yahut halka devretmişlerdi.

Egemenlik kavramı özelinde Seyyid Kutup, üzerine konuşulmaya değer bir düşünür. *Yoldaki İşaretler* adlı çalışmasında "insanları kul edinen beşeri otoriteyi kökten silip atmanın" yollarını arıyordu Kutup. Ona göre, sosyalizm de beşeri bir sistemdi. Sosyalizmde otorite, hüküm ve yargı (Schmitt'in "karar verme yetkisi" olarak değerlendirdiği "egemenlik") Allah'a değil, halka/sınıfa aitti. Seyyid Kutup sosyalizmi cahiliye döneminin bir uzantısı olarak değerlendiriyordu. Zira sosyalizm "madde-

ye" ve "üretim araçlarına" dayanıyordu. Sosyalizm, insanı maddi ihtiyaçları karşılanması gereken bir hayvan olarak değerlendiriyordu. Oysa Kutup'a göre, temel ihtiyaçlar hayvani ihtiyaçlardır: "Komünist düzen, insanı hayvandan ayıran insan ruhunun ihtiyaçlarından mahrum eder." Laiklik ve diğer tüm modern siyasi örgütlenmeler, "gerek 'halk' adına olsun gerek 'parti' adına olsun gerekse de herhangi bir varlık adına olsun en üstün hâkimiyeti" Allah'ın yörüngesinden saptırmışlardır.[18] "Halbuki," Seyyid Kutup'a göre, "en yüce, en üstün hâkimiyet, yalnız Allah'ındır."[19]

Modern siyasi toplumsallıkların yönetimi sürecinde, siyasal temsil ve hukuki hüküm, parlamenter sistem vasıtasıyla halkı da içine alan ulusa aittir. Oysa İslam'da "halk", Allah'ın yöneticilere emanetidir: Vedi'atullah. Halkın/emanetin, hükümde bulunan hâkim konumunda bulunması, egemenliğin Allah'ın elinden alınmasına tekabül etmektedir. Bu bağlamda demokrasi, 20. yüzyılın radikal devrimci İslami hareketleri açısından kabul edilebilir bir yönetim tarzı değildir. Hâkimiyeti, ulustan ya da demos'tan alarak hakiki mecrasına taşımak, İslami devrimci hareketlerin muhtevasını oluşturuyordu. Necip Fazıl'ın şu dizeleri, bir bakıma bu durumu özetliyor: "Halka değil, Hakk'a inanan; meclisinin duvarında 'Hâkimiyet Hakk'ındır' düsturuna hasret çeken, gerçek adaleti bu inanışta bulan ve halis hürriyeti Hakk'a kölelikte bilen bir gençlik..."

18 Burada bir spekülasyon yapmama izin verilirse şayet, Schmitt'in siyasal olanı açıklarken başvurduğu ayrımı, İslam teolojisine indirgemek istiyorum. Schmitt'e göre, "siyasal kavramı devlet kavramından önce gelir." Siyasal kavramı devleti önceler, belirler demektir bu. Ben de İslam'da "Allah" kavramı devlet kavramından önce gelir, demek istiyorum *sezgisel olarak*. *Allah, İslamiyet'in toplumsallığını tayin eden siyasal kavramıdır*. Dost ve düşman ayrımlarını saptayan da Allah kavramıdır. En azından İslamcı düşünürlerin metinlerinde bunun böyle olduğu görülür. Devletin siyasi ve hukuki kurumsallaşmalarını önceleyen ve onlara varlık koşullarını atfeden belirleyici varlık Allah'tır. Egemenlik, hüküm ve yargı Allah'a aittir. Bu zeminde modern kuvvetler ayrılığı hükümsüzdür. Şûra örgütlenmesi de, Allah'ın Yasa'larını icra edecek esas *karar* mercidir. Bugün İslamiyet'in demokrasi meselesinde Batı açısından hâlâ bir gerilim unsuru olmasının ve aynı zamanda sosyalizmle kurulan ilişkide dişe dokunur bir yol alınamamasının nedenlerinden birinin bu durum olduğu kanısındayım.

19 Seyid Kutup, *Yoldaki İşaretler*, İstanbul, 1997, s. 109.

20. yüzyıl İslami hareketleri, hâkimiyetin kayıtsız şartsız Allah'a ait olduğunu iddia ediyorlardı. Bu devrimci ve bir o kadar da radikal olan iddia İslami hareketlerin iktidar perspektifiydi. Ne var ki, İslami toplumlarda Marksist/Leninist devrimci sosyalizmin, "Tüm iktidar Bolşeviklere" şiarıyla siyasal İslam'ın "Tüm iktidar Allah'a" şiarı karşı karşıya geliyordu. İmkânların imkânsızlığa dönüştüğü düzlem, tam da bu çerçevedeki karşılaşmalar akabinde cereyan ediyordu. Ezilenler, sömürülenler ekseninde sürdürülen politik imkânlar, Schmitt'in ifadesiyle "dostluklar", siyasal egemenlik meselesi söz konusu olduğunda hızla düşmanlığa dönüşüyordu. Kapitalizm, emperyalizm gibi "ortak düşman" imgeleri, siyasal egemenlik bahsinde yetersiz kalıyordu. İktidar mücadelesinde bastırılmış düşmanlıklar, yeniden ve daha şiddetli bir biçimde zuhur ediyordu. Sosyalizm ve siyasal İslam'ın yollarını ayıran esas siyasi saik, iktidar perspektifli direnişler esnasında yaşanan gerilimlerden oluşuyordu.

İmkânların imkânsızlığa dönüştüğü yerdeyse galibiyet kapitalizmindi. Hobsbawm'ın "kısa 20. yüzyıl" olarak değerlendirdiği 1914-1991 arası dönemde, radikal siyasetler olarak siyasal İslam ve Marksizm dünyayı değiştirme kuvvetini büyük ölçüde kaybetti. 20. yüzyılın iki bütünlüklü devrimci hareketi de kapitalizm karşısında yenik düştü. Ortak düşman imgeleri tuzla buz oldu. Bugün bu iki ideoloji de büyük ölçüde düşman mefhumundan yoksun haldeler. Düşman tasavvurunun eksikliği devrimci savaş, toplumsal ve topyekûn dönüşüm taleplerinin pek çoğunu hükümsüz kıldı. Bir başka ifadeyle, "başka bir dünya mümkündür" tahayyülü hükmen mağlup oldu. Radikal söylem ve tavırlar, neoliberal toplumsal ve siyasi örgütlenmeler içine çekilerek normalleştirildi: "Aşırılıklar çağı" sona erdi. "Müslüman demokratlar" gibi kimlik politikalarına yaslanarak yaralar sarılmaya çalışılıyor. Devrimci söylemler ve onların taşıyıcısı olan özneler hızla modernleşme sürecine yedeklendiler. Bu esnada geleneksel "değerler" itibar kaybına uğrayıp istikrarsızlaştı. Siyasi ve felsefi hakikatler epistemolojik zeminlerini kaybetti. Lakin dün olduğu gibi

bugün de türlü adaletsizlik ve eşitsizlikler insan hayatını katlanılmaz kılmaktadır.

