

# özgün düşünce

ÜÇ AYLIK İSLAMİ DÜŞÜNCE DERGİSİ / Yıl: 1 Sayı: 2 Nisan-Mayıs-Haziran 2009 Fiyatı: 10 TL

Yıl: 1, Sayı: 2- Nisan-Mayıs-Haziran 2009

Fiyatı: — 10 TL

Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü  
Çıra Basın Yayın Organizasyon ve İletişim Hiz.  
Tic. Ltd. Şti. Adına Davut GÜLER

Genel Yayın Yönetmeni  
Ümit AKTAŞ  
umitaktas24@gmail.com

Yayın Koordinatörü  
Abdulaziz Tantik  
atantik@gmail.com

Reklam ve Halkla İlişkiler  
Yaşar Yeşil

Hukuk Danışmanı  
Av. Nevzat Yolcu

Yazıların sorumluluğu yazarlarına  
aittir, dergiyi bağlamaz.

Yayın Türü: Yerel-Süreli

Baskı: Step Ajans

Adres:

Kirmasti Mah. Kızıtaşı Cad. Nalbant Demir Sokak  
No: 2-4 Kat 1 Fatih/İstanbul  
Tel: 0212 635 99 19 Fax: 0212 631 02 69

Abone Şartları:

Yurt içi yıllık: 40-TL

Yurtdışı yıllık: 40 Euro- 50 Dolar

Abone için Hesap No:

1534162 Abdulaziz Tantik

İş Bankası Fatih Şubesi

Posta Çeki: 1605516

Abdulaziz Tantik

## İÇİNDEKİLER

Başlarken .....	5
Ümit AKTAŞ	
İslamcılık ve Sol/Sosyalizm Ekseninde, Türkiye’de Sosyopolitik Değişim Üzerine Bir Analiz .....	8
Abdulaziz TANTİK	
İslam ve Sosyalizm .....	58
Mehmet KAR	
Türk Solunun “Birlik”i .....	68
Abdulaziz KIRANŞAL	
“İslami Sol”un Kur’an Perspektifi .....	77
Mustafa YILDIZ	
Bir İslamcının “Kapitalizm ve Sosyalizm”Hakkındaki Düşünceleri .....	86
Ümit AKTAŞ	
İslami Sol, Tecdid ve Kavramsal/Sembolik Üretim .....	116
Hasan HANEFİ	
İslami Sol ve ‘Kızartılmış Buz!’ .....	133
Asım ÖZ	
Türkiye’de Sol Edebi Kamuda Toplumcu Gerçekçilik Yazımsal Gerçekçilik Gerilimlerine Genel Bir Bakış .....	137
Ali BULAÇ	
Birey Üzerine! .....	156
Menderes ÇINAR	
Türk İslamcılığı: İslamcı Pragmatizmden Demokratik Pragmatizme .....	171
Cihan AKTAŞ	
Kadın Yazarlarda Göç ve Kimlik .....	179
KİTAPLAR- DERGİLER- ETKİNLİKLER	
Ahmet Sait AKÇAY	
Bir Kimlik Sorunsalı Olarak HİDAYET .....	188
Mehmet TURGUT	
Tezkire ve İslamiyat Dergilerindeki Sol İslam Tartışmaları Hakkında Bir Değerlendirme .....	197
Abdulgafur IŞIK	
Bir Adalet ve Özgürlük Sistemi Ya da İslamın Kapitalizm ile Çatışması .....	203
Emrah ATİLLA	
Panorama: Kerim Devletten Kurt Devletine .....	215

## “Sol, Sosyalizm, İslami Sol’ sayısına başlarken

Özgün Düşünce Dergisinin, İslamcılık konulu olan ilk sayısına gösterilen ilgiden dolayı, gerek okurlarımıza, gerekse bu konu ile ilgili tepkilerini dile getiren yazılı ve görsel basınıımızın mensuplarına şükranlarımızı ifade etmekteyiz. İmkanlarımızın kısıtlılığı nedeniyle dergiyi geniş bir dağıtım ağı vasıtasıyla sizlere ulaştırmamız mümkün değil. Ancak, gerek abonelik, gerekse dergiyle ilgili daha geniş bilgilere, [ozgundusunce@gmail.com](mailto:ozgundusunce@gmail.com) adresinden ulaşabilirsiniz.

\* \* \*

“Aydınlanma”, tarihin olduğu kadar, geleceğin de yeni bir okumasıdır; ve, bu anlamda, Wallerstein’a göre dünyaya üç önemli siyasal sistemi miras bırakmıştır: muhafazakârlık, liberalizm ve sosyalizm. Bunlar belki yükselen yeni (kapitalist) sınıfın, yani burjuvazinin dünyaya bakışındaki üç önemli sosyopolitik perspektiftir. Elbet bu üç perspektif cumhuriyetçi bir yönetim biçiminde uzlaşsa da, demokratik ve monarşik dizgeler arasındaki savrulmalar, daha uzun süre tartışılıp durulacaktır. Nitekim Fransız Devriminin bile öne, daha 1815 yılında, monarşizmle kesildi.

I. Enternasyonal'dan anarşistlerin dışlanması ve II. Enternasyonal'da Marksist “devrim” yanlılarının kazanmasıyla, sosyalizmin gidişatı da belirginleşmişti. Yani bu anlamda Stalinizm, artık hiç de bir sürpriz değildi. 1917 devrimi, bir anlamda “aydınlanma”nın daha bir radikalleştirilmesi iken; diğer bir anlamda ise sosyalizmin Avrupa'dan dışlanması ve otokrat bir modelde tıkanmasıydı. Liberalizm ve muhafazakârlık ise, sosyalizmi Rusya'da fosilleştiren batılı demokrasilerin aralarında salındığı ilişki modelleri olarak, sözcüğü ABD'deki Cumhuriyetçi ve Demokrat partiler gibi, batı dünyasının siyasal partiler yelpazesinde, iki temel alternatif haline gelecektir.

II. Dünya Savaşından sonra, ABD ile Rusya (kapitalizmle sosyalizm) arasında kurulan dengesiz konjonktür içerisinde dünya, her iki modeli de örnekleyen ulusal devletlerin bağımsızlaşmasına tanık olurken; sömürgecilik artık daha az maliyeti olan ve bir bağımlılık ilişkisi biçiminde şekillenen dolaylı bir sömürü tarzına evrilecektir. Soğuk Savaş dönemindeki bu muvazaalı hegemonya çatışması içerisinde, İslam dünyasında İran bölgesel bir kapitalist güç olmaya çalışırken; Cezayir'den Irak'a kadar yayılan Arap dünyasında ise, Mısır merkezli (Nasırî) bir Arap sosyalizmi bloğu oluşturma çabası sürmekteydi.

Arap sosyalizmi tahayyülü, İsrail yenilgileri akabinde sona ererken; Şah'ın petro-dolarlarla beslenen “ak devrim”i ise, bir başka devrimle karşılaşılacaktır. İslam Devrimi, Şah'ın dar bir seçkinler sınıfına dayanarak oluşturmaya çalıştığı bölgesel kapitalistleşme ve ABD'nin uydusu olma girişiminin geri tepmesi ile kalmayacak, belki bir anlamda Fransız Devriminden de beslenen (cumhuriyetçilik gibi), ama temel anlamda İslam'ın bir otantizme dayanan yapısıyla, modernlikten dolayımlanmış bir modernizme cevaba; dolayısıyla bu anlamda geleneksel dünyanın devrimci yoldan bir ihyası hareketine dönüşecektir.

Nasıl ki Fransız ve Rus Devrimlerinden sonraki dünyaları, bu devrimleri dikkate almaksızın okumak ya da anlamak mümkün değilse, 1979 sonrası dünyası da, İslam Devrimi dikkate alınmaksızın anlaşılamayacaktır. Bu anlamda 1968, kuğunun son şarkısıdır. Bloklar arasındaki dengesiz ilişkilerin, dolayısıyla “soğuk savaş”ın ve iki kutuplu bir dünya sisteminin sona erdirilmesi kadar, sosyalist bloğun çökmesi de, ancak 30. yılı geride kalan İslam Devrimi ile birlikte mümkün hale gelebilecektir.

Devrimden sonradır ki, geniş İslam coğrafyasını aşan bir emperyalizme karşı mücadelenin söylemi ve yöntemi, sosyalist bir yordamın o ödünç ve

iğreti dili yerine, devrimin önyak olduğu sosyopolitik bir kazılımla, İslami bir otantisitenin diliyle ifade ve tahkim edilecektir. Devrim, belki bu sol dili ve eğilimi de içselleştirerek, sağcılaşmış bir İslamı söyleme yeni ve merkezi bir söylemsel güveni kazandıracaktır. Nitekim “devrim”, “özgürleşme”, “antiemperyalizm” gibi kavramlar, ancak devrimden sonradır ki, İslami literatürde olumlu anlamda bir yer bulabilecektir.

O nedenle biz de, Özgün Düşünce'nin bu ikinci sayısında, İslamcılıkla sol arasındaki ilişkiler kadar, sol, sosyalizm ve İslamı sol gibi kavramlar üzerinde durmaya, bu kavramları irdelemeye ve bu kavramları bugün gelmiş olduğumuz noktadan “okumaya” çalışacağız. Beri yanda İslamcılığa ilişkin açmış olduğumuz tartışmalar, bu sayımızda da devam etmekte. Bu bağlamda Menderes Çınar bu sayıda İslamcılıkla ilgili tartışmaya katkıda bulunmakta. Ali Bulaç ise bu sayıda, “birey” üzerine bir tartışma açmakta. İslam'da ve batı'daki özgürlük anlayışlarının da bu bağlamda irdelendiği yazıda, birey'in müstağniliğinden yola çıkılarak, bu tanım üzerinden liberalizme ulaşıldığı; İslam'da kişiliğin “özne” olarak tanımlanabilse de, birey olarak tanımlanamayacağı belirtilmekte. Elbet konu Eşari atomculuğundan Leibnizci monadolojiye dek dayandırılabilen kelami-felsefi bir mahiyete de sahip. Beri yandan Alain Touraine, Modernliğin Eleştirisi'nde modernliği öznelleşme ve akılcılaşma olarak tanımlamakta. Bu meyanda sorumlu olan “ben”in özne mi yoksa fert mi olarak tanımlanması gerektiği; bireylik ve bireycilik ayrımı ve, batı bireyliği ile İslam şahsiyetçiliğinin ayrımları kadar, kişiselliğin temsilinin ahlâki, toplumsal ya da ontolojik bir düzlemde mi kabul edileceği de, doğrusu tartışmaya açık. (Bu elbet, bu konudaki tartışmalara da bir davet.) Yine bu bağlamda olan kitap tanıtımları ve eleştirileri de sürdürülmekte. Gelecek sayımızın konusu ise “cumhuriyet, demokrasi, oktokrasi” olacak. Bir sonraki sayıda buluşmak üzere, selam (barış ve esenlik) üzerinize olsun...

# İslamcılık ve Sol/Sosyalizm Ekseninde, Türkiye’de Sosyopolitik Değişim Üzerine Bir Analiz

Ümit AKTAŞ\*

---

## Arka Plan

Türkiye’deki siyasal eğilimler, Osmanlı sisteminin çöküş döneminde şekillenen, bu çöküşün müsebbibi olan batı dünyasının etkileri kadar, bu etkilere direnen toplumsallığın derin yapılarının tepkileri sonucu ortaya çıkan sosyopolitik güçlerin/eğilimlerin arayış, çatışma ve tahayyüllerine dayanır. Osmanlı sistemi, bilindiği gibi, tarımsal üreticiliğin stabilliğine ve üretimsel alanların büyütülmesine (fütuhat), yani yatay bir büyüme mantığı ve ivmesine dayanmaktadır. 17. yüzyılın başından itibaren kapitalistleşmeye başlayan batı sistemi ise, farklı ve görece olarak dikey bir büyüme mantığı (kapitalizm) geliştirmiştir. Tarımsal üreticiliğe ve bunun yatay olarak büyütülmesine dayanan Osmanlı sistemi, mümkün fiziksel sınırlarında durağanlaşmış bir imparatorluktu. Oysa batı sistemi, tarımsal üretimden sanayi üretimine geçerek, üretimsel dizgeyi toprağa ve zamana olan bağımlılığından kurtararak süreklileştirmiş;, köylülüğe dayalı üretimsel sistemden işçiliğe (proletarya) ve burjuvaziye dayalı bir sisteme evrilmişti. Sekülerleşme, bir anlamda zamanın ve mekanın kullanımındaki bu yeni -mo-

---

\* 1955 Erzincan doğumlu. Elektrik mühendisliği öğrenimi gördü. Edebiyat, tarih, siyaset, sosyoloji gibi alanlarda yazmaktadır.

dern- bir dünyevilik hâlinin ve anlayışının ortaya konulmasıdır. Sistem, bu tarz bir büyüme-üretim biçiminin ihtiyaç duyduğu hammaddeleri, sömürgeci bir stratejiyle sistem dışı ülkelerden devşirirken; yeni bir büyüme-üretim modeli kadar, bu modele uyarlı olarak yeni bir bilim anlayışı da geliştirilmiştir. Osmanlı sistemi ise coğrafik olduğu kadar, mantalite olarak da kapalı bir sistem haline geldiğinden, batı sistemindeki bu gelişmeleri karşısında, giderek krize sürükleneneceği bir şekilde mesafe yitirecektir.

Sistemin meşruiyetini bile tartışılır hale getirmesi nedeniyle, bu krizle birlikte ortaya çıkan çöküş koşullarında, toplumsallığın öğeleri ve milletler sisteminin çatlakları da belirginleşirken; geleneksel Osmanlı aydını olan ulema ve bürokratlar dışında ilk kez bağımsız veya muhalif aydınlar ve siyasal akımlar da ortaya çıkmaya başlayacaktır. Ancak, bilindiği üzere, toplumsal krizlerin, yıkıcı oldukları kadar yaratıcı bir yönü de bulunmaktadır. Bu krizle birlikte de, o güne değin çeşitli nedenlerle açığa çıkmayan toplumsal eğilimler ve baskılara maruz kalmış olan almaşık sığılar da giderek su yüzüne çıkacaktır. Gerçi batı sistemi ile Osmanlı sistemi arasındaki ontolojik farklılıklar, ister istemez adaptasyon güçlükleri kadar kavramsal paradokslara da neden olacaktır. Sözelimi milliyetçilik, laisizm ya da sağ ve sol kavramlarına yüklenen anlamların içeriksel uyumsuzluğuna ilişkin tartışmalar, günümüzde bile sonuçlandırılabilmiş değildir

Sol'un kabaca bir nitelemeyle özgürlükçülük, eşitlikçilik ve devrimcilik gibi eğilimleri karakterize ettiği düşünülürse, İslam'ın ontolojik olarak sol bir damarı olduğu gibi, tarihsel olarak da her zaman sol İslam eğilimleri varolagelmıştır. İslam, zaten sosyolojik olarak Mekke'li mustazafların Kureyş aristokrasisi ve eşrafına karşı bir isyanı; putatapıcılıkla ifade edilen ve somutlaşan Mekke oligarşisine, yani müşriklere karşı Allah'ın birliği (tevhid) ve müminlerin kardeşliğinden (ümme) hareketle yürütülen, çağının koşullarına göre devrimci bir özgürleşme mücadelesiydi. İslam, başlangıcı itibarıyla, insanların temelde aynı haklara sahip, özgür ve Allah'a karşı bireysel olarak sorumluluk sahibi oluşunu öngören bir kardeşlik toplumu inşa etmeye çalışmıştır. Her ne kadar bireysel mülkiyet korunmuşsa da, otlaklar, su ve enerji kaynakları, madenler, hatta fetih yoluyla kazanılan tarımsal alanlar bile toplumun ortak malı, yani kamusal mülkiyet olarak kabul edilmiştir. Ancak emeğe dayandığı oranda sınırlı bir mülkiyet anlayışı meşru kabul edilse de, tarihsel süreç içerisinde bu anlayıştan ve genel olarak emek-yoğun mücadele anlayışından uzaklaşmıştır. Muhammed (a.s.)'in vefatından sonra Ebubekir, Beyt-ül Mal'ın paylaşımında eşitlikçi bir bölüşüm yöntemi izlemiştir. Ömer ise, toprakta kalıcı ve kişisel mülkiyet hakları yerine kullanım hakkını esas alarak, mülkiyetçi eğilimlerin tasfiyesi için mücadele etmişse



de, Beyt-ül Mal'ın bölüşümünde liyakate dayalı bir bölüşüm sistemi izlemiştir. Ömer'in ordusunda Yahudiler ve Hıristiyanlar, müşriklere karşı Müslümanlarla birlikte savaşıyordu. <sup>(1)</sup>Ömer, köle ticaretini yasakladığı gibi, insanlara karşı bir köle gibi davranan Kureyşli aristokratlara, anaların özgür doğurduğu insanlara, bir Müslüman olmasalar dahi bir köle gibi davranamayacaklarını ortaya koyan eşitlikçi bir yol izledi. <sup>(2)</sup>

Osman'ın da liyakate dayalı ve eşitsiz bir bölüşüm tarzını izlemesine, ama bunda Ömer'in adaletçi titizliğine akrabalarının lehine olarak riayet edememesine karşı; Ali ise, eşitlikçi ve toplumcu bir bölüşüm ve siyaset anlayışına dayanan bir İslamî yönetim modelini uygulamaya çalışmıştır. Ancak Ali'nin eşitlikçi ilkelere dayanan yönetimi ve ahlâkçılığı, Osman döneminde oldukça yozlaşan ve nebevi temelleri bozulan toplumsal koşullara kendisini dayandıran Muaviye'nin fırsatçı ve çıkarıcı siyasetçiliğine yenik düştüğünden, İslamî inkılâp da özgün temellerinden uzaklaştırılmıştır.

Ali'nin savunduğu eşitlikçi ve bir anlamda 'sol' İslamî anlayış, Ali'nin taraftarları, yani Şia ya da Alevilik tarafından sürdürülse de, tarihsel süreç içerisinde bu anlayış da çığırından çıkarılarak rakip Sünni anlayış benzeri bir iktidar kampına dönmüştür. Her ne kadar Sünni ortodoksiye karşı bir eğilim olarak muhaliflerin sesini dilendirse de, iktidara geldiği yerlerde Şia (Alevilik) da, Sünni hilafetçi yönetimlerden çok farklı bir yönetim anlayışı uygulayabilmiş değildir.

Osmanlı'nın kuruluş döneminde de, muhalif bir eğilim olan Alevilik, özellikle Fetret Dönemi'nde, Şeyh Bedreddin ve taraftarlarınca ciddi bir iktidar alternatifi olarak ortaya konulsa da; 1416'da, Şeyh Bedreddin'in idamıyla yenilgiye uğrayarak, Osmanlı sisteminin Sünnileşmesinde dolaylı da olsa bir etken olmuştur. Türkiye'deki sol akımlar ise, Osmanlı tarihinde kendilerini önceleyen bir sol gelenek bulmak için, özellikle Şeyh Bedreddin'in öğretisi ve kıyamında kendilerini temellendirmeye çalışmışlardır. Gerçi Şeyh Bedreddin tarafından mücadelesi verilen Şii öğretisi, görece olarak sol bir eğilim olsa da, sonuçta İslamî paradigmanın sınırları ve ufku içerisinde bulunmaktadır. Nitekim bu eğilim, yine Osmanlı karşıtı bir girişimle, Safaviler tarafından İran'da iktidara taşınmıştır. Ancak buradaki Şii anlayışın uygulamasının sol'a yakınlığı, belki de Osmanlı Sünniliğinin yakınlığından fazla değildir. Nitekim Osmanlı devleti, tımar sistemi etrafında örgütlediği tarımsal üretimle, toprak üzerinde mülkiyetçilik yerine sı-

<sup>(1)</sup>Faik Bercavi, İslam'da Sosyalizm, Işık Basımevi, 1946

<sup>(2)</sup>Roger Garaudy, Sosyalizm ve İslamiyet, Yön Yayınları, 19

nırlı bir kullanım hakkını uygulamış, sınai üretimi de loncalar etrafında örgütleyerek planlı bir üretim ve tüketim ilişkisi geliştirmiş; tekelleşmeye, paranın temerküzüne ve toprağın mülkiyetinin genişletilmesine izin veremeyerek sömürücü oluşumları ketlemiş; bu temel karakteristikleriyle de toplumcu bir üretim ve tüketim ilişkisi oluşturarak, her ne kadar özgürlükleri kısıtlasa da nispeten eşitlikçi bir toplumsal yapı inşa edebilmiştir.

Bilindiği gibi sol, Fransız devrimiyle birlikte kavramsallaştığı üzere devrimci, özgürlükçü\* ve eşitlikçi siyasal eğilimleri temsil ederken; konjektürel olarak da laik ve pozitivist bir anlayışı izlemiştir. Türkiye solu ise, başlangıcından itibaren pozitivist, dine karşı veya en azından mesafeli, büyük ölçüde seçkinci ve batıcı bir anlayış olarak temayüz etmiştir. Sosyalizm ise eşitlikçi, dahası ortaklaşacı (komünizm) bir yaşama tarzı ve siyasal eğilim olarak sağ (faşist) ve dinîversiyonları da olan bir anlayıştır. Saint Simon, Robert Owen gibi ütöpik, Proudhon ve Kropotkin gibi anarşist sosyalistlere karşı, baskınlaşan ve günümüz literatüründe olsun, toplumsal hareketlerinde olsun egemenleşen sosyalist anlayış ise, Marksist bir sosyalizm anlayışıdır. Sosyalizmin maddeciliğin ve proletaryanın ideolojisi haline gelmesi, Fransız devrimi sonucu meydana gelen siyasal hareketler kadar, yükselen vahşi kapitalizmin emekçi sınıfı insafsızca sömürdüğü 19. yüzyılın toplumsal çatışmalar eksenini boyunca meydana gelen, sınıfsal yapıları ve ilişkileri çıplaklaştırarak nesnelleştiren mücadeleler ve özellikle de Marks'ın fikrî ve amelî çabalarının bir sonucudur.

Marksizm'in sosyalist hareketler üzerinde oluşturduğu rezerv, bu hareketleri belli bir "ideoloji" çevresinde yapılaştırsa da daraltmış ve özgürleşmeci niteliklerinden uzaklaştırmıştır. Marksizm'in içerisinde neşvünema bulduğu 19. yüzyıl, gerek büyük ölçüde kol emeğine dayalı üretim şartlarının ve bu şartlar içerisinde temel temerküz biçimi bu kol emeğini insafsızca sömürüye dayanan vahşi kapitalizmin; gerekse yine aynı koşullara tâbi olan mekanik bilimin determinist-pozitivist anlayışının egemen olduğu bir dünyaydı. Doğal olarak Marksizm de, bu dünyanın koşullarıyla kayıtlı bir perspektif içerisinde kuramsallaştı; böylesi bir sosyalizm perspektifi ortaya koydu. Üzerinden determinizmle özgürlüğün, bilimle devrimin sorunlaştırıldığı, hayatın bütünüyle bir "emek-değer" kuramı üzerinden okunduğu otoriter bir perspektif. Emeğin, "olma"nın bunca önemsenmesi-

---

\*"Özgürlükçü sol geleneğin kökleri, Aydınlanma değerlerine dayanır ve John Dewey türünden ilerlemeci liberalleri, Bertrand Russell gibi bağımsız sosyalistleri, (çoğu anti-bolşevik olan) ana akım Marksist unsurları ve elbette çeşitli anarşist hareketlere mensup özgürlükçü sosyalistleri... içeren bir harekettir." (Noam Chomsky, Demokrasi ve Eğitim, bgst yay. s.34)

nin açıklığının yadsınamamasına karşı, tüm hayatın da bunun üzerinden okunamayacağına açıklığı, Marksizm'i, sosyalizmin "iflasının" ötesinde, hayata salt maddeci bir bakma ve yorumlama biçimi olarak da tartışılır hale getirecektir. Tarihin, üretimsel ilişkiler çevresinde dönemselleştirilerek anlaşılması ve açıklanmaya çalışılması, bir insan gerçekliği ve sürekliliğinin bu ilişkilerin başatlığınca dikkatten kaçırılmasına yol açacak; insan, hep toplumsal koşullar tarafından belirlenen bir edilgenlik formunda anlaşılacaktır. Bu meyanda Marksizm'in, insanın ve hayatın anlamına ve özgürlüğe ilişkin bakışı, her ne kadar Sartre gibi kimi düşünürlerce yenilenmeye çalışılsa da, giderek tatminkâr olmaktan uzaklaşacaktır.

"Kapitalist toplumda işbölümünün insanın damarlarını kurutması karşısında anarşizm de Marksizm gibi öfkeye kapılır. Her iki harekete göre sanayileşmiş ekonomilerin mükemmelleşmesi ve bunların iktisadi uzantılarının kıyıda köşede kalan alanlara ulaşması yalnızca kendisi için üretim faaliyetinin değil, fakat aynı zamanda bizatihi insanın yaşamının giderek mekanikleşmesi ve sayısallaşması sonucunu doğurmuş, öyle ki tinsel ve zihinsel ufuklar daralmış, adaletsizlik kanserli bir doku gibi yayılmış, maddi ilerlemenin yarattığı boş zaman (bu ilerlemeden pay alacak kadar talihli olanlar için) şiddet ve anlamsızlıkla doldurulacak bir boşluk haline gelmiştir. Ancak anarşizm, Marksizm'in kendisinin de bu sorunlara çözüm getiremediğini ve -sahip olduğu kuramsal sınırlılıklar dolayısıyla- getiremeyeceğini, zira düşmanlarıyla aynı tanrılara taptığını ve bunun farkında bile olmadığını ısrarla vurgulayarak ondan ayrılır. Bu bakışa göre Marksizm, tıpkı kapitalizm gibi, maddi ilerlemenin yüce önemine duyulan ruhsuz ve rasyonalist bir inancın ürünüdür; verimlilik, rasyonalizasyon, sayısallık ve mekanizasyonun çokca önemsenmesi, Marksizm'in kapitalizmle buluştuğu noktalarıdır." (Marks ve Anarşistler, Paul Thomas, Ütopya Yay. s.13)

Filozofların o güne değin dünyayı sadece yorumladıkları, oysa sorunun onu değiştirmekte olduğunu söyleyen Marks, proletaryanın, toplumsal üretkenliğin gerçek sahibi olarak kapitalizmi yıkacağına, devrimci ve maddeci bir sınıf olarak geleceğin (ütopik) toplumsallığına (komünizm) yol açmak üzere sosyalizmi iktidara getireceğine inanmaktaydı. Marks'ın, Hegel dolayımıyla yeniden kavramsallaştırdığı "temellük" kavramı, tıpkı "yabancılaşma" ve "tarihin dönüştürülmesi" kavramları gibi, temelde dinsel kavramlar oldukları halde, dinlerin toplumsal mücadelelerde ilerici ve özgürleştirici bir taraf olmaktan uzaklaştıkları ölçüde, bu mahiyete sahip olan toplumsal hareketler ya da düşünürler tarafından "temellük" edilerek kullanılmıştır. Marksizm de, tıpkı İslam gibi bir toplumsal sorumluluk kavramından yola çıkarken; üzerinde konuştuğu somut tikellik, proletar-

ya, yani işçi sınıfıdır. Marks'ın proletarya hakkındaki mülhazalarının, bilimsel bir determinizmden tutun da, iradeci bir devrimciliğe dek varan geniş anlam alanı, ister istemez (Marksist) sosyalist teoriyi oldukça farklı anlayışlara götürmüştür. Oysa İslam, kendi tebliğini (dolayısıyla da hareketini), herhangi bir verili toplumsal sınıf-yapı üzerine değil, genel olarak insan fitratının hakikate açıklığına; dolayısıyla da genel bir insanî sorumluluk anlayışının, insan tekilliği üzerinden hareketle bir toplumsallığa dönüşümü kavramına dayandırır. Bu ise, tarihe ve topluma, Marksizm'de olduğu gibi bir üretim kavramı; ya da faşizmde olduğu gibi bir ırk kavramı çevresinde değil; tam aksine doğrudan insan tekliğinin o hem tekil, hem de evrensel gerçekliği ekseninde bir bakışın esas alınması anlamına gelmektedir.

İslamî sosyopolitiğin Türkiye özelinde daha sıkı ilişkiler içerisinde olduğu; ve hatta, neredeyse özdeşleştiği sağcı anlayış ise, aslında doğrudan dinî bir düşünme biçimi olmayıp; mülkiyetçi, muhafazakâr, liyakat ve hiyerarşiden yana, değişimlere karşı kuşkulu, geleneksel değerlere bağlı, siyasal açıdan seçkinci, dünyanın ve gündelik hayatın doğallığından kopmaya, uzaklaşmaya karşı isteksiz bir eğilimdir. Burjuvazi, Fransız devrimi süresince, aristokrasi, krallık ve Kilise'ye karşı devrimci ve sol bir tutum içerisindeyken; kapitalizmi iktidara taşıdıktan sonra, özellikle sosyalist hareketlerin devrimci ve sol tutumlarını sürdürmelerine karşı sağcılaşmıştır. Öte yandan, Avrupa ortaçağında olsun, İslam tarihinin ilk yüzyıllarında olsun, sosyalist anlayışa uyarlı birçok dinî akım da ortaya çıkmıştır. İslam tarihinde ise, nahif de olsa hep bir sol eğilim varolagelmiştir.

“Ancak, Osmanlı sisteminin batı karşısında çökmesi sonucu ortaya çıkan İslamcılık kadar sol/sosyalizm de modern birer eğilimdir. Her ne kadar modern bir eğilim olsa da İslamcılık, batılılaşmaya karşı, en azından kuşkulu ve rezervli iken, sol/ sosyalist akımlar büyük ölçüde batılı değerleri benimseyerek, hatta doğrudan batıcı bir akım olarak, sanki de batılı sosyalist akımların süreğinde ve aynı geleneğe mensup bir akım gibi temayüz etmişlerdir. Elbet bunda her iki anlayışın tarihsel maceraları kadar dayandıkları sosyopolitik alanların, anlam coğrafyaları ve kavramsallıklarının, kültürel ve sınıfsal pozisyonlarının da etkisi bulunmaktadır. İslamcılık ve sosyalizmin duygudaş ve fikirdaş oldukları yönler kadar, sosyopolitik ve sosyolojik kimi yakınlık ve yatınlıkları olsa da; tarihsellik ve toplumsallık, hareketsetl ivmeler ve toplumsal öncelikler, sosyopolitik kökenler ve örgütsel yapılanmalar, siyasal beklentiler ve eğilimler, soykütükleri ve ütopyalar, söylemsel ve toplumsal mücadele teori ve pratikleri, etik ve estetik yaklaşımlar ve yatınlıklar, dil ve kavramsal algular, niyetler ve yönelimler açısından aralarında önemli ayrılık-ayrışmalar bulunmaktadır. Gerçi bu eği-

limler, temelde belli sosyopolitik ve kültürel alanlara dayansalar ve bu alanlarla bağıntıları olsa da, tabandan gelen bir siyasal mücadele ve bilincin ifadesi olmaktan ziyade, (Türkçülük, liberalizm, Kemalizm gibi) daha çok Osmanlı'nın girdiği bunalımdan birer çıkış yolu ve tahayyülü olarak kurgulanmışlar ve giderek kendilerine yakın olan sosyopolitik alanlarda yurtlanmışlardır. Zaten ülkemizdeki sosyopolitik ve sınıfsal yapılar, iktisadi bir temelden ziyade, Osmanlı sisteminin/toplumunun yapılaşmasına ve batı ile ilişkisine uyarlı olarak, üretici ve yönetici sınıflar arasındaki ayrışmalar üzerinde ve bu ayrışmalara koşut bir kültürel, ideolojik ve siyasi karşıtlıklar temelinde oluşmuştur. Yönetici sınıfın batıcı bir eğilime yönelmesi ve batı sisteminin iktisadi-siyasi hegemonyası altına girmesi, bu eğilimin mağdurları ve karşıtlarını ister istemez İslam (doğu) eksenli bir cepheleşmeye götürecektir; süreç içerisindeki siyasi, iktisadi ve konjonktürel etkenlere bağlı olarak tarafların eğilimlerinde farklılaşmalar olsa da, bu temel yapı ve sınıflaşma mantığında önemli bir değişim olmayacaktır.”<sup>(3)</sup>

### Osmanlı'nın Krizi ve Sol/ Sosyalist Tepkiler

İmparatorluğun varlığının fiilen sona erdiği II. Meşrutiyet'le birlikte, siyasal aktörler (askerler, bürokratlar, aydınlar...), çöküş karşısında kendilerince bir çıkış yolu bulmak için, bir yönden batı karşıtı, diğer yönden ise batının etkisi altında olan arayışlara girişecek; ya da İslamcılık, Türkçülük, sosyalizm, batıcılık gibi mevcut sosyopolitik ayrışmalar üzerinden siyaset yapma girişimlerinde bulunacaklardır.

İslamcılık ve Türkçülüğün görece olarak “yerli” birer akım olmalarına karşı, sosyalizm doğrudan batıcı ve modernleşmeci bir akım olarak tebarüz etmiştir. Sonuçta kayda değer bir işçi sınıfı (proletarya) yoktur ve sosyalizm, en azından başlangıç dönemlerinde, toplumla zıtlaşmamak adına dine karşıt bir pozisyon da almamıştır. Sınıfsal bir somutluğa dayanmayan, beri yandan antiemperyalizmle ilgili olarak da yeterli bir bilince ve söyleme sahip olmayan sosyalizm açısından en kestirme ve mümkün toplumsallaşma yolu, en azından şimdilik, İslamî söylemin içeriden ele geçirilmesiydi; ama, ne sosyalist teori, ne de Osmanlı İslam'ı böylesi bir buluşma için hazırlıklı değildi.

Osmanlı aydınlarının sosyalizm karşısındaki ilk tepkilerini Cemil Meriç şöyle özetler: “II. Abdülhamid'in süt kardeşi Nuri Bey, 1871 Hazira-

<sup>(3)</sup>Ü. Aktaş, “Türkiye Siyasetinin Muhafiz İki Akımı: İslamcılık ve Sosyalizm” yazısı, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İletişim Yay. 9. cilt

ni'nda İbret'te Enternasyonal'in methini yapar.Ama gururunu kaybetmemiştir henüz aydınlarımız..Başka bir ülkenin çocuğuydular.Kapitalle emek arasında hissettikleri çatışma,Hazret-i Muhammed'in servet hakkındaki düşüncesine benzer.Servet kötüdür,çünkü insanı zalim yapar.İslam dininde sınıf çatışmaları korkunçlaşmamıştı, adalete dayanıyordu İslam.Doğuş imtiyazı tanıımıyordu.Bu itibarla Genç Osmanlılarla sosyalizmin ilk teması sempatik olmuştu.Fakat sosyalizm Batı'yı kurtaramazdı.Onlara Müslüman olmalarını tavsiye ediyorlardı. Bu sempati I. Meşrutiyet'ten sonra da devam eder. Şemsettin Sami Bey, Mihran Efendi'nin Tercüman-ı Şark'ında Gotha programının şeriat-ı Ahmediye'ye uygun olduğunu yazar... Genç Osmanlılar halihazır düzeni beğenmiyorlardı, bu itibarla Batı'nın ilerici çevreleriyle temas etmeleri tabii idi.Sosyalizme gösterdikleri sempati, onu Müslümanlığa yakın bulmalarından ileri geliyordu. Bu temas, yine de şeriatçı çevrelerin isyanı ve itirazıyla karşılaşmıştır. Şeriatçılara göre Müslümanlık sosyalizme taban tabana zıttır.Sosyalizm iştirak-i emval ve nisadır.Oysa Müslümanlıkta mülkiyet kutsaldır.Halbuki Şemsettin Sami'ye göre sosyalizmde iştirakçilik yoktu, komünizmde vardı...Karmatlar da, Mazdek de, şakirtleri de kadınlarda ve eşyada iştirak istiyordu. Kanla hâlelenen bu hatıralar iştirak kelimesini korkutucu hale getiriyordu. Celal Nuri de sosyalizmin iştirakçilik olarak tercüme edilemeyeceğini söyler.Toplumculuk da sosyalizmi karşılayamaz. Ancak, 1876'da bunları yazan Şemseddin Sami Bey, 1312'de 4. baskısını yapan Kaamus-u Fransevi'sinde sosyalizmi "Silki Sakim-i İştirakiyyun" (sapık olan iştirakiyun yolu) diye tarif eder...Şemsettin Sami'yi böyle bir ihanete sevkeden arkasındaki kalabalığın ihanetidir.Kendisinden önce böyle bir gelenek yoktu, kendisinden sonra da geleceği şüphelidir... Metodolojik bir eksiklik var bütün bu münakaşalarda: Bu sosyalizm nasıl bir sosyalizmdir. Sosyalizm nedir? Hangi sosyalizm Müslümanlığa uygundur, hangisi değildir? Yani henüz mesele ortaya atılmamıştır. Sosyalizm Batı Avrupa'da büyük sanayi ile doğar, sanayi inkılabının doğduğu bir sınıfın ideolojisidir. Bunun dışında bir sosyalizmden bahsedince, sıfatlarını belirtmek zorundayız. Sosyalizmden kastedilen bugün ilmi sosyalizmdir. Marksist sosyalizmdir... İslamıyet sınıf kavgalarını körükleyemez.Çünkü İslamıyet'te sınıf kavgası yoktur, çünkü İslam İslam'ın kardeşidir.Halk tabakalarının potansiyel kinini seferber etmek çok zordur.Bizde 1923'den beri devlet ve intelijansya hakim sınıftan kopmuştur.İslamı bir sosyalizm laik, Allahsız hakim sınıfı yakıp yıkabilir...Kur'an'da bir iktisat sistemi yoktur, fakat sosyal adalete yönelen bir ahlâk vardır. Bu ahlâk bir

(4) Cemil Meriç, Sosyoloji Notları ve Konferansları, İletişim Yayınları, 2004, sy. 161-165

sosyalist için pekala faydalı olabilir. Dinin değerleri tabiat üstü değerlerdir, ancak Kur'an'ın bu adalet kısmı üzerinde ısrar ederek, kitleler harekete geçirilebilir..." (4)

Ahmet Cevdet Paşa'ya göre ise sosyalizmin (ya da komünizmin) amacı "mülkiyet ve ailenin kaldırılmasıdır. Tanrı'nın varlığını da inkar eden bu mezhebe kelimeler ilminde "inadiyye" adı verilir. Önceleri İran'da her şeyin mubah ve serbest olduğunu ilan eden bu mezhep, İslamiyet'ten sonra "Batuniye" olarak ortaya çıkmış ve daha sonra "Aleviliğe" bürünmüştür. Bunlara "ibahiyyun" da denir. Her şeyi mubah gören bu mezhebin serbestlik ve hürriyet fikirleri, Haçlılar yoluyla Avrupa'ya geçmiş ve komünizm, sosyalizm ya da nihilizm adını almıştır." (5)

Genel olarak ilk sosyalistler henüz Osmanlı ve İslam kültüründen kopmadıkları gibi doğrudan bir dış (batılı) devlet veya akımın da yörüngesine girmiş değildiler. Sözgelimi 1910'lu yıllarda, yani II. Meşrutiyet sonrasında, İştirak dergisini ve Osmanlı Sosyalist Fırkası'nı kuran Hüseyin Hilmi'nin İslam'a karşı yaklaşımı olumludur. Bu yıllarda İnsaniyet, Medeniyet, Sosyalist gibi başka sosyalist yayın organları da yayınlanmıştır. Ali Namık ve Nüzhet Sabit de bu dönemde sosyalizmi savunan diğer aydınlardır. Ancak sosyalizm kadar Osmanlı iktisadi ve emperyalizm konusunda ilk kez ciddi analizler yapan kişi, Yahudi kökenli bir Rus olan ve Parvus adıyla yazan, Alexandre Helphand'dır. 1905 Rus devriminde önemli bir rol oynayan Helphand, yazılarını Türkçü "Türk Yurdu"nda yayınlamış ve İttihatçılara mali konularda danışmanlık yapmıştır. İttihatçılara Almanya'nın yanında savaşa girmelerini öğütleyen Helphand, Osmanlı'nın batı tarafından sömürülmesine ilişkin ilk ciddi analizleri yapan Marksist bir aydındır. (6)

Ancak gerek Rus devriminin Marksist-Leninist niteliği, gerekse Kemalizm'in radikal laisizminin ve din karşıtı pozitivist tutumunun etkileri, sosyalistleri giderek bu merkezler ve anlayışların düşünsel ve siyasal hegemonyası altına sokacaktır. Nitekim 1921'de, Şefik Hüsnü tarafından Türkiye İşçi ve Sosyalist Fırka'sının yayın organı olarak çıkarılan Aydınlık dergisi, artık bu yeni dönemin eğilimini ve ruhunu yansıtmaktadır. Öte yandan batı sistemine (emperyalizme) karşı verilen mücadele, Sovyetlerle Türkiye'yi geçici bir dönem için de olsa stratejik bir müttefik haline getirecektir. Bu dönemde, Marksist teori açısından henüz sosyalist bir devrim aşamasında bulunmayan özellikle doğulu toplumlarda, sosyalist devrimler yerine

(5) Ali Bulaç, İslam Dünyasında Toplumsal Değişme, Endülüs Yay. s. 179

(6) Ana Britannica, cilt 17, s. 437)

bir antiemperyalist mücadele kuşağı oluşturmaya çalışan Sovyetlerin resmi onayını alan Kemalist (küçük) burjuva devrimini desteklemeye koşulan TKP'nin tutumu, kendisinden sonraki sosyalist hareketleri de koşullandırarak, sınıfsal olduğu kadar sosyopolitik ittifaklar açısından da artık telafisi imkansız olan bir sapmaya yol açacaktır. Kemalizm'le yapılan işbirliği, sosyalist eğilimleri statükoya teyelleyerek, alt sınıfları giderek İslamcılığa yakınlaştıran bir süreçte, sosyalistleri, toplumsallığın objektif koşulları açısından ele alındığında müttefiki olması gereken bu sosyopolitikten (ezilen sınıflardan) uzaklaştırarak, tam da aksi bir sosyopolitiğin, Kemalizm'in (iktidar seçkinleri ve burjuvazinin) giderek kapitalist batı ile eklemlenen stratejisinin paradoksal bir müttefiki haline getirecektir. Oysa, bu stratejik ortaklığın kurbanları olan Sultan Galiyev ve Mustafa Suphi gibi antiemperyalist mücadeleyi [Sömürgeler (Ezilen Milletler) Enternasyonal'i] öne alan Türk ve Müslüman dünyasının sosyalist önderlerinin tahayyülleri gerçekleşse, sonuçta dünya sisteminin yarattığı statükoya eklemlenen Sovyetler ve Türkiye'nin, emperyalist dayatmalarla uyumlu Stalinist Tek Ülkede Sosyalizm ve Kemalist Misak-ı Milli stratejilerinde kendi içerisine kapanan eğilimlerin yerine, Osmanlı'nın da müttefiki olduğu bir antiemperyalist ve hatta sosyalist bir Müslüman cephe oluşturulabilirdi. Tabii ki tarafları bu stratejik işbirliğine götüren, Sovyetlerin Müslüman Komünizmi'ne ilişkin gelişmeler karşısındaki kaygıları ile Kemalizm'in Osmanlıcı-İslamcı muhalefet karşısındaki korkusudur. Zira her iki taraf da, her ne kadar batı dünyasına karşı savaş vermekteyseler de, sonuçta batı dünyasına angaje-yakın bir tutum içerisindediler (batı dünyasının siyasal, kültürel ve iktisadi alanı içerisinde bulunmaktaydılar). SSCB açısından bu angajman, siyasal stratejiye egemen olan ekonomist\* bakış açısı nedeniyle, beklenen sosyalist devrimin ileri ve sanayileşmiş batılı ülkelerde ortaya çıkacağına dairken; Kemalizm açısından ise, batı dünyasının karşıya alınması imkansız yegane kurtuluş modeli oluşuna ilişkindi. Sosyalizmin (Marksizm'in) ve laisizmin batı menşeli birer ideolojik tutum olması ise, batı dünyasını Kemalizm'e ve Sovyetlere yakın kılan önemli bir etkendi. Nitekim bu açık –ve/veya gizli- mutabakatın neticesinde, devrimci bir ön hazırlık için Anadolu'ya girmeye çalışan, Sultan Galiyev'in temsilcisi olan (eski İttihatçı) Mustafa Suphi ve 13 arkadaşı Trabzon'da öldür-t-ülür. Sultan Galiyev ve Müslüman Komünistler hareketi ise Stalin tarafından tasfiye edilir.