Bugün açısından hem sosyalizmin hem de siyasal İslam'ın bir arada durabilecekleri zeminlerden biri travmatik mağlubiyet zeminidir. Kapitalizm karşısında mağlubiyetlerin yaşanmasının en önemli nedenlerinden biri, egemenlik yani iktidar anlayışıydı. Kuşkusuz bu yazının dışında tutulan daha pek çok neden bulunmaktadır. Söz konusu mağlubiyetlerin nasıl ve hangi mücadele araçlarıyla üstesinden gelineceği ise şimdilik gelecek zamanın meselesi...

Sonuç

İran Devrimi'nin mimarlarından olan Mutaharrî, İslam hususunda Marksistlerin klasik denebilecek bir tutumunu haklı olarak eleştiriyor. Marksistler, İslam toplumlarındaki mücadeleleri esnasında politik söylemlerinin geçerliliğini teyit için mütemadiyen Kur'an'a ve Hz. Muhammed'in hadislerine göndermede bulunmaktadırlar. Mutaharrî bu durum karşısında, "niçin Kur'an'a istinad ediyorsunuz, sırtınızı neden Kur'an'a yaslıyorsunuz, kendi sözünüzü söyleyiniz" yargısında bulunuyor.[20] Günümüzün sosyalist söylemlerinin genelde din, özelde İslam'la kurduğu ilişkide, sol kendi *sözünü* söyleyebilmelidir. Benzerliklerden türdeşlikler icat etmek siyaseten makul bir yöntem değil. Hem İslami hem de sosyalist söylemde sayısız benzerlik bulmak mümkün, zira bu iki ideoloji de bütünlüklü bir hayat ve hakikat tasavvuruna sahip. Ne var ki, sosyalizmin toplumsal ve siyasi mücadelesinde teolojik olana yaptığı her referansla birlikte kavramlar garip bir başkalaşıma uğramakta. Cihat ile sınıf savaşımını, devrim ile kıyameti, sınıfsız toplum ile cenneti, mustazaflarla proletaryayı birbirlerinin muadili olarak değerlendirmek hayli risklidir. İki dünyanın kavramlarının da birbirleriyle uyumlu bir biçimde ele alınması ve günümüzün politik meselelerine yönelik asgari birliklerin tesisi için kavramlar arası bir *ara yüze* (interface) ihtiyaç vardır.

20 Murtaza Mutaharrî, *İslam Devrimi*, İstanbul, 1989, s. 21.

Kavramların ve onlarda cisimleşen anlam ve değerlerin birbirleri üzerinde *tahakküm* kurmaması, dahası esaslı bir dolayımın sağlanabilmesi için, taraflar kendi *sözlerini* bir *başka* dünya ile konuştukları gerçeğinden hareketle söylemelidirler.

Öte yandan, benzerlikler kadar önemli olan bir başka unsur da elbette farklılıklardır. Benzerlikler dönüp dolaşıp "tekliğe" varmaktadır. Farklılıkların vücuda getirdiği çokluklarsa kendi içinde her daim siyasi bir özgürleşmenin potansiyelini taşır. Günümüzün "neo-liberal mutabakat" eksenli işleyen siyasi söylemleri, farklılıkların ehemmiyetsiz olduğu hususunda muazzam bir ideolojik seferberlik başlatmıştır. Tek boyutlu bir "insan" kimliği ile tüm farklılıklar ilga ediliyor. Hepimizin aynı gemide olduğu yönündeki siyasi yargı, önünde sonunda bir yanılsamadır. Zira "hepimiz" diye bir toplumsal ve siyasi kategori olamaz. Mutlaka ama mutlaka birileri dışarıdadır.

Wendy Brown, "siyasi yaratımlarımıza teoloji olmadan ifade kazandırmak" mümkün müdür sorusunu tartışıyor.[21] Geç dönem modernliğin insanları olarak, "tarihin melekleri" ve şeytanları ikiliğinden sıyrılmamız, politik varoluşlarımızı teolojinin düzleminden ayrı bir yerde yeniden inşa edebilmemiz, varlığımız açısından hayati önem taşımaktadır.

Wendy Brown'a göre, siyasetin "tarihsiz" kalması, günümüzde bir çeşit süreklilik kazanan "siyasal yön sapmalarının" esas nedenidir. İslam'ın sosyalizmle kurduğu ilişki biçimlerini ve bu biçimlerden doğan zengin mirası tarihsel bakış açısını ihmal etmeden değerlendirmek, makul ve parçalanmaz bir imkânlar düzlemi yaratmak için tek çıkar yol. Öteki türlüsü, bir tür şimdiki zaman girdabında boğulmak, yön sapmalarının etkisiyle sersemlemektir.

İslami söylemin bugününü anlamak için tarihsel arka planı her daim hesaba katmak gerekiyor. Siyasal İslam'ın bugünkü yeni biçimleri, bu biçimlere ruh ve anlam bahşeden tarihsel öncüller ve modeller üzerine bina edilmiştir. Bu öncülleri göz ardı eden yaklaşımlar, daha baştan eksiktirler. İslam'ın tek bir varoluş temeline sahip olduğu yönündeki popüler algının etki-

21 Wendy Brown, *Politics Out Of History*, New Jersey, 2001, s. 5.

siz kılınması, geçmişteki İslam'lar çokluğunun farkına varılmasıyla mümkün olabilir. Tek bir epistemolojik ve ontolojik zemin üzerine inşa edilmiş bir İslam hiçbir zaman olmadı. Benim bu yazıda üzerinde durduğum İslam, daha çok radikal kökenlere ve niyetlere sahip olan İslam'dı. Kuşkusuz diğer pek çok akım ve anlayışı dışarıda tutmak zorunda kaldım. Bir metin, yazılış aşamasında söylediklerinden olduğu kadar söylemediklerinden de sorumludur. Bu yazı, bu anlamda kendi eksikliğinin başlangıçtan itibaren farkındadır.

"Tanrı'nın Ölümü", Ateizm Geleneği ve Sol

Bir Karikatür: "Tanrı Öldü: Allah Taksiratını Affetsin!"

TUNCAY BİRKAN

Daha çok yeni bir tarihte, Malezya hükümeti on bin İncil'i, "bunlarda Allah kelimesi kullanılıyor, Müslümanlar rencide olur" gerekçesiyle toplattı. Katolik kilisesi de Allah kelimesini Hıristiyan Arapların İslam daha ortada yokken de kullandıklarını hatırlatarak mahkemeye başvurmuş. Büyük olasılıkla da mahkeme onları haklı bulacak ve bu cahilce hamleden vazgeçilerek özür dilenecektir, belki tazminat filan da ödenir. Mesele sadece bir mizah örneği olarak hatırlanır, bu hödüklüğün bütün İslam âlemine mal edilmemesi için dinibütün entelektüeller dil ve din tarihi ile ilgili bilgilerini devreye sokarak gerekli uyarıları filan yaparlar. İşin bu yanı benim için çok da ilginç değil. Yine de Türkçe Kitab-ı Mukaddes'te de "Allah" değil, "Tanrı" ya da "Rab" kelimelerinin tercih edilmiş olduğunu hatırlatmadan geçmeyeyim. Bunun da sadece filolojik gerekçeleri olan bir tercih olduğunu zannetmiyorum.

Ama Malezya hükümetinin bu tavrını bir tür semptomatik okumaya tabi tutmak çok daha ilginç olabilir sanki. Zira İslam dünyasında, hiç değilse Anadolu topraklarında yaşayan Müslüman entelektüellerde yaygın olan haletiruhiyede de bu tavrın –aslında Malezya hükümet yetkililerinin kaygılarıyla bir şekilde ilişkili, ama elbette çok daha sofistike– bir başka tezahü-

rünü görmek mümkün gibime geliyor. Kabaca –her iki anlamda da kabaca– şöyle özetlenebilecek bir tavır bu: Tanrı hakikaten öldü, ama Allah (hâşâ) ölmez! Yani Nietzsche'nin saldırdığı, öldüğünü ilan ettiği Tanrı, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin tanrısıydı (bu yüzden de son tahlilde hayırlı bir iş yapmıştı); İslam'ın Allah'ıyla uzaktan yakından ilgisi yoktu. Batı fikriyatıyla ülfeti dolayısıyla Cemil Meriç bunu ilk telaffuz edenlerdendi bildiğim kadarıyla. Sonraki yıllarda bu fikriyatla teması artan birçok Müslüman entelektüel de bu tesbiti çeşitli nüanslarla tekrarladı. Bunun en uç örneğini, beklenebileceği gibi, İsmet Özel vermiştir bana kalırsa. Ona bakılacak olursa Nietzsche, "La ilahe" demiş, Heidegger de bunu "illallah" diyerek tamamlamış. "Fesuphanallah!" deyip geçmek de mümkün bu aşırı indirgemeci tavra, ama Özel'in bu iddiası şunu görmemizi de sağladığı için burada zikretmekte fayda gördüm: Heidegger, sahiden de Nietzsche'yi "Batı metafizik geleneği" adlı o çok sorunlu kavrama, o özcü kafese kapatarak din ve ahlak kurumlarına getirdiği şiddetli eleştiriyi tamponlamış, Müslümanlarca da kabul edilebilir ve yenir yutulur hale getirmiş, içlerini rahatlatmış kişidir bence de. Müslüman entelektüel arkadaşlar arasında epey tutulan bir düşünür olması boşuna değil Heidegger'in.

Burada uzun uzun Heidegger-Nietzsche ilişkisini filan tartışmaya niyetim yok, bu işi uzmanlarına bırakarak şunu söylemek istiyorum sadece: Nietzsche'yle baş başa kaldığımızda, kitaplarını okuduğumuzda, o tutkulu ve ölümcül saldırısının hedefinin Hıristiyanlığın Tanrısı filan değil, her türlü Tektanrıcılığın Tanrısı olduğunu açıkça görürüz. (Kaldı ki İslam'ın, gördüğüm kadarıyla Sol İlahiyat tartışmalarına soldan katılan arkadaşların çoğunlukla Kurtuluş Teolojisi örneğine takılıp kaldıklarından, pek de hakkıyla ele alamadıkları, ciddi bir analize muhtaç özgüllükleri olmasına rağmen İbrahimi bir din olarak Yahudilik ve Hıristiyanlıkla çok fazla şey paylaştığını herhalde kimse inkâr edemez.) Bunu görmemek için aşırı doz Heidegger'e maruz kalmak gerekir belki de ama bu sadece felsefeye özel merakı olanlar için geçerli olabilecek bir tesbit. Asıl etken İslami çevrelerde çok yaygın olan kasıtlı "yanlış okuma" ya da "ideo-

lojik" okuma bana kalırsa: İslam'ı (hem de onca Said okunmasına rağmen) Batı'nın dışına ya da karşısına atan Şarkiyatçı geleneği tersinden yeniden üreterek Batı'dan gelen her türlü radikal toplumsal eleştiriyi sadece "onlara" yönelik olduğu zannıyla ve coşkuyla desteklerken "biz"i otomatikman bu eleştiriden vareste tutan bir "okuma" tarzı bu. Kulaklara biraz eski moda gelebilecek bu *ideoloji* terimi, İslami çevrelerin Nietzsche dahil bütün Batılı avangard düşünürleri ve "postmodernizm" denen fenomenin çeşitli yönleri kullanım tarzlarını anlamak için vazgeçilmez önemde.

"Tanrı'nın ölümü" tabiri, ashında epeydir, Nietzsche'nin yüklediği anlam çok daha genişletilerek, en başta dinin sunduğu olmak üzere her çeşit metafizik garantinin ve kaotik anlamlar çoğulluğunu hiyerarşik bir düzene sokacak her türlü "ana gösteren" (Tanrı, Devlet, Bilim, Tarih, "eşref-i mahlûkat" olarak İnsan vs.), "katı olan her şeyi buharlaştıran" kapitalizmin de ciddi etkisiyle ortadan kalkmasını ve insan teklerinin bu katıksız olumsallık ortamında yaşadığı hissiyatı, hem yoğun bir endişe ve kayıp hissini hem de müthiş bir özgürleşmeyi beraberinde getiren karmaşık hissiyatı (belki "özgürlüğüyle ne yapacağını bilememek" denebilir bütün bu karmaşaya. Hani Nietzsche vekten sorar ya insanı gıcık ederek: "Özgür mü olmak istiyorsun, aferin de, *ne*'ye özgür olacaksın, ne yapmak için?") nitelemek için kullanılan bir terim.. Ama Müslüman entelijansiyamızın Nietzsche ve postmodern sevgisinin bu tür alaca-bulaca hissiyatlarla hiçbir alakası yoktur: Ölen sadece en büyük rakip Hıristiyanlığın Tanrısıdır, ama endişeye mahal yoktur: Allah'ın garantörlüğü ilelebet sürecektir elbet.[1] Ama bu esnada