---

\*Ekonomist bakış açısı: Daha çok II. Enternasyonal'de tartışılan ve komünist devrimin, kapitalizm içerisindeki sınıfsal/iktisadi çelişki ve bu çelişkilerin yol açacağı gelişmeler sonucu ortaya çıkacak bilimsel-kendiliğinden bir gelişme-evrilme olacağına ilişkin ortodoks Marksist anlayış.



\* \* \*

Rusya'da sosyalist ihtilalin gerçekleştiği 1917 yılında, birincisi Moskova'da yapılan Rusya Müslümanları Kongresinin ikincisi ise Kazan'da toplanır. Ekonomistlerin aşamalı devrim (öncelikle burjuva devriminin yapılması -sıranın burjuva devriminde olması-) tezine karşı Lenin ve yandaşları -Bolşevikler- iradeci bir tavır benimseyerek, işçi sınıfının köylülerle ittifakıyla devrimci bir inisiyatif alınmasını savunmuşlardır. Sosyalist devrimin bu sıradaki resmî tezi, (Wilson prensipleriyle paralel olarak), tüm halkların kendi kaderlerini özgürce tayin etmesi doğrultusundaydı. 1918'de Kazan'da 1. Müslüman Komünistler Konferansı toplanır. Kongre'de Nur Sultan Vahidov ve Sultan Galiyev "unitarist", Zeki Velidi Togan ise "federalist" tezi savunmaktadırlar. Galiyev "ceditçi" akım içerisinde yetişmiştir. Zeki Velidi Togan ise milliyetçidir. Unitaristler bağımsızlıkçı bütünlükten, federalistler ise özerklikten yanaydılar. Gerek bu toplantıda, gerekse 1919 kongresinde, Müslümanların birleşik bir cephe oluşturmasını istemeyen Lenin ve Stalin'in de desteklediği "federalist" tez yanlıları çoğunluğu sağlayacaklardır. 1918'de devrim bünyesi içerisinde kurulan Müslüman Komiserliğinin başkanlığına Vahidov, yardımcılığına ise Galiyev getirilir. Sultan Galiyev tarafından örgütlenen Müslüman Kızıl Ordu Beyaz Ruslara karşı savaşır ve 1918 yılında Vahidov cephede ölür. Onun ölümü üzerine Müslüman Komünist Partisinin başına Sultan Galiyev getirilir.

1920'de Bakü'de, Enver Paşa'nın da katıldığı Doğu Mazlum Milletler Kurultayı toplanır. Aynı yıl, TKP'nin birinci kongresi ve Sultan Galiyev tarafından organize edilen Doğu Halkları Kongresi de yine Bakü'de yapılır. 1921'de Enver Paşa tarafından Batum'da 2. İslam Konferansı yapılır (birincisi Berlin'de gerçekleştirilmişti). Ancak Mustafa Kemal'in Yunanlıları yenerek liderliğini pekiştirmesi üzerine, Enver Paşa Orta Asya'ya yönelir. Bağımsız bir Türkistan için savaşırken, 1922'de Kızıl Ordu birlikleri tarafından öldürülür.

1918 Mart'ında, Nur Sultan Vahidov ve Sultan Galiyev öncülüğünde Moskova'da toplanmış olan Müslüman Emekçiler Konferansından hemen sonra ise, "Rus Sovyet Sosyalist Federatif Cumhuriyeti'ne bağlı Tatar-Başkırt Cumhuriyeti" ilan edilir. Haziran ayında ise "Birinci Müslüman Komünistler Konferansı" toplanır. Bu sırada oluşturulan Müslüman Kızıl Ordu, Beyaz Ruslara karşı sosyalist ordunun saflarında çarpışmaktadır. 1918 Temmuz'unda eski İttihatçı Mustafa Suphi, Moskova'da Yeni Dünya isminde Türkçe bir gazete çıkarmaya başlar. Aynı yıl içerisinde İstanbul'da, biri azınlıklar, biri Spartakistler tarafından olmak üzere üç tane sosyalist parti

kurulur.1919 yılı içerisinde Moskova'da iki kez toplanan Doğu Halkları Komünist Örgütleri Kongresinde ise Galiyev'in bağımsızlık önerisi, Lenin ve Stalin tarafından kesinlikle reddedilir.Bu aşamadan sonra, özellikle iç savaşın sona erdiği 1920 yılından itibaren, Müslüman ülkelerin özerkliği adım adım yok edilecektir. Kafkasya ve Türkistan'daki direnişler ise, Sultan Galiyev'in Komünist Parti'den ihraç edildiği 1923 yılından, tutuklanıp (1928) mahkûm edileceği 1929 (farklı rivayetlere göre 1940, 1941 ya da 1942 yılına kadar kaldığı cezaevinde öldürtülür) yılına kadar, katı bir merkezîyetçilik stratejisi doğrultusunda yok edilecektir. Galiyevci aydınların tasfiyesi (katli) ise 1939'lara kadar sürecektir.1924 yılında Latin alfabesini kabul eden Azerbaycan örneğine ve baskılara rağmen, Tatarlar 1930 yılına kadar Arap alfabesini kullanma hususunda da direnişlerini sürdüreceklendir.Ancak bu dönemden itibaren Müslüman isimli tüm kuruluşlar yasaklanarak tasfiye edilecektir.

Sultan Galiyev'in İslamiyet ile ilgili bu yıllarda yayınladığı görüşleri şöyledir: Şeriat, inananın dünyevi yaşamının tüm tezahürlerini düzenleyen hukuki yasaların ve normların bir bütünüdür... toprak, su, ve ormanlar üzerinde özel mülkiyet yoktur, boş inançlar mahkûm edilmiştir; büyüçülük, kumar, lüks, israf, alkol kullanımı, faiz yasaklanmıştır..."Stalin açısından ise bu görüşler, bir "İslam komünizmi" olarak yorumlanarak Galiyev mahkûm edilmiştir. <sup>(7)</sup>Galiyev başlangıçta eğitimi sürecinde edindiği pozitivist etkilenme ile "enerjetik materyalizm" <sup>(8)</sup> olarak adlandırdığı, adeta mistik bir maddeci anlayış geliştirir. Emperyalizme ve Rus tahakkümüne karşı bir kurtuluş ideolojisi olarak bel bağladığı sosyalizmin, 16 Mart 1921 yılında İngilizlerle yapılan anlaşmayla birlikte (ne tesadüf ki, aynı gün Kemalistlerle de anlaşma yapılmıştır ve bu tarihten sonra devrim, yayılmaktan veya emperyalizme karşı savaşmaktan ziyade kendisini korumaya çalışacaktır; 1936 yılından itibaren ise Stalin tarafından komünist partilerin komşu ülkelerdeki etkinlikleri resmen durdurulur), <sup>(9)</sup>yenilenmiş bir Rus emperyalizmine dönüşmesi üzerine, bu gelişmeyi de içeren yeni bir anti-emperyalist söylem geliştirecektir.

Sultan Galiyev, Sömürgeler Enternasyonali ya da Ezilmiş Milletler Cephesi teziyle, beklentileri batı dünyasında bir devrimin ortaya çıkması olan Lenin ve Stalin'e karşı, sömürgeciliğin ezilen ülkelerin sömürüsüyle ayakta

<sup>(7)</sup> A. Bennigsen - C. L. Quelquejay, Sultan Galiyev, Sosyalist Yay. s. 135

<sup>(8)</sup> Halit Kakinç, Sultangaliyev ve Milli Komünizm, Bulut Yay. 2003

<sup>(9)</sup>Haluk Yurtsever, Yükseliş ve Düşüş, Yordam Kitap, 2008

durduğundan bahisle, batıdaki devrimin de sömürülen ülkelerin direnişleri ve sömürgecilerin sömürü kaynaklarının ortadan kaldırılmasıyla gerçekleşebileceğini savunmuştur. Galiyev'e göre proleter bir sınıfa sahip olmayan Müslüman ülkelerin emperyalist ülkeler karşısındaki durumları bir sömürgecilik karşıtlığına dayanmalıdır. Çünkü bu ülkelerde sınıfsal bir ayrışma olmadığı gibi, mevcut tek antagonizma, sömürgecilikle yerel halk arasındaki sömürü ilişkisine dayanmaktadır. Dolayısıyla bu ülkelerde proleterya enternasyonalinden değil, bir ezilenler (sömürge) enternasyonalinden söz edilebilir ve somut gerçeklik de budur. Hatta Müslüman halklar, Çarlık Rusya'sı tarafından iki katlı olarak ezilmişlerdir. Şimdi ise aynı Rusya, sosyalizm adı altında bu baskıcı hegemonyayı sürdürmek istemektedir. Bu nedenle Galiyev, özellikle 1920 sonrasında, Müslüman halklar arasında gizli bir örgütlenmeye girişmişse de, bu girişimler Stalin tarafından acımasızca ezilmiştir.

Galiyev'in sosyalist ve antiemperyalist bir bağımsız Müslüman (ezilen) milletler konfederasyonu düşüncesine karşı, Lenin ve Stalin'in tezleri, sosyalist bir konfederasyondan, konjonktürü de göz önünde tutan bir merkezî devletle doğru evrilecektir. Sosyalist ihtilali Müslümanların bağımsızlaşması için bir fırsat ve onun da ötesinde antiemperyalist bir mücadelenin zemini olarak gören Sultan Galiyev gibi "iyi niyetli romantikler" in sonu ise, acımasız bir Leviathan'ın çıkarlarına "kurban edilmek" olacaktır. Böylece evrenselleşmeci bir devrimci sosyalist girişim, "Rusya"nın modernleştirildiği bir tikellik uğraşında tüketilecektir. Gerçi zaman Sultan Galiyev'i haklı çıkarsa da, o süreçte sadece "tek ülkede sosyalizm" tezini savunan ve hesaplarını bunu ayakta tutmak üzerinde yapan Stalin tarafından Galiyevci ütopya (bir anlamda ise antiemperyalist savaşımın ütopyası), insafsızca tasfiye edililecektir. Böylece sömürgeciliğin başlangıcından itibaren İslam dünyasında Müslümanlara karşı en şiddetli kıyım ve tasfiye politikası, aslında antiemperyalist, eşitlikçi ve özgürlükçü bir ideoloji olduğunu iddia eden SSCB, yani sözümona sosyalist bir devlet tarafından gerçekleştirilecektir. Elbet her edimin bir karşılığı vardır. SSCB'nin bu insafsız yok etme politikası da karşılığını İslam dünyasında bulacak; bu dünya, istisnai ve geçici denemelerin dışında, sosyalizme karşı, bu ara-emperyal ama tümsel asimilasyoncu politikası nedeniyle, hep rezervli ve mesafeli bir yaklaşım izleyecektir.

"Sosyalizmin doğal müttefikleri olan ezilmiş sınıflar yerine, TKP stratejisi doğrultusunda Kemalizm'e yakın bir duruşu yeğleyen ve Türkiye'ye özgü bir sosyalist tarih inşa etmek isteyen gerek Nazım Hikmet ve gerekse diğer sosyalist aydınlar, Türkiye sosyalizmini Osmanlı tarihinin ideolojik anlamda muhalif belki de ciddiye alınabilecek yegane siyasi hareketi olan

Şeyh Bedreddin isyanı ekseninde temellendirmeye çalışmışlardır. Gerçi Şeyh Bedreddin, Osmanlı Sünniliğine karşı bir Şiî muhalefet geliştirmiştir ve Şia, görece de olsa (Osmanlı Sünniliğine göre) sol bir anlayıştadır. Ancak bu, Osmanlı (İslam) tarihi ve bu tarihin kendi serüveni, mantığı ve kavramsallığı içerisinde olan ve anlaşılması gereken bir durumdur. Süreğiden Alevi isyanları ise daha çok Safavi beşinci kolunun Osmanlı'yı yıpratma çabalarından öteye gitmez; ki, zaman zaman bu açıdan Avrupa ülkeleriyle bile işbirliği yapan Safaviler'in bu tutumu, İranlı (Şiî) İslamcı aydın Ali Şeriatî tarafından bile eleştirilmiştir.

Yine de, sınıfsal niteliği itibariyle olmasa da, gerek Sünni ve sağcı sosyopolitiğe karşı oluşu, gerekse tarihsel ve öğretisel olarak sola ya-t-kınlığı nedeniyle, Marksist sosyalist akımların, sosyopolitik anlamda dayandığı ve büyük ölçüde nüfuz edebildiği kitle Aleviler olmuştur. Alevilere devrimci bir modernleşme ideolojisi ve siyasal bir bilinç veren sosyalistler, bunun karşılığında muhalif bir direniş geleneğinin toplumsallığını almışlardır. Gevşek de olsa, geleneksel bir örgütlülük içerisinde olan, hiç değilse Sünni sosyopolitiğe karşı kendiliğinden bir aykırı ve muhalif duruş içerisinde olan Aleviler, sosyalizm için doğal bir toplumsal taban oluşturmaktaydı. Gerçi Alevilerle sağlanan bu yakınlık, nispeten marjinal bir sosyopolitik kümeyle bağıntılanmak açısından sosyalistlerin daha bir marjinalleşmelerine de yol açacaktır. Oysa Alevilik, tarihsel serüveni ve öğretisi nedeniyle biçimsel bir devrimci duruşa sahip olsa da, hem bu öğretinin misyonundaki irrasyonel ve Batını eğilimlerin baskınlığı, hem de yüzyıllardır içinde bulunduğu marjinal durumun yarattığı ürkeklik ve eğitimsizlik, temelde aydınlanmacı misyonun en uç eğilimlerinden biri olan sosyalistlerle Aleviler arasında uzlaştırılması oldukça zahmetli bir çelişki oluşturacaktır. Beri yandan Türkiye sosyopolitiğinin ana ve belirleyici alanı olan Sünnilik ise, tarihsel ve toplumsal geleneği itibariyle daha donanımlı, rasyonel, iktidar parametrelerine daha yakın ve yatkın, ancak muhafazakâr bir eğilimdedir.

Marksizm'i gelişkin bir işçi sınıfının doğal ideolojisi (sınıf bilinci) olmaktan ziyade, büyük ölçüde modernleşmeci ve kalkınmacı bir ideoloji olarak algılayan ve benimseyen Türkiyeli sol/sosyalist aydınların birçoğu için Kemalist kazanımlar (laiklik, pozitivizm, batılılaşmacı devrimler ve devrim yasaları, irticaya karşı yürütülen mücadele), önemli bir ortak payda ve gözden çıkarılması kendi yenilgileri anlamına da gelen bir mevzi olarak telakki edilmiştir. Marksist literatüre uygun nesnel sınıfsal yapıların bulunmadığı, en azından sosyopolitik oluşumlar açısından belirleyici olmadığı Türkiye'de, sınıfsal nitelikli yapılaşmalar ve karşıtlıklar, daha çok siyasal ve kültürel eğilimlerin hegemonik güçleri ekseninde, bu aşamada ise batıcılık (gi-

derek Kemalizm) ve batıcılık karşıtlığı (giderek İslamcılık) ekseninde cepheleşecektir. Dolayısıyla, batıcı ve seçkin bir sınıfsallığın perspektifinden ve dölyatağından toplumsallığa bakışın yarattığı kalıtsal yanlılık ve bu sosyopolitik çevreye karşı duyulan karabetin de bir sonucu olarak, sol /sosyalizm için de toplumsal sorunlar ister istemez bir iktidar sorunu olarak anlaşılacak; Kemalist iktidarla kurulan bu neredeyse sınıfsal ve ideolojik yakınlığın ve bunun sağladığı kolaycılığın aldatisı ve belki de hegemonyası altında, toplumsallık yerine kamusalığın tercihi kaçınılmazlaşacaktır. Bunun sonucunda ise, çoğu kez ikincil kaynaklardan edinilen Marksist-Leninist teori ve bunun yorumlarına ilişkin son tahlilde batı toplumlarının ve Sovyetler Birliği Komünist Partisinin tecrübelerini yansıtan literatürden yola çıkılarak, tıpkı Kemalizm'in izlediği Jakoben yöntem gibi, mevcut sınıfsal veya sosyokültürel yapıdan hareketle toplumu değiştirme-dönüştürme çabası yerine, devleti ele geçirecek yeni ve batılı bir toplum yaratma hevesi peşinde önemli bir toplumsal (ve de devrimci) enerji heba edilecektir.

Sonuçta sosyalizm salt sol veya devrimci stratejilere darlaştırılmayacak genişlikte bir teorik-pratik çerçeveye sahip iken, hem bunun Marksizm'in Leninist (giderek Stalinist) ve Cumhuriyetçiliğin pozitivist (Kemalist) bir yorumuna darlaştırılması, hem de Türkiye'nin kendi toplumsal birikimi ve yapısının analizine uyarlı bir model geliştirilememesi sonucu, ister istemez İslamcılık kadar Türkiye toplumunun geniş kesimini oluşturan Sünni toplumla da giderek açılan mesafe, (sol) sosyalizmi marjinalleştirdiği gibi, sosyalizm hakkında toplumsal platformda yaratılan olumsuz imaj, sosyalizmin sağ versiyonlarının dahi gelişmesine elvermemiştir.

Düz anlamıyla sağcılık konformist, uzlaşmacı, muhafazakâr, olağandışı talepleri olmadığı halde umutlar vadeden, sıradan insanları tedirgin etmeyen, sosyokültürel yapılarla çatışma içerisine girmeyen, doğal dünyanın, mevcut toplumsallığın ve gündelik yaşantının bir ifadesi, temsili ve ideolojisi olarak insanların zihinsel ve duygusal dünyalarına sirayet ederken, kendisini toplumsallığın doğal bir formasyonu gibi sunmakta; toplumsal eşitsizlik, sömürü ve haksızlıkları, sanki bunlar da o doğal, geleneksel ve de tanrısal dünyanın bir gereğiymiş gibi savunarak meşrulaştırmaktadır. Oysa sosyalizm en azından bu anlamda devrimcidir ve gündelik hayatı değiştirmek/düzenlemek istediği için rahatsız edicidir. İnsanlardan fedakârlık beklerken, tıpkı bir din gibi inanılmak ve yaşanılmak ister; buna mukabil vaat ettiği cennet mevhum bir uzaklıktadır. İnsanların doğal güdülerine aykırı talepleri ve nefislerini terbiye etmek isteğiyle, neredeyse dervişçe bir olgunluk, özveri ve sıkı düzeni gerektirir. Bu ise henüz mülkiyetçilikle paylaşım, kazanç ile emek, hak ile adalet, bireycilik ile özgürlük, yükümlülük ile so-

rumluluk arasındaki ayrımların farkında olmayan, bunlar üzerinde kafa yormamış insanlar ve bu insanların o hoyrat, sıradan ve konformist dünyaları açısından sosyalizmi itici, huzur bozucu ve tedirgin edici kılar.

Türkiye solu ve sol yelpazenin içerisinde yer alan sosyalizm, bir yandan Kemalizm'in biçimsel de olsa antiemperyalist niteliği ve bir burjuva devrimi olarak görece ilericiliği, diğer yandan Cumhuriyet'in kuruluş döneminde ve SSCB'nin resmi stratejisine uyarlı olarak TKP'nin Kemalizm'le kurduğu ittifak nedeniyle, ( Kemalist ) Cumhuriyet'e yakın bir duruş içerisinde olmuştur. Öyle ki, çoğunluğunu 1927'den itibaren TKP'den ayrılan sosyalist olan aydınların oluşturduğu, 1930'lu yıllarda Şevket Süreyya Aydemir öncülüğünde yayınlanan Kadro dergisi tarafından, aydın dağı zayıf olan Kemalizm'e bir doktrin oluşturma misyonu yüklenilerek, Kemalizm, komünizmle faşizm arasında bir üçüncü yol tezi, bir milli kurtuluş stratejisi olarak doktrinleştirmeye çalışılmıştır; ki, bu doktriner tutum, İslamcılar kadar milliyetçi ve sosyalist akımları da söylemsel olarak etkileyecektir. Nitekim, 27 Mayıs ihtilalinden sonra benzer bir misyonu üstlenen Doğan Avcıoğlu önderliğindeki sol/sosyalist aydınlar tarafından yayınlanan Yön dergisi çevresince, bu "Kadro"cu strateji, Kemalist devrimi derinleştiren devletçi bir sosyalizm tezi olarak sürdürülmeye çalışılmıştır. Kemalizm'in bu sol yorumu, bir bakıma devlete egemen olan güçlerle kurulacak bir yakınlaşma yoluyla sosyalizmi iktidara taşımayı hedeflerken, bir üst yapı devrimi olarak eleştirerek derinleştirmeye çalıştığı Kemalizm'i taklit etmekten öteye gitmemekteydi. Gerçi Kemalizm'in, dolayısıyla CHP'nin 6 temel ilkesi (6 ok) içerisinde, milliyetçilik dışta tutulursa sosyalistlerin karşı çıkabilecekleri önemli itiraz noktaları bulunmamaktadır. Hatta milliyetçilik bile, antiemperyalizm olarak okunduğunda bir itiraz noktası olmaktan çıkmaktadır. Dolayısıyla Kemalist, hatta Sovyetçi (Çinci...) ideolojilere bağımlı bir sosyalist okuma, CHP'nin bu temel ilkelerini, sosyalist bir devrim sürecine yürüyüşte stratejik bir jenerik olarak bile görebilecektir."<sup>(10)</sup>

## Cumhuriyet ve Sosyalist Tepkiler

1905 yılında Rusya'da, 1908'de ise Osmanlı'da yaşanan meşrutiyetçi siyasal kırılmalar/gelişmeler, 1789'un etkisiyle ortaya çıkan ve aynı zamanda yapısal krizlerin de belirtisi olan bir tür modernleşme girişimleridir. 1. Dünya savaşı, bu süreci nispeten hızlandıracak, ama doğal mecrandan da çıkaracak olan konjonktürel bir etkidir. Rusya'da Bolşevizm'in, Türkiye'de ise Ke-

<sup>(10)</sup> İletişim, a.g.y.

malizm'in iktidarlarının belki de en önemli etkeni ve belirleyicisi bu konjktürel koşullardır. Kemalizm'in antiemperyalistliği kadar, Rusya'daki sosyalizmin iktidarının Marksist teoriye uyarlılığına ilişkin tartışmaların varlığı malûm. Yine de Rusya'da sosyalist bir geleneğin ve işçi sınıfının varlığı tartışılmazdır. Ancak aynı şeyleri Osmanlı için söylemek mümkün değil. 1908 sonrasında ve savaş koşulları içerisinde şekillenmeye çalışan sosyalist hareketin özgünlüğü ise sorundur. Avrupa ve Rusya'dan taşınan teori ve pratik, neşvünema bulacağı bir işçi sınıfından ziyade, profesyonel eylemciler ve aydınların sürüklediği dar örgütsel yapılar içerisine sıkışmış durumdadır ve henüz stratejik bir derinlik ve perspektiften yoksundur. Bu koşullar içerisinde Leninist devrim ve bu devrimin dünya üzerinde yarattığı antiemperyalist coşku, sosyalist eğilimleri ister istemez Rusya ekseninde şekillendirecektir. Rusya diyorum, çünkü, başlangıçta yaratılan havanın aksine Sovyet devrimi, Kemalizm gibi, giderek demokratik ve antiemperyalist niteliklerinden uzaklaşarak otoriterleşecek ve ulusal bir sistem olarak dünya sistemiyle uzlaşma yoluna gidecektir. Bu süreçte Kemalizm'le kurulan stratejik ilişkiyle, Kemalizm'in Lenin ve Stalin'in antiemperyalist stratejileri doğrultusunda, bir burjuva devrimi olarak aklanması ve teyidi neticesinde, Türkiye sosyalist hareketleri, büyük ölçüde Kemalist iktidar bloğunun bağlaştığı olması yönünde koşullandırılacaktır. Kemalist cephe, İttihatçılıktan devraldığı bir iktidar alışkanlığı ve ya-t-kınlığı olarak, giderek askeri ve sivil bürokrasi, burjuvazi ve aşiret liderleri (büyük toprak sahipleri) gibi üst toplumsallığın temsilcileriyle kurulan politik işbirliği ile sınıfsal bir ittifak (iktidar bloğu) gibi yapılaşacaktır. Zira iktisadi sınıflar henüz belirleyici değildir ve her ne kadar iktidardan düşmüş bir sistemin ideolojik temeli olarak lanetlenmekte ve gerici bir formasyon olarak reddedilmekteyse de İslam (din), alt/karşı toplumsallık üzerindeki en önemli hegemonik güçtür; ve, -önceleri bariz bir tepkiselliğe dayansa da- giderek bu zemin üzerinde hem bir sosyopolitik yapı ve bilinç oluşturacak, hem de bu sosyopolitiği ifade eden bir söylem olarak bir siyasal temsil yeteneğine kavuşacaktır. Alt toplumsallığın temel aidiyet referansı ve geniş halk kitlelerini birleştirici bir kimlik duygusu olan dinsel zemin üzerinde görece olarak modernleştirici bir ideoloji olarak neşet eden İslamcılık, Kemalizm'in kamusalılığı massettiği bu yapılaşmanın kıyılarında olduğu kadar, toplumsal bir güç olarak önemsemediği esnaf, tüccar ve köylüler gibi "sivil"/"apolitik" toplumsal alanlar üzerindeki geleneksel dinsel hegemonyayı giderek siyasal bir hegemonyaya dönüştürecektir. Tüm bu muhalif ve siyaset oyunundan dışlanmış pozisyonlarına ve statüko üzerindeki rahatsız edici formasyonlarına karşı, İslamcılık ve sosyalizm, sonuçta siyasal birer aktördürler; dolayısıyla varlıkları ve davranışları egemen güçler tarafından hesaba

katılmakta ve görmezlikten gelin-e-memektedir.

“Kemalizm’in, giderek batıcılığa doğru evrilen tutumuna rağmen, ulusalcı bir burjuva devrimi olması nedeniyle görece olarak ilerici bir adım addedilerek Sovyetlerin desteğine mahzar olması ve sosyalistlerin de Kemalizm’e yakın bir duruşa yönlendirilmesine rağmen; İslamcılar batı karşıtı (giderek antiemperyalist) ve ideolojik zihniyet açısından ezilen/sömürülen kesimlerin yanında olması hasebiyle sosyalist gruplarla ittifaka daha ya-t-kındır; ama konjonktürel şartlar, tarafların yakınlaşmaları ve birbirlerini anlamaları açısından hiç de müsait değildir ve uzun bir süre de olmayacaktır.

Sosyalist hareketlerin bu ilk şekillenmesinin sınıfsal bir temelden ziyade siyasal konjonktür tarafından belirlenmesi, bir yandan bu hareketleri kırılğanlaştırırken, öte yandan kendi sınıfsal somutluğu içerisinde teşekkül edecek bir sosyalist hareketin etkilerine bağlı olarak ortaya çıkacak bir sosyal demokrasinin oluşumunu da sorunlu hale getirecek; temel anlamda sosyalist hareketlerin hegemonyası altında teşekkül etmesi beklenen sosyal demokrasi, bir devlet partisi olan CHP’nin ideolojik vesayeti altında temsil ve gölge bir oluşum olarak kalacağı gibi, CHP, sosyalist hareketleri de büyük ölçüde kendi hegemonyası altında tutacaktır.

Kemalizm, Abdülhamitçi girişimden sonra, sistemin yapısal krizinin ikinci bir (otokratik) bastırma ve modernleşme yoluyla aşma çabasıdır; ancak bu kez kullanılan yöntem, Panislamizm yerine laisizmdir; çünkü İmparatorluk (Müslüman halklar ve hilafet) artık yoktur (tasfiye edilmiştir), batı’nın hegemonyası ya da batı sistemine olan bağımlılık daha bir derinleşmiş ve dolayısıyla sistemin ağırlık merkezi, batı’dan coğrafik olarak uzaklaştığı halde, daha batı’ya kaymıştır. Bu ağırlık merkezi üzerinde baskı kuran vektörel güçler ise, nicelik açısından olduğu kadar nitelik açısından da önemli bir değişime uğramıştır; ama sistem, beceriksizce de olsa yine “merkez”de ve ayakları üzerinde durmaya çalışmaktadır. Bir yanda sistemin yeni ufku olduğunu ilan ettiği batılı güçler (muasır medeniyet) bulunmaktadır ve bu baskı laiklik yoluyla ödünlenmeye, (sol) ulusalcılık ve İslamcılık yoluyla içsel, Sovyetler yoluyla ise dışsal güçlerle dengelenmeye çalışılmaktadır. Öte yandaki Sovyetlerin gücü ise, batılı sistemin dışsal, dini ve milliyetçi bir toplumsallığın ise içsel güçleriyle dengelenirken, zayıf da olsa sosyalist bir muhalefete cevaz verilecek; ya da bu koşullar altında daha etkin bir sosyalist muhalefetin gelişmesi mümkün olmayacaktır. İleriki yıllarda (Cumhuriyet’in kriziyle birlikte) ise bu (sosyalist olmasa bile) sol aktörlüğü, o kurucu mürebbi edasıyla CHP’nin bizzat kendisi üstlenecektir. (Bu rol kimseye tevdi edilemeyecek denli bir önemliliktedir çünkü;



ve bu, sonuçta sosyopolitik bir tutum olmaktan ziyade “configuratif” ya da “parametrik” bir temsildir.) CHP’nin bu biçimsel ve “eski rejime” karşı Cumhuriyet’in kuruculuğuna dayan-dırıl-an sol figüranlığının kamusalığı massedici otoriter, cumhuriyetçi ve devletçi tutumu, ister istemez muhalif İslamcılığı giderek sivil, demokrat, özgürlükçü ve değişimden yana bir (sol) kavramsallığa; CHP’nin aristokratik cumhuriyetçi elitizminin merkezîyetçiliğine karşı çevrenin, üretici güçlerin ve geleneksel İslamlığın oluşturduğu sosyopolitiğin temsilciliğine doğru zorlayacaktır. Bu durumda toplumsallığın muhalif ya da demokratik güçlerini ister kültürel, ister siyasal, isterse halk İslamlığı niteliğinde olsun temsil eden İslamcılık ise, bir yandan dini vesayetin sürdürülmesi (Diyanet İşleri) yoluyla; öbür yandan ise batı’nın ekonomik, sol’un (CHP’nin) ideolojik ve devletin militarist güçleriyle dengelenmeye çalışılacaktır.

Osmanlı’nın yıkılmasıyla sonuçlanan bu yapısal kriz, Kemalizm’in ulusalcı sınırlara geri çekilişinin stabilizasyonu altında geçiştirilmeye çalışılırken; tarihsel ve toplumsal olarak ötekileştirilen İslamcılar bir süre derin bir suskunluğa gömülecekler, sosyalistler ise başlangıçtaki ikircimlerini Kemalizm ile Sovyetler arasındaki bir politik strateji üretme çabasına yoğunlaştıracaklardır. Oysa Kemalizm, sosyalizmin doğal gelişme zemini olan işçi sınıfını (ve mümkün olduğu ölçüde bütün sınıfları) korporatif bir mantık altında devlete bağımlı bir halde tutmaya çalışırken (sınıfsız imtiyazsız bir millet olma iddiasıyla), bir bakıma muhtemel tüm siyasal eğilimleri de devletin ideolojik vesayeti altına almak istemektedir. Dolayısıyla, kelimenin tam anlamıyla, hâlâ bir işçi sınıfı bulunmamaktadır ve sosyalizm ise Sovyetlerle bağlantılı bir dış kaynaklı ideoloji olma şaibesini üstünde taşımaktadır. Antiemperyalizm söylemi Sovyetçilik şaibesi altında tutarlılığını yitirirken, ulusalcı bir despotizmin baskısı altında toplumla kurulabilecek tek temas noktası (doğal yakınlığı itibariyle de) Alevi sosyopolitiğinin dar ve netameli muhalifliğidir. Ancak sosyalizm, her ne kadar bu muhalif sosyopolitikte kendisine toplumsal bir temas noktası buldu ise de, bu, daha en başından kendisini müzmin bir muhalifliğe mahkûm edecek olan, üzerinde çok da düşünülmemiş bir alternatifsizliğin mecburiyetine, belki de Kemalizm’le Sovyetlerin ortak paydası olan pozitivist (ve laik) bir toplum mühendisliğinin projeksiyonuna ve aceleci öngörüsüne dayanan bir yaklaşımdı.

İslamcılarla sosyalistler arasında, Sovyet ve Türkiye devrimlerinin antiemperyalist niteliklerini öne almaları halinde oluşturulması muhtemel olan bir ittifaka, anakronik bir biçimde, 1970’li yıllarda yakınlaşmıştı (MSP-CHP koalisyonu gibi). Kemalizm’in ideolojik ve politik hegemonyasının nispeten zayıfladığı, ABD ve yerli işbirlikçilerinin toplumu bir kaosa

sürüklemeye çalıştıkları, İslam dünyasında ve genel olarak dünyada yükselen batı karşıtlığı ve ulusal bağımsızlaşma çabaları nedeniyle İslamcılık ve sol/sosyalizmin yükselme trendinde oldukları bu dönemde ise, gerek konjonktürel baskılar (soğuk savaş şartları gibi), gerekse arkada bırakılan tarih ve bu tarihsellik içerisinde birbirlerinden uzaklaşan sosyopolitik yapılarıdaki uyumsuzluklar, bu ilişkiyi kalıcılaştırmadığı gibi; taraflar, kendi oluşumlarının perspektifinden hareketle farklı bir dil ve yöntem kullansalar da, (Alevilik ve Sünnilik ayrımı bir kenara konulursa, ki, giderek o ayrım bile yumuşayacaktır) sağcılığın burjuvazi ve seçkincilikle bütünleştiği koşullarda, giderek benzer (iktisadi olarak alt sınıfsal katmanlar: işçiler, köylüler, esnaf, gecekonducular, taşralılar...) toplumsal yapılar üzerinde siyasal hegemonya mücadelesi verdikleri bir karşıtlığa düşeceklerdir. İslamcıların daha batıya, sosyalistlerin ise daha doğuya yaklaştıkları bu süreç, paradoksal olarak onları birbirlerinden uzaklaştıracak; ve yine, bu çatışmaya bağlı olarak batıcı seçkinlerin sol, muhafazakâr Müslümanların ise sağ bir tanımlamada ayrışmaları, giderek sınıfsal (!) nitelikli (sosyopolitik) bir yapılaşma olarak belirginleşecektir. ” (11)

## Türkiye’deki Sosyopolitik

### Eğilimlerin Yapısı Üzerine Bir Analiz

İslamcılık ve sosyalizm gibi hareketler açısından, bir yandan kuramsal ve emeğe dayanan faaliyetlerin küçümsenmesi, diğer yandan ise örgütlenme ve mücadele yöntem ve örneklemelerinin olsun, genetiğinin olsun daha çok militarist (özelde Kemalist) modellere dayanması nedeniyle, yerli sivil gelenekler üzerinde oluşturulabilecek sözcülemi Meksika Zapatistaları’nın örgütlenme tarzı ve yöntemi, sivil itaatsizliğe dayanan direniş modelleri (Gandıcılık gibi), ya da Güney Amerika’daki Kurtuluş Teolojisi gibi dinsel ve yerel geleneklere dayanılarak oluşturulan özgürlükçü sosyalist hareketler, kimi dar örnekleri bir yana koyarsak, ülkemizde pek de revaç bulmayan davranış modelleridir. İslamcı ve sosyalist hareketler, belki bağımsızlıkçı bir kurtuluş savaşımı [ antiemperyalist bir varoluş kavgası (!) ] boyunca teşekkül ettiklerinden ve temel güdöleri “askeri” bir mantık tarafından şekillendirildiğinden, belki de siyasal genetiğın ve yatkınlığın bir iktidar ve güç kazanımı stratejisi olarak tevarüsü ve anlaşılmasından ötürü, batı’yı cevaplama ve kalkınmacılığı sorunsallaştırarak, olaylara bakışlarını daha çok bu perspektif üzerinde yoğunlaştırmışlar, bunun dışındaki uygar-

(11) a.g.y.

laşma kavramsallıklarını ise fazlaca dikkate almamışlardır.

“İslamcılık ve sosyalizm daha çok bir siyasi kurtuluş modeli veya dünya sistemine -doğu’ya ya da batı’ya- bir eklemleme biçimi olarak kurulduklarından, sosyalizmin batıcı perspektifine karşı, İslamcılığın perspektifi doğucu idi. Sosyalizmin sınıf, emek ve sömürü karşıtlığı eksenli yaklaşımına karşı, İslamcılık dinsel, kültürel ve batı karşıtlığı eksenli bir yaklaşımla hareket etmekteydi. Sosyalizmin, kamuoyunda mülkiyet, devlet ve din karşıtlığında özetlenebilecek olan algısının ürkütücülüğüne karşı İslamcılığın bütün bunlara karşı eleştirel bir yaklaşımı olsa da, köktenci bir karşıtlık içerisinde olmaması, İslamcılığı toplumsallık açısından daha kabul edilebilir kılmaktaydı. İslamcılık, daha ziyade batılılaşmaya bir tepki ve tarihe bağlılık duyarlılıklarına tabi olduğundan, sosyalizm kadar dört başı mamur bir ideolojiye ve programa sahip değildi. Her iki hareketin de nesnel ve bilinçli toplumsal tabanları olmayıp, geleceğin toplumunun inşasına ya da mevcut toplumsallığın savunusuna ilişkin öngörü ya da tahayyülleri ideolojikti. İslamcılığın ideolojik argümanları bir ölçüde de olsa gerici kimi öğelere ve toplumsal unsurlara dayansa da, genel anlamda her iki yaklaşımın da, geleceğin toplumsallığının ideolojik bir tahayyül olarak ilerici eğilim ve talepleri bulunmaktaydı. Bu ideolojik tahayyüllere dayanan hareketler, toplumsallıkla girdikleri etkileşim süreci içerisinde kendilerini revize edecek, toplumsallık içerisinde yurtlanacakları daha somut, işlevsel ve kabul edilebilir bir hareket dili ve stratejisi geliştireceklerdir. (İslamcılığın yardım kuruluşları, sosyalizmin kültürel kurumlaşmalarda yurtlanmaları gibi.)

Sosyalistler, bir yönden ilerici ve antiemperyalist bir söylemle ve bu söylemin bir bakıma doğal muhatabı olan üniversiteliler ve beyaz yakalılar arasında etkinleşirken, diğer yönden ise işçi sınıfının organizasyonu olarak gördükleri sendikalar çevresinde örgütlenmekte; öte yandan ise kentleşen Alevi sosyopolitiği ile olan organik yakınlıklarını da korumaya çalışmaktaydılar. Oysa üniversiteliler, devrimci bir sosyopolitik örgütlenme ve mücadele için kaypak bir sosyolojik zemindir. Sendikal bir örgütlenme içerisinde olan işçi sınıfı ise, özellikle de bu süreç içerisinde ve bu süreç sayesinde sağlayacakları, Türkiye ortalamasının çok üzerinde olan maddi kazanımları ve sosyal statüleriyle, giderek burjuva sınıfına eklenerek sınıfsal ve ideolojik potansiyellerini yitirecektir. Alevilik ise, özgün evrenselleşmecî ufku ve kültürü ile bağlarını yitirmiş, sekter ve gizlilikçi bir yeraltı tutumuna çekilmişliği bir yana, sosyalistler tarafından üzerlerine aşılınmaya çalışılan Marksizm’le olan kan uyuşmazlığı ve bu uğurda yitirilen zaman ve enerji nedeniyle, İslamcılığın kendi doğal formasyonu içerisindeki gelişmesi karşısında sosyopolitiğinin inşası açısından geç kalacak ve artçıl bir pozisyona düşecektir.