1 Bu yazı *Birikim* dergisinde yayınlandıktan sonra (sayı 250, Şubat 2010, s. 79-83), "Ne yapacaklı Müslümanlar. Allah da oldu mu desinler, Müslüman olmayı mı bıraksınlar?" diye soranlar oldu. İmanın o kadar kolay yıkılan şeylerden olmadığını biliyorum, kimseden de bu talepte bulunmayı kendimde hak görmem. Sadece o cenahta bu süreç hakkında ideolojik manipülasyon çabalarının ötesinde ciddi bir düşünme çabasını, birkaç istisna dışında pek göremediğimi söylemeye çalışıyorum. "Şüphe imandan gelir" diyen Kierkegaard'ı takip eden Hıristiyan teolojisi ekollerinin hem epeydir yasını tutup hem de kendini tazeleme fırsatı olarak kullandığı, kederli, ama aydınlatıcı bir süreç olarak gördüğü bu durumla Müslümanların gerçekten hesaplaştığını görmek herkes için iyi olurdu.

–tıpkı Büyük Anlatıların sonunun ilanıyla birlikte esasen Marksizmin tarihin çöplüğüne atılmasının iyi olduğu gibi– asıl büyük put Bilim'e tanınan ayrıcalıklı statünün ortadan kalkması iyi olmuştur tabii. Kaldı ki, doğal alanda her türlü hiyerarşik ve teleolojik düzen fikrini yıkıp insanın ortaya çıkışını bile olumsal bir fenomen haline getiren o evrim de saçmasapan bir "teori"den ibaretti zaten!

Özetle şu "Tanrı"nın ölümü" laflarıyla biraz kafa karıştıran postmodernizm bu gibi cüruflarından arındırıldığında çıkarılması gereken sonuç da şu üç şeyden ibarettir: 1. Yahudi-Hıristiyanlık geleneğinin ve Tanrı'sının işi bitmiştir. Ama bu geleneğin enkazını eşeleyen Heidegger, Derrida, Levinas vs. hâlâ Müslümanların da işe yarayabilecek şeyler söylemektedir. 2. Marksizm ilerlemeci ve "modernist" bir ideolojiden başka bir şey olmadığı için ölmüştür. Buradan siyasi polemiklerde çok işe yarayabilecek, ne idüğü pek de belli olmayan "modernist" etiketi imal edilir. 3. Destursuz evrim ya da bilim lafını ağzına almaya veya İslam'ı eleştirmeye cüret eden herkese mutlaka müstehzi bir dudak bükme eşliğinde ve adeta "salak" dercesine bir tonlamayla "Pozitivist!" denmelidir.

"Sol"a gelince: Ateist değil, laik

Zihinler üzerinde verilmekte olan siyasi hegemonya mücadelesinde mevzi kazanmakta olan enteresan bir İslami-liberal cephe ittifakının, dini eleştirmeye cüret eden herkese kolayca, bağlamına göre "pozitivist" veya "anti-demokrat, modernist" etiketini yapıştırmaya başladığı, "darbecilerin ekmeğine yağ süren demokrasi düşmanları" muamelesini layık gördüğü bir kültürel ortamda yaşıyoruz hakikaten de. Bir yandan da, hayatta en hakiki mürşit ilimdir, fendir düsturuna iman etmiş, dini yeterince aydınlanmamışlığın ürünü, dindarları da son kertede kandırılmış budalalar olarak, hatta bazen düşman olarak gören gerçekten pozitivist, Kemalist zihniyet –varlığını sürdürmekle birlikte– etkisini gittikçe yitiriyor. Hayıflanılacak bir şey değil elbette bu. Ama bu iki pozisyonu da ahlaken savunulamaz bulan, dini

çok güçlü bir özgürsüzlük kaynağı olarak görseler de dindarlara düşman filan da olmayan, onların maruz kaldığı ve kalabileceği her türlü baskıya samimiyetle karşı durabilecek, yani dinin yüksel(til)işi karşısında darbecilerden değil, vicdandan ve özgür düşüncenin eleştirelliğinden medet uman kesimin sanıldığı kadar az olmadığını hatırlamakta ve tekrar tekrar hatırlatmakta fayda var. Evet, tarihsel olarak çoğunlukla kendini Sol'da tarif eden insanlar oluşturuyor bu kesimi genellikle. Bu da şaşırtıcı değil, zira Sol tanımı din üzerinden yapılan bir tanım değildir bilindiği üzere, aksine Sol din gibi (ya da kişinin ait olduğu kavim gibi, cinsiyet gibi) verili kimliklerin siyasi bir kimliğin zemini haline getirilmesine karşı çıkar. O yüzden Sol, kişilerin dindar ya da dinsiz olması (veya şu ya da bu kavimden olması, erkek ya da kadın olması vs.) karşısında nötrdür. İstisnasız herkes için eşitlik-özgürlük (Balibar'ın *egaliberté*'si) ve adalet talep eder ve büyük düşünür Ranciere'in hep vurguladığı gibi, herkesi bunların mücadelesini bütün bu verili kimliklerinin dışında ortaklaşabilecekleri başka bir ad (mesela proleter tam da böyle bir addı) altında vermeye çağırır. Yani gerçekten laik bir konumdur, deist ya da ateist bir konum değil. Çünkü Sol bilir ki, nasıl Müslümanlar, Hıristiyanlar homojen bir kitle değilse, dinsizler de değildir. Sosyalisti var, liberali var, pozitivisti var, anarşisti var, otorite sevdalısı var. Siyasi olarak son derece gerici ve baskıcı rejimleri (ki bazıları resmen dinsizdi de) coşkuyla desteklemiş epey bir tutucu, otoriter ateist de görülmüştür tarihte. Dinsizlik otomatikman özgürlükçülükle eşitlenemez, ülkemizde bir kesimin sürekli yaptığı gibi; ama pozitivizmle ve dini akılsızhk olarak kodlayıp dindar insanlara karşı otoriter bir tavır takınıp onlara tepeden bakmakla, onları düşmanlaştırmakla, hele hele ahlaksızlıkla hiçbir şekilde eşitlenemez, giderek genişleyen bir başka kesim de bunu yapmakta baştan beri söylediğimiz gibi. Günümüz siyasal ortamında Sol bir siyasetin görevi ateizm propagandası filan yapmak değil, dinsizlere de dindarlara da yönelik olarak bu ikili hatırlatma işlevini sürekli yerine getirmek, bütün inanç sahipleriyle olduğu gibi dindar ve dinsiz bireylerle saygılı, adil ve hakkaniyetli, toplumsal ha-

yatı dinsel ve muhafazakâr kodlara göre tanzim etmeyi vazeden bir kurum olarak her türlü dinle eleştirel, ama din ideolojisiyle, yani siyasal kimliğin zemini haline getirilen dinle antagonistik bir ilişki kurmak olmalıdır. Ayrıca nasıl dindar bireylerin kendi dinî inançlarını (hem de devlet destekli olarak) tebliğ etme ve inançlarına göre yaşama hakları varsa, ateist bireylerin de bu hakkının olduğunu ısrarla vurgulamahdır. Oysa Türkiye'de "laik" devlet herkesin bildiği gibi sadece belli bir dinin belli bir mezhebinin tebliğ edilmesine izin verirken (o dinin kişinin hayatına ne ölçüde yansıtılacağına da yine laik devlet karar verir ama), diğer mezheplere ve dinlere bu hak yalnızca göstermelik olarak tanınmıştır, yani bizatihi devlet din konusunda aktif bir taraf alarak dini siyasileştirmiştir ki bu da toplumun çeşitli kesimlerince haklı olarak sık sık eleştiri ve protesto konusu edilmiştir. Ama ateistlerin böyle bir hakkı olduğu sadece devlet tarafından değil, toplumun büyük çoğunluğu tarafından da şiddetle reddedilir, hatta solun önemli bir kesimi bile "şimdi sırası değil" yaklaşımını rahatça benimsemektedir. O yüzden yazının sonraki bölümünde adına "Sol" dediğim ideal kurgu[2] adına değil, bir ateist olarak kendi adıma konuşmak istiyorum.

Ateizmin alternatif maneviyatı

Öncelikle bir dizi yalandan kurtulmakla başlamak lazım işe: Ateizm pozitivizmden ibaret değildir; ateizm ahlaksız, maneviyatsız kalmak demek değildir; ateistlerin ölüm, acı, trajedi, aşkınlık ihtiyacı, özgürlük, zorunluluk ve olumsallık, Başkası'na bağımlılık gibi konularda söyleyebilecekleri çok şey vardır ve bu söyledikleri dinlerin söylediklerinden daha anlamlıdır. Bir de dindarların pek sevdiği bir başka karikatüre itiraz etmek gerek belki geçerken: Ateistler manevi boşluğa düşmüş, boş ye-

2 Evet Sol'da *olan*'dan çok, *olması gerekeni* betimlediğim için ideal bir kurgu elbette bu anlattıklarım. Bunu eleştiri getirilmesin diye altını çizerek söylüyorum. Yoksa ortodoks Marksizm-Leninizmin ve reel sosyalizmin dini kolayca kurtulunabilecek bir üstyapıdan ibaret gören tavrının yol açtığı insani felaketler herkesin hatırında; bu yaklaşımın birçok coğrafyada Solu siyaseten etkisiz kalmaya mahkûm ettiği de biliniyor.

re huzur aramakta olan insanlar filan değildir, başka insanlara karşı ahlaki ve siyasi sorumluluklarını elinden geldiğince yerine getirmekte, hayatın sunduğu hazlardan mümkün olduğunca yararlanmakta olmanın bilinciyle mutlu ve huzurlu bir hayat süren ateistler de olabilir: Hüzün, keder, sıkıntı, acı, zaman zaman her şeyin anlamsız ve önemsiz gelmesi ise, insan olma hasebiyle ister dindar olalım, ister dinsiz hepimizin yaşadığı hislerdir zaten.

Ateizm geleneğinin en büyük temsilcileri pozitivist filan olmak şöyle dursun aksine dini ve Tanrı kavramını derin manevi ve ahlaki saiklerle eleştirmişlerdir.[3] Bu insanlar, Tanrı kavramını tam da ahlaken iyi olanı teşvik etmek için, cennet-cehennem gibi ödül ve ceza kategorilerini devreye soktuğu için ve bunun da bir ahlaksızlık olduğunu düşündükleri için eleştirmişlerdir öncelikle. Gücünün her şeye yettiği söylenen bir Tanrı'nın bunca kötülük ve zulme seyirci kalmasını ve insanlardan her şeyden önce kendisine itaat etmelerini ve tapmalarını talep etmesini kıyasıya eleştirmişlerdir. Tanrı'yı insana çok fazla benzemekle itham etmişlerdir. Bütün tektanrılı dinlerin kadınlara layık gördüğü ikinci sınıf konumu infialle karşılamışlar; insanlık tarihinin belli bir dönemine ve belli bir coğrafyaya özgü kurumlar (mesela kölelik) ve uygulamaların ortadan kalkabileceğini, başka yerlerde zaten hiç olmayabileceğini bile hesaba katamamış bir Tanrı fikri karşısında hayret beyan etmişlerdir. Yine bu dinlerin hayatın her alanını, hem de ahlaken hiç de anlamlı sayılamayacak bir dolu alanını bile katı kurallara bağlayarak, ahlaki bir özne olmanın temel şartı olan özerklik ve özgürlüğü ortadan kaldırdıklarını göstermişlerdir. Dinlerin, hayatı yaşamaya değer kılan rastlantıya ve olumsallığa (bir ara buna "zorunsuzluk" denmişti, aslında daha iyi bir karşılık) hiç yer bırakmayacak ölçüde determinist olan hayat tasavvurlarını eleştirmişlerdir. İyiyle kötünün her zaman zaten önceden

3 Metis'ten çıkardığımız ajanda bu konuda iyi bir fikir verebilir: Orada Spinoza'dan Emma Goldmann'a, Lichtenberg'den Nietzsche ve Einstein'a manevi enerjileri son derece yüksek düşünürlerin ve Dostoyevski, Pavese, Bilge Karasu, Bunuel gibi vicdan ve ahlak vurgusu çok güçlü edebiyatçı ve sanatçıların eleştirilerine yer vermeye çalışmıştık.

net çizgilerle birbirinden ayrılmış olduğu fikrinin, insan vicdanını devredışı bıraktığını ileri sürmüşlerdir. Yani özetle ateizm her zaman esasen ahlaki ve manevi bir itiraz olmuştur aslında.