Sosyalizm ve İslamcılık, Kemalizm'in otoriteryen Osmanlı siyaset geleneğini tevarüs eden pozisyonuna karşı, Türkiye toplumunu değiştirmeyi ve dönüştürmeyi amaçlayan devrimci ve muhalif projeler olarak her ne kadar bu anlayışa itiraz etmekte ve daha demokrat, toplumcu, paylaşımcı, dayanışmacı, toplumu tabandan dönüştürmeyi hedefleyen birer anlayışı dillendirenler ve söylemlerinin merkezine bunu yerleştirirler de, uygulamaya girdiklerinde, önermiş oldukları diyalektik ya da diyalojik yöntem, iktidar ve güç kazanma isteğinin geleneksel mekanik modeli karşısında kırılma ve iktidara ulaşma ve yönetme tekniğine ilişkin geleneksel modelin eril (yönetmelik) ve dişil (tebaa) parametrelere dayanan otokrat mekaniği, tüm örgütlenme ve mücadele sürecini ele geçirmektedir. Sonuçta ideolojik modellemelerde bunu haklı çıkararak biçimsel de olsa bir yön yok değildir: İslamcılık için hilafet ya da imamet, sosyalizm içinse devrimci liderlik ya da önderlik gibi. Elbet bunda, sosyopolitik bir mücadelenin halk üzerinden yürütülmesinin kırılma kadar, halkı iktidar mücadelesinde araçsallaştıran fırsatçı bir bakış açısının da etkileri bulunmaktadır. Bu anlayış boyunca kadınlar, işçiler/müritler (yandaş kardeşler veya uyruklar topluluğu) ve etnisiteler bir hegemonya, egemenlik ve yönetme arzusunun ve yönteminin parametreleri ve nesnelere olarak algılanacak veya bu hale getirileceklerdir. İşte iktidarsal içgüdüleri canlandıran bu kırılma noktasından sonra, örgütlenme mantığı dikey bir yönetme stratejisine dönüşecek ve devrimci yöntem, kendisini iktidara çıkaracak olan o kral yoluna ulaşmanın bir stratejisi haline gelecektir. Bu yol ise sosyalizm için, sözümona sol bir müştereklikten hareketle, CHP aracılığı ile devletle kurulan ve devletin ele geçirilmesini hedefleyen simbiyotik bir ilişki iken; aynı ilişki İslamcılık içinse, sosyokültürel bir ilişkisellikten hareketle sağcı partilerle kurulan ve yine bu yoldan devlete ulaşmayı hedefleyen bir ilişkidir. Elbet doğaları gereği sosyalist hareketler örgütlerinin sivil ve yatay uzanımlarını işçi sınıfının sivil bir örgütü olarak daha çok sendikalar ve sendikal hareketler üzerinde yoğunlaştırırken ve somutlaştırırken, aynı somutluğun İslamcı kanattaki simetriği esnaf ve tüccarlar olacaktır. Sendikalist hareketlerin güçlü olduğu 70'li yıllar, bu yolla solun iktidarı zorlamasına ve hatta neredeyse iktidarı avucundan kaçırmamasına karşı; 80'li yıllardan itibaren ise, gerek sendikaların, gerekse genel olarak sosyalizmin dünya ölçeğinde gücünü yitirmesine ve Özal'la birlikte başlayan serbest ticaretin etkinleşerek dünya sistemine açılma-eklemlenme sürecine de paralel olarak, bu kez İslamcılığın yakın ve yatay ilişkiler içerisinde olduğu sivil toplumsal oluşumlar (esnaf ve tüccarlar) güç kazanarak İslamcılığı iktidara yakınlaştıracaktır.

Şehirleşmenin bizatihi olarak toplumsal değişim ve dönüşümün muharriki olduğu 1950'den sonraki yıllar, köylülere, büyük şehirlerin kıyılarında, proleterleşmeden özgürleşecekleri bir fırsat sunacaktır. Kırsal yapıları şehirlere taşıyan, taşıyıcı kurumsal ara yapılar daha çok cemaatler ve hemşerilik ilişkilerine dayanmaktadır. Sendika, dernek, cemaat, vakıf, tarikat ve benzeri kurumlarla birlikte tüm bu ara yapılar, dayanışma ve aidiyet ihtiyacını karşılayan, bir yönleriyle modern ve şehirli, bir başka yönden ise geleneksel kurumlardır. Dolayısıyla ister sosyalist eşitlikçilik, isterse İslam'adaletçilik anlayışları olsun, bu taşıyıcı kurumsal yapıların sağladığı hiyerarşik aidiyet duygusundan daha somut, elverişli ve anlaşılabilir değildir.

Püriten bir ahlâk anlayışı, her iki kesim için de önemli bir ilke olsa da, çok dayanıklı kurumsal ve geleneksel temellere sahip değildir. Beri yandan, yüzyıllardır sürdürülen otoriter yönetim anlayışları, samimi ve bireysel bir ahlâk anlayışı ve geleneğinin oluşmamasının olduğu kadar, ahlâki dejenerasyonların da en önemli etkenidir. Zira baskıcı bir otoriter sistem tarafından oluşturulan tekdüze ve standart bir toplumsallık ile bu toplumsallığın yarattığı bir örnek davranış kalıpları, bir ahlâki norm olarak tezahür etse de; bu baskı ortadan kalktığında, bireysel açıdan tahkim edilmemiş toplumsallığın ahlâki zafiyeti yanında, kırılabilirliği de ortaya çıkacaktır. Ne var ki, her türlü ideolojik eğilimin insan kaynağı da bu toplumdur ve insanlar, ideolojik eğitim ve temrinlerden önce, mevcut toplumsal kalıplar tarafından biçimlendirilmektedir. Üstelik bu otoriteren anlayışlar toplum tarafından da içselleştirilmiştir ve özellikle siyasal kurumlaşmalar tarafından kolaycı bir yönetim tekniği olarak tercih edilmektedir. Nitekim Kemalizm de, Osmanlıdan miras aldığı ve Jakobin Cumhuriyetçi anlayışına da uygun olan bu otoriter yönetim tarzını sürdürmüştür. Ancak, reddettiği İslam'ahlâkın yerine daha uygun bir model ikame edemediği için, toplumu ahlâki bir zafiyete uğratması nedeniyle, İslamcılar gibi muhalifleri tarafından özellikle bu açıdan eleştirilmiştir. Ancak, bu temel otoriter (ahlâki) anlayışın baskın niteliği ve toplumsallığın (dolayısıyla da bireylerin) bu baskın somutluk karşısındaki dayanıksızlığı nedeniyle, muhalif sosyopolitik oluşumların püriten, özgürlükçü, paylaşımcı ve eşitlikçi ahlâk anlayışlarından ziyade, temel sosyopolitik ve psikik içgüdü olan iktidar ve güç arayışlarının araçsal ve işlevsel yönleri ağır basacak ve tercihe şayan olacaktır. Daha çok dayanışmacı ve aidiyetçi ihtiyaçlara mebni olan taşıyıcı kurumlar ise, hemşerilik ve aile yapılarının hiyerarşik modeliyle teşekkül ettiğinden, bundan hareketle oluşan siyasal kurumlaşmalar da, geleneksel otoriteren kutsallık anlayışıyla da beslendiğinden, demokratik kurumlaşmalar kadar özgürlükçü bir ahlâk anlayışına karşı da dirençli ve hoşnutsuzdur.

Siyasal ve kurumsal örgütlenmeler ve halkın zihniyetine ve yaşantısına-

na nüfuz açısından İslamcılığın (elbetteki İslam dünyasında), hem geleneksel cemaatlere dayanması, hem de dini bir duyarlılığa seslenmesi nedeniyle önemli bir avantajı bulunmaktadır. Çünkü insanlara ortak bir dil, kültür ve tarih çerçevesinde hitap etmekte; öte yandan, bağlılarına hemen uygulayabilecekleri bir yaşama biçimi ve dünya görüşü sunmaktadır. Dini bir inanca bağlılığın sağladığı yakınlık ve bu inanç çevresinde oluşturulan bir mücadele ve dayanışma azmi, paradoksal da olsa, sınıfsal ve sömür karşıtı bir mücadele ve dayanışmanın sağladığı (icbar edilmiş) bir yakınlıktan daha sıcak, dayanıklı ve süreklidir. (Marksist) sosyalizm, proletaryanın sınıf bilinci olarak somut bir sosyopolitiğe dayandığından ve dünyaya büyük ölçüde emek perspektifinden baktığından, daha güçlü bir örgütsel altyapısı vardır; ama, sonuçta bu, işçi sınıfının ikna edilme ve bilinçli (kendisi için) bir sınıf haline getirilebilme güçlüğüne ortadan kaldıran bir avantaj değildir. İslamcılığın perspektifi ise Allah'a olan imana dayalı bir (adaletçi ve eşitlikçi toplumsal) tahayyülün dünyaya yansıtılması ve insanlara, ahiretle bütünleşik bir yaşama anlamı (kardeşlik toplumu) ve pratiğinin (ahlâk) sunulmasına dayalıdır; kuşkusuz bu tahayyül, sosyalist teorinin ideallerine de bîğâne değildir ve insanlara, kendine özgü bir tarih-toplum bilinci sunmaktan da uzak kalmamaktadır.

Emeğe (proleter bilince) dayalı bir ontoloji daha nesnel olsa da bunun bir devrimci muharrike dönüşmesi emekçi-sömürücü ilişkilerindeki çatışmaların keskinliğine bağlı olarak, dönemsel ve mevziîdir; dolayısıyla “insan”dan ziyade sınıfsallığa ilişkindir; oysa, Allah'a olan imana dayanan bir ontoloji, insanın da içerisinde yer aldığı kozmik bir sürekliliğe hitap ettiğinden, daha geniş bir referanslar kümesine ve tahayyül dünyasına atıfta bulunur; dolayısıyla daha kapsayıcı, kavrayıcı ve etkileyicidir. Allah'a olan iman ve sadakatin sağladığı kardeşlik ve bağlılık duygularına karşı sosyalizm, sadece üretimsel bir dizge tarafından hizalanmış olan kişilerin dayanışma mecburiyetlerini ortaya koyar; ancak, düzleştirilmiş ve üretimsel-tüketimsel açılardan bir standarda bağlanmış olan bir toplumsallıkta bireyler de bu döngünün birer parametreleri olacaktır. İnsanın kendisini gerçekleştirme biçimi son tahlilde toplumsallaşmış bir emeğe dayalıdır; bu ise bireysel özgürlüğü netameli bir hale getirerek sorunsallaştırmaktadır. Oysa her ne kadar bu dünyaya ve İslami bir toplumsallığın gerçekleştirilmesine ilişkin idealleri ve vecibeleri de olsa, “ütopya”sını ahirete teksif etmiş olan İslam için, dünyaya ilişkin vaatler arızı, dünyevi kazanımlar ise geçicidir. Bu ise, ahiretle dünya arasında öngörülen o dengeyi kırılğanlaştırarak, ahirete ve dünyaya dönük davranışları mesafelendirir ve kategorikleştirir. İslamcılık ise, halk nezdinde bu biçimde bir protokole bağlanmış olan İslamlığı seferber etme-

ye ve bundan bir cihad doktrini kurmaya çalışır. Geleneksel anlayışlar açısından bu tür bir yaklaşım, anlaşılmazlığı yanında oldukça rahatsız edicidir; zira bu, Allah'ın, dahası devletin işine karışmaktır. İslamcılar açısından toplumsallaştırılmaya çalışılan idealler, cenneti yeryüzünde kurmaktan ziyade, retrospektif bir bakışla idealleştirilen Asr-ı Saadet'i yeniden inşa çabasıdır. Bu bir görevlendirilme ve çağrılmadır; bir iman toplumunun doktrinleştirilmesi, peygamberce bir cehdi ufka taşır ve bir yönüyle ütopyikleştirir. İslamcılık açısından, bir Müslüman'ın Allah karşısındaki liyakatini belirleyen de, bu (dünyevi ve uhrevi) ütopyaya ulaşmak için gösterilecek olan, sonsuz ve karşılık gözetmeyen -dervişçe- özveridir. Belki tüm toplumsal aktivistlerin ruhunu kanatlandıran da aynı peygamberce tutumdur.

Sosyalizm ise (münhasıran günümüz için), kendisini kurgulamaya çalıştığı tümsınıfsal kavramsallaştırmadan öte, her şeyden önce emperyalizme-kapitalizme-insan emeğinin sömürülmesine karşı bir mücadelenin ve toplumsallığı değiştirme isteğinin devrimci heyecanını, eşitlikçi ve özgürlükçü bir toplumsallığın umudunu sunar. Ama işte bu noktada, sosyalizme geçişin kendiliğinden bir sınıfsal dönüşüm yoluyla değil de, sınıfsal bir savaşıma-mücadeleye bağlandığı her koşulda, bir umuda bağlanmanın ve bir ideal peşinde mücadele etmenin inancı, sosyalist mücadeleyi de bir din gibi yapılaştırır ve ancak bir dini mümkün kılan koşullar boyunca bir sosyalist mücadele de var ve mümkün olur.

Öte yandan, bir Müslüman, İslam'a ya da bir cemaate adımını attığı andan itibaren kendisini, kendisine bir aidiyet sunan, dünyevi bir anlam ve amaç kazandıran ve bir kardeşlik atmosferi bahşeden; hayatı, dünyayı, ölümlü ve ötesini kendisine açıklayarak dörtbaşı mamur bir "dünya görüşü" sunan; bunların ötesinde ise uhrevi bir kurtuluş vadeden bir çevrenin somut farklılığı ve sıcaklığı içerisinde bulmaktadır. Bir tahayyül ve kardeşlik dünyası şimdi'de kurulmuştur ve beklemeye gerek yoktur. İş çevrelerinden partilere, vakıflardan camilere, üniversitelerden yayın organlarına, aileden cemaatlara uzanan bir dünyanın elatındalığı kendisini beklemektedir. Oysa sosyalizm her şeyden önce bir devrim öngörmekte ve ütopyasını bu devrimin sonrasına ertelemektedir. Üstelik bu devrim sanayileşmiş bir toplum ve buna bağlı olarak da nesnel-bilinçli (kendisi için bir sınıf bilinci) bir işçi sınıfının (ya da tarımsal üreticiliğin) oluşumunu öngörmektedir; oysa, Türkiye'de henüz bu yetkinlikte bir işçi sınıfı olmadığı gibi, bizzat bu sınıf, elde ettiği kazanımlar nedeniyle devrimci oluşumlar için de bir direnç teşkil etmektedir. Yani artık zincirlerinden başka da kaybedecek şeyleri vardır. Her ne kadar bazı kurumsal yapılaşmalar sağlansa da, ütopya ile şimdi arasında devrimci bir bekleyişin açtığı uçurum kapatılamamakta, o mev-

hum cennet şimdi'de kurulamamaktadır. (Oysa bir Müslüman için o cennet zaten kıyamet sonrasında olduğu için, beklentiler o denli nesnel ve yakın olmasa da, ölüm ötesine ilişkin umudun ve inancın sağladığı gerilim, hayatı sürekli olarak ayakta ve uyanık tutmaktadır.) Sosyalizm için verilecek bir savaşım içinse sürekli bir sabır, sebat, sadakat ve mücadeleye, dolayısıyla oldukça fedakâr ve idealist yüreklere, izan sahibi akıllara ihtiyaç bulunmaktadır. Maddeci bir determinizmle idealist bir ahlâkı uzlaştırmanın yarattığı sorunları göz ardı etsek bile, bu tip bir devrimci kitleyi bulabilmek için ya toplumdaki tüm devrimci potansiyele el koymanız, ya da olağanüstü şartların size doğrudan bir devrim şansını vermesini beklemeniz gerekecektir. Oysa toplumların, özellikle muhafazakâr niteliği ağır basan Türkiye toplumunun devrimci enerji sığınağı oldukça kısıtlıdır ve toplumsal ekonomi, devrimci söylemlere fazlaca itibar etmemekte ve yatırım yapmamaktadır. İslam dünyasında ise, İslamcılık da doğrudan sosyalizmin maddi ve manevi hegemonyasının muhatabı olan mahrum ve madun kitleleri hedef aldığından, beri yandan özgürlük, adalet, dayanışma, ahlâkîlik ve rasyonalite gibi sosyalizmin kültürel sermayesi İslamcılık tarafından da paylaşıldığı, savunulduğu ve bu devrimci ve idealist potansiyel bölüşüldüğünden, sosyalizmin söylemsel ve eylemsel alanı büyük ölçüde İslamcılık tarafından massedilmiş; öte yandan, bu dünyada belirgin bir işçi sınıfının, yani sosyalizmin nesnel bir toplumsal tabanının bulunmaması nedeniyle, (sol) sosyalizm, İslam dünyasında, daha çok, tam da sosyalist ideolojiye aykırı bir tutumla doğrudan devlet üzerinden toplumu ele geçirmeyi hedefleyen darbeci modellere (Nasırcılık, Kaddaficilik, Baascılık gibi) yönelmiştir. Faşizm veya Nazizm gibi sağ sosyalist oluşumlar ise, İslam dünyasının bu tip eğilimlerin oluşumu için gereken ırksal bir saflaştırma mantığı, kültürü ve sosyolojisine sahip olmaması; öte yandan bu oluşumlara zemin teşkil edecek denli kapitalist bir gelişme seviyesine ulaşılmaması; bu dünyanın emperyalizmin baskısı altında ve açık bir sömürü alanı olması nedeniyle bu tip eğilimlerin antiemperyalist nitelikteki sol sosyalizme yönelmesi; İslamcılığın kültürel ve ideolojik olarak sol sosyalizm kadar sağ sosyalizmi de massetmesi gibi nedenlerle İslam dünyasında (ve Türkiye'de) önemli bir gelişme zemini bulamamıştır.

Gerçi Türkiye'de, sözcümlü Fatsa, Artvin veya Tunceli gibi dar bölgelerde, Alevi sosyopolitiği üzerinde, üniversite kampüsleri ve kimi yoğun sanayi bölgelerinde dipten-tabandan gelen bazı sol sosyalist örgütlenmeler hayata geçirilebilmiştir. Ama bunların bir sonuca gidebilmesi için gereken yerel veya evrensel sisteme eklenilebilme becerisi bir türlü gösterilememiştir. Gösterilememiştir çünkü, yerel toplumsallık büyük ölçüde Sünni



bir eğilimi benimsemektedir ve sol/sosyalizm, Sünni sosyopolitikle bir türlü barışık olamamıştır. Zira bu sosyopolitiğin de kendine özgü evrensel bir misyonu, toplumsal bir özgüveni ve siyasal anlamda bir iddiası bulunmaktadır (dolayısıyla sosyalizmi bile, ancak kendi koşulları içerisinde kabullenebilecektir). Öte yandan gerek jeopolitik koşullar ve batı sistemi ile (NATO, AB gibi) olan bütünleşmenin icbarı, gerekse tarihsel Rus karşıtlığı/kompleksi/düşmanlığı nedeniyle de halk, bu şaibeyi üzerinde taşıyan sosyalist oluşumlara karşı oldukça tepkilidir (uzak sosyopolitiğin çekimi ve yakında olanın itimi). 1980'li yıllardan sonra ise sosyalist blok giderek kan kaybedecek ve bir cazibe merkezi olma özelliğini ve inisiyatifi yitirecektir. İslamcılık ise, özellikle İran İslam devriminin de gerçekleştiği bir süreç içerisinde, Türkiye kadar tüm İslam dünyasındaki devrimci ve antiemperyalist eğilimler üzerinde belirgin bir inisiyatif kazanacaktır.

İslamcılık, doğal bir varisliğin ötesinde, gerek kendisini ötekileştirerek laisizm yoluyla sistemin dışına süren Kemalizm'in reddi mirasını devralmak, gerekse siyasal (hegemonik) alanını genişletme kaygısıyla, giderek Osmanlı bir stratejiyi üstlenecektir. Oysa sosyalizm kadar olmasa bile, sonuçta İslamcılık da Osmanlı muhalifi bir siyasal arayıştır ve temel kazanımlarını Osmanlı eleştirileri üzerine kurmuştur. Ancak Kemalizm'le giriştiği siyasal polemik içerisinde giderek Osmanlı miras ve misyonunu üstlenecek, bu ise İslamcılığı muhafazakârlaştırarak sağcılaştıracak; kendisini köktenci bir Osmanlı -gelenek- karşıtlığı ve eleştirisi üzerinde inşa eden Kemalizm'i ise solcullaşacaktır. Gerçi Kemalist bir sol karşısında İslamcılığın sağcılığı da sorunlu tanımlamalardır ve en azından İdris Küçükömer'den itibaren bu tanımlar yerlerinden oynatılmıştır.

Egemen sistemin toplumsallığı massetmek ve temsil etmek adına sürdürdüğü ulusalcılığın yerelliğine karşı, muhalif ana akımlar olan İslamcılığın ve sosyalizmin evrenselci bir ontolojiye sahip olmaları, kendileri açısından sinerjik bir etki yaratsa da, iktidar bloğunun ideolojik alanını farklı güçlerin etkisi altına sokmakta veya bu etkilere açık hale getirmekte olduklarından, bu akımların dış mihraklı oluşuna dair suçlayıcı bir söyleme yol açmaktadır. Sınıfsal perspektifli bir yaklaşım, sosyalizm şiarı altında, dünya ölçeğinde belli bir cepheleşmeye neden olurken, yerel koşullar içerisinde ve bu koşulların sınıfsal perspektifli bir açılıma uygun olmaması ya da karşı devrimci çabaların baskınlığı, aynı ölçekte bir başarıyı mümkün kılmamaktadır. İslamcılık ise, daha somut bir evrenselliliğin coğrafyasında ve daha derin bir tarihin süreğinde olup, yerel ölçekte ise daha geniş ve ulaşı-

(12) a.g.y.

labilir bir kitlesi bulunmaktadır. Gerek ümmetçi evrensellik anlayışı, gerekse Osmanlı perspektifinin kendine özgü kozmopolitizminin etkileri, İslamcılığın milliyetçi bir darlaşmasına da izin vermeyecektir. Hatta İslamcı evrenselliğın, Kemalizm'in ulusalcı darlığına ve içe kapanmacı eğilimine karşı, dayandığı somut sosyolojik coğrafya ve tarihsellikle ilişki kurma yönünde Cumhuriyet üzerindeki baskısı, uzun vadede Cumhuriyetçi politikaların çevre ülkeler üzerindeki mahcubiyetini (Cezayir, Filistin, Suriye, Kafkaslar, İran, Balkanlar...) kırması açısından da olumlu ve belirleyici bir etken olacaktır. Somut evrenselci unsurlarının ufkuna karşı, İslamcılığın dayandığı sosyopolitiğın muhafazakâr niteliğı, evrenselci bir açılım açısından ise engelleyici bir etkidir." (12)

Dolayısıyla İslamcılık, aslında beslendiğı bu sosyopolitik zeminle de sorunlu bir ilişki içerisindedir. Kendi kuruluşunu bu zeminin eleştirisine dayandırmakta; ve, özgürleşme ve modernleşme gibi bu zeminin uzak olduğu değerler üzerinden, bu zeminin yeniden inşası için yeni bir sosyopolitik kavramsallığı oluşturmaya çalışmaktadır. Gerçi kendisinin izlediğı özgürleşme formasyonuna karşı, bu muhafazakâr zemin, daha çok teknoloji kullanımına uyarlı bir modernleşme biçimini yeğlemekte; bu ise, gelecekte çatlayabilecek bir sosyopolitik paradoksağa yol açmaktadır. Sol/sosyalizm açısından ise evrenselleştirici somutluk, teorik olarak dayanılan sınıf veya emek perspektifinden ziyade (zira bu perspektifler büyük ölçüde Sovyetçi, Maoçu veya İslam dünyası içinse İslamcı hegemonyaların işgali altındadır ve bu yönde atılacak adımlar ancak bu hegemonyalara tâbi bir evrenselciliğın şaibesini altında mümkündür), ittifak içerisinde olduğu CHP'nin siyasal kuruluşu olunca, bu kuruluşun ulusalcı perspektifinin darlığı, bu kuruluş üzerinden bir evrenselci açılımı da zorlaştıracaktır. Sovyetçi ya da Maoçu hegemonyaların ortadan kalkması sosyalist evrenselciliğı bu şaibelerden kurtarsa da, bu kez de ancak antiemperyalizm veya sınıfsal savaşım üzerinden siyaset yapmak gibi daha soyut bir perspektife düşürecektir."

## 1960 Sonrası Sol Hareketler

Daha 1946 yılından itibaren sol tandanslı partiler kurulmaya başlanırsa da, ancak 1960 sonrasında, 1960 Anayasasının görece özgürlükçülüğü yanında, dünyadaki toplumsal hareketlerin ivmelerinin yükselmesine paralel olarak, Türkiye'de de diğeri siyasal hareketler yanında, sol hareketlerde de bariz bir gelişme ortaya çıkmıştır. 1954 yılında Hikmet Kıvılcımlı tarafından kurulan Vatan Partisi, kendisini Osmanlıcı-Kemalist bir perspektif üzerine konumlandıran sosyalist bir partidir; ancak önemli bir siyasal et-

kinliği olmaz. 1961 yılında 12 sendikacı tarafından kurulan Türkiye İşçi Partisi'nin liderliğine, 1962 yılında M. Ali Aybar gelmiştir. TİP'in sosyalizm anlayışı, TKP geleneğine yakın olan Milli Demokratik Devrim (Mihri Belli - Türk Solu dergisi) ve Yön-Devrim dergileri (Doğan Avcıoğlu) hareketlerinin antiemperyalizmi öne alan ulusalcı sol anlayışlarına karşı, sosyalist mücadeleyi (sosyalist devrim'i) öne alan bir yaklaşım farklılığına sahipti. Hikmet Kıvılcımlı da her ne kadar TİP'i ve Yön Dergisini eleştirse de, kendisi de ordu'ya ilerici, antiemperyalist ve devrimci bir rol atfeder. Bu merkezi ve ortodoks bakış açısı, Türkiye sol/sosyalizminin en önemli açmazı ve çelişkisidir ve Türkiye sol/sosyalizmi üstesinden gelemediği bu temel çelişkinin bir anlamda kurbanı olacak; buradan ne geleneksel ne de batılı perspektiflere oturan bir sol/sosyalizm anlayışı geliştirebilecektir.

Özellikle 1968 yılında SSCB'nin Çekoslovakya'yı işgaline karşı tepki göstermesi ve öğrenci olayları üzerinde bir inisiyatif oluşturmaması sonucu etkinliğini yitiren TİP, önce yönetimini değiştirdi (Behice Boran); 12 Mart 1971 muhtırası sonucu ise, özellikle devletin Kürtlere karşı izlediği asimilasyon politikasını açık bir biçimde eleştirmesi nedeniyle kapatıldı.

1967 yılında ise Türk-İş'in politikalarını benimsemeyerek bu sendikadan ayrılan ve bağımsız olan bazı sendikalar tarafından DİSK (Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu) kurulmuştur. Önceleri TİP'i destekleyen DİSK, 1970 sonrasında (TKP ile birlikte) CHP'yi destekleyecektir.

TİP paralelindeki üniversite öğrencilerinin hareketi olan FKF (Fikir Kulüpleri Federasyonu) ise 1968'de Doğu Perinçek'in, 1969'da ise MDD'cilerin kontrolüne geçecek ve ismini Dev-Genç olarak değiştirecektir. TİP ile MDD yanlıları arasındaki ayrışmanın temelinde, yapılacak olan devrimin niteliği konusunda bir anlaşmazlık bulunmaktadır. TİP'çiler Türkiye'yi kapitalleşmiş bir ülke olarak gördükleri için (dolayısıyla Osmanlı sistemi de feodal ya da ATÜT kapsamında değerlendirilmektedir), sosyalist bir devrimin koşullarının oluştuğunu savunmaktaydılar. Oysa MDD'ciler, Osmanlı'yı prekapitalist (Doğan Avcıoğlu) ve Türkiye'yi de az gelişmiş veya kapitalleşmemiş olarak telakki ettikleri için, yapılması gerekenin öncelikle bir "milli demokratik devrim" olduğunu (Mihri Belli); dolayısıyla da bunun için Kemalistler kadar orduyla da işbirliği yapılabileceği, hatta ihtilalci bir amaçla emperyalizme karşı bu güçlerle birlikte hareket edilebileceğini savunmaktaydılar. Bu arada İdris Küçükömer, Sencer Divitçioğlu, Kemal Tahir gibi aydınlar ise, Marks'ın Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) tanımından hareketle, Osmanlı sisteminin kendine özgü bir niteliği olduğunu savunmakta ve, Türkiye üzerine özgün analizler yapmaya, Osmanlı toplumunun

özgüllüğüne dayanan bir sosyalizm anlayışı geliştirmeye çalışmaktaydılar.

16 Şubat 1969'da NATO gemilerini protesto etmek amacıyla yürüyüş yapan öğrenciler üzerine, büyük ölçüde Bugün gazetesi yazarı Mehmet Şevki Eygi'nin kışkırtmalarıyla saldıran "milliyetçi-mukaddesatçı" gençler tarafından iki solcu öğrenci öldürülecek; giderek hızlanan öğrenci olayları, 12 Mart 1971 muhtırasıyla yapılan askeri darbeye kesintiye uğrayacaktır. Ama bu aşamadan sonra, gerek devletim tutumu, gerek MHP (Milliyetçi Hareket Partisi) yanlısı Ülkü Ocaklarıyla girilen çatışmalar, gerekse dünyadaki sol hareketlerin (Küba, Vietnam, Filistin...) etkileriyle, örgütler üzerinde giderek militarist grupların etkinlik kazanması sonucu, sol/sosyalist hareketler büyük ölçüde silahlı-militarist hareketlere dönüşeceklerdir.

Bu hareketlerden biri, 1970 yılında Doğu Perinçek'in yayınladığı Maocu (Çin'deki Maocu devrim 1949'da yapılmış olsa da, Çin-SSCB çatışması 1960'lı yıllardan itibaren keskinleşmiştir) PDA (Proleter Devrimci Aydınlik)'dan, Perinçek'i revizyonizmle suçlayarak ayrılan İbrahim Kaypak-kaya tarafından oluşturulan ve "faşist ve feodal" olarak tanımladığı sisteme karşı kırsala dayanan bir "halk savaşı" vermeyi amaçlayan Maocu bir hareket olan TKP-ML/TİKKO'dur. Kaypak-kaya 1973 yılında çatışmada yaralanarak ele geçirilmiş ve Diyarbakır cezaevinde öl-dürül-müştür.

Bir diğer hareket ise Mahir Çayan tarafından 1970'lerde kurulan ve Latin Amerika modelini (Che Guevera) örnek alan THKP-C'dir. Mahir Çayan, 1972 yılında "oligarşik faşizme" karşı bir cephe oluşturmak amacıyla giriştiği silahlı çatışma esnasında öldürülmüştür. THKP-C hareketi Çayan'dan sonra, Çayan'ı da eleştiren, sol Kemalizm kadar Sovyet ve Çin odaklı hareketlere de mesafeli duran, ortayolcu Kurtuluş hareketiyle daha popülist bir çizgi içerisinde varlığını sürdürmüştür. Yine MDD'ci gelenekten olan Deniz Gezmiş ve arkadaşları tarafından 1970 yılında kurulan THKO ise, "şehir gerillası" modelini esas alarak giriştiği bazı silahlı eylemlerden sonra, Deniz Gezmiş ve iki arkadaşının yakalanarak idam edilmelerinden sonra etkinliğini kaybetmiştir.1974 sonrasında THKP-C Kurtuluş dergisi ve Dev-Yol, THKO ise Halkın Kurtuluşu dergisi ve TDKP çevresindeki faaliyetlerini 12 Eylül'e kadar sürdürseler de, sözgelimi Dev-Yol'un büyük şehirlerdeki grevler, sendikal faaliyetler ve Fatsa, Artvin ve benzeri bazı şehirlerdeki etkinlikleri dışında, önemli sonuçlara ulaşamamışlardır. <sup>(13)</sup>

Türkiye solu 1960'lı yıllar sonrasında, dünyadaki konjonktürün de yarattığı ivmeyle önemli bir entelektüel ve kitlesel desteğe ulaştığı halde, gerek

<sup>(13)</sup>Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, 8. cilt; Haluk Yurtsever, Yükseliş ve Düşüş

sol hareketlerin kendi içerisindeki açmazlar (Kemalizm, ulusalcılık, Kürt sorunu, sosyalizm ve antiemperyalizm arasındaki öncelik sorunu, İslam'a bakış, militarizm ve gerillacılık gibi), gerekse uluslararası sorunlar (Çin, Rusya, Latin Amerika modelleri -odakları- arasındaki bölünmüşlük ve çekişmeler, soğuk savaş koşulları gibi) yanında, belli bir geleneğe yaslanmamanın yol açtığı deneyimsizlik ve bununla da alâkalı olarak teorik sorunlara boğulma ve bir cephe oluşturulamaması sonucu, özellikle 1980 askeri darbesi ve 1989'da SSCB'nin çöküşü ve Çin'in kapitalistleşme sürecine girmesiyle etkinliğini büyük ölçüde kaybedecektir. Bu aşamayla birlikte sola ait söylemlerin sahiplenilmesi yanında (sosyal adalet, antiemperyalizm, özgürleşme gibi), daha önce solun etkinlik alanında bulunan varoşlar, işçi yerleşkeleri gibi alanlarda da giderek İslamî hareketler etkinlik kazanacaktır.

1980 askeri darbesi sonucu ülke içerisinde örgütsel yapılarını kaybeden sol hareketlerin ileri gelen liderlerinden birçoğu yurt dışına giderek, özellikle Avrupa ülkelerinde bir tür sol diasporalar oluşturacaklardır. Ancak buralara işçi olarak gelen ve önemli ölçüde bir kimlik ve aidiyet arayışı ya da toplumsal varlığını koruma kaygılarıyla bu ülkelerde "gettolaşan" Müslümanların yüzlerini ve geleceklerini ülkelere dönük tutarak, gelecekte İslamî girişimciliğin kapitalini oluşturma çabalarına karşı, sol diasporalar, bir ölçüde de kendilerini bu ülkelerdeki sol örgütlerle kurdukları ilişkiler dolayısıyla bu ülkelerin toplumsallığına eklemelendiren aidiyetlerine dair o aldatıcı sorunsuzluk nedeniyle yaşadıkları o yalancı yurtlanma ve kopuş duyusuyla, büyük ölçüde geriye dönmeyi veya geriye beslemeyi, geriye beslemek için bir kapital oluşturmayı düşünmeyeceklerdir. Bu ise onları gerçek anlamda yurtsuzlaştırdığı gibi, Türkiye'deki sol hareketlerin de maddi ve manevi olarak güç kaybetmelerinde önemli bir etken oluşturmuştur. Maddi sermaye ihtiyaçlarını büyük ölçüde Avrupa'daki işçilerin katkılarından sağlayan Müslümanlar, kültürel sermayelerini ise, yine 1980 sonrası İslam dünyası ile kurdukları ilişkilerle sağlayacak, geliştirecek ve pekiştireceklerdir (İran, Afganistan, Mısır, Suriye, Pakistan, Malezya, Kafkaslar, Balkanlar, Avrasya ve giderek dünyanın diğer ülkeleri); ümmetçiliğe ilişkin soyut düşünceleri, bu yolla somut bir perspektife kavuşacaktır. Yine 1980 öncesi "terör" olaylarının büyük ölçüde dışında kalan "İslamcılar", sosyalist ve ülkücü hareketlerin kadrolarının gerek bu terör sürecinde, gerekse 12 Eylül darbesi sonrasında cezaevlerinde uğradığı kısımlardan eşölçüde etkilenmediklerinden, 1980 sonrasına daha zinde kadrolarla girebilmişlerdir. Özellikle 1990'lara kadar sürdürülen oldukça canlı bir okuma, tartışma ve örgütlenme süreciyle de, geleceğin siyasasının kadroları kadar, sistemle girecekleri yeni ilişkinin zeminini de oluşturmaya çalışmışlardır.

## İslamcı ve Sosyalist Akımlar ve Aydınlar

İslamcı ve sol/sosyalist eğilimler, kendilerine bırakılmış olan o dar siyasal manevra alanını paylaşmak kadar, o alan üzerinden gerek toplumsal-lık, gerekse iktidarla kuracakları ilişkilerde inisiyatif alanlarını genişletmek için çoğu kez karşıtlarının alanını daraltmak ve doğrudan karşıtlarının olumsuzlanması, suçlanması ve hatta bastırılması üzerinden bir siyasal strateji yürütmüşlerdir. İslamcılığın DP, AP ile sürdürdüğü siyasal-kültürel dayanışma ilişkisi, daha sonra MSP ile bağımsız bir siyasal harekete dönüşürken (MSP ya da siyasal İslam geleneği, sosyopolitik olarak DP-AP geleneğinin daha sağındayken -ki, bu da ileriki yıllarda değişecektir-, kavramsal olarak daha solundadır); sosyalistlerin CHP ile bu minvalde sürdürecekleri ilişki, benzer bir biçimde bağımsız bir siyasal harekete dönüşemeyecektir. (Daha doğrusu bu misyonu üstlenen TİP, gerek soldaki iç çekişme ve çelişkiler, gerek konjonktürel etkenler ve gerekse sistemin baskıları sonucu bu tip bir bağımsızlaşmayı sağlayamayacak ve sosyalist solu temsil yeteneğini gösteremeyecektir.) Bunda, bir ölçüde sosyalist solun Kemalizm ve ordu ile kendi siyasi çizgilerini ayırıştırılamaması ya da CHP'nin hegemonik alanının dışına çıkamaması kadar -elbet CHP'nin gücü ve belirleyiciliği ile alakalı olarak-; kendisini komünizmle mücadeleye adanmış olan bir soğuk savaş konjonktürü tarafından, sisteme karşı yürütülen özellikle sol/devrimci mücadelenin direncinin kırılması da etkili olmuştur. Buna karşılık aynı dönemde henüz siyasal çizgisini bağımsızlaştırmamış olan İslamcılık ise, sistemin kendisini korumak için emperyalizmin dümen suyunda militarize olduğu bu dönemde, sistemle cephesel bir savaşıma girmeyerek, bu konjonktürün olumsuz etkilerinin görece olarak dışında kalırken; o güne kadar kendileriyle simbiyotik bir ilişki içerisinde olduğu sağ partilerle söylemsel bir düzeyde verilen bir mücadeleyle, siyasal çizgi ve anlayışını ayırıştırarak bağımsız bir siyasal harekete dönüşebilmiştir. Ama sistemle doğrudan savaşıma girişmeyen bu sinik pozisyonun üstlenilmesi, İslamcı hareketin karakteristiği üzerinde ve onun gelecekteki sistemle uzlaşmacı ilişkisinde de belirleyici bir etken olacaktır.

Bu süreç içerisinde özellikle bazı dergi ve aydınlar etrafında oluşan fikir hareketleri, her iki kesimin siyasal çizgi ve anlayışlarını, bir ölçüde karşıtlarını da dikkate alan ve onlar üzerinden kurulan polemiklerle teşekkül ettirilmiştir. Sözgelimi Cumhuriyet öncesi İslamcılarından olan Eşref Edip'in, II. Meşrutiyet'ten sonra yayınlamaya başladığı ve Mehmet Akif'in de yazdığı Sırat-ı Müstakim (daha sonra Sebilürreşad) aktif olarak Milli Mücadele'yi desteklese de, 1925 yılında İstiklal Mahkemeleri tarafından

kapatılacaktır. 1948'den sonra yeniden yayınına başlayan Sebilürreşad, 1966 yılına kadar yayınına sürdürecektir. Hareket ve Büyük Doğu ile birlikte Tek Parti (CHP) yönetimine karşı mücadele eden Sebilürreşad, diğer dergilerin daha sağında ve muhafazakâr bir yayın çizgisi izleyecektir. Bu meyanda sağcı politikaların belirgin söylemi olan antikomünizm, İslamlağa yer açmak için söylemsel ve taktik bir manivela olarak kullanılacaktır. Eşref Edip, 1949 yılında Sebilürreşad'da, CHP ile girdiği bir polemikte şunları söyler: "Adalet Bakanı'nın, dini hadiselerin azalıp komünist vakaların çoğaldığından bahsederken din kisvesi altında komünist hareketlerin olabileceğini de söylemesi her tarafta hayret ve taaccüble karşılanmıştır. Bu, delilsiz bir iddiadır ki bir Adalet Bakanı'nın böyle söylememesi icabederdi. Çünkü Adalet Bakanı misal olarak din kisvesine bürünmüş hiçbir komünizm hadisesi gösteremez. Komünizmin en şiddetli bir düşmanı varsa o da dindir, din ehlidir. Hiçbir din ehlinin böyle bir cinayete alet olduğu vaki olmadığı gibi olmak ihtimali de yoktur. Yalnız sabık bir Başbakan (Şükrü Saraçoğlu) "Komünizm memlekete Hazreti Muhammed'in bayrağı altında girecektir." demiştir ki millet bu sözü kemal-i şiddet ve nefretle kendisine red ve iade etmiştir. Çünkü bu, Hazret-i Muhammed'e, Hazreti Muhammed'in dinine açık bir iftiradır... Dinin hürriyet ve medeniyet içinde bir hayat tarzı bulunmasına mani bir zehir olduğu telakkisi yalnız Moskova'ya mahsustur. Dünyanın hiçbir demokrasi memleketinde dini, hürriyet ve medeniyete karşı bir zehir olarak telakki eden bir cemiyet yoktur. Dünyanın en büyük demokratik devleti olan Amerika hükümetinin başkanı Truman, komünizme karşı dinin bir zehir değil, belki en kudretli, en kuvvetli bir müessese olduğunu söylemekte ve din hürriyetini bütün hürriyetlerden mukaddes bir hürriyet saymaktadır. Ve anayasalarında din aleyhinde kanun yapılamayacağı yazılıdır." (14)

Nurettin Topçu ve Necip Fazıl gibi İslamcı aydınlar ise, düşünsel anlayışlarını oluşturdukları II. Dünya Savaşı öncesi koşullarının da etkisiyle ve o dönem Cumhuriyet aydınlarıyla paralel bir biçimde 'nasyonal sosyalist' ideolojiyi İslam'a uyarlayan, otokrat ve milliyetçi bir anlayış geliştirmişlerdir. Necip Fazıl'ın daha pragmatik, eklektik, felsefi bir bütünlük taşımayan, doğrudan geleneksel kaynaklar ve akımlardan beslenen anlayışına karşı Nurettin Topçu, İslamcı düşünür ve aydınlar içerisinde sosyalizmi benimseyen ve savunan neredeyse tek şahsiyettir. Gerçi onun sosyalizmi kendi deyimiyle Anadolu milliyetçiliğine dayalı Müslüman Anadolu sosyalizmiydi; dolayısıyla ko-

(14) Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, yayına hazırlayan İsmail Kara, Kitabevi, 1998

(15) a.g.e. s. 213

münizmle bir alakası olmadığı gibi ona karşıydı da: “Sosyalizme düşmanlık önce onu doğrudan doğruya komünizmle karıştırmaktan ileri geliyor.” diyen Topçu’ya göre sosyalizm hareketinin yarattığı ahlâki isyanlar, geçen asrın fedakâr sosyalist ruhlarını dile getirse de, yoksullar ve yetimler, nasırlı eller için, hakları çiğnenen mazlumlar için hayatlarını feda kararla verip sosyalizm cihadına atılanlar bu gayretlerinin pek semeresini göremeyeceklerdir. <sup>(15)</sup>

Servet sahipleri, sömürücüler, masonlar ve Yahudiler’i eleştiren Topçu’ya göre bunlar, Halife Ömer gibi fukaranın hakkını ısrarla isteyen sosyalizme düşmandırlar. Topçu’ya göre sosyalizm, halk, hatta okuyanlar arasında komünizm ve anarşizm gibi tanıtılarak kötülenmek istenmektedir. Nitekim kapitalist ve komünistler, II. Dünya savaşında milliyetçi sosyalistlere karşı elbirliği yaparak, Yahudi propagandasının da desteğiyle bunları yıkmış ve gözden düşürmüşlerdir. Oysa sosyalizm bir hak ve adalet davasıdır. “Sosyalizm nefsimizin müdafaası için değil de Allah’ın emri ve insanlığın hak davası olarak alınırsa gayesine ulaştırılabilir.” “Hakikatte bu dava İslam’ın özünde bulunan hak davasıdır. Sosyalizm, çiğnenmesi halinde Allah’ın da affetmeyeceğini bildirdiği kul hakkının müdafaasıdır. Sosyalist olarak İslam’ın ta kalbinde yer alacağımızı bilemeyenler, kelimenin yabancı kıyafetine tutuluyorlar... İktisadi sistemimiz, halkın tüm ihtiyaçlarını karşılayan, her ferdi iş ahlâkıyla seferber eden, asrın geçer deyimiyile ruhçu sosyalist sistemdir.” <sup>(16)</sup>

Topçu’ya göre Alman milli sosyalizmi, devlet sosyalizminin en mükemmel gerçekleşmesidir. Yeryüzünde ilahi iradenin gerçekleşmesi olan faşist devlet kendiliğinden ahlâkidir. Otorite ideal olan milli irade tarafından istenilmiştir. Bu istek yoluyla milli irade Allah’a bağlanmaktadır. Faşizmin siyasal, toplumsal adaletsizliklere, Yahudiler’e yönelttiği eleştirileri, öte yandan proletarya karşısında köylülüğe ve kırsal erdemlere ilişkin yüceltmeleri, devleti ruhsal bir değer olarak ölküleştirmesi, Topçu’ya cazip gelen öğelerdir.

Ancak Topçu’nun savunduğu sosyalist sistemle faşizm arasında önemli uyumsuzluk noktaları da bulunmaktadır. Topçu, daha çok, Osmanlı Devleti’nin kuruluşunda rol oynayan Mevlana ve Yunus’un manevi toplumculuğunu savunur. Faşizmde olan şiddet, liderlik kültürü, dine karşıtlık, mekanizm ve teknoloji tutkusu Topçu’nun karşı olduğu eğilimlerdir. Ona göre halkın özveri ve emeğe dayalı üretkenliğinin ve kanaatkâr ahlâk anlayışının sürdürüldüğü bir İslam sosyalizmi, ancak “Yunus’un ruhuyla birleşmiş bir Rousseau” tarafından ifade edilebilirdi. Bu terkipte o, Osmanlı’nın ku-

<sup>(16)</sup> a.g.y. s. 217

<sup>(17)</sup> Süleyman Seyfi Ögün, Türkiye’de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu, Dergâh Yayınları, 1992, s.174



rucu ruhuyla, Türkiye'nin kurucu ruhu arasındaki bir müştereklikten hareketle yeni bir sentez önerir; dolayısıyla emperyalist güçlere boyun eğen ve giderek kapitalist bir sınıflaşmanın içerisine çekilen mevcut sistemi ve Kemalist ulusalcı anlayışı reddeder.

Öte yandan o, İslamcılar'ın sosyalizme olan tepkilerini de eleştirir. "Hak ve iktidar, muayyen ölçüler vererek başkasına ısmarlanan elbise değildir, ancak onlara inananların eseridir. Ancak bu şaşkınlıktan din bezirganı sahtekârlar faydalanıyor ve davamızın İslam'a aykırılığından büyücü ifadeleriyle bahsediyorlar. Halk bilmiyor ki, hiç birisi dini ruha sahip olmayan bu şarlatanlar halkı din adına soyarlarken, çiğnenip darbelenen İslam dinidir. Bizim sosyalizmimiz İslam'ın ta kendisidir... Bununla dini devleti mi kastediyoruz? Asla! Din müesseseseleşince herhangi bir ferdin eline geçiyor. Bizim istediğimiz devlet kurucusunun kendi iradesini Allah'a teslim etmek davasıdır. Bu gidiş bütün bir devlet psikolojisini yaratacaktır." (17)

"Anadolu'nun içinde bulunduğu ekonomik sorunlardan; şuursuzca bir batılılaşmadan; Tanzimat'tan beri gelen ve aydınların, bizi tahrip edecek batılı fikirleri yurda ithal etmelerinden; yanlış milliyetçilik anlayışlarından; dinin yanlış anlaşılması ve anlatılmasından; yabancı hayranlığından ve pragmatizmin benimsenmesinden ötürü, bizde, komünizm kendisine bir zemin bulabilmektedir. Materyalist, ihtilalci, anarşist bir komünist tehlikeden bizi koruyacak olan ruhçu, devletçi, muhafazakâr, otorite sahibi bir sosyalizmdir." (18)

Topçu'ya göre kapitalistler, ağalık düzeni, sahtekâr ve çıkarıcı din adamları, sözde ve sığ aydınlar ve bunları besleyen basın, Yahudiler ve masonlar, komünizmin yarattığı olumsuz etkiler, sosyalist bir sistemin uygulanmasına karşı koyan başlıca güçlerdir.

"Kurtuluş, ancak ruhları Allah yolculuğunda selamete ulaştıracak, ruhçu ve İslamcı bir sosyalizmin eseri olabilir. Bu zafere ulaşmanın şartı ve çaresi ise hakkın ve vicdanın katili olan hürriyetleri yok ederek, onun yerinde, çalışanların, düşünenlerin, sevenlerin ve acıyanların haklarıyla hürriyetlerini yaşatabilmektir... Bu mânada, sosyalizm devrimizin şeriatıdır." (19)

Nurettin Topçu, doğrudan sosyalizmi savunan, teknolojiye karşıt ve Anadolu milliyetçiliğine dayanan isyan ahlâkı felsefesine ve hareket'i öne alan aksiyoner üslubuna karşı mütevazı bir fikir emekçisi olarak yaşamış-

(18) N. Topçu, Ahlâk Nizamı, Dergah Yay. s.158

(19) N. Topçu, Sosyalizm Devrimizin Şeriatıdır. İslamiyat Dergisi'nin " İslam'ın Sol Yorumu" başlıklı, Nisan-Haziran 2002 sayısı, sy. 134, 135

tır. Sosyalizmi savunduğu için Topçu'yu eleştiren Necip Fazıl ise, bir düşün ve eylem adamı olarak batı felsefesinden yararlınsa da, batılı ideolojileri eleştirmiş; bu ideolojileri öne çıkaran bir ideolojik tavır ve üslup yerine, muhafazakâr ve geleneksel bir İslam anlayışını araçsallaştıran bir siyasal söylem ve strateji geliştirmiştir.

Topçu'nun sosyalizmi teorik analizlere dayanmayan, sol açılımları olmayan, iktisadi olmaktan ziyade romantik bir anti-kapitalist ütopyizmi dildirir. Marksist sosyalistlerin Anadolu gerçeğini önemsemeyen ideolojik tutumları kadar, muhafazakâr dindarların kalkınmacılığa koşulmuş, müstekbir sınıfların sömürücülüğüne karşı bîlgâne ve bu sınıfların zulmüne karşı isyan etmek şöyle dursun, bu gücü yücelten pozitivistleri de Topçu'nun sosyalizm ve isyan ahlâkı anlayışına aykırıdır. Topçu, birbirine oldukça uzak ve uzlaştırılması oldukça güç olan bu iki ayrı dünyanın olumlu yanlarını inatçı ve sonuçsuz bir çabayla birleştirmeye çalışırken, akıntıya karşı kürek çektiğinin farkındadır kuşkusuz; nitekim, önceli kadar ardılı da olmayan bu Anadolu'cu sosyalizm söylemiyle Topçu, kendi semasında tek yıldız olarak kalır. ("Anadolucular, ne İslamcılar gibi tarihselliği yok sayarak Asrı Saadet cevherlerinin arayışına girerler ne de Kemalist milliyetçiler gibi Türk'ün unutulmuş vasfının ve cevherlerinin tarih ötesi bir fanustan kotarılabilceğini düşünürler.")<sup>(20)</sup> Bunun içindir ki ışığı Anadolu'nun o mahut karanlığını aydınlatamaz. Öyle ki, kendi kurduğu ve bir mektep hüviyetinde olan Hareket camiası içerisinde bile, bu anlamda ciddi bir yankısı bulunmamaktadır.

Beri yandan onun sosyalizmi, daha sonra İslam dünyasında ortaya çıkan Mustafa Sıbai'nin İslam sosyalizmi, Hasan Hanefi'nin İslam sol'u ve Ali Şeriatî'nin sol İslam'ı gibi İslam'ın özgürlükçü ve devrimci bir yorumu olmaktan ziyade, dayanışmacı ve adaletçi niteliğiyle, Kemal Tahir'in Osmanlı sosyalizm tezine benzemektedir. Dolayısıyla, Osmanlı sisteminde olduğu üzere esnaf loncalarının ve tarımsal üretimin stabilitesinin esas alındığı, üretimin ve tüketimin planlandığı ve denetlendiği, kökenlerini milli tarih ve coğrafyada bulmaya ve kendisini orada temellendirmeye çalışan, ütopyik olduğu kadar retrospektif bir milli sosyalizm tezi olarak kalacaktır. Bu anlamdaki bir sosyalizm, aslında klasik İslam ve Osmanlı siyasetnamelerinde de bahsi geçen ve yönetimin temel esası olarak addedilen adalet ilkesinin, bir anlamda modern bir tez olarak savunulmasıdır; ki, Seyyid Kutub, Mustafa Sıbai, Ali Şeriatî gibi düşünürlerin öğretilerindeki

(20) Fırat Mollaer, Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı, Dergah Yay. 2007, s. 115

(21) Cemil Meriç, Sosyoloji Notları, sy. 368, İletişim Yay.

“sol” yön de, büyük ölçüde İslam ahlak ve adaletçiliğinin kapitalizm -ve de komünizm- karşısında, bu akımlardan da hareket edilerek yeniden tanımlanması ve savunulmasıdır.

Sonuna değin eleştirel bir düşünür olarak kalan ve Topçu gibi doktriner bir söylem geliştirmeyen Cemil Meriç'e göre ise Marksizm, bize kapitalizmin sömürücülüğünü öğretmiştir. Ama son tahlilde sınıfsız olan bir toplum, ahlak ve adaleti merkezine almış bir kültür açısından ihtiyaç duyulacak ve anlaşılacak bir öğreti değildir. Saint Simon'u, ilk sosyolog, ilk sosyalist başlığıyla Türkçe'ye çeviren Cemil Meriç, sosyalizmi, hatta anarşizmi, diğer batı doktrinlerine göre İslam'a daha yakın bulurken; bu doktrinlerin kapitalizme/emperyalizme muhaliflikleri yanı sıra, insana dünyada bir anlam ve değer, dünyaya ise insan için bir anlam ve amaç kazandırma potansiyel ve ufuklarından yola çıkmaktadır.”Bizim mücadelemizde nasyonal sosyalizmlerden alacağımız dersler olabilir.Dünyayı haraca kesen kapitalist milletlerin ortasında, sosyalizmi bir sınıf kavgası şeklinde tereddidi ettirmeden.”<sup>(21)</sup> derken, nasyonal sosyalizme yaklaşımı konjonktürel, araçsal ve stratejik bir yaklaşımdır. “...Ve gerçekten de eğer insan İslam değil ise, eğer insan hidayete ermemiş ise ve bütün ruhunu İslamiyet'e vakfetmemişse, dünyada benimsenebilecek tek ideoloji Marksizm'dir.Batı'nın bize sunduğu ideolojiler içinde tek tutarlı olan, Batı'yı son vardığı noktada temsil eden düşünce bütün olarak Marksizm'dir.Yani böyle bir tercih bahis konusu olursa fikir adamı ya İslam olabilir,ya da Marksist olabilir”<sup>(22)</sup> derken ise, meseleye yaklaşımı daha çok hayata ve dünyaya bir anlam bulma ve amaç kazandırma arayışı açısındanadır.

Ona göre sosyalizm, İslamiyet'ten haberi olmayanların İslamiyet'idir. Fert dinsiz olabilir ama toplum olamaz. İslam toplumunda ise sınıfsal ayrışma olmayacağından sosyalizm de olamaz. Sosyalist aydınlar arasında övgüye değer bulduğu isimler (Kemal Tahir gibi) Osmanlıcı temele bağlı kalan, bu temeli örselemeyen aydınlardır. “Sol'daki tefekkür sefaletini bütün buudlarıyla açıklıyordu Kemal: “hiçbir şey bilmediğimiz meydana çıktı, diyor-du... yeni bir şey getiremezdik biz... yazı yazanlarımız ortada. Hiç fikirleri yok adamların. Zor, bizim fikrimizin olması... Gerçekleri araştıramıyoruz, fikrimiz nereden olacak?” Tecrübeli bir hekim soğukkanlılığıyla teşhisini koyuyordu: Batılılaşma... “Biz Batılılaşma hareketini -tabii Batılılaşma hareketinin bir kolu da, sosyalist harekettir- yani laiklik, maiklik denilen mas-karalıkların yanı sıra, sosyalizmi biz, tıpkı Batılılaştırmacılarımızın Batılılaş-

<sup>(22)</sup> a.g.e. sy. 390

<sup>(23)</sup> Kemal Tahir, Sol Bölünmeler Üstüne Konuşma, Türkiye Defteri Derg. S. 2

mayı aldığı gibi aldık. O zaman, Batı'da büyük bir sosyalist birikim, fikir birikimi vardı. Her gelen dergi, bize yeni fikirler getirecekti ve bizim, Batı'dan hiçbir farkımız olmadığı için, aynen kullanacaktık onları! Batı'da bizim için hazır fikir olmadığı anlaşılınca kıyamet koptu.. Zira biz gözü kapalı, Batı'daki fikirleri burada tekrar ediyorduk.. Dünya'da bir tek sosyalizm var, o da bilimsel sosyalizm diyorduk. Hâlâ da bu lakırdıyı söyleyenler var Türkiye'de. Müslümanlıkla sosyalizmin münasebetlerini Garaudy'den öğreniyorlar”.. “Elli yılı kucaklayan sosyalist düşünce tarihimizde, Türkiye gerçeklerine yönelmiş iki tane makale bulmanın ihtimali yoktur; Batı'dan duyduğumuz bir iki basma kalıp düşünceyi tekrarlamaktan başka ne yaptık.” (23)

“Sonra, cıvık ve hain bir ilerencilik adına tarihe saldıran madrabazlara sesleniyordu (Kemal Tahir): “Tarihsiz toplumların büyük sanatı olamaz. Elli yıllık tarihle sanat olamayacağı gibi, uydurma tarihle de sanat yapılmaz”.. Ve itiraz kabul etmez bir hakikatin altını çiziyordu: “Osmanlılık, bir tarih döneminde, çok önemli bir coğrafya alanında, çok onurlu bir insanlık görevi yüklenmiştir. Osmanlılık, kolektif dehayla kurulmuş bir dünya imparatorluğudur. Salt geçmişi değil, taşıdığı insan değeri ve özelliğiyle ne kadar görünmezden gelinmek istenirse istensin, geleceğimizi de etkileyecek bir deha eseridir. Anadolu Türk dehasının en büyük eseridir” (24)

Osmanlı İmparatorluğunun batılı ülkeler ve Rusya ile uzun süren savaşlar sonucu yıkılmasının etkileri nedeniyle, İmparatorluğun derin nüvesinin bir türevi olarak, bir yandan batı emperyalizmine, dolayısıyla da liberalizm ve kapitalizme, diğer taraftan ise Rusya armalı sosyalizme karşı doğal bir sosyopolitik karşıtlık içerisinde şekillenen Türkiye İslamcılığı, en azından bu ideolojik ve sosyopolitik oluşumu açısından Arap ve İran dünyası kadar entelektüel bir rahatlık içerisinde değildi. İslamcılığın dayandığı Sünni sosyopolitik, tutucu ve gelenekçi niteliğiyle böylesi bir rahatlığı ontolojik olarak imkansızlaştırırken; bir taraftan konjonktürel etkenler nedeniyle içerisine yerleştiği, diğer taraftan ise kendi geleneksel formasyonu itibariyle dizayn ettiği ve bir tür muhafazakârlık olarak anlaşılan sağcılığın, sol ile neredeyse bir iman-küfür karşıtlığı biçiminde kavramsallaştırılması, sol ile sağ arasındaki ideolojik ya da sosyolojik geçişgenliği de engellemekteydi. Bu yaklaşım tersi açısından da doğrudu; yani Türk solu da, kendine özgü bir ilerencilik, seçkinlik ve (Cumhuriyetçi) kuruculuk savı ve nosyonuyla, (Sünni) sağcı sosyopolitik ve İslamcılık karşısında belirgin bir müstağnilik pozisyonu içerisindeydi.

(24)Bu Ülke, Cemil Meriç, Ötüken Yay.1976, sy. 178-179

“Lenin’in, sosyalizmi, “proletarya diktatörlüğü artı elektrifikasyon” şeklindeki formülasyonu yanında, Türkiye’nin teknoloji açlığı çektiği, geri kalmışlık söyleminin psikolojik baskısı altında ezildiği, bilimselciliğin en büyük ideolojik propaganda malzemesi olduğu ve sol sosyalizmin sınıfsal temeli olan proletaryanın da sanayi işçisi olduğu akılda tutulacak olursa, sosyalistler ( batıcılar, ulusalcılar...), özellikle bu yıllarda, belirgin bir biçimde teknolojist ve bilimselci bir anlayış içerisindeydiler. Sosyalistlerin bir ölçüde de haklılık payı taşıyan bu savları, ister istemez batı karşısında belirgin bir güç kazanımı arzusu ve ülke içerisinde de bir statü kazanma açlığı içerisinde olan İslamcılarını da etkilemekteydi. (Bu dönem İslamcılığının önderlerinin genellikle mühendisler olması manidar değil midir?) İşte bu aşamada İsmet Özel, şair kimliği, entelektüel kapasitesi ve belki de sosyalizmden kopuşunu da açıklayan aykırı duruşuyla, teknik ve medeniyet kavramlarını irdeleyerek, bunlara yönelik getirdiği şüphe ve eleştirilerle, İslamcı düşünceye farklı bir bakış açısı (perspektif) kazandırdı. Sosyalizme ilişkin belki de tek laf etmeyen ve İslamcılığa bu yönde bir katkı ya da açılım sunmayan Özel’in, kuşkusuz sosyalizmi de kapsayan bir bütünselcilik içerisinde batı’ya yönelik bu içeri’den eleştirileri, o zamana değin İslamcılarının batı’ya bakma biçimlerinde olmayan bir yordamı ve eğilimi başlatacaktır.

O güne değin kabaca batı’nın tekniğine evet, ahlâkına hayır diyen İslamcılar, ilk kez teknikle ahlâk arasındaki o içsel ilişkiye dikkat kesileceklerdir. Teknoloji’nin tabiata karşı yapılan kaba ve tabiatı insana tâbileştirmeye-kullaştırmaya yönelik bu hoyratça tutumundaki İslam’a aykırı yönlerinin farkedilmesi, Müslümanların teknoloji açlığını ve siyasal İslam’ın güç kazanma eğilimini ve arzusunu engelleyemese de, en azından İslamcı aydınların batı’yı anlama ve eleştirilerinde yeni bir çığır açacaktır.

Sosyopolitik barikatların yıkıldığı ve soğuk savaşın etkilerini yitirmeye başladığı, özellikle 1980’li yıllarla birlikte aydınlar gerçek misyonlarına, kelimenin tam anlamıyla yalın bir aydın, fikir emekçisi ve toplumu aydınlatma pozisyonuna kavuşacaklardır.O güne değin devletin fethine koşullanmış, iktidar ilişkileri içerisinde yoğrulmuş, baskıcı bir sistem tarafından özgürce düşüncelerini üretme imkanından mahrum bırakılmış, bağımlı olduğu sosyopolitik kamp tarafından davranışsal ve fikirselleştirilmiş özgürlükleri kısıtlanmış olan İslamcı ve sosyalist aydınlar, 1990’lı yıllardan itibaren giderek yakınlaşacak, birbirlerini tanımaya başlayacak ve kimi ortak platformlarda düşünsel ve eylemsel birliktelikler oluşturacaklardır. Bunda, dünya ve Türkiye ölçeğinde, tarafları kendi adacıklarına hapseden gerilimler ve çatışma atmosferinin (soğuk savaş gibi) yumuşaması kadar; ay-

dınların, toplumsallığın bütüncül bir fütuhata yerine, sosyopolitik kesimlerin bir arada yaşamalarının imkanı üzerinde düşünmeye başlamalarının da (Medine Vesikası'nın, çoğulcu toplum ve hukuk anlayışlarının, sivil toplumsal hakların ve yerel özerkliklerin tartışılması gibi) önemli bir payı bulunmaktadır. Zira siyasal kampların baskı ve vesayetinden görece olarak uzaklaşarak daha şümulü ve nispeten objektif araştırmalar yaparak daha bağımsız düşünmeye başlayan aydınlar, kuşkusuz bir açıdan da ihtiyaca mebni olarak (zira sistemin bütünsel olarak fütuhatını sağlayamamışlar, bir anlamda da yenik düşmüşlerdir), giderek karşı tarafı da anlamaya ve müştereklikleri keşfetmeye başlamışlardır. Aynı toplumsallık koşullarında yaşanıldığı kadar, birçok konuda aynı düşünce, alışkanlık, yatkınlık ve duyarlılıkların paylaşıldığı da (mesela Filistin sorunu, kapitalizm ve emperyalizm karşıtlığı, insan hak ve özgürlüklerinin savunulması gibi) hayretle fark edilecektir. Öte yandan üst üste gelen askeri darbeler, özellikle sosyalist hareketlerin katı örgütçü yapılarını yıkararak bu atmosfere uygun bir zemin hazırlamıştır. Türkiye'nin küresel sisteme uyarlanmaya zorlandığı 1980 sonrası toplumunda, tüketim alışkanlıklarının standartlaştırılması ve konformistleşme de, sosyopolitik kesimler arasında geçişgenliğin artması ve benzeşmelere yol açmıştır. Yine 1979'da İran'da gerçekleşen İslam devrimi, akabinde sosyalist blok'un çökmesi, dünya siyasetinin paradigma ve parametrelerinde değişmelere yol açmış, İslamcılığın batı karşısında yükselen muhalif eğilim olarak temayüzü (antikomünist bir anlayıştan antiemperyalist bir anlayışa doğru yönelmesi), İslamcılarla sosyalistler arasında belki çok daha önce sağlanabilecek bir yakınlaşma ve uzlaşmaya zemin hazırlamıştır.

Bu dönemde, özellikle Birikim dergisi, sosyalistlerle İslamcılar arasında ortak bir platform oluşturmak açısından önemli bir işlev görmüş, İslamcılarla sosyalistlerin düşünsel açılım ve diyalogları için, geç kalmış da olsa bir başlangıç yapılmıştır. Yine bu yolla taraflar, karşı düşünce ve eğilimlerle temas kurarak, o güne değin bîgâne kaldıkları, tanı-ya-madıkları bu eğilimleri içeriden tanıma fırsatını bulmuşlardır.

Türkiye toplumunda Marksist anlamda iktisadî sınıfların çok önemli ve müşahhas bir varlıklarından söz etmek mümkün olmadığı gibi, sosyalistlerle işçi sınıfı arasında önemli düzeyde somut ve nesnel ilişkiler de geliştirilmiş değildir. DİSK gibi sosyalist sendikaların mücadeleleri sonucu elde edilen maddi kazanımlar, hedeflenenin aksine, işçi sınıfını görece olarak Türkiye burjuvazisine eklemelendirirken; klasik anlamda işçi sınıfı tanımlaması altına girmeyen, sınıfsal bir bilince sahip olmayan, ama toplumun en fazla ezilen kesimleri, belki de bu kesimlerin doğrudan kitabî anlamda pro-

letarya tanımına girmemesi nedeniyle, sosyalistlerin ilgi alanına gir-e-me-miş, paradoksal olarak bu kesimlerle (mustazaflar) daha çok İslamcılar il-gilenmişler ve özellikle 1980 sonrası koşullarında, bu kesimlerin İslamî eğilimlerle bağlantısı daha da artmıştır. Sosyalistlerin kent yoksullarının desteklerini elde edememesi, sadece bunların proletarya dışı konumlarına olan ilgisizlikleriyle açıklanamaz elbette. Klasik işçi sınıfını görece olarak Türkiye seçkinliğine yakın kılan unsurlar, sözgelimi eğitimsizlik, dine karşı en azından mesafelilik, rafine batılı zevkleri benimsemek, burjuva duyarlılıklarına yakınlık, Kemalist ulusalcılıkla müşterek bir ideolojik altyapıya sahip olmak gibi özellikler, bu kent yoksullarının olduğu kadar, varoşların mukimlerinin ve şehirlerin kırsal kökenli göçmenlerinin paylaşmadığı bir yaşamsal duyarlılık, alışkanlık ve eğilimlerdi (habitus).

Mücadelelerini sendika ve öğrenci çevrelerinde veren sosyalistler ise, kitabi bir tanıma oturmayan bu yeni kentlilerin duyarlılıklarını paylaşmak, bunların daha çok nahif duyarlılıklara ve sembollere dayanan anlam dünyalarını kavramak, cevaplamak ve tatmin etmekten oldukça uzak veya bu konulara ilgisizdiler (hatta meselelere bu açıdan bakmayı ideolojik bir sapma biçimi olarak bile görebilmekteydiler). Oysa, daha öncesinde Gramsci'den başlayarak, 1960'lı yıllardan itibaren, batıdaki sosyalist düşünürler (Sartre, Althusser, Castoriadis, Poulantzas, Balibar, Badiou...) kadar Deleuze, Guattari, Foucault, Bourdieu, Baudrillard gibi anarşist, post yapısalcı veya post modern düşünürler de artık toplumsal oluşumların klasik sınıfsal analizler ekseninde anlaşılamayacağını dile getirerek hegemonik ilişkiler, sosyopolitik kümeler, üst yapının (iktidar bloğunun) görece özerkliği, toplumsal alanlar, yapılar ve katmanlar, kültürel ve etnik gruplar, marjinaller, göçmenler, kent yoksulları gibi yaklaşımlar ve tanımlamalar çerçevesinde, toplumsallığın anlama ve açıklamasında yeni kavramlar geliştirmeye başlamışlardır.

Hâl böyleyken, bir yandan batı ile ortak bir tarihi serüveni yaşamamış, öte yandan ise neredeyse en önemli toplumsal tepkileri ve kaygıları batı'yla sürdürdüğü çatışmalar ekseninde oluşmuş bulunan Türkiye sosyopolitiğinin kavramsallıklarının batı menşeli tezlere uyarlı olarak açıklanmaya çalışılması, dil sorunu kadar sosyopolitik oluşumların ve aktörlerin eşleştirilmelerinde de önemli anlama ve açıklama sorunları ortaya çıkarmaktadır. Tarihsellik, duyarlılık ve kültür farklılıkları bir yana, simetrik yapılardan

(25) Ü. Aktaş, İletişim, a.g.y.

(26) Tezkire Dergisi, Türk Solu başlıklı 26. sayı, Kemal Tahir, Sosyalizm ve Türkiye başlıklı yazıdan

da yoksun olan toplumların benzeştirilme çabası, sözgelimi miri sistemin feodalizm, prekapitalizm ya da ATÜT çerçevesinde mi açıklanabileceği, yoksa başka bir şemaya mı (Osmanlı üretim tarzı gibi) oturtulması gerektiği gibi sonu gelmez tartışmalar, sonuçta entelektüel heyecan ve birikimlerin heba edildiği gereksiz bir tartışmalar külliyatında başka bir şey bırakmayacaktır geride.”(25)

Bu çıkmazın farkına varan Kemal Tahir, İdris Küçükömer, Hikmet Kıvılcımlı, Fikret Başkaya gibi sosyalist aydınlar, Türkiye toplumunu Osmanlı toplumunun özgüllüğünden yola çıkarak ve bu toplumun kendine özgü gerçeklikleri çerçevesinde bir açıklama yolu ve yordamı geliştirmeye çalışmışlardır.

Sözgelimi Sovyetlerin hegemonyasına dayanan bir sosyalizm anlayışı kadar çeviri kuramsal sosyalist anlayışları da eleştiren, yerli toplumsal formasyonlara dayanan bir sosyalizm anlayışı üretmeye çalışan Kemal Tahir’e göre: “Tek bir sosyalizm vardır. O da bilimsel sosyalizmdir lafı, ancak alıkların, körlerin, bir de emperyalist üstatların lafıdır... (26)

Kemal Tahir, bu bağlamdaki eleştirilerini, Bağlam Yayınları tarafından yayınlanan Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek adlı kitabında sürdürmektedir:

“Sosyalizm tarihi Türkiye’de başındanberi bir orta sınıf aydınlar hareketi olarak başlayıp sürmüştür. (Bu sebeple de, zaman zaman anarşik, oportünist, ve sürekli olarak da romantik ve pesimist çalkantılardan kurtulamamıştır.)

Türkiye’de sosyalizm, temsilcilerinin özelliği, genellikle kapıkulu aydını olmaları sebebiyle, halka, bilhassa işçi sınıfına yönelememiş, bunlarla, kendisini de kurtaracak yakın ilişki kuramamıştır.

Halklarla ilişki, alışveriş kuramayan her sosyalizm akımı gibi teoride sektir, diktacı, gerçek dışı kalmış, pratiği de buna göre kısır, verimsiz, bölücü yürütmüştür.

Türkiye’de sosyalist bilim gene yukarda yazılan sebeplerden yüzdeyüz batının elemanter kitaplarından alınma birkaç formülle yetinmiş, bunların genellemeleri memleketin değişen gerçeklerini her zaman yeterince açıklıyor sanılmıştır.

Türkiye’de sosyalist edebiyat, Nazım gibi çok büyük bir şair yetiştirmesine rağmen -Nazım da 1936’ya kadar- ötekilerde, bilhassa şiirde, bugün bile sürüp duran kozmopolit muhtevalı, gerçekle hiçbir ilintisi olmayan bir



barikat edebiyatı halindedir.

Bu barikat edebiyatı, memleket gerçeklerini ya hemen yarın barikata çıkılacakmış, ya da çoktandır barikatta çarpışılıyormuş gibi almış, böylece gerçeklere sonuna kadar gözlerini kapamıştır. (Bu gidişi, memlekette doğrulayacak hiçbir hareket bulunmadığı için, şairlerimiz genellikle uzak ülkelerdeki çarpışmaları anlatmağa kalkışmışlar, bunların da özel gerçeklerinin derinlerine gitmeden, kabuktaki basit görüntülerini kullanmakla yetinmişlerdir. (Gazete havadisleriyle)

Bu açıdan bakılırsa, Türk sosyalistleri Türkiye'nin idareci kadrolarının kendilerine sosyalist etiketi yapıştıran bir fraksiyonu sayılabilir. Nasıl idareci kadrolar her şeyi devletten bekleyerek, temelde birikimi olmayan ve bu sebeple de geleceğe doğru gelişme imkanlarına sahip bulunmayan "yenilikleri" tepeden inme getirmişlerse, sosyalistler de, Türkiye gerçeklerine gide-mediklerinden sosyalist açıdan tıpatıp böyle davranmışlardır. (Bu davranış idareci kadroları nasıl sürekli olarak halktan uzaklaştırmış, her yenilik aradaki uçurumu daha çok açmaktan başka sonuç vermemişse, sosyalist görüş de, halkın uzağında debelenmiş, tıpkı idareci kadrolar gibi kurtuluşu uzun zaman dışardan beklemiştir. Bu bekleyişin boş veya uzun vadeli olduğu anlaşılınca da-sözgelimi bugün-gene sosyalist başarı, halkın bilhassa işçi sınıfının dışında,-ara zümrelerden-yani ordudan, gene proletaryaya yabancı güçlerden beklenmeye başlanmıştır.)" (27)

"Türk sosyalistlerinin klasik Marksist eserlerde ve bu eserleri inceleyip aydınlatan çalışmalarda doğrudan doğruya bizim tarihimizi (Osmanlı) genellikle Asya (Batı) tarih ve sosyolojisini ilgilendiren sözler ve görüşler üzerinde ayrıca durmayı hiç de gerekli saymamaları kendileri için olduğu kadar Türk sosyalizmi içinde gerçekten bahtsızlık olmuştur. Millî meselelerden bu kadar uzak düşmüş olanların kendilerini sosyalist saymaları ise inanılması çok güç bir iddiadır. Burada, uluslararası sosyalist teori ile sosyalist kozmopolitlik arasındaki önemli çizginin şuursuzca aşıldığı esefle görülüyor.

Pratiğin burada, iç terör yüzünden teoriyi deneyleyememesi fikri ise küçük bir doğruluk taşır. Çünkü pratiğin hemen de imkansız olduğu uzun terör dönemleri teorik çalışmaları mümkün kılmalı, hatta, bu çalışmalar, bugünkü düşünürlerin eleştirmek zorunda kalacakları kadar derinleştirilip genişletilmeli hatta, akılları karıştıracak kadar inceliklere dalmalıydı. Oysa Türk sosyalist ideolojisi, Marksizm'in en kaba sloganlarıyla yetinmiş, önü-

(27) Kemal Tahir, Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek, Bağlam Yay. sy. 49-50

(28) a.g.e. sy. 59-60

nü arkasını bilmediği bu sloganları yerli yersiz kullanmayı -Sözgelimi din afyondur formülünü gibi- teori yapmak sanmak, klasik kitapları çevirmekte olduklarını yayanların bile böyle çalışmalardan uzak buldukları, yayın şartları yüz gösterince anlaşılmıştır. Kaldı ki pratik teorisyen olamayacağına göre, pratik tıkanınca, pratiği vaktiyle harekete getiren teorinin de tıkanması gerekmez. Nitekim Lenin karar dönemlerini teorinin gözden geçirilip aksayan yerlerini bölme dönemi olarak nitelemektedir. Eğer bizdeki durum, teori arkadan gelsin aptallığıyla başlanmış bir pratik sayılırsa, terörle teorinin ilintisi ancak bizdeki sonucu verebilir. Burada temel gerçek, bize sosyalizmin de tıpkı resmi batılışmanın temelini meydana getiren kapitalist burjuva teorileri gibi batıdan salt kalıp olarak aktarıldığı, üstünde bizim gerçeklerimize yönelen çalışmalar yapılmadığı, hatta, bu bir çalışma zorunluluğundan haberli olunamadığı gerçeğidir.” (28)

“Vaktiyle ilericilik olarak öğülen ve millete-hiç değil okumuş yazmış takıma propaganda ile kabul ettirilen batılışma, daha çok ekonomi temeli olmayan bir politik-sosyal sızma ve kullanma olayıdır. Bunun çeşitli biçimlerini 1820’den bu yana 1945’e kadar, memleketin her alanında açıkça bulup çıkarmak mümkündür.

1945’ten sonra olup bitenler, emperyalist ile ona ajanlık edenlerin değişmesidir. Bu değişme gerek iç ajanların gerekse yeni emperyalistin acemiliği yüzünden uzun süre gizli tutulamamış, dış şartların da etkisiyle üstü açılıp gerçek durumu-foyası-meydana çıkmıştır.

Bugün Amerika’ya karşı açılmak istenen anti emperyalist mücadele bugüne kadar batı emperyalist ajanları, bilir bilmez ajanları tarafından yürütülen batı hareketini de kapsamadıkça, bir efendi değiştirmekten başka bir hiçbir sonuç veremez.” (29)

“Biz, devlet devlete kapitülasyonları Lozan’dan sonra Sovyetler Birliği’yle işlemez gördüğümüz halde, bu devletin (toplumun) Türk sosyalizmiyle ilişkilerinde, (komintern aracılığıyla) bir çeşit fikir kapitülasyonlarını sürekli olarak görüyoruz. 1925’te başlayan iç terörün de etkisiyle bu fikir kapitülasyonları Türk sosyalizmini, Stalin terörü arttıkça çoğalıp ağırlaşmış Türk sosyalizmini, sürekli yenilgilerle en küçük örgütten yoksun bırakacak bir yere getirmiştir. Türk sosyalizminin bir türlü yerli olamaması, yerli şartları bilimsel metotla araştırır hale gelememesi (yerli doktrin bulamaması), onu, memleket ölçülerinde, faydalıyı zararlıdan ayıramaz halde

(29) a.g.e. sy. 240

(30) a.g.e. sy. 243

tuttuğu için, komintern'in sürekli müdahaleleri bu sosyalizmi aralıksız başarıda tutmuş, yenilgiden yenilgiye atarak Türk sosyalistlerini (bunların düşünürlerini), kendilerine güvenemez, aşağılık duygusunda debelenen şaşkın kişiler, gerçekten açınacak umutsuz kişiler olarak yaşamağa zorlamıştır. Verilen direktiflerin arasında hiçbir müspet direktif bulunmaması, bu direktiflerin bilgisizlikten değil, son derece korkunç bir ters etkileme şuurundan geldiğini ispatlar.- Bilgisizlikte, başarı tesadüfe bağlı olduğu için yüzde elli var olmak gerekir.”<sup>(30)</sup>

“İslam dini, son dindir. Ötekilerden daha taze, daha sağlamdır. Müslümanlar üzerinde etkisi güçlüdür.

İslam dini, bir dünya dinidir. Dünya işleriyle (Şeriat) derinlemesine uğraşır. Ekonomik sosyal sistemler kurmuştur. Bilimden yanadır. Aile hukuku kurmuştur. Toprakta, sulara, ormanlarda kişi mülkiyetini reddeder; kumarı, içkiyi yasaklar, hurafeleri, büyücülüğü reddeder, lüksü, kasınmayı, faizciliği, yamyamlığı yasaklar.

Örgütü demokrattır. İmam, sosyal politik ödevler gördüğü halde köyünde mahallenin seçimiyle atanır ve onların ödedikleri ile yaşar.

İslam, yüz yıllar boyu batılı sömürgecilerce soyulmaktadır. Din düşmanlığı, soyguncu ortaklığı biçiminde görülür. Her dine karşı davranış soyguncu gâvurdan, soyguncu gâvur hesabına yapılmış sayılır. Bu açıdan, Müslümanların gözünde ezilenlerin dinidir. Onların birliğini, dayanışmasını sağlar. (Milliyetçiliğin yerini tutar.) Sömürge oluşları Müslümanları okuma yazmada geri bırakmıştır. Bu da, içlerinde fanatiklerin artmasını sağlamıştır. Müslümanlar sömürge halkları olduklarından, bürokrasiden, her çeşit sertlikten iğrenirler.”<sup>(31)</sup>

İbn Haldun sosyolojisinin izlerini süren Hikmet Kıvılcımlı da Kuran'ı, İslam'ı ve Osmanlı toplumunu araştırarak anlamaya ve bu çerçevede, Müslümanlıkla sosyalizmi yakınlaştıracak veya ortak bir kuram ve soykütüğü oluşturabilecek yerli bir sosyalist tarih ve teori üretmeye çalışır. Osmanlı Tarihinin Maddesi'nde “Müslümanlık, devrimci her sosyal doktrin gibi, sosyalizme dek varır. Hz. Muhammed'in temsil ettiği ilk İslamlık ve şeriat, değil fethedilen toprakları, taşınır ganimetleri bile, hatta fetihten sonra or-

(31) a.g.e. sy.291

(32) Hikmet Kıvılcımlı, Osmanlı Tarihinin Maddesi, Tarih Bilimi Kitapları, 2000, sy. 240

(33) a.g.e. s. 241

(34) İdris Küçükömer, Düzenin Yabancılaşması, Alan Yayınları,1989, sy.9

(35) a.g.e. s.10

taya çıkan fey'leri bile Müslümanlar arasında ortaklaşa benimsemek ilkesine dayanır. Ganimeti olduğu gibi bütünüyle Müslüman mülkü yapar.”<sup>(32)</sup> “Ne var ki, ilk Müslümanlığın, o harbi Komünizm adı verilen, o savaşçıl sosyalizmi, Tanrı'nın kadim kelimasında yapılan ürküttücü emre tıpatıp uygulanabildi mi? Dönemin küçük ve dağınık üretim temeli kutsal İslam sosyalizmine yeterince dayanak olmaktan uzaktı...”<sup>(33)</sup> derken, Adem'den başlayarak insanlık tarihini sosyalist bir okumayla yeniden kurmayı, İslamlıkla, Osmanlılıkla sosyalizmi uzlaştırmayı dener.

Batılılaşmacılığı eleştiren İdris Küçükömer de “Batıcı akımın en önemli yanı, gerçek bir tezin çıkmasını önleyen bir akım olarak gözükmesindedir.” demektedir.<sup>(34)</sup> “Batılılaşmacılar arasındaki “sürtüşme hem Osmanlıların son döneminde ve hem de Cumhuriyet döneminde halk için bir kurtuluş yolu getirememiştir. Bununla beraber Sait Halim Paşa, Mehmet Akif gibi İslamcılar, kendilerine ilerici deneni Batılılaşma yolunu seçenlere (Tanzimatçılara, Yeni Osmanlılara ya da Jön Türklere, CHP'ye vs.ye) göre daha tutarlı görünüyorlar.”<sup>(35)</sup>

“Kapitalizm kendisine açık bu ortamdan kolaylıkla yararlandı. Kapitalizm çıkarları için kendine has yoldan Türkiye'ye rahatça girdi. İslamcılar ise, İslam kurumlarını yaşatmak ve batının üstün tekniğini ekonomik hayata uygulamak isterlerken, batılılaşma hareketini “taklitçi”, “kopyacı” olarak niteliyorlardı. İslamcı deneni akım, dini kılıfına rağmen, bazı sınıfların, daha doğrusu bazı üretim gücü sahiplerinin ideolojisini biçimlendiriyordu.”<sup>(36)</sup>

“Bu ilişkilerle batıcılar grubu, aydın kesimini temsil eder görünseler de, halkla, hiç değilse bazı sınıflarla tamamlanan organik bir bağlantı kuramayacaklardı. Ve gerçekte çoklukla halka karşı düşebileceklerdi. İşte bu batıcı grup, zaman zaman ele geçirdikleri iktidarda olsunlar, muhalefette olsunlar, batıdaki kategorik tarihi gelişme modeline ters düşen bir yönde yürümek zorunluluğu içinde batılılaşmaya çalışmıştır. Batıcı akımın bu özelliklerini, batı açısından bakarak değerlendirdiğimizde, onda batının çıkarlarına aracı olmak durumuna düşmüş bir akım niteliğini buluruz. Batı gelişmesi içinde sözde bir akımdır bu. Fakat Türkiye'ye has özellikleri, sebepleri elbette vardır. Osmanlı ve Türkiye tarihine has bir anlamda bürokrat olarak kabul edeceğimiz bu grup, üretim güçlerinin daha süratli gelişimini engellemiştir. Hatta bazı dönemlerde (özellikle Tanzimat'ta) açıkça, üretim güçlerinin azalmasına, hatta tasfiyesine dahi sebep olmuştur.