Bilimin evrimle ve insanın prehistoryasıyla ilgili bulguları ancak 20. yüzyılda ateistlerce kullanılmaya başlanmıştır ki evrenin ve hayatın kökenine dair bihmin söylediği şeyler dinin söylediklerinden çok daha akla yatkın olmakla kalmaz, çok daha hayranhk uyandırıcı ve insan denen mağrur mahlûka çok daha tevazu telkin edici niteliktedir. Ayrıca bilime yapılan her türlü başvuru otomatikman pozitivizm anlamına gelmez. Bilim insanlarının bilim üretme süreci de ürettiği bilgilere yaklaşım tarzı da gayet kesif bir maneviyatla yoğrulmuş olabilmektedir bana kalırsa; bu hususta Einstein'ı düşünmek bile yeterli. Aynı şey elbette sanat ve sanatçılar için de geçerli. Hatta Lawrence Durrell'ın İskenderiye Dörtlüsü'nde Pursewarden karakterine söylettiği gibi, "Din, sanatın aşırı derecede yozlaşmış biçiminden başka bir şey değildir" bile denebilir. Dinin bu iki alternatif maneviyat kaynağım, bu iki aşkınlık arayışı tarzını sürekli denetlemek ve kendisine tabi kılmak istemiş olması boşuna değildir. Özetle şunu der ateizm: Ahlak sadece dinle mümkün olan bir şey değildir, ahlak dinden ve Tanrı'nın icadından önce de vardı, sonra da var olacaktır; din ahlakın en temel belirleyeni olan vicdanı aşırı otomatiğe bağlayan, önceden belirlenmiş kodların içinde kontrol ve baskı altında tutmaya çalışan ve bu yüzden de tarih boyu milyonlarca insanın katledilmesi dahil her türlü vicdansızlığa cevaz da verebilmiş olan bir kurumdur. O yüzden de insanlığın tarihin belli dönemlerinde son derece ilerici ve özgürleştirici işlevler de görebilmiş olan, ama seküler iktidarlarla her zaman son derece sıkı fıkı olması hasebiyle baskıcı ve özgürlük düşmanı yanı galebe çalmış ve milyonlarca insanın hayatını karartmış bu kurumdan kurtulması son derece hayırlı bir gelişme olacaktır.

Yine sol: Olumsuzlama, aşkınlık, "ateoloji"

Hayırlı olacaktır olmasına, ama Marx'ın mirasına tarihsel materyalizm geleneğinin dışında kalmayı tercih ederek sahip çık-

ma gibi yaratıcı ve eleştirel bir tavır geliştirdiği için çok daha fazla okunması gereken, ama maalesef memleketimizde yeterli ilgiyi gördüğünü söyleyemeyeceğimiz Karatani net bir biçimde şunu gösteriyor: Din basit bir üstyapı kurumundan filan ibaret olmadığı, tarih boyunca görülen üç temel mübadele tarzından (Sermaye-Ulus-Devlet'in temelindeki üç mübadele tarzından) kökten farklı ve bunların olumsuzlanmasını temsil eden (ve her türlü Sol hareketin de içinde yer aldığı ve hiçbir zaman bütünüyle gerçeklik kazanmamış) mübadele tarzının temel bileşenlerinden biri olagelmiş olduğu için, daha çok uzun bir zaman bizlerle birlikte olacaktır. Karatani, tarihsel yükünden arındırmak için buna X adını veriyor, ama kastettiği şeyi anlamak için alternatif olarak "ütopyacı gelenek", "olumsuzlama geleneği", "gündelik hayat kafesini aşma, aşkınlık arama geleneği" gibi isimler düşünülebilir bana kalırsa. Böyle baktığımızda da dinin, özelhkle de kurumsallaşıp tahakküm aracı haline gelmiş dinlerin, yani olumsuzlama enerjisinin yenilenmesi olarak görülebilecek heterodoks dinlerin, tarih boyunca bu geleneğin başlıca taşıyıcısı olduğunu ve bu bakımdan Sol gelenekle akraba olduklarını görmemek mümkün değildir. Dinler, insanların bütün o tahakküm ilişkileriyle, çıkar hesaplarıyla ve gündelik olanın boğuculuğuyla dolu verili hayatı olumsuzlayıp aşmaya yönelik temel manevi ihtiyacını tarih boyunca karşılamış oldukları içindir ki neden olabildikleri, ortak olabildikleri onca katliama ve vicdansızlığa rağmen, Tanrı fikrinin içerdiği bariz çelişkilere, aldığı onca yaraya rağmen bugün hâlâ ayaktadırlar. Bunu anlamadan ve bu ihtiyacı dikkate almadan yapılacak her türlü din eleştirisi etkisiz kalmaya mahkûmdur. Demek ki kendisini ateist olarak adlandıran Solcuların görevi zaten hep yapageldikleri verili hayatı olumsuzlama ve başka türlü olabilir'e, hatta zaman zaman imkânsıza işaret etme, tahakküm ilişkilerine her yerde koşulsuz olarak karşı çıkma mesaisini sürdürmenin yanı sıra, söz konusu ihtiyaca cevap vermenin alternatif ve yaratıcı yollarını aramak, sizi bir tanrının yarattığına inanmadığınız zaman da dünya ve hayatın büyüleyici, şaşırtıcı ve değerli olabileceğine insanları inandırmak, bu sıkıcı ve

baskıcı gündelik hayattan kurtulmanın sanat ve bilim (pozitivistlerin tasavvurundaki gibi tek bilgi kanalı bilim olduğu için değil, hangi alanda olursa olsun kendimize ve evrene dair sahici bilgiye ve hakikate ulaşma arayışı her zaman devrimci olduğu için) gibi alternatif yollarına herkesin ulaşabilmesini sağlayacak politikalar düşünüp hayata geçirmektir.

Bu bakımdan din geleneğine hem içeriden hem dışarıdan (Ricoeur'ün adlandırmasıyla hem olumlayıcı hem de olumsuzlayıcı bir yorumbilgisi geliştirerek) bakıp buradan kurtarılabilecek malzemeyle özgürlük ve kardeşlik arayışını, Bloch'un Umut İlkesi dediği şeyi zenginleştirecek bir tür ateist teolojinin, bir "ateolojinin" geliştirilmesi de çok önemli olacaktır. *Birikim*'de bir zamandır süren tartışmada kullanılan "Sol İlahiyat" terimi yerine ben bir ateist olarak Mark Taylor'ın önerdiği bu adlandırmayı tercih ediyorum. Ayrıca Ahmet Demirhan "'Sol İlahiyat': Bir İmkânsızlık Üzerine Dağınık Düşünceler" adlı yazısında "ilahiyat" teriminin sorunlu tarihini gayet iyi serimliyor.[4] Batı'da 20. yüzyıl başlarında ve ortalarında kısmen Benjamin, ama esas olarak Ernst Bloch, son dönemlerde Derrida, Badiou, Zizek, Eagleton, Santner, Kovel gibi isimler bunu Yahudi-Hıristiyan geleneğiyle ilişkili olarak yapmaya çalışmışlardı, çalışıyorlar. Ama başka bir yerde de belirttiğim gibi, Kovel hariç bu sonuncular sık sık eleştirel ve seküler mesafelerini kaybedip adeta bir Hıristiyanlık apolojisi yazabilecek hale gelebiliyorlar. Bizde de ateist Solcuların İslam geleneğiyle ilgili cahillikten kurtulup bu arayışın (elbette daha eleştirel) bir muadilini gerçekleştirmeleri, bu arada da ölüm, acı, ahlak, sorumluluk konusunda kendi sözlerini edebilmeleri hayati önem taşıyor.