---

<sup>(36)</sup> a.g.e. s.10

<sup>(37)</sup> a.g.e. s.11

Batıcı akım bu yoldan:

Hem doğucu-islamcı, hatta halkçı diyebileceğimiz akım içinden gerçek bir sınıf hareketinin doğmasına engellemiştir. Ve bununla;

Hem de mevcut düzenin temelden reddine (negation) gidebilecek bir oluşumun gelişmesini devamlı olarak engellemiştir.”<sup>(37)</sup>

İdris Küçükömer, Türkiye’deki sosyopolitik ve sınıfsal oluşumların gerçekte batı’dakine asimetrik bir şema ile izah edilmesi gerektiğini önerir. Zira, bu sınıfsal veya sosyopolitik oluşumlar batı ile süregiden bir çatışma içerisinde şekillendiğine göre ona ters pozisyonların gelişmesi bir bakıma da doğal bir sonuçtur. Küçükömer’e göre gerçek Türkiye sağını batıcı, laik bürokratik gelenek temsil eder. Bu da saray ve devşirme işbirliğinin devamı olan İttihat Terakki ve CHP çizgisidir.

Gerçek Türkiye solu ise yeniçeri-esnaf-ulema birliğinden gelen doğucu, İslamcı halk cephesi ve bunların temsilcileri olan Osmanlılar, CHP karşısındaki siyasi oluşumlar olan Demokrat Parti ve bu çizgiyi izleyen siyasal eğilimlerdir. Zira CHP, her ne kadar Cumhuriyetin kurucusu olarak başlangıçta devrimci bir rol üstlenmişse de, kısa sürede geleneksel iktidar mantığına yerleşerek ve karşılarında bağımsızlık için mücadele verdiği emperyalizm ve işbirlikçisi olan egemen sınıflarla bütünleşerek tutucu-statükocu bir pozisyona düşmüştür. Buna mukabil, Türkiye’nin üretici, değişimci, demokrat ve özgürlükçü siyasal eğilimleri, yani tam olarak sol eğilimler ise giderek muhalif kesimler, yani Türkiye sosyopolitiğinin sağında yer alan siyasal eğilimler tarafından temsil ve ifade edilmektedir.

## Sonuç Yerine

“Türkiye sosyalistleri ve İslamcılar, doğal olarak toplumsallığa daha çok kendi hareket minvalleri, stratejik perspektifleri ve ideolojik yönelimleri açısından bakmışlar; toplumsallığı dönüştürmeyi birbirleriyle ilişki, birbirlerini anlama ve kabullenme bağlamında düşünömselleştirmemişlerdir. Dolayısıyla aralarındaki etkileşim ve ilişki de, stratejik bir öngörü ve diyalojik bir ihtiyaca değil, konjonktürel ve arızı etkenlerin daha çok negatif mecburiyetlerine, karşı tarafı anlamaktan çok tüketmeye dayanan bir dışlayıcı mantığa dayanmaktadır. Bu ise, sosyopolitik arayışlar ve oluşumların, önemli ölçüde batı karşısında sürüklenen tepki, travma veya uyarılma etkenlerine bağımlı ve güdümlü olmasından kaynaklanmaktadır. Oysa, Türkiye toplumunun sorunlarını daha sağlıklı değerlendirebilmek ve bir çözüm üretebilmek için, her şeyden önce batı karşısında sürüklendiğimiz

şu kriz, tepki ve panik duygusundan kurtularak dünyaya kendi tarihsel-toplumsal perspektifimizden hareketle bakabilmeyi öğrenmemiz gerekmektedir. Tarihimizdeki İslam'ın ve Osmanlı'nın etkisi ve kurucu niteliğinin, her şeyden önce bu toplumu oluşturan insanların aidiyet ve kimlikleri kadar, alışkanlık ve yatkınlıklarının da temelini oluşturduğu bilinir ve kabullenilirse, buradan hareketle batı ile uygun bir ilişki geliştirmenin; batı'yı anlama, hesaplaşma, kazanımlarından yararlanma ve hatta batı'dan bağımsızlaşmanın bir yolu da elbette bulunacaktır...

İslam ise, bilindiği gibi, başlangıcından itibaren, bir (dini) inanış olduğu kadar, dünyayı anlama ve anlamlandırma yordamı ve sosyopolitik bir tutum olarak temayüz etmiştir. Bugün de, salt bir dinsel inanış olmaktan öte, dünyanın oldukça geniş ve emperyalizmle sıcak bir çatışma içerisinde olan kesimi açısından hem kendini ifade etme, hem dünyayı anlama ve anlamlandırma, hem de sosyopolitik bir kavga'nın dili, alanı, etkeni, heyecanı ve teorik-pratik potansiyelidir. Başından beri emperyalist batı saldırılarının doğrudan hedefi iken, SSCB'nin çöküşünden sonra emperyalizme karşı mücadele açısından mevziye sürülen ve emperyalist saldırıların açık alanı halindeki toplumların savunulma ve temsiliyeti misyonunu üstlenen İslam, bu yönüyle bir açıdan da kendine ait yeni bir yüzü ortaya koymakta, yeni bir sosyopolitik tutum olarak inşa olunmaktadır.

İslam'ın toplumcu, eşitlikçi, paylaşımcı, özgürlükçü bir toplumsal yordam olarak anlaşılmasında kuşkusuz ki sosyalist fikir külliyyatının önemli bir etkisi ve katkısı bulunmaktadır. Bu, İslam'ın bu temellerden yoksunluğu anlamına gelmemeli. Ama İslam, üstlenmiş olduğu devrimci misyonunu sürdüremeyince, ister istemez tarihteki öncü rolünü ve misyonunu yitirmiş ve reaksiyoner bir pozisyona düş-ürül-müştür. Bugün ise İslam dünyasının (ve Türkiye'nin) içerisinde bulunduğu kriz, bu krizin en önemli etkeni olan kapitalist batı bloğu tarafından sürekli kılınmaya çalışılmaktadır.

İslam dünyasının bu krizinde, maddi ve manevi üretkenliğini yitirerek durağan bir hale gelmesi kadar, bu halden yararlanmak isteyen kapitalizmin, İslam dünyasında, bu dünyanın temel norm ve ihtiyaçlarıyla uyumlu olmayan, kapitalizme uyarlı/ uydu bir sömürgeci sistem kurma çabasının da önemli bir payı bulunmaktadır. İslam'la kapitalizmin temelde uyumsuzluğuna rağmen, bu uydu/gölge oluşumlar, İslam dünyasında kişiliksiz bir kapitalistik şekillenmeye de yol açmıştır.

Öte yandan, özellikle Türkiye gibi birikimli ve Osmanlı'nın mirasçısı

(38) Ü. Aktaş, İletişim, a.g.y.

olan bir ülkede sosyalistlerin, bu sosyopolitiği yeterince analiz etmeden topluma karşı giriştikleri, İslam'ı karşıya alan mücadeleleri, Müslümanların sosyalizme karşı, en azından bîlgâne bir tutum almalarında önemli bir etkidir. Oysa birbirini anlamaya çalışan, paylaşımcı, deneyimler ve potansiyelleri bölüşmeyi esas alan bir yaklaşım, Türkiye kadar İslam dünyasında da, mahrum ve madunların haklarının savunulması kadar emperyalizme karşı mücadele açısından da daha olumlu, adaletli ve özgürlükçü bir toplumsallığın inşasını mümkün kılabilirdi.

İslam tarihinin kendi özgüllüğü içerisinde giderek muhafazakârlaşan ve sağcılaşan Sünni sosyopolitik, Osmanlı sistemi tarafından ve bu sistemin Bizans-Türk tecrübelerinin de etkisiyle yeniden kurgulanarak stabilize edilmiştir. Osmanlı sisteminin krize uğratılması sürecinde, sosyalizmin Marksist-Leninist ve giderek Stalinist SSCB tecrübesiyle yöneldiği, kendi ideallerinden uzak, bürokratik-pozitivist-ateist-despotik tecrübe ve bu tecrübenin Rus jeopolitiğine darlaştırılması sonucu Türkiye ile olan tarihsel husumetin diriltilmesi, Türkiye sosyopolitiği içerisinde İslamcılarla sosyalistleri birbirinden uzaklara savurarak adeta soyut bir sosyopolitik sarmallık içerisinde kurulan negatif ilişkisellekle birbirlerini olumsuzlayıcı ve olumsuz açılardan belirleyen bir etkileşim biçimine yol açmıştır. Bu süreç İslam sosyopolitiği sağcılaştırırken (muhafazakâr sağcılık), sosyalistleri ise Kemalist pozitivistimin etkisi altında marjinalleştirmiştir.”<sup>(38)</sup>

İslamcılığın sağcılaşması, Müslümanları umulmadık bir biçimde ve kendi geleneklerine de aykırı bir biçimde, bariz bir tüketimseverlik, konformizm ve teknoloji tutkunluğuna yöneltmiştir. İşin ilginç yanı, sosyalistlerin de, aynı özellikleri başka bir saikle (modernleşmenin bir lazimesi olarak) edinmeleri ve İslamcılarla bu açıdan da olumsuz bir benzeşim içerisinde bulunmalarıdır. Zaten Türkiye toplumunun ortak özelliklerinden birisi de etkileşim, benzeşim ve örneklemelerin daha çok tepkiler ve olumsuzluklar üzerinden yapılmasıdır. Özellikle sosyalizmin iki kalesi olan Rusya ve Çin sosyalizmlerinin çöküşü, sosyalistleri merkezlesizleştirdiği gibi; ideolojik derinliklerini ve savundukları mevzilerini de yitirmelerine neden olmuştur. Gerçi son yıllarda ortaya çıkan sosyalizmin Güney Amerika modelleri, ilişkisellik ve kapitalizme-emperyalizme karşı ortak bir mevzi oluşturmak açısından daha olumlu bir anlayışa sahip bulunmaktadır. Günümüz dünyası koşullarını dikkate alan ve belli bir durumsal koşullanmanın keskinliğiyle kendisini sınırlandırmayan bu anlayışlar, ABD'nin küresel egemenlik savlarını boşa çıkarmak için oluşturulabilecek olan bir karşı küreselliğin zeminini oluşturma açısından, daha şimdiden İslam dünyasındaki emperyalizm karşıtı hareketlerle belli bir ortak perspektif oluşturmak

açısından önemli adımlar atmış bulunmaktalar.

İslam dünyasında, özellikle 1948 yılında İsrail'in kurulmasından sonra yükselen sol dalga, ulusalçı Arap yönetimlerini önemli ölçüde kendine özgü bir sosyalizme yönelmişse de, İsrail karşısında alınan 1967 ve 1973 yenilgileri, bu dünyadaki arayışları daha da derinleştirerek, sol akımlar İslam'a doğru evrilen bir arayış çizgisinin ara uğrakları haline gelmiştir. Gerçi Arap solu daima bir "İslamîsol" karakteri taşımaktan, ya da bu tür çağrışımardan uzakta değildir. Öyle ki Ali Şeriatî veya Seyyid Kutub'un siyasal konumlarının sol niteliği bile hep tartışılmalıdır. Ya da Roger Garaudy gibi önemli bir Marksistin veya İsmet Özel'in Müslüman olmaları, en azından dünyadaki eğilimin yönünü işaretlemesi açısından önemli bir sembolik anlama sahiptir. Bu koşullar içerisinde ortaya çıkan İran İslam devrimi, devrimci enerjileri soğurduğu gibi, İslamî bir yöne kanalize etmede önemli bir etken olmuştur. Ancak sosyalist solun Marksist ve materyalist niteliği, İslamîsolu sosyalizme karşı hep mesafeli kılmıştır. Bu anlamda özgürlükçü, adaletçi ve toplumcu İslamî eğilimler solla ortak bir söylemsel düzeyi paylaşsalar da, sol ile aralarına -her iki tarafın da ikircimlerinden kaynaklanan- bir mesafe koymuşlardır; ya da bu mesafe, asla kapatılamaz olmasa da, kendiliğindedir.

Öte yandan, geleneksel değerlerdeki ortaklaşa kimi duyarlılıklar, ya da sözgelimi mülkiyet konusunda en azından özel mülkiyeti sosyalizm gibi köktenci bir biçimde yadsımama gibi kimi ortak (gibi gözükken) kabul-ler, İslamîeğilimleri, kimi durumsal etkenlere de dayalı olarak sağa da yakınlaştırabilmiştir. Sözgelimi MillîGörüş geleneğinin 28 Şubat süreci sonu-



# İslam ve Sosyalizm

Abdulaziz TANTİK\*

---

20. yüzyılın ikinci yarısında en çok tartışılan siyasal konular, İslam ve sosyalizmdir. Bu tartışmalar özellikle İslam coğrafyasında, Baas partileri aracılığıyla yoğunluk kazandığı gibi, entelektüel bir merak olarak ve mülkiyet konusundaki benzerliklere yapılan vurgular etrafında Avrupa'da da sürdürülmektedir. Türkiye'de de Yön dergisi ve Hareket Dergisi çevreleri, bu tartışmalara katılmıştır. 1965 yılında Yön Dergisi yayınlarından çıkan Garaudy'nin 'İslam ve Sosyalizm' kitabı bu tartışmaları çoğaltmıştır. Buna bir cevap olarak da Şamil yayınları, Abdulaziz el- Bedri'nin 'Sosyalizm ve İslam' adlı kitabını tercüme etti. Ayrıca Hüseyin Hatemi'nin 'İslam Açısından Sosyalizm' adlı kitabı da yine o dönemlerdeki tartışmalar üzerine kaleme alındı. Gerçi benzer tartışmalar İslam coğrafyasının birçok yerinde yapılmaya devam ediyordu. İran'da Ayetullah Talegani, 'İslam'da Mülkiyet', Mısır'da Seyyid Kutup 'İslam'da Sosyal Adalet', Mevdudi 'Faiz' konulu kitaplarına imza atmaktaydılar.

20. yüzyılın ikinci yarısında İslam ve Sosyalizm konusunu gündemleştiren meselenin kendisi üzerine de bir değerlendirme yapmanın zarureti

---

\* 1963 Mardin doğumlu Adana İmam Hatip Lisesi Mezunu. Yazar islam düşüncesi, felsefe, edebiyat ve tasavvuf üzerine okumalarını sürdürüyor.

ortadadır. Daha sonra bu tartışmanın nedenleri, ileri sürülen görüşler ve sonuçları üzerine değerlendirmeler yapılabilir. Ancak bu tartışmanın zeminini üzerine düşünceler ortaya koymak daha önemli olmalıdır.

İslam coğrafyası, Batı işgalinden kurtuluşunu 20. Yüzyılın ikinci yarısında başarıyor. Cezayir, Tunus, Mısır, Suriye, Irak vb. ülkelerin çoğu özgürlüklerini bu tarihlerde kazanıyor. Arap coğrafyasında Baas partileri kurtuluş mücadelesinin öncüleri gibi duruyorlar. 'Etnik Sosyalizm' diye nitelendireceğimiz Arapların İştirakiyyun diye nitelendirdiği bir siyasi sistem kurmaya çalışıyorlardı. Bu noktada Türkiye'deki kurtuluş mücadelesi çok önce ve farklı bir boyut taşıdığı için ayrı değerlendirilebilir. Bu, tam bir batılılaşma örneği olarak ayrı bir bağlamda tartışılmalıdır. Ancak Araplar Avrupa merkezli işgal kuvvetlerinden kurtuldukları için kendilerine yakın olan SSCB, yani 'Doğu Bloğu' ülkelerine daha yakın duruyorlardı. Ayrıca bu ideolojik yakınlık aynı zamanda siyasi yakınlığı da beraberinde taşıyordu. Ama bir taraftan da din; yani İslamiyet ise, halkın büyük bir teveccühünü taşıyordu. İnsanlar dini inançlarından vazgeçmediği gibi kulluğun belirtisi olan ibadetlerini de terk etmiyorlardı. O zaman bu durumu hesaba katan bir yaklaşımı geliştirmek siyasi ve sosyolojik olarak zorunlu olacaktı.

İslam coğrafyasının Batı ile ilişkisi içinde İslam ve Sosyalizm tartışmalarının, farklı cepheleri olmakla birlikte farklı siyasi, sosyolojik ve psikolojik nedenleri de vardır. Siyasi anlamda batı ile ilişkilerde, doğal olarak kendilerine en yakın bulacakları ve kendi çıkarlarına uygun olabilecek terkiplerin devreye girmesini istemeleri anlaşılır olacaktır. Zaman zaman İslam ve Kapitalizm, İslam ve Liberalizm, İslam ve Özgürlük, İslam ve Demokrasi tartışmaları gibi İslam ve Sosyalizm tartışmaları da yapılmaktadır ve belki de yapılmaya devam edecektir...

İslam ve Sosyalizm tartışmasında taraf olanların kimlikleri önemlidir. Bunlar genellikle muhalif unsurlar; yani, Mısır'da Seyyid Kutup, Türkiye'de Yön hareketi ve Hareket Dergisi çevreleri, İran'da Mahmut Talegani, Şeriatı vb. aydınlarıdır. Mesela devrimden sonraki İran meclisinde özelleştirmelere karşı çıkan, özgürlükleri savunan sol kanat eğilimler yer almaktadır. Elbette sol/sosyalizm eğilimli olanlar için, toplumsallaşma çabaları ve entelektüel çabalar ile halkın değerleri ile buluşma önemlilik arz etmektedir. Bu noktada hem Garaudy'nin sözleri ve hem de çeviriyi yapan Doğan Avcıoğlu ve E. Tüfekçi (Mihri Belli) gibi yazarların görüşlerinde de bu nok-

<sup>1</sup> Sosyalizm ve İslamiyet Yön Yayınları 1965

tayı bulmaktayız.<sup>1</sup> Her iki çevirmenin aynı önsözde Şeyh Bedrettin'e atıf yapmaları söylediklerimizi anlaşılır kılacaktır. Ayrıca İslamcı olanların ise; daha çok meşruiyet zeminlerini güçlendirme ve muhalif hareketlilik içinde haklılıklarını çoğaltma gibi bir kaygıyı hesaba kattığını söylemek yanlış olmasa gerek! Elbette ki İslam ve Sosyalizm, iki farklı düşünce dünyasına ait göndermeler içermektedir. Ancak toplumsal faaliyetler ve bir kurtuluş ideolojisi oluşturma gayretlerine sahipseniz, daha yoğun, daha yaygın ve daha kabule şayan olmak zorunluluğunuz vardır. İşte bu durum İslam coğrafyasında İslam ve Sosyalizm tartışmalarının başat unsuru olmuştur.

İktidar sahipleri de kendi iktidarlarını ve siyasi meşruiyetlerini oluşturma kaygılarından dolayı böyle bir tartışmaya taraf olmuşlardır. Sonuçta İslam coğrafyasında dini meşruiyeti olmayan herhangi bir hareketin siyasi veya toplumsal bir meşruluğu oluşturması beklenemez! Bu uzun tecrübeler sonucu bugün daha da netleşmiş bir durumdur. Burada entelektüel bağlamda iktidara daha yakın duranlar; iktidarın meşruluğunu halk nezdinde oluşturma girişimleri çerçevesinde bu tartışmanın tarafları haline gelebilmektedirler. Bu mülahazaların haklılıkları konusunda bir şey söylemeden bunu ifade etmek istiyorum. 'İslam'da Sosyalizm'<sup>2</sup> kitabında Faik Bercavi'nin dile getirdikleri ve özellikle de görüşlerini Hindistan'da Kadiyanilik ekolu içinden Mevlana Muhammed Ali gibi yazarlardan alıntılar yaparak dile getirmesi de önemlidir. Ayrıca çok sevilen Suriyeli alim Mustafa Sıbai'nin yazdığı Hareket Yayınları tarafından tercümesi yapılan 'İslam Sosyalizm'i kitabı da ayrıca değerlendirilmelidir. Mustafa Sıbai adı anılan kitapta İslam tarihin sağladığı bakıştan istifade ile Kur'an ve Hadis kaynaklarından da yararlanarak Sosyalizm'in İslam düşüncesinde nasıl bulunduğunu ve benzer özelliklerini vurgulaması da dikkate değerdir.

Burada önemli bir noktayı tespit etmenin yararına inanıyorum:

İslam coğrafyasında, özellikle de modernist akım içinde bulunan entelektüeller batı düşüncesinin etkisi altında kalmışlardır. Bunların entelektüel çabaları zayıf kaldığı gibi batılı aydınların etkisi altındaydılar ve kendi başına ayakta duracak bir düşünce mirasına uzaktılar. Klasik İslam ilimleri dışlanarak yeni akımların kapısı sonuna kadar aralanmıştı. Bu kapıdan da elini kolunu sallayan girebilmekteydi. Bu tarz tartışmalar; saf entelektüel merak adına gerçekleşme yerine; çıkar amaçlı; siyasi, sosyal veya bürokratik gelişimlere kapı aralayacak cinsten çabalarca da yönlendirilmekteydi... Özellikle de sol, sosyalist olmak Baas rejimlerinde bir statü ifade edi-

<sup>2</sup> Işık Basım evi İstanbul 1946

yordu. Fakat bu elbette sorunun yegane izah biçimi değildir. Ancak burada indirgemecilik hastalığını kavramadan bu tartışmaların gerçek zeminini kavrayamayız. Yukarıda dile getirdiğimiz gibi, Liberalizm, İnsan hakları, Kapitalizm, Demokrasi, Özgürlükler vb. bütün kavramlar, hatta Feminizm gibi zıt olarak görülebilecek özellikler taşıyan kavramlar bile İslam ile terkip edilerek bir meşruiyet zemini oluşturmak istenmektedir. Bu iki uçlu olarak yorumlanmalıdır. Bazen İslam'ı meşru kılma adına (sanki İslam'ın bir meşruiyet sorunu varmış gibi), bazen de İslam terkinin ardına saklanan batılı kavramın meşruluğunu sağlama adına yapılmaktadır. Her iki tutumun kendisi de sorunlu tutumlardır.

İşte indirgemecilik burada devreye girmektedir. Meseleyi kendi otantik yapısı içinde kavrama yerine benzerlik gösteren özdeşliklerden kalkarak farklı arayışlara destek mahiyetinde tartışmalar gerçekleştirme çabası olarak. Terkip haline getirilen her iki kavramın içerdiğini anlamadan, anlama çabasına sahip olmadan, sadece belli bir çıkar girdisi sağlama adına her iki terkinin oluşturduğu sanılan zanna binaen benzerliklerini gündemleştirerek, farklılıkları yok sayarak ortak noktaların önemi üzerinden bütünleştirmeler yapılmaktadır.

Bu hastalığın kökeninde yatan kolaycılığı veya indirgemeciliği kavramak gerekir. İslam coğrafyasında Batılı güçler bu ülkelerden çıkarırken kendi çıkarlarını koruyacak zümreleri iktidara taşıyarak onlar üzerinden bu ülkede hâkimiyetlerini sürdürdükleri gibi, ekonomik kazançlarına da devam etmektedirler. İktidar kendilerine bir lütuf olarak verildiği için, ayrıca da ekonomik gelişmeler ve bir zengin sınıfı oluşumu da aynı lütuf sonucu oluşuyor. Böylece her kesimden insan yükselmenin garantisinin devlet ve orada yer edinmekte yattığını gözlemektedir. O yüzden halkını ve değerlerini veya gerçek bir düşünce arayışını sürdürme ve yönelmeyi bir yük olarak kabulleniyorlar. Onlar için önemli olan iktidarlarını sürdürmektir. Bunun yolu ne ise onu yapmanın yollarını bulmalıdırlar. Aydınlar ve gazeteciler bu işe yaramalıdır. Çünkü onlar gerçek halk öncülleri hiç olamadılar. Bunun örneklerini bütün İslam coğrafyasının batılılaşma tarihi sürecinde gözlemleyebiliriz...

Bir muhalif hareket olarak İslamcılık da sosyalizmden etkilenmiştir. Ancak daha otantik duruşu öne çıkararak, İslam ve diğer düşünce biçimlerinin hiçbir zaman aynı olmayacağına dair kanaati öne çıkararak olduğu gibi; İslam düşüncesinin kendisine has bir ontolojik ve epistemolojik yapısı olduğu görüşünü savunarak bütün bu kavramların İslam ile birlikte anılmasının yanlışlığına da dikkat çekilmiştir. Abdulaziz el Bedri'nin Şamil ya-

yınlarından çıkan ‘Sosyalizm ve İslam’ kitabı buna örnek verilebilir. Ayrıca Hüseyin Hatemi hocanın ‘İslam Açısından Sosyalizm’ kitabı da bize tartışmaların odağında neler olduğunu göstermektedir.

Bu meselenin ikinci bir cephesi olduğunu da unutmayalım. Niçin liberalizm, Kapitalizm, Demokrasi veya Faşizm konusu Sosyalizm kadar yaygın olamadı ve benimsenemedi. Sadece demokrasi meselesi son dönemlerde, yani bugünlerde İslamcılarının yaşadığı deneyim sonunda biraz daha kabule yakın durmaktadır. Ancak sosyalizm bir muhalefet projesi ve bir hareket stratejisi veya bir ahlak algısı olarak İslamcılığa daha yakın durmaktadır. Bu durumu belirleyen bazı farklılıklar var: sosyalizm, batılı düşünce içinde paradigma içi de olsa muhalif bir tutumu içerir. Kapitalizm ve faşizm karşısında daha insani bir duruşu vardır. Bu iki tutum onu Müslümanlara daha yakın kılmaktadır. Özellikle de sosyal adalet vurgusu ve halkın yanında yer alması, zulme karşı durması ve İslam coğrafyasındaki işgallere karşı durması, ister istemez Müslümanların dikkatini celb etmektedir. Bu cepheyi hesaba katarak İslam ve Sosyalizm arasındaki benzerlikleri konuşmalıyız...

İşgal karşıtlığı, özellikle de Fransız sosyalistlerinin Cezayir kurtuluş savaşında Cezayirlilerin yanında savaşa katılması önemlidir. Ayrıca Müslüman ülkelerin önemli bir çoğunluğunda ilk muhaliflerin sosyalistler olması üzerinde durulmayı hak etmektedir. Bu noktada tek eksikleri belki de Marksizm’le birlikte din karşıtı olarak tescillenmeleridir. Ancak, kimi yerde sosyalistlerin din ile ve halk ile barışık olma arayışları olayı yumuşatmıştır.

Sosyalizm ile İslam arasındaki en belirgin birliktelik, her iki düşünüş biçiminin sosyal adalet vurgusudur. Bu durum sosyalizmi Müslümanlar nezdinde olumlu yaklaşmayı öne çıkarmaktadır. Kapitalist üretim biçimini ve burjuva sınıfının tahakkümünü kabul etmemesi, paylaşımın sosyal adalet çerçevesinde toplumun tüm kesimlerine yayılması gerektiğini dile getirmesi; sosyalizm ve İslam arasında bir bağın kurulabilmesinin imkânını taşımaktadır. Elbette ki her iki düşünce boyutu içinde temel farklılıklar var. Özellikle ontolojik ve epistemolojik yapıları itibarı ile; ancak, yine de sosyal adalet vurgusu, halkın yanında yer alma ve zulme karşı durmaları, bir ilişki ve iletişim içine girebilmelerinin potansiyelini oluşturdu... Sanırım, İslam Sosyalizmi terkibi bu bakışın ifadesi olarak kabul edilmiştir. Bu kabulün azınlık olduğunu bilerek söylüyorum bunu...

Ama burada çok önemli bir noktaya temas edelim. Batı düşüncesi, in-

sani olanı yadsıyan ve doğa felsefesinden mülhem mekanik bir algı inşa etti. İnsanı kendisine yabancılaştırdı. Ayrıca kapitalizmin, ellerindeki gücü ve bilgiyi devreye sokarak 'geri kalmış ülkelerin' yer altı ve yerüstü kaynaklarını sömürmesi karşısında, aslında bir 'geri bırakılmışlığın' söz konusu olmadığını bilen o yerlilerin, itirazlarını duyurması mümkün değildi. Çünkü ellerindeki iletişim aygıtları yeterli değildi. Muhalif yayınların merkezinin de batı olması bunu kaçınılmaz kılıyordu. İşte bu yabancılaşmayı ve zulmü ilk kez fark eden ve itiraz sesini yükseltenler sosyalistler oldu. Dolayısıyla bu tutumları, onlara Müslümanların itirazlarını da anlamalarına imkân tanıdı. Her ne kadar batı içi paradigma olsa da paradigmanın sosyal boyutuna en ciddi muhalefeti onlar yaptı. Bu durum, onlara Batı düşüncesinin kapitalist ekonomisinden canı yanan İslam coğrafyasında milyonların ifadesi olabilmeyi sağladı. Sağduyuyu ciddiye alan, insanların özgürlüklerinin bedelinin bu kadar ağır olmaması gerektiğini dile getiren ve sosyal faşizmi reddeden tutumları, onlara sıcak bakılmayı sağladı. Müslümanların yabancılaşmaya yönelik itirazları ve dinin doğasının zaten bu itiraz üzerine bina edilmesi.; fesat kavramı çerçevesinde insanın kendisine yabancılaşmasının doğru kabul edilmemesi ve insanın kendisine yabancılaşmasını sağlayan bütün unsurların fesat kavramı içinde tanımlanması önemlilik arz eder.

Ayrıca ekonomik ilişkileri üretim ve değer ilişkisi çerçevesinde yorumlaması, artı değere ve sermayenin tek elde toparlanmasına yönelik itirazı, onları gerçekten dikkate almayı haklı kılıyordu. Faiz sistemine yönelik itirazları ve sömürü düzenine karşı duruşları onları kabul edilebilir kılıyordu. Etnik milliyetçilik ve totaliter yönetimleri destekleyen sosyal gruplara yönelik ilgisizliğin anlamını belirlemek zor olmasa gerek! Sol ve sosyalist hareketlere bu bağlamda bir yakınlık duyulması eşyanın tabiatı gereğidir.

İslamcılar ile sosyalistlerin karşı karşıya kaldığı en önemli nokta ise, muhalefetlerinden kaynaklı sosyal alana yönelik beklentileridir. Aynı halka ve sosyal gruplara yönelik davetleri çoğu kez onları karşı karşıya bırakmıştır. Birbirlerine yönelik karşıtlıklarının sertleşmesinin nedenlerinden biri de bu olmalıdır. O yüzden daha sağlıklı zeminlerde buluşma imkânları kalmayınca yanlış algılar karşılıklı olarak gelişmeye başladı.

Müslümanları sosyalistlere yakın kılan özellikleri ise, sosyolojik olarak Müslümanların muhalif karakterleri ve kapitalizme yönelik itirazları ile toplumsal muhalefetin en önemli unsuru olmalarıdır. İktidar ve iktidarın rant paylaşımına yönelik itirazları ve malın bölüşümü konusunda inançlarından neşet eden yaklaşımları, onları doğrudan halkın çıkarlarının temsil-

cisi ve siyasal olarak sözcüsü haline getirmektedir. Ayrıca kültürel donanımları ve entelektüel boyutları ile düşünceye ve egemen düşünüş biçimlerine yönelttikleri itirazlarda da ortak noktaları bulunmaktadır.

Fakat bunların ötesinde, bizzat dinin doğasında bulunan, mesela fesat kavramı, mülk ve mülkiyet kavramları, adalet kavramı ve hak ile halk kavramlarının kullanımları ve sağladıkları düşünce biçimleri ile de sosyalizmle yakınlık kurulabilmektedir. Özellikle de son dönem Müslüman entelektüellerin İslam'ın sol yorumu üzerine kafa yormaları, sağ, muhafazakâr ve milliyetçi etnik kimliklere mesafe koymaları, daha özgürlükçü ve insan haklarını öne çıkaran yaklaşımları da ileride yeni ilgilerin ve ilişkilerin başlangıcını oluşturabilir. Şimdi teorik zeminde İslam düşüncesinin sosyalist düşünce ile farkını ve ortak noktalarını dile getirebiliriz...

Bir düşüncenin özgünlüğünün yegâne ölçüsü, kendi bütünlüğünü koruması ve kendine has bir yapıyı inşa etmesine bağlıdır. Bütün parça ilişkisi tam olmalıdır. Ayrıca bir dünya görüşünü içermeli, bu dünya görüşüne dayalı bir ahlak ilişkisi ve bu ahlaki yapıya dayalı bir hukuk boyutunu taşımalıdır. Ancak düşünce bu özellikleri taşıyorsa bir düşünce özelliği taşıyabilir. Bu anlamıyla, zaten her düşünce, düşünce olabilme istidadı ölçüsünde biricik ve diğer düşüncelerden farklıdır. İslam ve Sosyalizm de bu anlamıyla birbirinden tamamen farklı dünya görüşlerine, ahlaki yapıya, hukuki sonuçlara ve siyasi yapılara sahiptir.

Fakat bazen düşüncelerin ortak temaları ve birbirine yakın yaklaşımları olabilir. Farklı cephelerden bakarak ayın noktayı gündemleştirebilirler. Örneğin halk, emek ve sosyal adalet konularında İslam ve sosyalizm benzer duyarlıklar geliştirmişler, ancak bunu farklı çıkış noktalarından kalkarak gerçekleştirmişlerdir.

Öncelikle İslam bir Tanrı tasavvuruna sahiptir ve en ayrıcalıklı tarafı da budur. (Maddeci ya da Marksist) sosyalizm ile anlaşamayacağı taraf da sanırım burasıdır. İslam düşüncesinde Allah'a iman merkezi ve temel bir kavramdır. Dolayısıyla mutlak iktidar, mutlak hüküm ve mutlak mülkiyet Allah'a aittir. Yani iktidarın, hükmün ve mülkün yegâne sahibi Allah'tır. Yani diğer bütün sıfatlar bu üç kavramın altında bir anlam dünyasına sahiptir. Bu üç noktada ortak kabul etmez ve yardımcıları da kabul etmez. O'nun izni ve emri ölçüsünde bu sıfatlardan bazı unsurlar taşınabilir. O yüzden İslam düşüncesinde mutlak mülkiyet diye bir şey yoktur. Çünkü o sadece Allah'a mahsustur. O zaman sahip olduğunuz her şeyi istediğiniz gibi harcama yetkiniz de yoktur. O harcamanın nereye yaptığınızı da kuralla-

ra bağlamıştır. Sınırlar çizilmiştir ve o sınırları aştığımız zaman fasık duruma düşersiniz veya fesadın tuzağına düşersiniz. O yüzden hiçbir kurum, kuruluş veya kişi, aile, kabile, kavim, otoriter ve totaliter bir siyasi yapı oluşturamaz. O'nun yegâne maliki de Allah'tır. O konuda da sınırlar çizilmiştir ve o sınırlar aşıldığı zaman zulüm meydana gelir veya Kur'ani deyimle 'nesil ve kültür (ekin) fesada uğrar'. Dileyen kendi adına veya hevasına uygun ya da çıkarlarını gözetken bir şekilde hukuk ve hüküm koyma yetkisine sahip değildir. Bu noktada da ölçüler belirlenmiş ve sınırlar çizilmiştir. Bu sınırları aşma ulûhiyet iddiasına çıkar ki bunu herhangi bir kulun düşünmesinin bile 'göğün titremesine' neden olacağı bildirilmektedir. O zaman herkes kendi konumunu ve değerini kendisine verildiği gibi bilecek ve ona uygun bir davranış kodunu bireysel, toplumsal ve siyasal hayatında ilke edinecektir. İşte gerçek eşitlik veya adalet ölçüleri böylece ortaya konmuş olacaktır. Hiç kimsenin kendi çıkarına uygun girişimlerini başlatamayacağı bir vasatın ortaya çıkmasına da imkân tanınmış olacaktır. Bu ölçüler aşılamaz mı? Aşılır tabii! Ancak bu gayrimeşru bir girişim olacağı için baştan reddedilmiş olacaktır. Dışlanmış ve yabancılaşmış bir hayatı sürdürmenin kolay olmadığını tarihi süreç bize öğretmiş olmalıdır.

Şimdi bu kavramların toplumsal izdüşümlerini izleyelim...

'Mülk Allah'ındır' ilkesi, özel mülkün varlığını ortadan kaldırmadığı gibi o mülkü mutlaklaştırmayı da engellemektedir. Bu noktada 'Rızk'ın Allah'a ait olması' ve 'her canlının rızkının kefilisi olanın da Allah olması', insanların bu noktada şehvetle mal ve mülk edinme yarışına girmesinin ahlaki zeminini yok etmektedir. Paylaşmayı ve yardımlaşmayı öne çıkarmaktadır. 'Karz-ı Hasen' (güzel borç), 'Kim halka (insanlara) güzel bir borç verirse o Allah'a borç vermiştir' demektir. Böylece insanlara verilen borcun Allah'a verildiğini belirtmesi, İslam düşüncesinin halka nasıl yaklaştığını ve Allah ile Halk arasındaki ilişkinin boyutunu belirlemesi açısından çok önemlidir. Çünkü Ali Şeriatî'nin de dediği gibi: Kur'an'da Halk kavramı yerine Allah kavramını veya tersini koyarsanız anlam bozukluğu oluşmaz. Yukarıda verdiğimiz örnekte gerçekten de Kur'an özellikle toplumsal olaylarda Halk ve Allah kavramlarını birbirlerinin yerine kullanmaktadır. Özellikle Hak kavramı ve O kavramın Allah'ın sıfatlarından biri olması ve insanla ilişkisi bağlamında önemlilik arz etmesi, ne söylediğimizi daha açıklar durumdadır.

Dolayısıyla, bu sınırlar içerisinde kalmak kaydıyla mülkiyet, hüküm ve iktidarın kullanılması noktasında halkın belirleyiciliğinin kabulü mümkündür. İslam, iktidar düşüncesinde halkın seçimini temel ilke olarak ka-



bul etmektedir. Hüküm konusunda da 'sevadı azam' (ana yol), ancak halkın büyük çoğunluğunun üzerinde ittifak ettiği yoldur. Tarihsel olarak ortaya çıkarılan aile, kabile, kavim gibi veya herhangi bir mezhep, meşrep veya akımın belirleyiciliği söz konusu değildir. Yani mülkün, iktidarın ve hükmün kaynağı veya meşruluğu ancak halkın kabulü ile olabilmektedir. Tabii ki bu söylediklerimizi, Nass'ın uygulanması bağlamında dile getirdiğimiz hesaba katılmalıdır...

Halk, bir düşünce içinde bu kadar merkezi yer tutuyorsa bu çok önemli olmalıdır. Sosyalizm'in de en temel argümanı ve merkezi kavramının halk olduğu söylenmektedir. Halkın iktidarı söylemleri ve ezilmişlik, sömürülmüşlük üzerine oturmuş bir söylem yukarıdaki düşünce ile ortak bağlara sahip olabilir. Uygulama noktasında iki düşünüş biçimine baktığımız zaman sosyalizmin esasında sınıf iktidarına sahip çıkmasıyla bir ayrım üzerine bina edilmesi farklılığı ortaya koymaktadır. Sosyalizmin proletarya iktidarını savunması, kendisi gibi düşünmeyenleri mutlak düşman kategorisine koyması, uygulama noktasında sınıf adına oligarşik politik bürokratik bir sınıfın iktidarını mutlak anlamda kullanması, sorunlu tarafları olarak gözlemlenmektedir. Ayrıca mutlak eşitlik prensibi de başka sorunlar yumağını oluşturmaktadır. Hukuk karşısında eşitlik 'bir tarağın dişleri gibi müsavidir' ilkesi gereği İslam açısından temel bir kuraldır. Ama İslam, şahsi mülkiyet ve istidatlara yönelik farklılıkları kabul ederek sosyalizmden ayrılır. Bu noktada iki düşünce arasında bir farklılığın olması kaçınılmazdır.

Sonuç olarak: İslam ve Sosyalizm ana parametreler bağlamında farklı iki düşünüş biçimidir. Uygulamada da farklılıklara sahip oldukları belirgindir. İki ayrı havzadadırlar ve epistemolojik ve ontolojik yapıları da farklıdır. Bütün bu farklılıkları bir potada eritmeye çalışmak zorunlu yanlışlıklar olarak ortaya çıkacaktır. Böyle bir şeyi yapmanın mümkünlüğü de görülmemektedir. Öncelikle bu tespitleri yaptıktan sonra; ortak noktalara dikkat çekmenin yararı da ortadadır. Son iki yüzyıllık tarihsel tecrübe iki düşünüş biçimini pratik eylemlilik açısından ciddi bir tecrübeye sahip kılmıştır. İslam, zaten özgürlükçü yorumları ve birlikte paylaşarak yaşamayı içselleştirebilecek donanıma sahiptir. Sosyalizmin ise; buna yakın oluşunu akli başında bütün sosyalistler dile getirmektedir. Yeni sosyalist arayışlarda öne çıkarılan insan odaklı yaklaşımlar, İslam düşünce-sinin sufi boyutuna onları yaklaştırmaktadır. Böylece ortak noktalar ve yeni bir yaklaşım eşliğinde yabancılaşmayı ve zulmü varlıklarının kaçınılmaz sonucu olarak gören emperyalizme ve kapitalist sömürücülere karşı

mücadelenin vasatı oluşturulabilir.

İslam; hak kavramı içinde bütün insanların farklı düşüncü biçimlerini kabul etmektedir. Bu onların meşru olduğu anlamına gelmez. İslam düşüncesinin rasyonalitesi gereği; her yaklaşım biçimi, bir başkasını ontolojik olarak yok etme ameliyesine girmediği sürece, müsamaha ile karşılanabilmektedir. İnsan odaklı bir düşünceyi, paylaşmayı ve sosyal adaleti sağlayacak ortak bilincin oluşumuna katkı sağlamak onun epistemolojik yapısında saklıdır. Hiçbir Müslüman haklı olduğunu bildiği bir kişi için farklı güdülerle onun karşısında yer alma hakkına sahip değildir.

Halkın başat öge olduğu, sosyal adaletin temel alındığı, mülkün, iktidarın ve hükmün halk bağlamında yeni bir yoruma kavuşturulmaya çalışıldığı; halkın inanç, kültür ve mutluluğunun bir ideolojik dayatma olmadan gerçekleştirildiği yolların bulunması elzem hale gelmektedir.

İslamcı söylem ve sosyalist söylem aynı hedefe farklı düşünce tarzları ile yürüyüş gerçekleştirebilirler. Pratik anlamda zulme ve sömürüye karşı birlikte ama kendi bütünlüklerini muhafaza ederek bir tavır geliştirebilirler. Dünya'da adaletin, hukuki eşitliğin ve toplumcu bir paylaşımın oluşması adına birlikte mücadele etmek elbette mümkündür.

# Türk Solunun “Birikim”i

Mehmet KAR\*

---

İnsanlık tarihinin son bir-iki asrı içerisinde teorisi ve felsefesinden, siyaset yapma biçimi ve gündelik hayatı kurgulama biçimine, toplumun kültürel, iktisadi ve ahlaki temellerinden hareketle global bir muhayyile inşasına kadar varoluş serüvenini ve bu serüvenin hayatla irtibatını anlamak bakımından sosyalist düşünceyi tahlil etmek ve anlama çabası geliştirmek gerekmektedir.

Anlamanın, tanımanın, tanımlamanın ve en geniş haliyle sunmanın zorluğu nedeniyle, gerek genel anlamda sol, (sosyalist düşünce); gerekse özelden Türkiye’de solun bütün serüvenini anlatmak makalemizin sınırlarını ve hacmini fazlasıyla zorlayacağından özet bir çalışma olmasına gayret gösterildi. Bir Yüksek Lisans tezi olarak çalışılan konunun daraltılarak, azaltılarak sunulma çabası, konunun ve alt başlıkların detaylarına inmeyi engellemiş fakat ana parametreler sunularak bir üst bakış kazandırılmaya çalışılmıştır.

Bu bağlam içerisinde değerlendirilecek olan Birikim dergisi ve derginin sol düşünce içerisindeki yeri ve farklılıkları, derginin özellikle İslam’a ve Müslümanlar olmak üzere farklı hayat tarzlarına yaklaşımı yine özetle ele alınacaktır.

Kavram ve içerik olarak “sol”, tarihsel kökenleri, yüklediği anlamları

---

\*Din Sosyolojisi Yüksek Lisans Öğrencisi

itibariyle çok gerilere götürülebilecekken; daha çok toplumsal koşulları, ortaya çıkış süreci ve felsefesi itibariyle modernleşme sürecini yaşayan Batı toplumlarının, özellikle Avrupa'nın yaşadığı farklı bir paradigma ve farklı bir hayat tarzının tecrübesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle ekonomik, siyasi, kültürel ve toplumsal şartları nedeniyle sol düşüncenin batı toplumlarında retorik inşa etmesi ve buna uygun pratik göstergelerin görülebilmesi son derece anlaşılabilir bir durumdur. Bu tanımlama sosyalist tahayyülü ve çabayı indirgeyerek eklemleme gayreti olarak okunmamalıdır. Bilakis doğup büyüdüğü ve anlam bulduğu iklimin tasvir gayreti olarak anlaşılmalıdır.

Bu anlamda sosyal, siyasal ve ekonomik birçok öncülüyle gelişim ve ilerlemesini tamamlamış batı toplumu içerisinde, felsefesi düşüncesi ve tarihi arka planıyla ortaya çıkan süreci Hocaoglu şöyle özetlemektedir;

“Marksist felsefenin arka planında uzun ve ince işlenmiş bir felsefi alt yapı bulunduğu kendiliğinden görülecektir. Önce Rönesans, ardından on yedinci asırda sistematik felsefelerin kuruluşu, klasik fizik ve matematikte patlamalar; on sekizinci asırda fiziğin teknolojiye dönüşmeye başlaması; sanayi diye daha önce hiçbir yerde hiçbir modelinin bulunmadığı yepyeni bir vakıanın ortaya çıkışı, modern sınıfların oluşması, Aydınlanma çağı, yine aynı asır içinde Fransız ihtilali, burjuva sınıfının yükselişi, Batının bütün dünyayı kolonileştirme faaliyetinin yaygınlaşması, içeride de burjuva sınıfının kendi ahalisini arsızca soyarak sermaye terakümü yapması neticesinde sınıf mücadelelerinin tırmanışı; on dokuzuncu asırda sanayileşmenin yaygınlaşması, sınıflar arası tezadların önlenemez çatışmalara dönüşmesi” olarak tanımlamaktadır. (Türk Aydınında Felsefi Zaafiyetin Temelleri, Durmuş Hocaoglu, Türkiye Günlüğü Sayı:15, yıl 1991, Shf: 74)

Bu bakımdan sosyalist düşüncenin Batı'da söz konusu tecrübeleri yaşayan bir iklimden hasıl olması anlaşılabilir bir durumdur. Rönesans, Reform, Aydınlanma ve nihayet modernitenin insanlığın hafızasını ve birikimini yok sayarak, yeniden bütün hayatı kurgulama çabasına, muhalif tasavvurların varlığı kaçınılmaz bir gereklilik arz ediyordu. Büyük oranda modernitenin sonuçları üzerinden anlam haritaları bina ederek bir kimlik inşasına giren sosyalist düşünce, zaman içerisinde kendini yeniden ve tekrar üretetek olgunlaştırmıştır. Aslında bu süreçte, yani insanın varoluşsal zeminde sorduğu sorular ve bu sorulara anlam bulma çabasıyla olgunlaşma serüvenine sürgit devam etmektedir.

Türkiye'de Sol'un Serüveni

Sol kavramının Türkiye'deki tarihsel gelişim seyri, çok farklı düzlemlerde devam etmiştir. Erken dönem Cumhuriyet yıllarında 'sol' kavramı da başka birçok kavram gibi toplumsal gerçekliğe çok fazla tekabül etmeyen bir anlam taşıyordu. Zira bu anlamda toplumsal, ekonomik ve kültürel planda Türkiye toplumu böyle bir ayrımın uzağında görünüyordu. Türkiye'de sol kavramı, sınıfsal bir ayrımı değil, kültürel ve değer eksenli bir ayrışmayı ortaya koyması bakımından farklı anlam yüklemeleriyle karşı karşıya kalmıştır.

Bu anlamda sol düşünce temel parametreleri bakımından yeni dönemde Türk toplumunun tarihsel, kültürel ve felsefi arka planıyla uzak düşmesi ve toplumsal şartlarına çok fazla tekabül etmemesi nedeniyle, Cumhuriyetin ilk yılları itibarıyla varlığını cılız da olsa ortaya koymuş fakat özellikle 1960'larla birlikte gerek küresel anlamda, gerek yerel anlamda yaşanan süreçte etkinliğini artırmaya başlamıştır.

Kendi içerisinde farklılıklar yaşayarak atomize olan ve bir yandan da düşünce ve yaşama biçimini temellendirmeye çalışan sol, 12 Eylül 1980 Askeri darbesine kadar, teorik ve pratik çabasını yoğun biçimde devam ettirmiştir. Bu anlamda evrensel olma iddiası taşıyan alternatif ve muhalif bir dil, anlayış ve yaşama biçimi tasavvuruyla toplumun karşısında var olmaya çalışan sol düşünceyi ve bu düşüncenin Türk siyasi, toplumsal hayatı içerisinde önemli bir yere sahip olduğunu düşünmekteyiz.

Sosyalist düşünce her ne kadar siyasi ve toplumsal anlamda nicel bir tabana sahip olamadıysa da entelektüel birikimi ve kendine özgü pratik birikimiyle toplumsal hafıza içerisinde yerini almaktadır.

“Dünyada ve Türkiye'de sol, bir realite olarak vardır. O hiç değilse, bu yönüyle hepimizi ilgilendiriyor. Kaldı ki sol, hem modern batı tarihinin ana unsurlarından biri olmuş, hem de 20. Yüzyıl boyunca dünyanın büyük bir bölümünü –bu arada Türkiye'yi de etkilemiştir. Nihayet bu akımın son yıllarda karşı karşıya kaldığı ciddi sorunlar gündemimizi işgal etmeye devam ediyor. İnsanlığın kaderinde bu derece etkili olmuş bir entelektüel ve pratik oluşumun bugün için ne ifade ettiğini, özellikle Marksist öğretinin bu yeni dönemde dünyayı ve Türkiye'yi nasıl etkileyeceğini merak etmeye hakkımız var.” (Sol'dan Görünenler, Mustafa Erdoğan, Türkiye Günlüğü Sayı: 15, yıl 1991, Shf: 116)

Türkiye'de Cumhuriyetin kurulmuş olması ve beraberinde, toplumsal dönüşüme dönük uygulamalarıyla inkılapların; yönetim, iktidar ve toplumsal hayatta görünürlüğünü artırması söz konusu olduysa da toplumsal

hafızanın değişmesi ve dönüşmesi kolay biçimde gerçekleşmemiştir. Toplumsal algının ve hayatın tamamıyla değişmesi ve dönüşmesi arzusu içerisinde davranan Cumhuriyetin kurucu unsurlarıyla bu noktada örtüşen sol düşünce uzunca bir süre devletin bu paradigması paralelinde dilini ve pratiğini kurmuştur.

“Türkiye de sosyalist düşünce öncelikle dinin aşırı anlamlar kazanmış, toplumsal muhalefetin ifade kanalı haline gelmiş olduğu bir toplum yapısı içinde gelişti. İkinci olarak, kendisini Kemalist-jakoben seçkin kültürün halkalarına bağladı. Bu haliyle sosyalizm, cumhuriyetin kendine has seçkin kültürün bir devamı olmuştur. Yeşerdiği ve güçlendiği alanlar ise, cumhuriyetin modernleşme sancuları içinde dolduramadığı ideolojik boşluğun yine cumhuriyetin laik-pozitivist öncüllerinden yola çıkarak doldurmaya çalıştığı alanlardır. Sosyalist akımların üzerinde durulduğu bölünmeler ise, halk ve seçkin kültür olarak kendini ifade eden kültürel bölünmelerdir. Bu toplumsal çerçeve içinde sağ-sol kutuplaşması sınıfsal değil, kültürel bir mücadele şeklinde tecelli etmiştir.” (Seçkin Kültürü Olarak Türk Sosyalizmi, Mümtaz’er Türköne Türkiye Günlüğü Sayı:15,yıl 1991 Shf:66)

Bununla birlikte kendini bir iç muhasebeye tabi tutan sosyalist solun serüveni ise; özellikle 1960’larla birlikte devletin paralelinde gelişen ve bir şekilde Kemalist ideoloji çevresinde şekillenen Cumhuriyet Halk Partisi çizgisiyle müşahhas hale gelen sol anlayıştan farklılaşarak ana kaynaklardan beslenme ve “özgürlükçü sosyalizm”in inşası için paradigmasal bir ayrışmaya gitmiş ve bu dönemde yoğun bir çaba içerisine girmiştir. Bu amaçla sosyalizmin ana referans kaynaklarına yönelmiş, buradan hareketle bir yorumlama tarzı ve bir muhalefet etme biçimi-teorik ve pratik- geliştirmeye çabalamıştır. Ana kaynaklardan buraya aktarılan düşüncelere karşılık gelecek çabaların özellikle ve öncelikle teorik olması sosyalist düşüncenin dar ve sınırlı bir insan unsurunun çabası olarak gelişmesine neden olmuştur.

Sosyalist söylem ve düşüncenin, ifade edilen dar ve sınırlı bir hareket olma durumunu aşma çabası ve toplumsallaşma arzusu, 1980’lerin sosyal, siyasal ve ekonomik konjonktürü ile örtüşerek, sol söylemin siyasallaşmasını, hatta aşırı siyasallaşmasını beraberinde getirdi. Zira küresel ölçekte yaşanan büyük değişim ve dönüşümün, yani ideoloji çağının bitmesi olarak adlandırılan bu sürecin Türkiye’ye yansması da benzeri biçimde olmuştur. Bütün ideolojileri hegemonyası altına alarak, depolitizasyonun aşırı biçimde gerçekleşmesi düşüncesini merkezine alan bu büyük dönüşüm benzeri bir etkiyi Türkiye’de de göstermiştir.

“1980’lerde yaşanan siyasal gelişme ile Türkiye yeni bir evreye itilmiştir. Bu evrede Türk toplumunun karşısına konan öneri, apolitik olmasıdır. Toplum çeşitli yöntemlerle depolitizasyona doğru itilmiştir. 1960’larda hemen arabesk olgusunun gündeme geldiği yıllardan başlayarak içine girdiği hızlı siyasallaşma sürecinde ürettiği ve geliştirdiği siyasal bilinç neredeyse elinden alınmıştır.” (Beyazlar Kirli, Hasan Bülent Kahraman, Agora Kitaplığı, 2008 (ikinci basım), İstanbul s. 6-7)

### Birikim’in Serüveni

Türkiye’de özellikle 12 Eylül 1980 sonrası apolitik olmanın özendirildiği ya da politik olmanın belirli sınırlar içerisinde gerçekleştirilebildiği bir dönemde, sol düşüncenin birçok fraksiyonu reel siyasetin sınırları içerisinde siyasallaşmanın ve beraberinde toplumsallaşmanın pratiğini aradılar. Birçok sol çevrenin varoluşunu meşrulaştırmak ve reel siyaset içerisinde bulunmak amacıyla devlet kimliğinin paralelinde bir siyaset dili geliştirdiğini bu dönemde görebiliriz.

Böylesi bir tutum karşısında; sosyalist söylemin ve düşüncenin kendi ontolojik zemininden hareketle teorisini ve pratiğini inşa etmek durumunda olduğunu düşünen Birikim dergisi, Türkiye’nin ordu, siyaset, toplum ve iktidar denklemini var olanın dışında sosyalist düşünme pratiğine uygun biçimde yeniden okuma isteği ve çabasıyla yayın hayatına başladı.

Bu anlamda Birikim’in yayın hayatına başlaması, salt sol bir söylemle muhalif bir kimlik oluşturmak değil ya da ütöpik arzularla örülmüş bir devrim düşüncesi değil, hayatın tamamına ilişkin sorular ve bu sorulara dair cevaplar arama düşüncesiydi Birikim’i harekete geçiren şey.

Bu tespiti, derginin varlığını kurulduğu günden bu güne fikri ve fiili emeğiyle yürüten Laçiner’in satırlarında da görmekteyiz;

“1970’lerin başında, acaba diye başlayan yığınla soruyla yola koyulmuştuk, yol boyunca her cevabını bulduğumuzu sandığımız sorunun gerisinde daha başka, kapsamlı ve derin bir sorunun yattığını fark edip bu kez onun peşine düştük. Soruları, sorunları ilk formüle ettiğimiz dilin zamanla değişmesi bundan. Ve bilmiyorum tam hangi noktada, ama bir yerde bütün o iç içe geçmiş soru yumaklarının aslında basit, bir tek sorunun türevleri olduğunu sezinler gibi olduk. Ezeli, öyle olduğu için bildik ve sıradan saydığımız ve yine öyle olduğu için, çözümsüzlüğüne hükmedip olduğu gibi kabullendiğimiz bir soru(n)du bu. İnsanların varoluş (yaşam) tarzının

nasıl olması gerektiğine dair fikirlerin davranış/eylem, pratik olarak içeriklenmesi sürecinin sorunları yani. Neden fikirler/gerçeklik” üzerinden yapıyorsun bunu diye sorarsanız; bir sosyalist olarak fikirleri yegâne “sermaye”miz saydığımdan ötürü derim.” (Bir Yolculuk ve Pusula, Ömer Laçiner, Birikim Sayı 100, sy. 53)

Sol düşünce ve söylem içerisinde farklı bir ufukla farklı bir siyaset dili ya da siyaset yapma biçimi geliştirmek isteyen Birikim’in bu çıkışı, sol çevreler için ezber bozan bir durum olarak yorumlanabilir. Yayın hayatına atıldıktan hemen sonra farklı gerekçelerle çokça eleştirilmesinin nedeni de belki bu aykırı ve özgün siyaset biçimi geliştirmek istemesinde anlaşılabilir. Birikim’in farklı ve alışılmış tavrın dışında bir yaklaşım sergilemesi, özellikle 80 öncesi aşırı pratize olmuş ve devrim düşüncesiyle bütün araçları meşru gören tarzları karşısında sıklıkla eleştirilmesine neden olmuştur.

“Birikim, her şeyden önce kendi sıfatını turnak içine alan bir siyasi dergi olmayı seçmişti. Başka bir deyişle, mevcut ‘siyaset yapma’ tarzlarını, daha doğrusu tarzını sorgulamayı, temel siyasi misyon olarak almıştı kendine. Ve kuşkusuz, o zamanlar Birikim’in tüm sosyalistlere yönelik olarak yaptığı çağrıların ‘platonik’ kalmasının asıl nedeni de buydu. Çünkü Birikim, sosyalist bir politikanın, her şeyden önce mevcut politika yapma tarzını dönüştürmekle mümkün olacağını, politikayı devrimin aracı değil de mekânı olarak gören, her bakımdan yeni bir politik anlayış tasavvuru hayata geçirmeyi arzuluyor ve bunu sağlamak için de, yürürlükteki politik dilden tamamen başka, farklı bir politik dili dolaşıma sokmak istiyordu.” (Bir Arayışın Adı: Birikim, Şükrü Argın, Birikim Sayı 100, sy. 79)

Yukarıda ifade edildiği gibi, özellikle 1960’lardan sonra etkinliğini artıran sol’un, dünyanın gidişine teorik ve pratik birçok müdahalesi ve çabası olmuştur. Türkiye’de de farklı yayın organları etrafında ya da farklı platformlar, partiler, Sivil Toplum Kuruluşları vb. düzlemlerde bir araya gelen çok farklı sol söylem arasında Birikim’in durduğu yeri şöyle özetlemek mümkündür; Türkiye’de siyasi ve ideolojik konulara yönelen sosyalist, milliyetçi, İslamcı vb. dergiler şimdiye kadar genellikle açık veya üstü örtülü olarak bir siyasi çevrenin arka bahçesi olma amacıyla kurulmuş ya da daha sonra bu çevrelerin bir aracı haline gelmişlerdir.

Birikim’in temelde çıkış amacında böyle bir iddiası yoktur. Sınırlı ve çerçevesi kısıtlı yeni ve alternatif bir mihrak olma vaadiyle yeni bir fraksiyon yaratmayacağını söyleyen Birikim, hayata dair sorular sorarak bunlara anlamlı cevaplar üretme çabasında olduğunu belirtmektedir. Bu durum Bi-



rikim'in hiç şüphesiz siyasi bir görüşe sahip olmadığı ya da bazı konulardan uzak kalacağı anlamına gelmez. Gerek teorik, gerekse pratik konulara bir sosyalist kültür dergisi çerçevesi içinde eğileceğini ifade etmektedir. Bütün bu çabaların, hem teorik, hem de pratik öğelerin sistematize edilerek bir yöntemin ortaya çıkarılması ve bir Birikim'in hasıl edilebilmesi anlamında bir çabasının olduğunu söyleyebiliriz.

### Birikim'in İslam'a ve Müslümanlara Yaklaşımı

Yukarıdaki bu amaç ve hedefler dışında, makalemizin etrafında şekilleneceği bir tavır olan ve Birikim dergisinin gündeme getirilmesini hak eden, ayrıca kendisinin sol düşünce içerisindeki farklı yerini belirgin kılan “anlamak-anlamaya çalışmak” çabasının varlığına dikkat çekmek gerekmektedir.

Türkiye'nin yaşadığı yakın dönem tarihi süreç incelendiğinde farklı hayat tarzlarının aşırı kutuplaşması, o güne kadar yaşanan fiili çatışmalar, fikri mücadeleler, teorik alt yapıların zayıflığı ve konjonktürel şartların birleşimi gibi birçok parametre birlikte düşünüldüğünde “anlama”nın ve anlamaya çalışma çabasının mümkün olmadığını, bilakis çoğu kez “anlaşılma”nın gerektiğini düşünen tarafların bulunduğunu dönemin tarihi itibarıyla tespit edebiliriz. Bu yaklaşım biçimi, dönemin bütün aktörleri tarafından yaşanan veya yaşatılmaya çalışılan hâkim psikolojik atmosferidir. Sadece farklı hayat tarzlarının birbirini anlamaya çalışma çabası(sızlığı) değil, aynı ontolojik zeminden hareketle varlığını devam ettirmek isteyen çevrelerin de aynı yaklaşımla tavır takınması alışıldık bir pratik olarak durmaktaydı.

Bu bakımdan Birikim'in hem diğer sol fraksiyonlarla, hem de başka çevrelerle yürütmek istediği bu farklı tarz hem olumlu, hem olumsuz bir dizi eleştiriye tabi tutuldu.

“İlk kez sol ön yargısız bir biçimde kendi dışındakilerin de ne söylediğini merak eden bir tavır önce Yeni Gündem ve sonrasında Birikim'de gündeme alıyordu. İlk kez İslami kesime “gerici” kategorisinin dışında yaklaşıyor, onların hassasiyetleri dikkate alınmıyor, dahası bu cenahtan önemli isimlerin dergide yazması sağlanıyordu. Sol ilk kez evrensel argümanlarını yitirmeksizin yerelleşiyordu.” (Batı'nın “Olay Ufku” ve Sol'un AB Lobiciliği, Dilaver Demirağ, Umran, Ekim 2002, s. 79)

Birikim'in birçok konuda ortaya koyduğu “kural dışılık”, hayatı farklı okuma eğilimi içerisinde olan çevreleri okumaya ve anlamaya çalışması da yine, sol düşünce ve anlam haritası içerisinde belirgin bir özgülük olarak

ortaya çıkmaktadır.

“İslamcı yazarların da katıldığı mahut Medine Vesikası tartışması ve İslami ortama da seslenen tartışmaların tamamı, Birikim açısından, sol tahayyütlü geleneksel solun rezervasyon alanı dışındaki anlam dünyalarına ve söylemlerine tercüme etme iddiası bakımından önemli bir örnekti, bir tür idmandı. Bu tartışma, farklı yerlerde duranların “kafalama” veya illa uzlaşma saiki olmaksızın konuşma tecrübesi olarak da çok önemliydi elbette.” (100 Sayı Birikim- Neye Yaradı?, Tanıl Bora, Birikim Sayı 100, sy.59)

Dönem itibarıyla farklı düşünen taraflar arasında savunmacı ve şiddetli tartışmaların yaşanması, söz konusu tarafların aslında çoğu kez kendi düşünsel ve pratik gerçekliklerini test edebilme pratiklerini de ortadan kaldırmaktaydı. Bu nedenle doğrunun ve hakikatin merkezinde olduğunu düşünen bu taraflar farklı her hangi bir anlayışa karşı son derece kapalı, müsamahasız bir tavır içerisinde olabilmekteydi. Bu tavır o güne kadar Türk toplumunun toplumsal harcı ve en önemli gerçeği olan dini, dikkate almayı mümkün kılmamaktaydı. Bu anlamda Birikim dergisinin ortaya koyduğu çaba, sol düşünce içerisinde ezberleri bozan başka bir unsur olarak ortaya çıkmaktaydı.

“Türkiye toplumunun önemli bir parçası olan İslami düşünce çeşitli yönleriyle ve farklı bakış açılarıyla ortaya konuldu. Geleneksel sol’un “din bir afyondur” şeklinde ifade edilen basmakalıp ön kabulüyle sürekli görmezden geldiği ya da çeşitli sıfatlarla yaftaladığı İslami hareket/düşünce Birikim’de toplumsal bir oluşum olarak araştırıldı ve konuyla ilgili kapsamlı dosyalar hazırlandı. Bu yaklaşım yine geleneksel solun “dinci”leri meşrulaştırıyorlar demogojisine maruz kaldı.” (Yeni-likçi- Solun Birikim’i, Tarık Tufan, Umran, Nisan 1999, s. 67)

Birikim’in ortaya koyduğu bu farklı yaklaşım, o güne kadar hâkim devlet söylemiyle de ötekileştirilen İslam’a ve Müslümanlara karşı geliştirilen psikolojiyi dağıtmak ve bu unsurun toplumsal bir gerçeklik olarak dikkate alınmaya değer olduğunu pratize etmek bakımından son derece önemli bir gelişme olarak okunmalıdır.

## Sonuç

Sosyalist muhayyilenin salt entelektüel bir çaba olmadığını, hayatı insan merkezli düşünerek, insanın inşa olunması gerektiğini belirten Ömer Laçiner; sosyalizm’in en geniş anlamıyla bir “hayat tarzı” olduğunu belirtir.

Hayat tarzı olma iddiası taşıyan sosyalist düşünce kendisini, farklı dünyalara kapatarak doğrunun ve hakikatin merkezi olarak görme düşüncesiyle aslında çelişir. Bu bakımdan farklı anlama biçimleri, yaşama biçimleri ve bunlara ilişkin pratikleri anlamak, onları yorumlamak özgür-özgün düşünmenin vazgeçilmez unsurudur.

Türkiye’de sol düşüncenin birikimi içerisinde değerlendirildiğinde Birikim dergisi, farklı hayat tarzlarını, özellikle İslam’ı ve Müslümanları “anlama-anlamaya çalışma” konusunda, kurduğu felsefesiyle çelişmemiş ve farklı düzlemlerde bunu pratize ederek özgün bir yaklaşım ortaya koymuştur.

Hülasa; Türkiye’de sol düşüncenin, toplumun farklı düzlemlerde sahip olduğu toplumsal harcın varlığını dikkate alarak, bir paradigma, söylem ve bir eylem gerçekleştirebilmesi hiç şüphesiz kaçınılmaz bir zorunluluktur.

## Kaynaklar

1. 21. Yüzyılda Sol ve Türkiye, Aykut Kılıç, Barış Özden, Mavi Yay. 2007
2. Beyazlar Kirli, Hasan Bülent Kahraman, Agora Kitaplığı, 2008(ikinci basım)
3. Birikim Dergisi Bütün Sayılar
4. Bilim ve Postmodernizm Tartışmaları: Postmodernizm ve Sol, Edward S. Herman, Michael Albert, Noam Chomsky, BGSY yay. 2007
5. Sağ Ve Solun Ötesinde: Radikal Politikaların Geleceği, Anthony Giddens, Metis yay. 2002
6. Sol: Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 8, Tanıl Bora, İletişim Yay. 2007
7. Yeni Bir Sol Tahayyül İçin Birikimden Seçmeler 1, Tanıl Bora, Birikim Yay. 2000
8. Solu Yeniden Tanımlamak, Ahmet İnsel, Birikim Yay. 2007
9. Türkiye’nin İyi Yönetimi: Demokratikleşme ve Özgürlükçü Sol Alternatif, Fuat Keyman, Bilgi Üniversitesi Yay. 2008
10. Türkiye Günlüğü Sol Özel Sayısı, sayı 15, yıl 1991
11. Pan Kapitalizm Çağında Sol Bir Dil Yaratmak: Mesele 2007 Söyleşileri, Agora Kitaplığı, 2008
12. Meydan Okuyan Sol, Marc Saint-Upery, İletişim Yay. 2007
13. Postmodernizm ve Sol, Michael Albert, Bgst Yay. 2007
14. Umran Dergisi, Nisan 1999, s. 67

# “İslami Sol”un Kur’an Perspektifi

Abdulaziz KIRANŞAL\*

---

## “Mahmud Muhammed Taha Örneği”

### Giriş

Modern Müslüman’ın eşitlik, sosyal adalet ve özgürlük, taleplerini daha yüksek bir sesle dilendirmeye başladığı zamanlarda, hakim düşünce tarzı olan sağ’ın konumunun, ister istemez tartışmaya açıldığı bir süreç yaşıyoruz. Bu adalet ve özgürlük taleplerinin, her daim statükoya bağlılığını sunan bir tarz biçiminde algılanmaya başlanan sağ tarafından karşılanıp karşılanamayacağı zihinlerde soru işaretleri bırakıyor. Çünkü içinde bulunduğumuz tarihsel vasatta bu talepler ciddi eylem/aksiyon ve bedel gerektiren istekler biçiminde tezahür ediyor. Sağ’ın statükoyu muhafaza eden bir hale dönüşmesi modern Müslüman’ı ister istemez yeni arayışlara itiyor. Bu bağlamda Mustafa Sibai, Ali Şeriati, Seyyid Kutub, gibi fikir adamlarının düşünce dünyaları kaynaklığında “İslami Sol” yaklaşımı yeni bir umut gibi sunuluyor talep sahiplerine. Sosyal adalet, özgürlük, hakça bölüşüm gibi İslam’ın evrensel değerlerinin Müslüman idrakinde sol fraksiyonun talepleri ile örtüşmesi bu umudu daha da kuvvetli bir hale getiriyor. İslami sol yaklaşımı, Kur’an’a

yaklaşırken içinde bulunduğumuz tarihsel dönemin sosyal adalet ve özgürlük taleplerini karşılayıcı bir okuma ve anlamlandırma perspektifine ihtiyaç duyuyor. İşte tam bu noktada Kur'an'ı devrimci bir dönüşüm/değişim kaynağı olarak algılayan Mahmud Muhammed Taha, İslami sol yaklaşımına bu perspektifi sunabilmesi açısından fikirleri analiz edilmesi gereken bir düşünce adamı olarak çıkıyor karşımıza. Savunduğu "Devrimci Sosyalist İslam" anlayışı uğruna hayatını darağacında vermiş bir isim olan Mahmud Muhammed Taha "İslami Sol" tartışmaları içerisinde Kur'an'a dair cesur anlamlandırma ve pratik hayata geçirebilme çabaları açısından özellikle değerlendirilmesi gereken bir hareket ve aksiyon adamıdır.

Taha, Sosyalist düşüncenin genel karakteristiği olan aktivist/eylemci anlayışın da etkisiyle, "Bu gün temel problem vahyin pratik hayattan uzaklaşmasıdır"<sup>1</sup> diyerek, Kur'an'ı anlama/anlamlandırma çabalarından öte pratik hayata geçirebilme çabalarına dikkat çeker. Bir anlamda Kur'an'ı çağa uygulayabilme iradesi elinden alınmış olan modern Müslüman'a öncelikli sorununu gösterir ve bu iradeyi tekrar ve acilen elde etmesini önerir.

Mahmud Muhammed Taha, savunduğu farklı fikirler nedeniyle dönemin din adamları tarafından mürted ilan edilerek idam edilmiştir. Ancak bu idamın Sudan'da Numeyri döneminin siyasi çalkantıları nedeniyle mi yoksa Sünni İslami gelenek bağlamında hakkındaki sapık, müfsid, mürted gibi iddiaların gerçekliği nedeniyle mi olduğu halen bir tartışma konusudur. Taha'nın Kur'an'a dair düşünceleri ile ilgili insaf sahibi vicdanların inkâr edemeyeceği gerçek, onun Kur'an'la ilgili asıl çabalarının pratiğe/eyleme yönelik olduğu gerçeğidir. Mahmud Muhammed Taha, aktivist/eylemci bir anlayışla, değiştirici ve dönüştürücü etkisi açısından Kur'an'ı, yaşadığı döneme aktif ve hazır bir imkân olarak, sunmaya çabalamıştır. Bu çabalar sırasında üretilen fikirler her ne kadar geleneksel İslami düşünce açısından tartışmalı olsa da, bu gün modern Müslüman'ın İslam'ın pasifize edilme çalışmalarına şahit olduğu bir dönemde Taha'nın patriğe yönelik fikirleri ciddi bir şekilde analiz edilmeye ihtiyaç duymaktadır.

### Mahmud Muhammed Taha kimdir?

"Müslüman Gandhi" olarak anılan ve son dönem İslami yenilenme çabaları içinde devrimci sosyalist İslam anlayışı ile dikkatleri üzerine toplama

<sup>1</sup> Ünalay, Altay, "Dr. John Voll'un Soruları Ve Üstad M. M. Taha'nın Cevapları", Yarı Dergi, [http://www.yarindergisi.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=105&Itemid=104](http://www.yarindergisi.com/index.php?option=com_content&task=view&id=105&Itemid=104)

yan Mahmud Muhammed Taha, 1909’da Orta Sudan’da küçük bir kasaba olan Rufaa’da doğdu. Ailesinin kuşaklar boyu devam eden Kadiri tasavvuf ekolü mensubiyeti nedeniyle dini bir çevrede büyüdü. Mahmud Muhammed Taha 1930’lardan itibaren Sudan bağımsızlık mücadelesinin aktif destekleyicilerinden biriydi. 1936’da bugün Hartum Üniversitesi olarak bilinen Gordon Memorial College’ın mühendislik bölümünden mezun oldu. Sudan demir yollarında çalışırken bağımsızlık mücadelesinde daha etkin yer alabilmek için 1941’de istifa etti ve özel sektöre geçti.

Ekim 1945’te Cumhuriyetçi Partiyi kurdu. Amacı demokratik sosyalist Sudan İslam Cumhuriyetiydi.<sup>2</sup> Bu amaca yönelik fikirlerine Sudan anayasasına dair tekliflerinden oluşan “Esas-ı Düsturu’s-Sudan” (Sudan Anayasası’nın Esasları, 1955) adlı kitabında sıkça rastlamak mümkündür. Modernist İslami yaklaşım içinde etkin bir liberal hareketin izlerini taşıyan yayınlar yaparak, teslimiyetçi ulema zihniyetine ciddi eleştiriler getirdi. 1946 da İngilizlere karşı yapılan bir eylem nedeniyle tutuklandı ve iki yıl hapse mahkûm oldu. Taha bu iki yıllık mahkûmiyet hayatı için, “Oraya Tanrı tarafından getirildim ve onunla halvete başladım”<sup>3</sup> der. Daha sonra Rufaa’ya dönerek halvetine ve inzivasına üç yıl da burada devam etti. İşte bu beş yıllık inziva dönemi onun fikirlerinin oluşmasında çok önemli bir zaman dilimidir.

Taha’nın bu inziva döneminden sonra, Kur’an’a dair birçok yeni ve farklı fikirler ortaya atar. Özellikle Nesh meselesi ile ilgi olarak nasihin, mensuhtan önce indiği tezini ileri sürerek bu alandaki tüm değerlendirmeleri altüst eden bir yaklaşım sergiler. Taha, Mekke’den Medine’ye geçişi bir şehir/mekan değişiminden öte Kur’an mesajının mahiyet bakımından toptan değişimi olarak ele alır. Tarihi tersine çeviren bir bakış açısıyla Mekki ayetlerin Medeni ayetleri nesh ettiğini söyler.<sup>4</sup> İslam’ı birinci ve ikinci mesaj olarak ayıran Taha, İslam’ın ikinci mesajı daha önce inmiştir, oda asıl mesaj olan Mekke dönemi evrensel mesajıdır der. Taha dinsel evrim teorisi ile insanın elementler düzeyinden yaşam düzeyine evrimleştiğini ve bu evrimin 6. ve 7. duyuları kazanma yolunda halen devam ettiğini belirtir.<sup>5</sup> İslami Teslis teorisiyle de dinlerin de insanoğlunun gelişimi ve uygarlaşmasıyla birlikte evrim geçirerek bugünkü halini aldığını söyleyen Taha, Yahu-

<sup>2</sup> Alper, Ömer Mahir, “Mahmud Muhammed Taha”, DİA, Ankara, 2003, XXVII, s.370.

<sup>3</sup> al-Fikra, <http://www.alfikra.org/>.

<sup>4</sup> Yaman, Ahmet, “Diyane’tin Konulu Kur’an Tefsiri’ne Hüküm Ayetlerini Anlama Bağlamında Bir Ta’lîk”, <http://www.marife.org/2-yaman.htm>.

<sup>5</sup> Taha, Mahmud Muhammed, The Second Message of İslam, Syracuse Üniversitesi, New York, 1987, s.94-95.

dilik, Hıristiyanlık ve en son da Kur'an mesajıyla İslami teslisin tamamlandığını iddia eder. Taha'ya göre tesettür, haremlik selamlık, çok eşlilik ve cihat İslam'ın temel şartlarından değildir. Taha bu fikirlerini öğrencisi Abdullahi Ahmed Naim tarafından "The Second Message of İslam (Syracuse-1987) adıyla İngilizce'ye çevrilen "er-Risaletu's-Saniye Mine'l-İslam" (İslam'ın İkinci Mesajı, Omdurman-1967), adlı eserinde genişçe açıklar.<sup>6</sup> Mahmud Muhammed Taha 1968'de bu modern görüşleri nedeniyle ilk kez ridde (dinden çıkma) suçlaması ile yargılanır ve suçlu bulunmasına rağmen herhangi bir ceza almaz.

Taha'nın dini alandaki farklı görüşlerinin yanında uluslararası siyaset alanında da oldukça ilginç görüşleri vardır. Örneğin geleneksel siyasal İslami düşüncenin aksine "Müşkilatu's-Şarku'l-Evsat" (Orta Doğu Problemi) adlı kitabında İsrail'le barış yapılmasını önererek, dönemin hâkim düşünce kalıplarına karşı oldukça radikal bir tutum izlemesi Sudan Ulemasının ve Müslüman Kardeşler Örgütünün ciddi tepkilerine neden olmuştur.

Taha, bu fikirlerini felsefi bir mistisizmle, rasyonel siyaseti karıştırıp İslami bir ideoloji içinde konferanslar aracılığı ile halka sunmaya çalışmıştır.<sup>7</sup> Sudan'da Numeyri'nin şeriat ilan ettiğini açıklamasıyla birlikte 1984'te Taha, Ridde suçlamasıyla idam gerekçesi olacak "Hâzâ ev et-Tufan" (Ya bu Ya da Tufan) bildirisini yayınladı. Bu bildiriyle Taha, yeni kanunların geri çekilmesini ve demokratik, sivil hakların ihyasını ister. 1985'te tutuklanıp dört arkadaşıyla mahkemeye çıkarılır. Mahkemede tek tanık bir polis memurudur ve onun sunduğu tek delil de "Ya Bu Ya da Tufan" bildirisi olmuştur. Beş sanığa da ölüm cezası veren mahkeme diğer dört kişiye tövbe edip affedilme hakkı tanıyarak, bu davanın aslında bir "İrtidat" (dinden dönme) davası olduğunu itiraf ediyordu.

Mahmud Muhammed Taha mahkemeyi ve kararlarını tanımadığını söyler ve 17 Ocak Cuma 1985'te iki bin kişinin izlediği infazla 76 yaşında "irtidat" suçundan idam edilir. İdamda sonra cenazesi bir helikopterle çölde bilinmeyen bir yere götürülüp cenaze namazı kılınmadan gömülmüştür. 2000'li yıllarda Sudan'ı ziyaret eden Amerikalı yazar George Packer, Taha'nın fikirlerinin gençler üzerinde halen etkin olabildiğini söyleyerek, Taha'nın modernist İslami sol düşünce içindeki güçlü etkilerinin devam etti-

<sup>6</sup> Alper, "Mahmud Muhammed Taha."

<sup>7</sup> Alper, "Mahmud Muhammed Taha."

<sup>8</sup> The Moderate Martyr, A Radically Peaceful Vision of İslam, George Packer, [http://www.newyorker.com/archive/2006/09/11/060911fa\\_fact1](http://www.newyorker.com/archive/2006/09/11/060911fa_fact1)

ğine dikkat çeker.<sup>8</sup>

### Bir Kur’an ve Sünnet Teklifi Olarak “Sosyalist Toplum” Modeli

Mahmud Muhammed Taha, Kur’an ve Sünnette önerilen iyi ve örnek toplum modelinin aslında bir “Sosyalist Toplum” modeli olduğuna vurgu yapar. Kur’an ve Sünnette iyi toplum olarak önerilen bu model temelde üç eşitlik üzerine kurludur. Birincisi, ekonomik eşitlik / zenginliğin eşit bölüşümü, ikincisi, politik eşitlik / politik kararlara eşit katılım, üçüncüsü ise toplumsal eşitlik / din, ırk ve cinsiyet ayrımının ortadan kalkmasıdır. Taha’ya göre, bu model, toplumsal gelişime faydalı oldukları müddetçe, farklı yaşam tarz ve tavırlarına sınırsız hoşgörü içeren, bir kamusal alan oluşumudur. Bu kamusal alan onaylamadığı tavırlara etkin tepki verebilecek nitelikte olmalıdır. Ancak bu kesinlikle baskı ve şiddetle olmamalıdır. Çünkü baskı ve şiddetin iki sonucu vardır. Birincisi karşı şiddet, diğeri ise daha tehlikeli olan iki yüzlülük (münafıklık).<sup>9</sup> Taha, bu noktada baskı ve şiddet emirleri içerdiğini iddia ettiği Medeni ayetlerin, konjonktürel yani tarihsel şartların zorunluluğu nedeniyle nazil olduğunu, Kur’an’ın asıl ve evrensel ilkelerinin Mekke dönemi çoğulcu ve hoşgörülü emirleri olduğunu belirtir.<sup>10</sup>

Mahmud Muhammed Taha, sosyalist toplum modelini Kur’an’dan ayetlerle de açıklar ve özellikle ekonomik eşitlik/zenginliğin ortak bölüşümü ilkesini Bakara suresinde ki şu ayete dayandırır. “Yine sana neyi infak(vereceklerini) edeceklerini soruyorlar. De ki: İhtiyaçtan fazlasını infak(verin) edin.”<sup>11</sup> Taha, bu ayete dayanarak, Kur’an’ın temel ilkesi Allah’ın kulları arasında mülkiyetin ortak veya birlikte kullanımını der. Böylece herkes mülkiyetten kendi ihtiyacı oranında faydalanabilir. İhtiyaç fazlası ise toplumun bireyleri arasında eşitçe pay edilir.<sup>12</sup>

Taha’ya göre, ilk dönem Müslümanları, özel mülkiyet anlayışına sahip oldukları için, eşit bölüşüm noktasında Kur’an tarafından birdenbire zorlanmamışlar tedrici olarak “sosyalist toplum” modeline alıştırmışlardır. İslam’ın en önemli emirlerinden biri olan zekât bu insanları sosyalizmin ekonomik eşitlik fikrine hazırlamak için konulmuş öncü bir kuraldır. Bu kuralın tam manasıyla uygulanmasından sonra ikinci aşama olan “Sosyalist

<sup>9</sup> Taha, The Second Message of İslam, s.153

<sup>10</sup> Taha, The Second Message of İslam, s.133

<sup>11</sup> Bakara: 2/219

<sup>12</sup> Taha, The Second Message of İslam, s.161

<sup>13</sup> Taha, The Second Message of İslam, s.161.