4 Ahmet Demirhan, "'Sol İlahiyat': Bir İmkânsızlık Üzerine Dağınık Düşünceler", *Birikim*, Mart 2012, sayı 275, s. 49-59.

YAZARLAR

DERVİŞ AYDIN AKKOÇ 1982 yılında Adıyaman'da doğdu. Bilgi Üniversitesi'nde tarih lisansı öğreniminden sonra, aynı üniversitenin Hukuk Fakültesi İnsan Hakları kürsüsünde yüksek lisans yaptı. *Birikim* dergisinde yazıyor. Redaktörlük yapıyor.

ŞÜKRÜ ARGIN 1961 Akhisar doğumlu. Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü mezunu. Ağırlıklı olarak *Birikim*'de yayımlanan makaleleri *Nostalji ile Ütopya Arasında* başlığıyla derlenip kitap haline getirildi. Halen Antalya'da yaşıyor ve içinde/kıyısında yaşadığı sosyo-kültürel dünyanın ne menem bir yer olduğunu anlamaya çalışıp duruyor.

AYHAN BİLGEN 1970 yılında Sarıkamış'ta (Kars) doğdu. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni bitirdi. Gazeteci, yazar ve insan hakları savunucusu. Barış Meclisi ve Demokratik Anayasa çalışmalarında yer aldı. *Evrensel* ve *Özgür Gündem*'de köşe yazıyor, IMC TV'de program yapıyor.

TUNCAY BİRKAN 1968'de İstanbul'da doğdu. 1991'de Boğaziçi Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun oldu. Ayrıntı Yayınları'nda 1992-1996 yılları arasında editörlük yaptı. Uzunca bir süre serbest çevirmen olarak çalıştı, çoğunlukla sosyal ve beşeri bilimler alanlarından 40 civarı kitap çevirdi. 2004 yılından beri Metis Yayınları'nda editör olarak çalışıyor. *Birikim*, *Toplum ve Bilim* gibi dergilerde birkaç yazısı yayınlandı. Şu sıralarda Refik Halid Karay'ın metinleri etrafında

1930'lardan 1950'lerin sonlarına kadar Türkiye'deki edebiyat ve basın ortamını ele alacak kitabı üzerinde çalışıyor.

TANIL BORA 1963'te Ankara'da doğdu. İstanbul Erkek Lisesi'ni ve Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni bitirdi. İletişim Yayınları'nda editör, üç aylık sosyal bilimler dergisi *Toplum ve Bilim* dergisinin yayın yönetmenlerinden biri, aylık sosyalist kültür dergisi *Birikim*'in yayın koordinatörü. Ağırlıklı çalışma alanı Türkiye'de siyasal düşüncelerdir. Din ve sosyalizm ilişkisiyle ilgili iki kitap çevirisi bulunuyor: Rudolf Bahro, *Nasıl Sosyalizm, Hangi Yeşil, Niçin Tinsellik?* (Ayrıntı, 1996) ve Ernst Bloch, *Umut İlkesi* (2 cilt, İletişim, 2007 ve 2012).

YAVUZ DELAL 1969 yılında Horasan'da (Erzurum) doğdu. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Yayımlanmış beş kitabı var. *Siyer-i Nebi ve Kürtler* (2007) ve *Bir İslam Alimi Olarak Ehmede Xani ve Kürdi Muradının Kur'ani Dayanakları* (2012) bunlardan bazıları. İstanbul'da yaşıyor ve özel okullarda öğretmenlik yapıyor.

METİN KAYGALAK 1968 yılında Bingöl'de doğdu. Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'ni bitirdi (1990). Şair. İlk şiir kitabı *Yüzümdeki Kuyu* 1998'de, ikinci şiir kitabı *Suya Okunan Dua* 2000 yılında yayımlandı. *Nar Defterleri* ve *Ortodoks Oğlanlar İçin Fücur* adlı diğer iki şiir kitabı 2006 yılında yayımlandı. IMC TV'de kültür programı yapıyor.

MEHMET KUYURTAR 1965 yılında Siverek'te (Urfa) doğdu. Ege Üniversitesi Felsefe bölümünü bitirdi (1987). Aynı üniversitede öğretim üyesi olarak çalışıyor. Ortaçağ İslam felsefesi, politik felsefe ve ahlak felsefesi üzerine çalışmalar yapıyor. Kurtuluş Teolojisi de ilgi alanlarına dahil.

MURAT KÜÇÜK 1967 yılında Mardin'de doğdu. Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi'ni bitirdi. Çeşitli gazete ve dergilerde muhabir, redaktör ve yayın yönetmeni olarak çalıştı. İzmir yöresinde yaşayan Alevi Türkmen aşiretlerini inceleyen *Cemaat-ı Tahtacıyan* (1995), *Allı Turna. Anadolu Aleviliğine Bakışlar* (2006), *Tarihten Günümüze Makedonya ve Arnavutluk'ta Bektaşilik. Bir Nefes Balkan* (2006) incelemeleri ile *Lâmekân* (2011) isimli bir romanı yayımlandı. 2001 yılından bu yana Almanya'da yaşıyor.

ÖMER LAÇİNER 1946 Sivas doğumlu. 1966 yılında Kara Harp Okulu ndan mezun oldu. 1971 yılında siyasal nedenlerle ordudan atıldı. Kurucularından olduğu *Birikim* dergisinin genel yayın yönetmenidir. Kitaplaşan yazıları: *Kürt Sorunu - Henüz Vakit Varken* (Birikim, 1991), *Sosyalizmi Yeniden Düşünmek* (2 cilt, Birikim, 2007).