Toplum” modeline geçilecektir. Yani zekât aslında sosyalizme bir hazırlıktır.<sup>13</sup> Çünkü zekat müessesesi ile insanlar mallarında başkalarının da hakkı olduğu fikrine alıştırılarak bir anlamda ortak mülkiyet ve bölüşüme teşvik edilmektedir.

Bir anlamda Kur’an’dan sosyalist felsefeye kaynaklar arayan Taha, bununla Zümer suresindeki şu ayeti örnek olarak sunar. “Onlar da: “Hamdolsun o Allah’a ki, bize vaadini doğru çıkardı ve bizi cennet arzına varis kıldı. Cennette istediğimiz yerde oturuyoruz” derler. Çalışanların ücreti ne de güzelmiş.”<sup>14</sup> Taha, burada bir bütün olarak arzın paylaşımı, istenilen mekânda yerleşim özgürlüğü, ücretlerin tastamam ödenmesi gibi noktalara dikkat çeker. Peygamber’in “Tam manasıyla adaleti sağlarsanız bu tasvire yeryüzünde de ulaşabilirsiniz” dediğini belirten Taha, “işte bu Marx’ın hayalini kurduğu sosyalist düzendir” der.<sup>15</sup> “Allahtan korkanlar, elbette cennetlerde ve pınarların başındadırlar. Onlara: “Selametle güven içinde oraya girin” denir. Biz o cennetliklerin kalblerindeki kinleri çıkarır atarız. Hepsi kardeşler olarak sevinç içinde karşılıklı koltuklara otururlar. Orada kendilerine hiçbir yorgunluk gelmeyecek. Oradan çıkarılacak da değildir.”<sup>16</sup> Bu ayette tasvir edilen gerçek Müslümanlar ulusunun yeşermesiyle, İslam’ın ulaşacağı sosyalizm aşamasıdır diyen Taha, o zaman barışın hâkim olacağına ve tüm sınıfsal farkların ortadan kalkacağına inanır.<sup>17</sup>

Mahmud Muhammed Taha’ya göre sosyalist toplum modeli bir anlamda Peygamber tarafından da benimsenmiştir ve “İnsanlar üç şeyde ortaktır. Su, mera, ateş” hadisi bunun en açık kanıtıdır.<sup>18</sup> “Onlar, zor zamanlarında ya da seyahat ederken, ortaya bir kumaş serer ve ellerindeki tüm yiyeceği onun üzerine koyarlar. Ve ortadaki tüm yiyeceği eşit olarak paylaşır yerler. İşte onlar benim ait olduğum halktır ve onlar bendendir.” O’na göre, peygamberin örnek gösterdiği bu topluluk henüz vücut bulmamış Müslüman ulus kavramının küçük bir örneğidir ve sosyalizmle bire bir uyumludur.<sup>19</sup> Sosyalist toplumda da her şey bu şekilde paylaşılacak dil, ırk, renk farkı gözetilmeyecek ve tüm sınıfsal farklılıklar ortadan kalkacaktır. Sınıfsallığın ortadan kalktığına en basit ve en açık örneği ise, minimum ve maksimum gelir seviyesi farklılığı nedeniyle kimsenin kimseyle evlenmeyi reddedeme-

<sup>14</sup> Zümer: 39/74

<sup>15</sup> Taha, The Second Message of İslam, s.162

<sup>16</sup> Hicr: 15/45-48

<sup>17</sup> Taha, The Second Message of İslam, s.157

<sup>18</sup> Taha, The Second Message of İslam, s.159

<sup>19</sup> Taha, The Second Message of İslam, s.160

<sup>20</sup> Taha, The Second Message of İslam, s.155

<sup>21</sup> Taha, The Second Message of İslam, s.155

yeceği, tüm gelir farklarının ortadan kalktığı bir adalet ve eşitlik ortamıdır. Kur’an’ın ve Peygamber’in öngördüğü sosyalist toplum, herkesin onurluca yaşayabileceği eşit bir gelire sahip olduğu, üretim araçlarının tek bir kişiye veya guruba verilmesinin engellendiği, hiçbir yurttaşın bahçeli bir ev, mobilya ve bir araba dışında özel mülkiyetinin olmadığı bir toplumdur.<sup>20</sup>

Taha’nın sosyalizm anlayışının temelinde güçlü bir özgürlük anlayışı yatar. O, bu özgürlüğü, sorumluluğun kaynağı ve bireylerin ilişkilerinde Tanrı’ya yaklaşabilecek seçimler yapabilmesinin garantisidir biçiminde niteler. Taha’ya göre sosyalizm, insanoğlunun yaratabildiği tüm materyal zenginliğe eşit erişim olanağının bulunmasıyla eş anlamlıdır. Sosyalist toplum oluşturulmadan bireyler, kendi mükemmelleşme potansiyellerini ortaya koyma yetilerini sınırlayan benmerkezci takıntılarla kuşatılacaklardır.<sup>21</sup> Sosyalist bir toplumun en önemli özelliklerinden biride demokratik olmasıdır. Demokrasiyi “hata yapma hakkı” olarak tanımlayan Taha, “eğer hata yapmaz ve tövbe etmezseniz, Allah sizi hata yapan ve ardından tövbe eden insanlarla değiştirir” hadisini kendi demokrasi anlayışını açıklamak için örnek gösterir.<sup>22</sup>

### Kur’an ve Özgürlük Bağlamında Sosyalist Toplum Modeli

Mahmud Muhammed Taha, Kur’an mesajını Mekke dönemi evrensel ilkeleri “İslam’ın İkinci Mesajı”, Medine dönemi konjonktürel emirleri “İslam’ın Birinci Mesajı” olarak isimlendirir. Ve iniş sırası olarak “İslam’ın İkinci Mesajı”nın daha önce indiğini belirtir.<sup>23</sup>

Medine dönemi emirleri insanın özgürlüğünü iyi kullanamaması ve henüz evrensel ilkelere hazır hale gelmemesi nedeniyle nazil olmuştur. Taha’ya göre insan, İslam’ın orijinal bakışı açısından, pratikte özgürlüğünü suiistimal etmediği sürece özgürdür. Ancak bu özgürlük doğru anlamda kullanılmazsa anayasaya uyumlu yasalar tarafından kısıtlanır. Özgürlüğün en az kısıtlanacağı ve en doğru kullanılabileceği toplum modeli olarak sosyalist toplum modelini sunan Taha’ya göre ilahi mesajın ilk emirleri özgürlükçü, çoğulcu, hoş görülü ve pasifisttir. İslam’ın başlangıçtaki en temel ilkesi “Rabbinin yoluna güzellikle ve bilgelikle çağır”<sup>24</sup> ilkesidir. Bu temel ilke Mekke döneminde on üç yıl boyunca devam etmiştir.<sup>25</sup> Bu ayetlerde

<sup>22</sup> Taha, The Second Message of İslam, s.160

<sup>23</sup> Taha, The Second Message of İslam, s.118

<sup>24</sup> Nahl: 16/125

<sup>25</sup> Taha, The Second Message of İslam, s.133

<sup>26</sup> Tevbe: 9/5

savunma amacıyla dahi şiddet yasaklanmıştır ve ilk dönem Hıristiyanlığı ile benzerlikleri çok güçlüdür. Ancak daha sonra insanlar kendi yonttukları taşa tapmaya, yakın akrabaları ile didişmeye, hayatı tahrip etmeye ve kız çocuklarını diri diri gömmeye devam ettiler. Böylece özgürlüklerini suisistimal ederek, kendi özgürlüklerinin kısıtlanmasına neden olan emirlere muhatap oldular. Ve nihai mesaj olan Mekke dönemi emirleri geçici bir süreliğine askıya alındı. Bu yeni dönemde nihai mesajın uygulanabileceği ortamı hazırlayıp, toplumu ve bireyi asıl mesaja hazırlayacak dönüştürücü emirler olan Medine dönemi konjonktürel emirleri devreye girdi. Yani birinci mesaj zamana uyum sağlamak ve topluma ulaşabilmek amacıyla ikinci mesajın standartlarını aşağıya çekti. Süreç içerisinde kitap sertleşti ve Medine emirlerinde sözlere kılıç eşlik etmeye başladı. Bu dönemde Din değiştirmek ölüm cezasını gerektiren bir suç haline gelmiş, Müslüman olmayanlar içinde yalnızca Yahudilere ve Hıristiyanlara din ve vicdan özgürlüğü tanınmıştır. “Kutsal aylar çıkınca putperestleri yakaladığınız yerde öldürün. Onları yakalayın, onları kuşatın ve her hareketlerini izleyin. Tövbe edip, namaz kılar ve zekat verilerse yollarını serbest bırakın.”<sup>26</sup>

Bu ayeti de konjonktürel mesajlar içinde değerlendiren Taha, İslam’ın temel ilkelerinden değildir dediği bu konjonktürel emirleri sekiz başlıkta toplar. Kutsal savaş (Cihad), kölelik (Al Rig), kapitalizm (Al Resimalia), kadın erkek eşitsizliği, çok eşlilik, boşanma ve boşama (Al Talag), kadınların örtünmesi (Al Hijab), toplumsal hayatta kadın erkek ayrımı.<sup>27</sup> Taha’nın tezinde bu konular, Şeriat tarafından yerine ve zamanına göre getirilmiş emirler olarak yer alır. Bunlar İslam’ın temel hükümleri olarak değerlendirilmez. Bireysel ve toplumsal şartlar olgunlaştığı zaman nihai emirler bu kuralların yerini alacaktır. Bu kurallarda insani zayıflıklar ve kifayetsizlikler göz önüne alınmıştır. Çünkü İslam’ın ilk dönemleri için bu önlemler kaçınılmazdır.<sup>28</sup> Ayrıca Kur’an’daki hadlerin günümüzde uygulanmasının birçok problem doğuracağını söyleyen Taha, Sudan’da Numeyri döneminde uygulanan had cezalarına karşı çıkarak, “Ya Bu Ya da Tufan” bildirisini bu dönemde yayınlamıştır. Bildiride bütün yurttaşların eşit haklara sahip olması gerektiğini belirten Taha, Mekke dönemi emirlerine vurgu yaparak, bu hakların konjonktürel emirlerden oluşan Şeriat değil, evrensel Kur’an vahiyleri olduğunu düşünmektedir.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Taha, The Second Message of İslam, s.132-145

<sup>28</sup> Taha, The Second Message of İslam, s.133-147

<sup>29</sup> al-Fikra org. <http://www.alfikra.org/>.

<sup>30</sup> Taha, The Second Message of İslam, s.57-60

<sup>31</sup> Taha, The Second Message of İslam, s.58.

İnsanoğlunun vahşilikten evrimleşmesiyle birlikte cezaların da değişeceğini ve yumuşayacağını söyleyen Taha, İlk toplumsal kurallarında, cinsel ilişkiler ve bireysel mülkiyetler konularında toplumun işleyebilmesi için konulmuş kurallar olduğundan bahseder.<sup>30</sup> Bireylerin zekâları ve davranışları geliştikçe cezalarda da bir yumuşama olmuştur. İlk bireylerin oldukça yabani ve vahşi olması nedeniyle cezalar da oldukça şiddetliydi. Bu nedenle en küçük suçlar bile ölümlle cezalandırılırdı. Taha, cezaların bireyin ve toplumun gelişim seviyesiyle ve tarihi şartlarla ilgili olduğuna kendince bir kesinlik atfeder.

Saffat suresi 99–108 ayetlerini örnek gösteren Mahmud Muhammed Taha, İbrahim peygamberin bile, tarihi şartlar nedeniyle oğlunu kurban etmek istediğini ancak koçun inmesiyle birlikte bu tarihi evrenin sona erdiğini ve insanoğlunun gelişimini bir kademe daha arttırdığını ileri sürer.<sup>31</sup> “Yaptıkları zulümler ve birçok insanı Allah yolundan alıkoymaları yüzünden daha önce kendilerine helal kılınmış tertemiz şeyleri Yahudilere haram kıldık.”<sup>32</sup> Ayetini örnek gösteren Taha, insanoğlunun özgürlüğünün kısıtlanmasının tek nedeni bireysel özgürlüğünü kötüye kullanması olduğuna vurgu yapar.<sup>33</sup> Bu gaddarlık ve duyarsızlık zamanla ortadan kalkıp birey geliştikçe cezalar da yumuşayacaktır. Bu da özgürlük alanının en geniş şekline ulaştığı sosyalist İslam toplumu modeliyle gerçekleşecektir.

## Sonuç

Makalemizin sonunda şunları diyebiliriz ki Mahmud Muhammed Taha, Kur’an’ı kendine özgü farklı bir perspektiften yorumlamış ve sosyalist İslam toplumu ideale ulaşmak gayesiyle Cumhuriyetçi Kardeşler hareketini kurmuştur. Taha, Kur’an’ın evrensel ilkelerini olarak nitelendirdiği Mekke dönemi emirleri rehberliğinde oluşturulacak, eşitlik, adalet, ve özgürlüğe dayalı sosyalist İslam toplumu söylemi uğrunda hayatını dar ağacında vermiş bir fikir adamı olarak tarihteki yerini almıştır. Özellikle İslam dinindeki zekat müessesesi hakkındaki değerlendirmeleri, her türlü sınıf farkına karşı çıkışı, Peygamber’in eşitlik ve adil paylaşım konusundaki hadisleri hakkındaki yaptığı yorumlar, Mahmud Muhammed Taha’yı kendili-

<sup>32</sup> Nisa: 4/160.

<sup>33</sup> Taha, The Second Message of İslam, s.57-58

# Bir İslamcının “Kapitalizm ve Sosyalizm” Hakkındaki Düşünceleri

Mustafa YILDIZ\*

mmustafayildiz@hotmail.com

18. yüzyılın sonları, 19. yüzyılın başları Batı’da işçi sınıfı ile sermaye sınıfı arasındaki çatışmanın had safhaya ulaştığı bir dönemdir. Marksın düşünceleri ezilen kesimlerde kabul görmeye, işçiler arasında sermaye çevrelerine karşı sınıf bilinci ve dayanışması artmaya başlamıştır. Batıda sınıfsal farklılıkların gün be gün artmasına paralel olarak işçi sınıfının bilinçlenmesi ve bu arada gerçekleşen Rusya’daki Sosyalist Devrim Batılı devletleri ve rejimleri iyice tedirgin etmeye başlamıştır. Yeni devrimlerin olabilme ihtimali Batılı dini ve siyasi liderleri sorunun çözümü konusunda yeni arayışlara itmişti. Bu bağlamda İngiltere’nin Anglikan Kilisesi Hilafet Merkezindeki ulemaya bir mektup yollayarak bir takım sorular yöneltir. Her ne kadar bu mektubun amacı İslam’ı kendi müntesiplerinden yetkin bir âlimin diliyle Batı toplumuna tanıtacak bir kitap talebi gibi görünse de, istenilen şey daha ziyade Batı’daki toplumsal düzeni tehdit eden sınıf çatışmalarını önleme konusunda İslam’ın ne önerdiğiidir. Mektup “Daru’l-Hikmet-i İslamiye”ye gönderilir. “Daru’l-Hikmet-i İslamiye” azalarından Eşref Efendiza-

---

\* 1963 yılında Gaziantep’in İslahiye ilçesinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini İslahiye’de tamamladı. Ankara Ün. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi “Yeni Türk Edebiyatı” bölümünde başladığı yüksek öğrenimini, Selçuk Ün. İlahiyat Fakültesi’de tamamladı. Tefsir alanında Yüksek Lisans yaptı. “Kur’an ve İnsan Hakları” üzerine çalıştı. Başta Kur’an Meali olmak üzere, yayınlanmış çeşitli kitapları bulunmaktadır.

de Eşrefi, Abdulaziz Çaviş vb. bazı âlimler bu sorular ekseninde birer risale kaleme alırlar. Bizim burada üzerinde durmak istediğimiz risale Eşref Efendizade Eşrefi'nin “Sa'y ve Sermayenin Dinen Sureti Halli” isimli risalesidir. Risale Tahir'ül-Mevlevi tarafından Osmanlıca olarak neşredilir. Daha sonra bu risale “İslam'da Emek ve Sermaye” adıyla Hedef Yayınları tarafından sadeleştirilerek yayınlanır.

Biz Eşref Efendizade Şevketi'nin bu önemli risalesini herhangi bir sadeleştirme yapmaksızın, Osmanlıca'dan Latin alfabesine çevirerek yeniden yayınlamakta fayda mülâhaza ettik. Bununla birlikte Risalenin dilinin belki bazı okuyucularımız için ağır gelebileceğini düşünerek, içeriği konusunda ana hatlarıyla bir özet vermeyi uygun gördük. Müellifimiz Eşref Efendizade Şevketi, son dönem Osmanlı ulemasındandır. “Daru'l-Hikmet-i İslamiye” azalığı yapmış, Bediüzzaman Said Nursi ile birlikte “Cemiyetü'l-Müderresin”in kurucu üyeleri arasında yer almıştır. Arapça, İngilizce, Almanca ve Fransızca da bilen Şevketi'nin “Medâris-i İslamiye Islahat Programı” isimli bir risalesi de mevcuttur.

Aşağıda tüm metnine yer vereceğimiz bu risalede Şevketi önce dinin mahiyeti hakkında genel bazı mülâhazalarda bulunduktan sonra Batı'da ortaya çıkan bu toplumsal sorunun nedenleri üzerinde durur. Şevketi'ye göre insanlar hayat konusunda iki tür anlayışa sahiptir. Bir kısmı hayatın tümünü bu fani dünyadaki hayattan ibaret görmekteler. Bunlar yaşadığımız hayatın dışında başka bir hayatın da olabileceğini kabul etmiyorlar. Bir kısmı ise ölümden sonra başka bir hayatın olduğuna inanıyorlar. Ahirete inananlara göre bu dünyadaki hayatın gerçekte bir kıymeti yoktur; sadece ahiret hayatını kazanmaya vesile olduğu kadar değerlidir. Bu yüzden bu tür insanlar bu dünyada sade ve basit bir hayat yaşamayı tercih ediyorlar. Hayatlarını idame ettirebilecek kadar kazanmakla ve harcamakla yetiniyorlar. Ancak hayatı bu dünyadan ibaret kabul edenler, kendileri için azami derecede menfaat temin etmeye ve haz almaya gayret ediyorlar. Böylece hayatları dünyaya hizmet etmekle geçiyor. Onların bu aşırı çalışması dolayısıyla şehirler genişliyor, pek çok görkemli bina yapılıyor ve devasa bir servet yığılıyor. Bu durum ise bunları koruyacak güçlü ordulara ve bunların finansına ihtiyaç duyuruyor. Bu da vergileri artırıyor. Ahali geçimini temin etmekte zorlanıyor. Hırs ve tamah artıyor ve hayvanlar âleminde geçerli olan “en güçlünün ayakta kalacağına” ilişkin tabiat yasası hareket noktası haline alıyor. Güçsüzlerin güçsüzlüğünden merhametsizce istifade edilerek devasa bir servet sahibi olunur. Şevketi, toplumdaki sınıflar arasındaki farkın bu derece açılmasının nedeninin bu anlayış olduğunu söyler.

Şevketi'ye göre peygamberlerin basit ve sade hayat tarzları esas alınsaydı maddi bir medeniyet meydana gelmezdi. Bu gün yaşanan bu sorunun nedeni Batı toplumun peygamberlerin zahidane hayat tarzının terk edilmesinden dolayı zengin sınıfında mala ve servete karşı aşırı bir hırs ve tamahın oluşmuş olmasıdır. Şevketi, her ne kadar Müslümanlar arasında da dünyaya meyledip servet yığmayı tercih edenler bulunsa da bunların çok az sayıda olduğunu, Müslümanların genelinde gönlünde peygamberlerin öğretileri yer ettiği için dünya malına karşı bir meyil bulunmadığını söyler. İslam'ın kendine özgü bir medeniyet oluşturduğunu belirten Şevketi, hayatın her alanında oluşan kurum ve kuralların kaynağının dini naslar (Kur'an ve Sünnet) olduğunu söyler. Dinin iyi olanı emredip, kötü olandan sakındırmayı amaçladığını ve Hz. Peygamber'in de bunu yaptığını söyleyen Şevketi, emr-i bil-marufu Hz. Peygamberin "Allah'ın emrine saygı göstermek ve mahlûkata ise şefkat göstermek" olarak açıkladığını belirtir. "Zulüm ve tekebbür İslam dininde menfur, zalimler ve mütekebbirler melundur" diyen Şevketi İslam'ın zulüm ve istikbara savaş açarak yeryüzünde adaleti yeniden tesis ettiğini söyler.

Batı toplumunda emek ve sermaye çatışmasının nedenleri üzerinde de duran Şevketi'ye göre bu çatışmanın asıl nedeni Hıristiyanların tevhid akidesini terk ederek teslise inanmalardır. Teslisin akla aykırı olduğunu söyleyen Şevketi'ye göre bunun sorumlusu Hıristiyan âlimlerdir. Dolayısıyla uleması (alimleri) tarafından temeli kazılan bir dinin binasını ukalanın (akıllıların) yıkmakta gecikmeyeceğini zaman göstermiştir. Hıristiyanlık hakikatini kaybettiği için halk dinden soğumuş, kurtuluşu başka yerlerde aramaya başlamıştır. Öte yandan tecrübeilimlerin gelişmesiyle birlikte münevver (aydın) insanlar da dinden uzaklaşmışlardır.

Şevketi sorunun diğer nedenlerinden biri olarak da arazilerin dağıtımı ve kullanımları ile miras dağıtımındaki adaletsizlikleri görür. Öte yandan Şevketi'ye göre uluslar arası askeri rekabetin artması büyük orduların oluşturulmasını ve bunların finansmanını zorunlu kılmaktadır. Bu da halkın üzerindeki vergi yükünü artırmaktadır. Şevketi buna çare olarak düzenlenen "Silahların sınırlandırılması konferansı" için, "Bunun yerine ihtirasların sınırlandırılması konferansı düzenlenseydi daha faydalı olurdu" der.

Problemin çözüm imkanı konusunda bazı değerlendirmelerde bulunan Şevketi'ye göre birincisi, hali hazırdaki durumdan memnun olanların yoksul sınıfların şikayetini dikkate alarak bir değişikliğe gitmek yerine kanun gücü kullanmayı tercih etmektedirler. Bu da kanunu uygulama gücü fazla olan ülkelerde mümkünse de, sermaye sınıfının düzeni hukuki ve ah-

laki bası ve ihtilal ile tehdit edilmektedir. Günden güne gelişen ve genişleyen bu harekete karşı uzun süre mukavemet etmek mümkün görünmüyor.

Sorunun nedeni sınıfsal farklılıklar olduğuna göre bu farklılığı artırmak çözüm olmayacağına göre geriye bu farklılığı ortadan kaldırmaktan başka çare görünmüyor. Bu durumda ya sefaleti ortadan kaldırarak herkesi zengin etmek gerek ki bunu hiç kimse tecrübeye cesaret etmiyor, ya da zenginlerin mallarını yoksullara dağıtmak gerek, ki bu da aklen ve dinen kabul edilemez.

Şevketi'ye göre sorunun nedeni zahiren “sınıflar arasındaki farklılıklar” gibi görünse de asıl neden bu değildir. Böyle düşünmek çok yüzeysel bir değerlendirme olur. Bu çatışmanın, yukarıda da belirtildiği gibi pek çok nedeni vardır ve bunlar izale edilmedikçe sorunu çözmek düşünülemez.

Sınıfsal farklılığın nedeni bireysel farklılıklardır ki, bu da kişisel ve harici olmak üzere iki gruba ayrılır. Kişisel olan sebepler de zati ve kesbi olmak üzere ikiye ayrılır. Zati sebepler kişinin bünyesel ve ruhsal farklılıklarından oluşur. Harici sebepler ise bölgesel farklılıklar, toplumların kültürel yapıları, toplumsal sınıfların ve milletlerin yaşam tarzları, hükümetlerin idare biçimlerinin oluşturduğu zihniyet, aile çevresi ve mesleği gibi faktörlerdir. Kişilerdeki bireysel farklılıklar fitri olduğu için bunun ortadan kaldırılması söz konusu olamaz. Ferdi farklılıklar olduğu sürece toplumsal farklılıklar da olacaktır. Bolşeviklerin yaptığı gibi bu farklılıkları ortadan kaldırmak için fitraten zorba olmak ve zorbalık yapmak gerekir.

Allah Kur'an-ı Kerim'de “Biz onların rızıklarını dünya hayatında aralarında taksim ettik” (Zuhruf: 32) buyuruyor. Şevketi'ye göre bu ayet toplumsal ve bireysel farklılığın devam etmesinin ilahi hikmet gereği olduğuna işaret ediyor. Bunu değiştirmeye kalkışmak ilahi hikmete aykırı davranmak olur. Çünkü Peygamberimiz Veda Hutbesinde “Mallarınız, canlarınız ve namuslarınız birbirinize haramdır” buyurmuştur. Bu bağlamda Şevketi, toplumsal farklılıkları kaldırmayı amaçlayan, mülkiyette ve kadında ortaklık düşüncesini savunan Kominizm'in şeraite aykırı olduğunu söyler.

Şevketi'ye göre ne mevcut durumu korumak, ne de farklılıkları bütünüyle ortadan kaldırmak mümkün olmayacağına göre geriye tek çare durumu islah yoluna gitmek kalıyor. Şevketi problemin çözümü sadedinde ise şu değerlendirmeyi yapar:

Dünya hayatının, mal, mülk ve servetin, kadınların, çocukların insana cazip hale getirildiğine; insanoglunun mal, mülk ve servete düşkün yaratıldığına, isanın aç gözlü olduğuna, insanın gözünü ancak toprağın doyura-



cağına ilişkin ayet ve hadisler nakleden Şevketi, bir yandan zenginlerin zevk-ü sefa içerisinde yaşarken diğer tarafta aç, sefil yaşayan yoksulların içlerindeki bu hırsı kontrol ederek dünya nimetlerine iltifat etmemelerin beklenemeyeceğini söyler. Ancak yönetici sınıf ve âlimler züht içerisinde yaşarlar, zaruri olanla yetinirlerse, belki o zaman fakirler de bu geçici dünyanın nimetleri yerine ahiretin ebedi nimetlerini tercih ederek bu nimetlerden ebediyen mahrum kalmayacaklarını düşünerek kanaat gösterip hırslarına gem vururlar. Bu kanaat ise ancak kalbe itminan verecek bir hakikati telkin eden hak bir dine tabi olmakla ve peygamberlerin yolunu izlemekle mümkün olur. Allah'ın, Hıristiyan olduğunu iddia edenlerin aralarına kin ve düşmanlık koyduğunu söyleyen ayet bu gerçeği ifade ediyor. Aralarındaki bu kin ve düşmanlığın sebebi Hz. Muhammed'in peygamberliğini reddetmek olduğuna göre, buna inanmaları kin ve düşmanlığın ortadan kalkmasını sağlayacaktır.

İslam'ın sadece bir iki konuda değil, Batı'nın her tür hastalığına şifa, her tür derdine deva olacağını söyleyen Şevketi, "Peki ama bunu Batı'nın doğası kaldırabilir mi?" diye sorar. Şevketi'ye göre Batı'nın İslam'ı kabulü çok uzak bir ihtimaldir. Zira Batı'nın sahip olduğu muhteşem hayat tarzını değiştirerek sade ve basit bir hayatı tercih etmesi, dünya nimetlerinden ve lezzetlerinden vazgeçmesi kolay değildir.

"Bu durumda Batı'daki işçi sınıfı ile sermaye sınıfı arasındaki çatışmanın akıbeti ne olacaktır?" diye soran Şevketi için aslında cevap bellidir: Meydana gelmesi için bütün şartları oluşmuş bir olayın meydana gelmesi İlahi yasanın gereğidir. Meydana gelmesi kaçınılmaz hale gelmiş bir olayın meydana gelmemesi sünnetullahın yani Allah'ın sosyal yasalarının değişmesini gerektirir ki, bu mümkün değildir. Zira "Allah'ın sosyal yasalarında bir değişiklik olmaz"

Acizlere ve zayıflara karşı kibir ve büyüklenmenin neticesinin ne olduğunu Kur'an beyan etmiştir. Zira Allah, dünyada kendisini büyük gören herkesi alçaltır. Şevketi sermaye sahiplerinin akıbeti konusunda Kur'an-ı Kerim'de zikredilen Karun'u örnek gösterir ve Karun kıssasını anlatır. Bindiği gibi Karun servetiyle böbürlenmiş çok zengin birisidir. Ancak onca serveti Allah'ın onu cezalandırmasından koruyamamıştır.

Şevketi'ye göre bu çatışma sona ermeyecektir; zira gelecekle ilgili bazı ayetler bu çatışmanın Kıyamete kadar önlenemeyeceğini söylüyor. Şevketi bu bağlamda bazı ayet ve hadisler naklederek bu konuda söyleyeceklerini tamamlar.

Bu bağlamda son söz olarak özetle şunları söyler:

Bu konuyu hem Doğulular hem de Batılılar daha derin düşüneceklerdir. Batılılar düşündükçe peygamberlerin yolundan ne kadar uzaklaştıklarını ve bu fani hayatın insanın yüce istidat ve temayüllerinin tekâmülüne kifayet etmediğini anlayacaklar. Müslüman ve Doğu toplumları ise gelişmiş ülkelerle birlikte siyasi varlıklarını korumak için kendilerini tamamıyla dünyaya vermelerinin vahim sonuçlarını görecekler ve dünya ve ahiret hayatının sadece birini dikkate almanın dengeyi bozacağını fark edeceklerdir.

Şevketi burada şu önemli soruyu sorar: Madem ki dünyaya dalmak ve ona tapmak ahrette vahim sonuçlar doğuruyor ve dünyayı bırakarak sadece ahirete yönelmek dünyaya ve tabi dolayısıyla ahirete zarar veriyor; bu durumda ikisini birleştirmek nasıl mümkün olacak?

Burada Şevketi, bu sorunun cevabının çok zor olduğunu, ta meydana çıktığı ilk günden beri çözüm beklediğini belirterek sözlerini sonlandırır.

## Sa'y ve Sermaye Mücadelatının Dinen Sureti Halli

Müellif: Eşref Efendizade Şevketi

Osmanlıca'dan çevrim yazı: Mustafa Yıldız

“Anglikan Kilisesine Cevap”

Madhal

Elhamdulillah ki cemiyati beşeriyeyi saadet ve şekavete müstaid olarak yarattığı halde irsal buyurduğu enbiya-ı izam vasıtasıyla kendilerini tarîk-i hidayet'e irşad eylemek lütuf ve inayet-i Rabbaniye'sinde bulunmuştur.

Tahiyât ve teslimiyât la-tahsâ rusul-ü feham ve hususen Peygamber-i Zîşan (sallallahu aleyhi ve selem) efendimiz hazretlerine olsun, ki evâmir-i İlahiye'yi tebliğ uğrunda en azim müştakları ihtiyar ederek ümmetlerini râh-ı hakk'a İbâl buyurmuşlardır. Ve alâ âlihi ve ashabihi ve ashabihim rıdvanullahi aleyhim ecmain.

Daru'l-Hikmet-i İlamîyye'de bulunduğum esnada Meşihat-ı Ulya'ya 12 Kanun-u Evvel 1918 tarihli sureti âti de mündemiç mektup varid olmuş ve mutazammın olduğu suallerin cevabı yazılmak üzere dar-ı mezkura havale olunmuştur.

Kudsiyyetmeab!

İngiltere Kilisesi dahilinde bir cemiyet-i diniye olan Dini Matbuat Heyeti halkın irşad ve talimi için (30.000) kelimelik “Küçük Kitaplar Kütüphanesi” hazırlamaktadır. Beni de bu kütüphanenin tâbii tayin etmiştir.

Şarkın ehemmiyet-i diniye ve siyasiyesinden dolayı kütüphane için Edyân-ı Şarkîye'ye dair yeni bir silsile kitap tanzim etmekteyim. Bir iki istisna ile o edyanın salikleri tarafından yazılacaktır. Onlarda Şark kendi sesiyle Garba hitap edecektir. Silsile hakkında salâhiyatdâr eller faaliyettedir. Fakat ben Muhammediliğe dair bir kitap hakkındaki talebimi İslam'ın diyar-ı merkezîyesiyle posta muvasalatı tekrar açılana kadar tehir ettim.

Bizde Muhammediliğe dair zaten pek çok kitap vardır. Onların ekserisinde her nasılsa Garb, Şark için söz söylüyor. Bir kısmı vakıan Şarklı kalemler tarafından yazılmışsa da, asl-ı an'ane vakıf olmayıp en asli bir harsla zihinleri doldurulmuş kimseler tarafından kaleme alınmıştır. Benim istediğim kitapta, İslam'ın salâhiyatdâr sesiyle Şark kendisi için söz söylemeli. Muhammediliği şimdiki cihanın ihtiyacât ve mesailini bilip Sünni bir mutekidin fikri ve itikadında olduğu gibi tasvirini istiyorum.

Peygamberin dini nedir? Bu dinin fikir ve hayatta iştiraki nedir? Zamanımızın mezahim-i mütenevviyası için çaresi nedir? Cevap verilmiş görmesini isteyecek olduğum meseleler işte bunlardır.

Zati Kudisyyetmeabınız böyle bir kitabın ehemmiyet-i diniye ve siyasiyesinin nasıl büyük olduğunu nazar-ı ûlâda temyiz edecek ve ümit ederim ki benimle birlikte şöyle düşünmeye muvafakat eleyeceksiniz ki bu kitap asl-ı an'ane-i diniye nazarında yazılırsa daha faydalı olacak, bu an'ane salâhiyatdâr olan zat tarafından yazılırsa daha müessir olacaktır.

Bütün bunları mukaddime yaparak en ihtiramkârâne bir ricamın arzına müsaade buyrulmasını istirham ederim ki, zat-ı kudsiyyetiniz matlub olan kitabı kalem-i fazîlâne-i zatiyelerinden bana inayet buyursun. Namımın sizce malum olduğu zannına cesaret edemeyeceğim cihetle asarımdan bazısının bir listesini lefa irsal etmeği ihtiyar ediyorum.

İmzamı anmağa bana müsaade ediniz.

Muhlis bir ihtiramkâr

Artur Bout – Won

Bunun üzerine bir taraftan cevap hazırlamakla beraber ehemmiyetine binaen son iki soru hakkında istiyazahı havi yazdığım mektuba cevaben sahib-i imza tarafından 3 Nisan, sene 1921 tarihli bir mektub almıştım ki, bunun sadede taalluk eden kısmı şudur:

Mezahimden maksadım siyasi, içtimai, sinai ihtilaller idi ki, bunlar Garb'da her yerde aşıkardır. Ve Hindistan'da vahim bir gaile kesilmişlerdir. Bugün öyle görünüyor ki, bu ihtilaller "amele ihtilâlâtı" şeklinde İngilte-

re’yi hesaba sığmaz felakete doğru süratle sevk etmektedir.

Sonra Garb’da her dikkat eden kimse zannederim ki medeniyetin asıl bünye ve ruhunu tebdil etmekte olduğunu hissetmektedir. Mesela burada İngiltere’de bizim mütearif olan harsımız ciddi olan sınıf-ı mütevassıtın hayat-ı mahsusuna istinat eder. Fakat bu hayatın iktisadi temelleri kazılmaktadır. Bir taraftan bir demokrasiye mâlikiz ki, tamamıyla kendisini maddiliğe vermiştir. Diğer tarafta sunuf-u ticariyemiz bulunmaktadır ki, bunlar da evvelkiler gibi maddiyyun safında olup fiilen hükümeti kontrol ederler. Her şey avam-ı nâsın kıskançlığına hedef olmuştur. Bizim harsımız yeni bir barbarlığın önünde ricat etmektedir. Şimdi, sizin benim için yazmakta olduğunuz gibi bir kitap ufak bir iş değildir.

Alman hukukşinasından en meşhur bir zat, muharebenin bizi fâil ettiği kargaşalıktan zuhur eden ham milliyetperverlik hakkında bana acı sözler yazmıştı. Hakkı vardı. Fakat diğer taraftan tabaka-ı sâfile arasında eşkâl-i cedide-i tesanüde doğru bariz bir temayül mevcuttur. Her Garb memleketinde amelenin sınıf şuuru artmaktadır. Ve bu hareket, hakikat halde, beynelmilî tesanüde doğru bir temayüldür. Lenin’in her memlekette dostları var. Cümlemizin de bildiği gibi o, tabaka-ı sâfilinin tesanüd-ü umumiyesi üzerine müessis yeni intizam-ı umura muntazırdır.

Şimdi bunun hepsine İslam’ın diyeceği nedir? İslam’ın bugünkü gündeki alem hakkında fikri nedir? Sizin kitabınıza en had merakla muntazırım. İsterseniz onu (50.000) kelimeye kadar büyütebilirsiniz.

İlk mektuptaki “Peygamberin dini nedir?” diğerlerinin esasını teşkil eder. Cevabın alem-i medeniyete karşı en çok itinayla yazılacak kısmı budur. Bu kısımda din hakkında malumat-ı kâfiye verecek bir neviden ahkam-ı diniye ve bunların hakkında kanaat husulüne ve şüphelerin zevaline medar olacak edile ve hikemiyât beyan olunarak diğer suallerin cevabına bir hazırlık yapılmak lazımdır. Binaenaleyh mebahis-i âtiyeyi ihtiva eylemesi lazım geleceğini tasavvur etmiştim.

Mukaddime: Din hakkında mülâhazat-ı icmâliye

1. Din hakkında âyât-ı kerime ve ehâdîs-i nebeviye ve bunların izahı
2. Dinin tarifi ve ahkâmın tasnifi

Birinci Bab: Ahkam-ı akaidiye

Birinci kısım: Ahkâm ve içtihat bahisleri

İkinci Bab: İkinci kısım: Ahkam-ı ameliyye ve hikemiyatı

Üçüncü Bab: Ahkâm-ı vicdaniye hakkındaki âyât ve ehâdîs tercümelere

Bu babda yazmış olduğum mebâhisden burada mukaddime kabilinden olmak üzere yalnız dini pek veciz ve icazkâr surette beyan eden âtideki hadis-i şerifiyle naklettikten sonra dinin tarifini hulasaten tavih ve bu vesileyle telife muvafık olduğum eseri neşretmek niyetinde olduğumu arz ile iktifa edeceğim.

Din, Sahih-i Müslim'de Temim ed-Dâri'den naklolunan hadis-i şerifte beyan olduğu üzere Allah'a, Kitabına, Resulüne, eimme-i Müslimin'e ve bilumum Müslümanlara nasihatten ibarettir. Bu hadis pek azim bir şerefe hazirdir. İslam'ın medarı şimdi zikredildiği veçhile bunun üzerinedir. Nasihat cemiyetli bir kelimedir. Nasihat olunana karşı meveddetinde hulus, efkâr ve niyette gıll-ı gıştan hâli olmak, her cihetle onun hakkına sıyanet etmek demektir. Hadis-i şerifte dinin müstenidi mabelkavami nasihattir demektir.

Nasihât ve envainin izahına gelince, Allah'a nasihatın manası şu şeylere racidir: Cenab-ı Hakka iman etmek, şerikini inkar etmek, sıfatında ilhâdı terk etmek, bütün kemal ve cemel sıfatlarıyla tavsif etmek, Zat-ı Pâk'ini cemi noksandan tenzih etmek, tâatını yerine getirmek, masiyetinden içtinap etmek, uğrunda muhabbet, buğz etmek, Ona taat edenle dost, isyan edenle düşman olmak, ilâyı kelfmetullah için cihad etmek, nimetini itiraf edip şükretmek, kâffe-i umurda ihlas ve ta'dâd olunan evsafın hey'etine davet ve teşvik etmek, bütün insanlar veya mümkün olan kimseler için de bu hususlarda rıfk ile hareket etmek. Nasihatın Cenab-ı Hakka şu nispetinin hakikati abdin kendi nefesine hayır-havahlığına racidir. Zira Cenab-ı Hak herkesin nasihatinden müstağnidir.

Kitabullah'a nasihat, onun kelim ve tenzil-i İlahi olduğuna, halkın kelimandan bir şeyin ona benzemediğine, nazirini söylemeye kimsenin kâdir olmadığına, iman edip ona tazim etmek, layık olduğu veçhile tilavet ve tilaveti hüsn suretle icra etmek, tilavet zamanında huşu göstermek, tilavette harflerin hakkını vermek, Kitab-ı İlahi'den erbab-ı tahrifin te'vilini, muterizlerin tarizini def etmek, muhteviyatını tasdik etmek, ahkamından ayılmamak, ulum ve temsilâtını anlamaya çalışmak, mevzelerinden ibret almak, acayibinden fikre dalmak, muhkemiyle amel etmek, müteşâbihâtını teslim etmek, umum ve hususundan, nasih ve mensuhundan bahsetmek, ulûmunu neşr etmek, Kitabullah'a ve hakkında nasihate davet etmektir.

Resulullah sallallahu aleyhi ve sellem efendimiz hazretlerine nasihat risaletini tasdik etmek, getirdiğinin hey'etine iman, emir ve nehyine itaat, hayat ve mematında muavenet etmek, düşmanına düşman, dostuna dost olmak, hakkında tazim ve tevkirde bulunmak, meslek ve sünnetini ihya et-

mek, davetini neşr ve beyan, ondan ithamı ret ve def etmek, ulum-u şeriattan istifade edip meanisini anlamaya çalışmak, şeriata davet etmek, talim ve taallümünde rıfk ile hareket etmek, onu tebcil etmek, okunduğu zaman edep üzere olmak, bilmeden hakkında söz söylemekten ihtiraz etmek, ehl-i şeriata şer-i şerife intisaplarından dolayı hürmet etmek, ahlak-ı seniye-i peygamberi ile tahalluk etmek, âdâb-ı nebeviyeleri ile edeplenmek, ehl-i beytine ve ashab-ı kiramına muhabbet etmek, sünnet-i nebeviyelerinde bidate sâlik olandan yahut ashabından birine tariz edenden içtinab etmek ve emsali şeylerdir.

Eimme-i Müslimine nasihat, hak hususunda onlara muavenet ve itaat etmek, hak ile emretmek, rıfk ve mülayemetle onları ikaz ve onlara ihtar etmek, hukuk-u müsliminden olup kendilerinin gafflet ettikleri ve kendilerine vasil olmayanı onlara bildirmek, onlardan cevr ve cefa zuhur ettiği vakit üzerlerine huruç bi's-seyfi terk etmek, sena-i kâzible onları aldatmamak, onlara salah ile dua okumaktır.