ROSA LUXEMBURG 1871 yılında Polonya'da doğdu. Polonya ve Alman sosyalist hareketlerinde Marksist teorisyen ve anti-militarist olarak yer aldı. Avrupa işçi hareketi, Marksizm ve proletarya enternasyonalizminin en etkili temsilcilerinden biriydi. Çok sayıda eleştirel makalesi ve iktisadi analizleri mevcuttur. 1913 yılında yayımlanan *Sermaye Birikimi* isimli başyapıtında bir emperyalizm teorisi geliştirdi. Birinci Dünya Savaşı'nın başlarında "Enternasyonal Grubu"nu kurdu ve Karl Liebknecht'le birlikte bu oluşumdan ortaya çıkan "Spartaküs Birliği"ni yönetti. Hapis yıllarından sonra, 1918 sonları ve 1919 başlarında ağırlıklı olarak kendisinin programını yazdığı Almanya Komünist Partisi'nin (KPD) kurucuları arasında yer aldı. Spartaküs ayaklanmasının ezilmesinin akabinde Karl Liebknecht'le birlikte 15 Ocak 1919'da Berlin'de paramiliter güçler tarafından öldürülerek cesedi nehre atıldı. Lenin, ölümünden sonra, "O, bir kartaldı" diye yazacaktı.

SIRRI SÜREYYA ÖNDER 1962 yılında Adıyaman'da doğdu. Sinemacı, yazar ve siyasetçi. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde okurken 12 Eylül faşizminin ilk tutuklama furyasında içeri düştü. Yedi yıl içeride yattı. Çıktıktan sonra, kamyon şoförlüğü, yönetmenlik, sinema oyunculuğu, senaristlik, müzik yapımcılığı ve günlük gazetelerde köşe yazarlığı yaptı. Halen Barış ve Demokrasi Partisi (BDP) İstanbul milletvekilidir.

KÂZIM ÖZDOĞAN 1964 yılında Malatya'da doğdu. İstanbul Teknik Üniversitesi (İTÜ) Maden Mühendisliği bölümünü bitirdikten sonra beş yıl gazetecilik yaptı. Uzun yıllar Almanya'da yaşadı. Yine orada Sosyoloji ve İslam Bilimleri öğrenimi gördüğü Hamburg Üniversitesi'nden 2006 yılında yüksek lisans (MA) derecesiyle mezun oldu. Yayıncılık ve çevirmenlikle iştigal ediyor.

GÖRKEM ÖZİZMİRLİ 1988 Ankara doğumlu. 1991-2002 yıllarında Bandırma'da, 2002-2006 arasında ise İzmir'de yaşadı. 2006'da başladığı Ankara Üniversitesi SBF Uluslararası İlişkiler Bölümü'nü 2011'de ta-

mamladı. İletişim Fakültesi Radyo, TV ve Sinema Bölümü'nde halen öğrenci. Şu anda Koç Üniversitesi'nde 17. yüzyıl Osmanlı toplumunda korku üzerine yüksek lisans tezini yazıyor.

BURHAN SÖNMEZ 1965 yılında Haymana'da (Ankara) doğdu. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nin bitirdi. Uzun yıllar yurtdışında (İngiltere) yaşadı. *BirGün* gazetesinde köşe yazıları yazdı. ODTÜ'de "Edebiyat Kuramları ve Sosyoloji" üzerine ders verdi. İlk romanı *Kuzey*, 2009 yılında yayımlandı. 2011'de yayımlanan ikinci romanı *Masumlar* ile Sedat Simavi Edebiyat Ödülü'nü aldı. Murathan Mungan'ın hazırladığı *Bir Dersim Hikâyesi* kitabı için, Cemal Süreya'nın çocukken Dersim'den sürgününü anlattığı "Tarih Öncesi Köpekler" adlı öyküyü yazdı.

MURAT UTKUCU 1967'de İzmir'de doğdu. İstanbul Kasımpaşa Lisesi'ni bitirdi. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden 1988 yılında mezun oldu. *Kuran Okumaları. Vahiy Bilgisinin Eleştirisi* adlı kitabı 2006 yılında çıktı. *Radikal*, *Taraf* ve *BirGün* gazetelerinde, *Birikim*, *Mülkiyeliler Birliği* gibi dergilerde siyasi yazılar yazdı.

"Her ütopyada, sol ilahiyatın izleri vardır. Gizlidir bu. Dünyevidir. İyilikçidir. Dünyevi olanı, ilahi bir dille kurar. Vaadcidir. Ve aşkındır, şu anki maddi koşulların aşılmasıyla varılacak bir yeri tarif eder. Felsefe ve bilim, bunun parçalarını bulmaya çalışırken, semavi dinler, doğdukları zamanın bilgisini ve felsefesini kapsayarak ütopyayı ilahi bir tüle sarar. Din, gerçeğin üzerindeki tüldür. Peygamberler bu dili kullanarak varlığın 'bütünsel' olarak kavranmasına aracı olurlar. Parçalanmış maddeler dünyası ve hayat algısı içinde, varlığın birliği ve onun parçalanmaz ruhu, ancak bir kutsiyetle, bütünsel bir tülle ayakta durabilirdi."

Burhan Sönmez

Sol/sosyalist düşüncenin ilahiyat felsefesiyle, teolojiyle temas noktalarını yoklayan yazılar var elinizdeki derlemede. Dinin soldan bakarak "ifşası" veya "teşhiri" ile yetinmeyen, ilahiyatın sorularıyla ve cevaplarıyla muhataplıktan geri durmayan bir yaklaşımın örnekleri yer alıyor.

Dinin egemenlik ve tahakküm ilişkilerinin yeniden üretimindeki rolünü de, ezilenlerin –sadece sabrına değil!- isyanına kaynaklık eden potansiyelini de bilerek yürütülen bir tartışma bu. İslamiyet bağlamında mazlumlardan söz edince, "ümmetin yetimleri" olarak Aleviler ve Kürtlerin durumunu özellikle gözeterek... Ateizmin de neticede din üzerine düşünmenin bir cephesini oluşturduğunu unutmamalı. Kitaptaki tartışmanın bir kutbunda bir sol ilahiyat tasavvuru varsa, öteki kutbunda da Tanrısız-dinsiz bir ahlâk arayışı duruyor.

Sosyalizmin, dinle ilgili de bir çift sözü var!

Derviş Aydın Akkoç, Şükrü Argın, Ayhan Bilgen, Tuncay Birkan, Tanıl Bora, Yavuz Delal, Metin Kaygalak, Mehmet Kuyurtar, Murat Küçük, Ömer Laçiner, Rosa Luxemburg, Sırrı Süreyya Önder, Kâzım Özdoğan, Görkem Özizmirli, Burhan Sönmez ve Murat Utkucu'nun yazılarıyla...

Birikim Yayınları
52

ISBN-13: 978-975-516-050-4
9 789755 160504