Bunun hepsi eimme-i müsliminden maksat hulefa ve sair Müslümanların umuruna bakan ashab-ı velayet olduğuna göredir. Meşhur olan da budur. Eimme-i müsliminin ulema-ı dinden ibaret olan eimme ile tevil bulunduğu da vardır. Onların rivayet eylediklerini kabul etmek, ahkamda kendilerine ittiba eylemek ve onlara hüsnü zan etmek de onlara nasihat âdâdındandır.

Âmme-i Müslimine – ki velayet-i umurdan maadasıdır- nasihat da onları dünya ve ahiretteki menfaatlerine irşad etmek, onlardan eza ve cefayı men etmek ( şu halde umur-u dinden bilmediklerini onlara öğretir, din hususunda kavlen ve fiilen onlara yardım eder), ayıplarını setr, ihtiyaçlarını tasviye etmek, onlardan zararları def ve onlara menfaati celb etmek, rıfk ve hulusla onlara emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker etmek, arasına mevize-i hasene ile onları takyid etmek, onlara gıl u gış ve hasedi terk etmek ve onlar için kendisine istediği iyiliği istemek, hoşuna gitmeyen fenalığı istememek, mallarını, arzlarını ve sair hallerini kavlen ve fiilen müdafaa etmek, zikrettiğimiz envai nasihatın hepsiyle tahalluka onları teşvik etmek, taate himmetlerini teşit etmektir.

- Nevevi'den -

Din, erbab-ı ukulu sezâver tahsin olan ihtiyarlarıyla bizzat hayra saik olan bir vaz-ı ilahi, Cenabı Hak tarafından mevzu' ve müessis bir takım ahkamdır.

Bu tarife nazaran hayavanata mevdu' olup onları menafi ve mazarratlarına hidayet eden sevk-i tabiiyeleri gibi erbab-ı ukula ihtisası bulunmayan mevzuat-ı ilahiye-i tabiiye ve açlık, susuzluk, korku, gazab gibi gayri

ihtiyari surette saik olunan tesisat-ı kasriyye ve efal-i tesadüfiye mebadisi ve Cenabı Hakkın ecram-ı ulviye ve arziyeye tevdi buyurmuş olduğu tesirata ve bu vecihle tesisat-ı ilahiyeye mütelallik bulunan ve erbab-ı ukulu sezavar tahsin olan ihtiyarlarıyla kısmen hayırlı olup, mutlak hayr-ı zatiye saik olmayan tıp ve ziraat ve sanatlar ve emsali, arzın enbatı, semanın yağmur yağdırması gibi saik olmayan vaz-ı ilahi ve akıldan müstenbit olan, kavanin ve nizamat, siyasiyat ve iktisadiyat ve sanayi gibi mevzuat-ı beşeriye din mahiyeti caiz değildir.

Bizzat hayır, hayr-ı mutlak, hayr-ı zatiyedir ki, her şeye nispetle hayırdır. Bu da halde ve istikbalde salahtan ibarettir ki, saadet-i ebediye ile de tefsir olmuştur. Bu tefsire nazaran dinin bu saadeti istihtaf ettiği ve saadetin yalnız dünyaya veya yalnız ahirete hasr edilmeyerek mutlak itibar edildiği vazıhan anlaşılmaktadır.

\* \* \*

Cevabın en hayati, fakat aynı zamanda en müşkül kısmı diğer suallere aittir. Bunlardan ikinci sual dinin fikr ve hayat sahalarındaki harsına taalluk eder. Birkaç heyetten geçerek bu suallere cevap olmak üzere intişar eden, “el-Cevabu’s-Sedid”de buraya verilen garip cevapları İngilizcedeki soruların “Bu din fikri ve hayata ne bahşeder?” diye sū-i tefehhümü mucib bir surette tercümesine ve bunu yanlış telakkideki ısrara istinat eder. Hem cevapların esasını beyanda tekrardan ihtiraz, hem de siyak ve teselsül-ü efkarın iktiza ettiği tertibe tab’an bu soruların cevabını son iki soruların cevabıyla birleştirmeyi muvafık buldum.

Din’in sa’y ve sermaye mücadelatını nasıl hallettiğine ve şimdiki kuvvayı siyasiye ve maneviye hakkında ne diyeceğine dair olan son iki sorular bizce şimdiki kadar mevcut olmayan ve hatıra gelmediği cihetle halline kitaplarımızda tesdüf edilmeyecek olan bir mesele-i muazzaleye temas eder. Bunların cevapları da kemal-i irtibatlarına binaen tevhid edilmiştir.

Cevabın bu kısmı “Bisūd olmamak için bazı mebahis alınması tensib edilmiş” denilmesine rağmen “el-Cevabu’s-Sedid”de verilen cevabın esas ve ruhunu teşkil etmiş ve tarafı acizanemden neşr olunmazdan evvel yarı intihal, yarı iktibas suretiyle neşr edilmiş ise de yanına telif edilmek istenilen efkardan husule gelip farkına varılmayan noksanlar ve ifade-i asliyesinin duçar edildiği vuzuhsuzluklarla ahenk ve vahdet-i ilmiye ve sıhhat-i üsluptan mahrum edilmiş ve maatteessüf kıymet-i hakikiyesinden pek çok zayi edilmiştir.

Değersiz bile olsa insan ömür sarfıyla meydana getirdiği bir şeyin zayi

olmasına razı olmuyor. “Eserü'l-mer'i umruhu's-sâni"<sup>1</sup> değil midir? Bundan dolayı şu eser-i nacizaneyi enzar-ı umumiyeye arza cüreyyab oluyorum. Memuldur ki, noksanlarım bu meselelerin bizde henüz yeniden yeniye tedkik olmasına bağışlanır. Ve billahi't-tavfik.

1342 Ramazanü'l-Mübarek

Eşref Efendizade

Şevketi

Say

### Sa'y ve Sermaye Mücadelatının Dinen Sureti Halli

Memalik-i Garbiyede tekamül-ü külli ve umumi harsın bir tecellisi olmak üzere iktisadi, siyasi ve manevi üç büyük irtibatdâr şekl-i esaside inkişaf eden bu inkişafın mukteziyatından olarak asri hey'etinde de sa'y ve sermaye mücadelatı gibi mezahim-i mütanevviayı ihtiva eyleyen mesele-i içtimaiye – ki mazmun-u umumisi bir kavmin şerait-i iktisadiye-i maişet ve âdât ve efkar-ı hayat hususlarında yek diğerinden pek uzak bulunan tabakât ve merâtib ve sunûfunun müsalemet dairesinde birlikte yaşayıp çalışmasıdır- bu mesele bugün azamet-i müdhişesiyle kâffe-i mütefekkirinin inzarı önünde duruyor.

Bu meselenin asar-ı mütekaddimedden kuvvet alan esbab ve avamil-i inkişafının zannolunduğundan daha derin esasları vardır. Şöyle ki, beşeriyet gerek infirad gerek cemiyet halinde olarak ve hayat hakkındaki telakkiyatına göre kendine bir tarz-ı hayat ihtiyar edip bütün inkişafatında bu telakkiyattan mülhem olagelmiştir.

#### 1. İki Nev' Tarz-ı Hayat ve Netâici

Pek eskiden beri olarak iki türlü telakki edilmiştir. Bir telakkiye göre ancak mahsus olan şey mevcut olduğu halde diğerine nazaran varlık mahsusa münhasır olmayıp onun verasında bulunur. Birinciye göre hayat-ı beşer<sup>2</sup> fehfasınca bu dünyadaki hayat-ı faniyeden ibarettir. İkinciye göre ise bundan başka ba'de'l-memat bir hayat daha vardır.

Birinci fikre zahib olanlar varlığın tekml ehemmiyetini mahsusiyyat

<sup>1</sup> “İnsanın eseri, onun ikinci hayatıdır”

<sup>2</sup> “Bizim şu an yaşadığımız hayattan başka bir hayat yoktur. Yaşayıp giderken öleceğiz ve bir daha asla dirilmeyeceğiz” Müminun: 37



ve maddiyata verdikleri halde, ikinci itikadı kabul edenler hayat-ı dünyayı büsbütün ehemmiyetten ıskat etmemekle beraber <sup>3</sup> kavlı-i kerimi mantukunca asıl kıymeti hayat-ı ahirete verirler. Bu iki itikat varlık, hayat ve kıymet-i hayat hakkında iki nihayet tarafı teşkil ederler. Bu iki tarafın arasında mahsusa yahut mavera-ı mahsusa rüchan vermek yahut her ikisini müsavi tutmak suretiyle derecat-ı muhtelif de merydana gelir.

Ahirete itikat edenler indinde hayat-ı dünyanın iki türlü kıymeti vardır: Biri kıymet-i zatiyesidir ki <sup>4</sup> nazımı celili medlulunca dinen o kadar haiz-i ehemmiyet değildir. Diğeri ahireti iktisaba vesile olması itibarıyla olan kıymetidir ki, bu pek mühimdir. Bu itibarla hayat-ı dünyaya kıymet vermeyenlerin tarz-ı hayatı basit olur. Bunlarca hayatın en mühim vazifesi Rabbu'l-Alemin'e arz-ı ubudiyet ve insanın vasıl olacağı en yüksek mertebe marifet-i uluhiyet olup, bunun için insanın muhtaç olduğu su, hava, ziya gibi vasait zaten mebzulen mevcut ve taam, libas, mesken gibi vasaitin zaruret miktarında tedarik ve ihzarı ise insanın cemi evkatını istiâb edecek derecede meşguliyyete bâdi değildir. Bu zümre maksad-ı asliyesini fevt ettirecek olan her şey hakkında zühd gösterip o maksad-ı ulviyenin ihtisâlna kafi olan miktar ile kanaat eder. Bu tarz hayatın vâzî'i enbiyayı izam aleyhisselamdır.

Varlık ve hayatı bu aleme hasredenlerin tarz-ı hayatı pek karışıktır. Bunlar vesait-i maişetin fitri ve sun'i kâffesine tevessül ve huzuzat-ı kaniye ve lezzât-ı acilenin cümlesinden istifade ederek hayat-ı dünyadan kendilerine menfaat-i izamı temin etmek sevdasında bulunurlar. Bu güruhun prestiji kuvva-ı tabiatadır. Havf ve recaları buradan başlayıp yine burada nihayet bulur. Bu yolda çalışmak birçok zamana ihtiyaç hissettireceğinden bu kısım halkın evkatı hemen kâmilan meşagil-i dünyeviye tarafından bel olunmuş, kendileri dünyanın en faal hadimleri bulunmuştur. "Yâ Dünya! İhdimimen hademenive'stahdemimen hademek"<sup>5</sup> hadis-i kudsiyesinin sırrı bu yeni zümrede tamamiyle tecelli etmiştir.

Tabi ki bu yolda bir faaliyet yüksek derecede âsâr-ı umran ve medeniyet husule getirir. Şehirler genişler, muhteşem daireler, muazzam daru'l-fünunlar, mükemmel müzeler, milli ve beynelmilel sirkler, cesim fabrika ve bankalar, istasyonlar tiyatro ve oteller, hususi kulüpler, belediye binaları, asker kışlaları, hastaneler, meb'usan binaları, vâsi' caddeler, zümerdin parklar, masna' heykeller, hayvanat bahçeleri, muntazam çarşılar, pazargâhlar vücuda getirilir. Fevka'l-arz vesait-i münakile ve âlât-ı muhaberenin envaiyle muamelat

<sup>3</sup>) Enam: 32

<sup>4</sup>) Tevbe: 38

sürat ve suhulet peyda eder. Elektrik ziyasıyla kuvvetinden tatbikat-ı muhtelifeye sayesinde menafi-i azime tevellüt eder. Ulum ve fünun içinde tabiat-ı sairelerine rehber olarak hazâin-i tabiatı irade-i beşere teshir eder. Mahsulât-ı mütenevvîa-ı arzdan envâ-i hayavanattan berri ve bahri ticaretten sanayi-i muhtelifeden arazi-i müstamireden servet-i azime istihsal olunur.

Lakin ağır medeniyet ağır masarıfla vücuda geleceği gibi, muhafazası da cesim ordulara ve kuvvetli donanmalara muhtaçtır. Bundan dolayı bu tarz hayatı intihab edip yüksek medeniyet tesis eden halk bir taraftan bu medeniyetin tahmil ettiği bârkıran tekâlîfe diğer taraftan da ordu ve donanma teçhizatına karşılık olmak üzere ağır vergilere katlanmak mecburiyetindedir. Vergilerle kesb-i gıla eden is’ar yüzünden ise maişet hususunda ahali giriftar-ı muzayaka olarak çok kimseler refaha hall-i müyesser olmaz. Vesait-i maişetin tedariki ve ezvak-ı hayatın istiyfası için bu tarz hayatta hırs ve tamah en yüksek inbisat eder. Ahlak sufuneti kaybedip menfaat üzerine tesis ve bir metanet-i maddiye kesp eder. Ulumdan tecrübe tahtına giren maddiyat veyahut bununla muvafakat eden tezahürat haiz-i itibar olur. Artık Din de ancak fevaid-i maddiye te’min edebildiği reddeye kadar rağbet görür. Beahim âleminde cari olan münasebat-ı vahşiyanedan alınan örneklerle göre “bekâyı elyak kanunu”<sup>6</sup> düstur-u hareket ittihaz olunarak insaniyet düçar-ı taaddi olur. Acizlerin acizinden, fukaranın zaruretinden bi-rahmâne istifade olunarak kût-u la yemût mukabilindeki mesaisi yüzünden servet cem’ine teşebbüs olunur ve şerait müsaade tahtında bu tarikle bazı kimselerde milyonlarla servet teraküm eder. Zaman-ı kadimin mülûk-u bilâdine bedel, demir, çelik, bakır, petrol vs. mülûku âlemde hükümferma olur. Ve işte bu cihetle ve daha sair esbab dolayısıyla tabaka-i süflâ ile diğer tabakat arasında azim tefavütler zuhura gelerek hayat-ı umumiyenin bir şekil mücadele ahz etmesine bâdi olur.

Peygamberân-i ‘İzam tarafından va’z olunan tarz-ı basit hayatta dünyaya bu derecede rağbet gösterilmeyeceği cihetle hiçbir vakit böyle bir medeniyet-i maddiye meydana gelmez. Vakıan Enbiya-ı Zîşan’a ittiba edenler arasında da zinet-i dünyaya meyledip idhar-ı servet edenler yok değilse de, lakin ümmetlerinin ekserisinin kalplerinde onların talimat-ı seniyyeleri câyıkkı ve müessir olduğundan bu temayül hey’et-i umumiyet-i ümmette mazhar-ı kabul olmaktan uzaktır. Evkat-ı hamsede bahusus cemaatle eda edilen salat ve sair zamanlarda ifa olunan ibâdât kalplerdeki imanı la yenkatı’ takviye ederek dünya muhabbetini gönülden siler. Bu tarz hayatta vü-

<sup>5</sup>) “Ey dünya, sen Bana hizmet edene hizmet et, sana hizmet edeni ise hizmetkâr et”

cuda gelen âsâr-ı umran rızâ-ı Bârî'yi isticlâba birer nişan oldukları gibi ahlak-ı ümmet de vücud-u mutlaka yani dünya ve ahiretteki varlığa nazaran fitrat-ı beşeriye de meknuz olan istidat-ı kemalin inkişafı ve temayülat-ı reddiyenin tadil veya imhası esası üzerine tesis ederek ruhani bir hal alır. Ulum ve fünunun en mühim kısmını nusus-u diniyenin tefsiri ve ahkâm-ı şer'iyenin tefri'i teşkil eder. Ulema-ı Din bunlardan duyduğu hazz-ı ruhaniyi başka hiçbir sâhâ-ı ulumda bulamaz. O nusus ki serapa beşerin münâsebât-ı içtimaiye ve ahval-i uhreviyesini canlı safahatıyla tasvir eder. Ve o ahkâm ki, dareynin selamet ve saadeti ancak onların tatbik ve icrasında imkanpezir olur. Âfak ve enfüsteki âyât-ı ilahiyede dikkat-i mahsusa celb olunur ve bu nokta-ı nazardan kitab-ı kainatın ve serair-i hayatın mütalaası da cây-ı itibar bulur.

Bu suretle İslam fikir ve hayat sahalarında hususiyu'n-nev' bir harsın menşei olmuştur. Din-i İslam'ın fikr-i beşere en evvel arz ettiği âsâr Kur'an-ı Azimüşşan'la sünen-i seniyye-i nebeviyyedir.

#### Kur'an-ı Azimüşşan

<sup>7</sup>Ayet-i kerimesinde beyan buyrulduğu üzere Cenabı Hak tarafından bir mev'ize, kalplerde bulunan şeye şifa ve müminlere bir hidayet ve rahmet-i Rabbaniyedir. "Mev'ize", menfaat verecek a'mâl-ı hasene ve mazarratı mucib olacak efâl-i kabihayı beyan ederek terhib ve terhib ile avakib-i harekâtı tezkir ve bu suretle mükellefi irşat etmek demektir ki zevahir-i hilkatın na-sezâ etvardan vikaye ve tathirinden ibaret olan Şeriat'a işaret eder. "Şifa", ruhları akaid-i faside ve ahlak-ı kâside emrazından rehayâb eyleyip ahlak-ı hamide ile tehzib etmeye işaret eder ki, Tarikat'tır. "Hüden", nur-u Hakk'ın kulub-u siddikin'de zuhuruna işaret eder ki, bu Hakikat'tır. "Rahmet", zulumat-ı dalaletten necata ve nur-u imana vuslata bâdi olan lütf-u Rabbaniyedir ki Furkan-ı Mübin'in kemal ve tekmilindeki ulvi mertebesine işaret eder. Şu halde Kur'an-ı Kerim Şeriat ve Tarikat'ı câmi, müminler için hakikate hidayet edici bir lütf-u İlâhiye'dir ki, maddeten ve ma'nen saadet-i mutlaka-ı beşeriyyeyi ekmel surette kâfildir.

Kur'an-ı Kerim'in aralarında şeref-i nüzul ettiği Araplar zaten Cenabı Hakk'ı tanıyıp ancak bir takım esnamı mabut ittihaz ederek vadi-i işraka sağlamış olduklarından Kur'an-ı Mübin'de vahdaniyet-i İlâhiye'nin beyanına pek itina edilmiş ve bir çok âyât-ı kerime delail-i tevhidi takrir etmekte bulunmuştur. Bu suretle Araplar ve onlarla birlikte sair müşrikler fikrin en âli meselesi olduğu üzere afaki ve enfüsi delâil-i bâhira-i tevhidin tefkirine ve

âbâ ve ecdattan mütevaris itikâdât-ı batılanın terkiyle tarik-i hakka rücu davet olmuşlardır. Din-i İslam'da tevhidin ne kadar mühim bir esas olduğunu şundan anlamalıdır ki, bu Dine girmek ancak kelime-i tevhide söylemekle olur ve bunu kabul edenler ki dünya ve ahiret nail-i ismet olur. Bu suretle Kur'an-ı Kerim'in pek çok ayetlerinde ve ehadis-i nebeviyenin bir çoğunda hayat-ı beşerin tanziminde pek büyük bir tesiri bulunan vahdaniyet-i İlahiye ve gabya iman esasları en büyük ihtimamlarla tasvir ve takrir edilmiş ve bunun hilafına dünyanın zîb ve ziynetine giriftar olmaktan ve dolayısıyla maddilikten fikr-i beşer son derecede vikaye edilmek istenmiştir. Beyana hacet yoktur ki, Din-i İslam bu cihetle fikr-i beşere en yüksek felsefe-i hayatı telkin etmiştir.

Kur'an-ı Kerim ve Ehadis-i Nebeviye'de varlık ve hayat hakkındaki esaslar tespit edildikten sonra bu esaslara muvafık bir tarz-ı hayat talim edilmiş ve bu hayat-ı fâniyeyi sükunet ve sekinetle emrâr ederek dar-ı ahireti kazanmağa muvaffak olabilmek için lazım olan adalet ve hüsn-ü hakka bir mevki-i mahsus verilmiştir.

Kur'an-ı Kerim ve Ehadis-i Nebeviye ilim ve ulemayı tebcil ve bunların derecesini her şeyin fevkine is'ad etmiştir.

İşte Kur'an-ı Kerim ile Sünen-i Nebeviye ihtiva eyledikleri bu esaslar dolayısıyla Âlem-i İslam'da öyle azim ve kıymetdar bir hars-ı ilmîyenin mebd-i olmuştur ki bunun nazirine sair fikir sahalarında nadir tesadüf olunur. Âlem-i İslam'da evvela ulum-u nakliye bir müddet sonra ulum-u akliye pek ziyade revaç bulup her biri muhtelif şubelerde mazhar-ı inkişaf olmuş ve ulema-ı İslam ulum ve fününun nâ-kâbil-i tahdid sahalarında taharriyat ve tetkikatta bulunarak nâ-madud âsâr-ı muhalledede vücuda getirmişlerdir.

Asrı Saadet'ten beri Kur'an-ı Kerim üzerine teyemmümen yazılan tefsir, sünen-i nebeviyeyi cami tasnifat-ı adide ve bunların izah ve inkadımı havi mütaaddid şerhler ulama-ı İslam'ın en feyizli güzide âsârındandır. Kesret-i fününuyla beraber ulum-u Arabîyenin tedvinine de birinci derecede Kur'an-ı Kerim ile ehadis-i şeriflerin lisan-ı Arabî üzerine varid olmaları sebep olmuştur.

Bilhassa <sup>8</sup> nazm-ı kerimi ve (Men yuridullahu bihi hayran yetefekkahuhu fi'd-Din) hadis-i şerifiyle şanı 'âlâ edilen Hâlik ile halka karşı münasebet-i beşerîyeyi tanzim ve ef'al-i mükellefine müteallik ahkam-ı İlahiyeyi talim eden ilm-i fikh fevkalade mazhar-ı itina olarak bir taraftan mezahib-i muhtelif üzerine edile-i tafsilîyesiyle ahkam-ı şer'iyye tespit edilmiş, diğer taraftan bu ahkâmın edile-i

<sup>6</sup>) En güçlü olanın yaşamını sürdürdüğüne ilişkin tabiat yasası

şer'iyeden keyfiyet istinbatı hakkıyla usul-u fikh unvanı altında ecille-i fuka-ha taraflarından telifat-ı celile meydana getirilmiş ve bir kısım ulema-ı din de doğrudan doğruya ahkam ayetleriyle ahkem ehadisini saha-ı tetabbu ittihaz ederek o yolda âsâr-ı âliye neşrine muvaffak olmuşlardır. Nihayet bu muhtelif mezahibinin mukayesesiyile müdafa ve tercih maksadını istihdaf eden ilm-i hilaf ve bunu usulü olarak ilm-i cedelin saha-ı ârâ-ı zuhur olması tabii idi.

Hülâsa, akaid ve edyana, tasfiye-i ahlaka, siyer ve tarihe riyazat ve felsefeye, tabiiyat ve ilahiyata ve sair şüubât-ı uluma dair İslam'da hars-ı ilmi sahasında zuhura gelen âsâr bu nev'i tezahüratın mefahimindedir.

İslamın hayat sahasında vücuda getirdiği âsâr-ı umran ve temeddün ise esas itibarıyla hayat hakkındaki telakkiyatından menşei almaktadır. hukuk, siyaset, ahlak, hars ve sanayi gibi hayat-ı içtimai ve iktisadi cihetleri daima nusus-u diniyenin telakkiyatından mülhem olmaktadır.

<sup>9</sup> kavı-i kerimi Dini-i Muhammediliği belîğ bir surette icmal etmektedir. Demek ki Peygamber Efendimiz, ne ki maruftur onu emr, ne ki münker ise ondan nehy buyuruyor. Kâffe-i tayyibatı ihlâl, hamr, meyte, dem, lahmu'l-hinzır yahut riba, rüşvet gibi bütün habâisi tahrim ediyor. Şeriat-ı Museviye'de bulunan tekâlif-i şakkayı ref eyliyor.

Emr-i-bi'l-maruf'un usulü "et-Ta'zim bi emrillah ve's-Şefkatü alâ hal-killah"<sup>10</sup> hadis-i şerifinde hasren beyan olmuştur. Çünkü mevcut ya vacibu'l-vücut yahut mümkindir. Vacibu'l-Vücut Allah zül-celal dir ki ona tazimat ubudiyet arzından dergâh-ı izzetinde huzu ve huşu izharından, sıfat-ı kemal ile muttasıf ve nakaisten müberra ve ezdad ve endad-dan münezzehe olduğunu itiraftan daha şerefli bir maruf yoktur. Mevcud-u mümkinde gelince, eğer bu zi-hayat değilse ona iyilik etmeye yol yoktur. Zira intifa hayatla meşruttur. Bununla beraber hepsine mahlûku İlahi oldukları dolayısıyla yine tazim gözüyle bakmalıdır. Zerrât-ı hil-katin her biri Cenabı Hakk'ın tevhid ve tenzihine bürhan-ı bâri bulunduğu cihetle hürmet nazarıyla görülmeleri lazım olduğu gibi bunca esrar-ı acibe hükm-ü hafie-i İlahiyi mutazammın oldukları itibarıyla da bunlar muhterem tutulmalıdır. Zi-hayat-ı mümkünata karşı ise insan

<sup>7)</sup> Yunus: 57

<sup>8)</sup> Tevbe: 122

elinden geldiği kadar şefkat göstermelidir. Valideyne ihsan, sılayı rahim neşr-ü eltaf buraya dâhildir.

Münkerden maksat zikrolunan şeylerin ezdadıdır ki bunlar da Cenabı Hakka şirk koşmak sıfat-ı ilahisi hakkında bilmeden söz söylemek, enbiyaya inzal buyurduklarına inanmamak, kat-ı rahim, valideyne su-i muamele vesairedir.

Bu talimata göre ehl-i İslam hayatının mühim bir kısmını Hâlik'ine ibadetle emrar eder. Onların aile münasebeti dünya muamelatı ahkâm-ı şeriyeye dâhilinde cereyan eder ve bunların hepsinden niyetleri de rıza-ı ilahidir. Zulüm ve tekebbür Din-i İslam'da menfur, zalimler ve mütekebbirler melundur. Bu vecihle kalbe-l İslam mutat olan zulüm ve istikbara karşı İslam hasmane bir vaziyet alarak yeryüzünden gaib olmuş bulunan adaleti yeniden tesis eylemiştir. O suretle ki el'an âlemde mevcut müessesat-ı hukukiye adalet-i mutlakın bu tecelliyatından vâyedâr-ı feyz olmuştur.

Hazreti Osman radiyallahu anh'dan mervi olan bir hadis-i şerifte (Men benâ mesciden yenbaği bihi benâ'Allahu lehu mislehu fi'l-cenneti) buyrulmuştur. Bunun üzerine hulefa, umera ve agniya-i müslimin mescid binasına rağbet gösterilip ve bu yolda memalik-i İslamiye en âlibe dânişin meabid-i İlahiye ile tezyin edilmiştir.

Ebu Hureyra radiyallahu anh'tan mervi bulunan diğer bir hadis-i şerifte (İza mate'l-insanu inkata'a ameluhu illa min selasetin: Sadakatun cariye-tün, ev ilmün yentefiu bih ev veledun salihun yed'ü lehû) buyrulmuştur. Buna binaen ashab-ı servet tarafından tahsil-i ulum için medrese ve mektepler, tezhib-i batın için zaviyeler, mütalaa için kütüphaneler, fukara ve ebna-ı sebil için imaretler, hanlar, kervansaraylar ve sair hayrat ve müber-râtın bina ve ihyasıyla memalük-i İslamiyenin imarında müsabaka olmuştur. Bu suretle vasi bir saha-ı tatbik bulan mimarlık sanatının vasıl olduğu derece-i tekemmülü el-yevm Şark'ta ve Garb'da mevcut olan âsâr ve mebad-i İlahiye-i İslamiye inzar-ı ibrete arz etmektedir.

Kelam-ı İlahi hakkında ehl-i İslam'ın kalplerinde taşıdıkları tebcil ve hürmet, ihtisat-ı Kur'an-ı Kerim kitabesinde kullanılan hattın gaye-i hüsnüne vasıl olmasını mucib olduğu gibi mesahif-i şerife ve sair kütüb-ü diniyenin tezhib ve teclidi hususlarında nakġat-ı maksurayı istilzam etmiş ve binaen aleyh bu sahada sanaatı tezyin hikmet-i bedayiin en ruhnevaz letaifi-ni tecelli ettirirken mesacidin tezyinat-ı dâhiliyesi de en muhteşem ve muntazam üsluplara celukah- ibtihac olmuştur. Çini ve münevven camiler sanayide bunların vecd-i averervah olan birer tekamül-i mesudanesidir. Bu sana-

yinin mazhar olduğu tenevvüat ve tevsiat da ayrıca haiz-i ehemmiyettir.

Eslîha amelî naht ve nesc ve sair sanayi hakkında tafsilattan sarf-ı nazarla Din-i Muhammedî'nin müminler üzerindeki bir tesir-i ruhani-sine daha işaret edelim: Alemde hayattan muazzez ne tasavvur olunur?

<sup>11</sup>kavl-i kerimi haber veriyor ki Din-i Muhammedî akaid ve şairiyle, ahkâm ve hakaikiyla müminleri hayat-ı hakikiye ifade etmektedir.

Diğer tarz hayatta cemiyet-i beşeriye içinde nisvan mühim vazifeler ifa ve ricale refakatıyla terekkiyat-ı maddiyeyi teşvik ve a'lâ ederken, fakat bundan dolayı da bir nisvan meselesi tahaddüs eylerken bu tarz hayata sırf maddî terakkiyat istidrâkârâne ihtirazen kadınlar perde arkasında mestur bulundurularak hars-ı beşeri itidal dairesinde tuttular; ve nisvan hukuk-u insaniyesine malik olmakla beraber bir mesele tevliid etmekten uzak bulunur. Ağır masarıfla vücuda gelecek teklifat-ı dünyeviyeye rağbet olunmadığı gibi ziraat, sanayi ve ticaretten herkes istifade edebileceğinden bu tarz-ı hayatta refah-ı hal ve suhuletle maişet müyesser olur. Gerek arazinin tevtiinde muhallefatin tavisinde ihtiyaç ve garabet derecatı nazar-ı itibara alınarak adalet yerine getirilip bazı kimselere imtiyaz vermek suretiyle zulme mahal bırakılmaz. Ağniyanın zekat ve sair sadakat ve hayratıyla fukarayı muvâsâtı şeran matlup bulunduğundan bu vecihle tefavüt-ü içtimaiyenin mürarat-ı mahsusesi hafifler. Binaenaleyh diğer tarz hayatta tahaddüsü zaruri olan mecalat-ı içtimaiye bu tarz hayatta kendiliğinden münadim olur.

İşte Enbiya-ı İzâm (salavatullahi aleyhim ecmain) hazeratı bu tarzda yaşamışlar ve ümmetlerine de bu tarz hayata tavsiye buyurmuşlardır. İslam içtimaiyatının esası da budur. Filvaki nazar-ı hikmetle bakılınca bu tarz hayatın isbatı zahir olur. Çünkü dünyanın esbab-ı serveti haddizatında ne kadar çok olursa olsun bununla herkesi servetlere gark etmek mümkün değildir. Ve eğer dünyanın serveti imtiyaz suretiyle bazı kimselerin elinde toplanmaya bırakılıp diğerleri aç bi-ilaç kalacak olurlarsa bu yüzden azim münazaalar zuhur eder. Şu halde meta-ı dünyadan niem-i uhra mukabilinde kat-ı tama' edip itidal ve ihtiyat dairesinde istifade etmekten daha salim ve makul bir tarik gösterilemez. Bu suretledir ki tabaka-ı nas arasında bariz bir tefavüt-ü azimin husulüne set çekilir. Ve herkes nasibine razı olup başkalarının servetine haset etmenin mezmumiyeti önünde tecavüzden çekinir.

## Garb'daki Meselenin Esbab-ı Hudusu

<sup>9)</sup> Araf: 157

Şimdi sual olunabilir ki, peki o halde nasıl oldu da Peygambere ittiba ettiklerini iddia eden Garb memalikinde bu mücadelat zuhura geldi? Sahip oldukları din onları bu kariveye sarmaktan vikaye etmeli değil miydi? Bahusus ki o dini tebliğ eden Peygamber pek zahidane emrar-ı hayat ederdi.

Evet, hak bir din her vakit mutakitlerini vikaye eylemelidir. Fakat burada şayan-ı hayret görünen hadisenin sebebini tavih edince hayrete mahal kalmaz. Kur'an-ı Mübin'de

<sup>12</sup> ayet-i celilesinde işaret

olunuyor ki nasara olduklarını söyleyenler arasında eksik olmayacak surette ika olunan buğz ve adavetin sebebi kendilerinden alınan ahdi müteaiki-ben kitaplarındaki ahkamdan bir kısmını unutmalarıdır. Bu kısım olabilir ki vahdaniyet-i İlahiye itikadıdır. Cumhur-u Nasara kâffe-i edyanın esası olan bu itikadı bırakıp teslise kail olmuşlardır. Hâlbuki akide-i teslis izahı kabil olmayacak derecede na-makuldur. Bu itikat Nasraniyet dininin eski hızıyla devam ediyorsa da hakaik-i ilmiyenin zuhuru üzerine evvelki kuvvet ve itibarını kaybetmiştir. Uleması tarafından esası kazılan bir dinin binasını esassız olmak üzere ukalanın yıkmakta tehir etmeyeceğini zaman göstermiştir. Unutulan kısım İncil'de tebşir olunan Nübüvvet-i Muhammediye ise Hazreti Muhammed sallallahu aleyhi vesellem efendimiz kendinden evvelki dinin müddet-i hitama erdiğini beyan etmiştir. Bir din ise nesh olunduktan artık onda rıza-ı bariyi isticlaba vesile olacak bir hakikat kalmayacağı cihetle ona temessükte ısrar etmek din-i haktan i'raza badi olacağı gibi kulub-u enamda bir tesir de husule getirmekten uzak kalarak halk için beyhude ve belki muzır bir külfet olur. Fazla olarak ruhban sınıfının Hazreti İsa'nın mesleki hilafına Hıristiyanlık âleminde cismani ve ruhani idame-i hâkimiyet için halk üzerinde icra-ı tazyik eylemiş olması halkın zaten feyiz görmediği bir dinden büsbütün soğuyarak selamet ve necatlarını başka yollarda aramalarına badi olmuştur. Diğer taraftan ulum-u tecrübiyenin muvaffakiyeti mütemadiyen tezayüd edince dine karşı tabaka-ı münevvere külliye inkâra kalkışmış yahut hiç olmazsa lakayt kalmayı tercih etmiştir. Bundan sonra ise hayatın tarz-ı maddisi en makul meslek-i hayat olur ki bunun neticesinde mesele-i içtimaiyenin şekl-i hazırımı alması zaruri bulunduğu yukarıda beyan edilmiştir.

Arazinin ahali arasında tevzi ve tasarrufu ve muhallelatın tevrisi gibi bazı hususatta imtiyazlarla adaletin ihlal edilmesi de Garb'da bu meselenin vahamet peyda etmesine yardım eden esbabdandır.

<sup>10</sup> “Allah'ın emrine saygı göstermek, mahlûkata ise şefkat göstermek”



Bunlardan başka ordu teçhizatı ve donanma inşaatı sahalarında beynelmilel uyanan rekabet bunların kemiyet ve keyfiyet itibarıyla na-mahdut surette tezyidini mucip olmakta ve binaenaleyh ahalide bunların istilzam edeceği milyonları tediye etmek için yeniden yeniye vergi zamaimiyle izaç edilmektedir. Buna çare olmak için vakıan son zamanda bir tahdid-i teslihiyyat konferansı teşkil edilmiş ise de ihtimal ki mazarratı kökünden kesmek üzere yolu bulunup da bir tahdid-i ihtirasat konferansı teşkil olunsaydı belki daha nafi olurdu.

Ezmine-i ahirada muhberat esbab-ı iktisadiyeden neşet etmektedir. Bundan istifade edeler ise sermaye sınıfıdır. Halbuki bu muharebata sevk edilenler ekseriyetle amele ve rençber sınıflarına mensup olduklarından hal-i sulhta istihsal ettikleri menafi-i cüziyeye mukabil harbin icap ettiği azami fedakarlıklar yine onlara yükletiliyor. Ara sıra vukua gelen işsizlik dolayısıyla uğradıkları zaruretler de buna bir zamime-i elime teşkil diyor. Bu suretle felaket-i müşterekiyyeye karşı tabaka-ı süfla arasında da sınıf şuru uyanıp yapılan tenvirat ile mahzar-ı inkişaf olmakta ve felaketin izalesi için aralarında tesanüt zuhura gelmektedir. Tabakat-ı aliyenin gösterdikleri numunelerden ibret alarak diyanet ve ahlakın tenbihatına karşı bu sınıfın da cüretlenip tuğyan etmesi pek tabi bir hal idi.

### Meselenin Hall-i İhtimali

1. Münasebat-ı mevcude-i içtimaiyeyi tabaka-ı safilenin temadi eden şikâyetlerinden dolayı tağyire kıyam etmek netaic-i melhuza ve gayri melhuzası nazar-ı dikkate alınca ahval-i hazırardan memnu olan ekseriyet tarafından pek de şayan-ı arzu olmayacağı gibi hukuki ve ahlaki cihetlerden buna bir lüzum da hissedilmiyor. Ve hali hazır medeniyeti müdafaa zımında deniliyor ki: “Derunumuzda hal-i nevmde bulunan ecdadi vahşetlere karşı bizi muhafaza edecek şey kanuna itaattır. Bu üzerimizden kalkınca medeniyetten eser kalmaz. Cehalet, nefret, kin ve haset baş gösterir. Hayvaniyetimiz bidar olur.”

Vakıan kavanin-i metin zabitesi muntazam olan memalikte bu hareket bu vecihle muhik ve mümkün görünürse de buna karşı sermayedaran sistemi mukabil delail-i hukukiye ve ahlakiye ile tezyif ve ihtilal ile tehdit edilmektedir. Günden güne tevassu etmekte olan hareket tehditkarane muvacehesinde uzun müddet mukavemet gösterebilmenin imkânı anlaşılamaz.

2. Tabakat-ı süflanın diğer sınıflar aleyhindeki mücadelatının sebebi vehle-i ulâda tefavüt-ü azim-i içtimaiyede görülür. Bundan dolayı meselenin bu noktadan halledileceği zannıyla tefavütün ibkası müm-

kün olmayınca, bundan, refinin zaruri olacağı istintac olunur. Şu halde ya sefaletin refiyle herkesi ağnâ ederek bir müsavat husule getirmek lazım gelecek ki, bunu hiçbir kimse tecrübe etmeye cesaret etmiyor. Binaenaleyh yalnız sermayedarın servetlerini ellerinden alıp onları tabaka-ı süflaya indirmek tabir-i mahsusuyla sermaye ile sa'yi birleştirip müşterek bir hale getirmek ihtimali kalıyor. Bu suret hall, esbab-ı adideden dolayı aklen ve dinen merduddur.

Evvelen: Mücadelat-ı mezkurenin sebab-i ahiri her ne kadar tefavüt-ü azim-i içtimaiyede tebarüz ediyorsa da bu tefavütü sebab-i asli ittihaz etmek pek sathi bir görüştür. Bundan önce yukarıda tafsil edildiği veçhile merive gayri meribir silsile-i esbab mevcuttur ki onlar izale edilmedikçe bunun da refi mutasavver değildir.

Saniyen: Bu tefavütün esası sunuf-u içtimaiyeyi teşkil eden fertlerdeki tefavüt-ü ferdaniyedir ki bunun zative harici namlarıyla iki kısma ayrılması mümkündür. Tefavüt-ü zatide tekrar fitri ve kesbi olmak üzere ikiye inkişam eder. Bünyenin nema-ı kâmile mazhariyetiyle beraber her türlü harekete kabiliyet ve mukavemeti, ruhun hayatta temin-i muvaffakiyet eden istidatlarla mücehhez olması fertteki tefavüt-ü fitriyi tesis eder. Terbiye-i bedeniye ve ruhiye ve müşahadat ve tecarib-i adide ile iktisab olunan melekât-ı cismaniye ve ruhaniye ferdin diğerlerinden kesben temyizini icap eder. Tefavüt-ü hariciyenin esbabı mütenev'idir. Ekâlim-i muhtelifenin uzviyyat üzerindeki tesirâtı, her kavmin âdât ve evsaf-ı mahsusesi sunuf ve akvam ve milelin tarz-ı hayatlarındaki hususiyât, hükümetlerin ahalinin harekât ve maneviyatını sevk ve idare vasıtasıyla fertlerde husule getirdikleri etvar ve zihniyet, muhterem yahut adi ve zengin yahut fakir bir aileye mensubiyet, parlak yahut sönük bir sanata süluk etmek gibi esbab ve avamil-i hariciyenin fertlerde mühim tefavütler husule getirdiği şüpheden azadedir.

İmdi, fertteki tefavüt-ü fitri ihtiyari olmadığından hiçbir fert bunun izalesiyle mükellef tutulamayacağı gibi, hiçbir kimseye de terbiye ve tecrübe ile kesb ettiği melekâtın dolayı zatında husule gelen tefavütün refini teklif etmek bu melekât Memduh ise doğru olmaz, mezmum ise yalnız bunların refi tefavüt-ü içtimaiyenin refini temin etmez. Tefavüt-ü harici ise gayri ihtiyari olmakta fitri gibidir. Binaenaleyh tefavüt-ü ferdaniyenin refi muhik veya mümkün değildir ki bundan neşet eden tefavüt-ü içtimaiyenin refi muhik veya mümkün olsun.

Vakıan, tefavüt-ü içtimainin refine taraftar olanlar da tefavüt-ü ferdaniyenin refi muhik ve mümkün olacağına kail olmuyorlar. Fakat bu halde tefavüt-ü içtimainin ihtiyari surette refi eğer efradın terbiye ve talim ile ta-

biatlarını tebdil etmelerinden bekleniyorsa bilinmelidir ki esbab-ı takavum ve tahsili devam eden tabiatın tebdili imkân haricindedir. Cebri surette tefavütün refine kıyam etmek ise Bolşevikler tarafından meselenin haline verilen bir surettir. Bunda muvaffak olmak için tabiattan fitrattan cabbar olmak şarttır.

Salisen: <sup>13</sup>nazm-ı celilinde Hallak-ı Zül-Celal buyuruyor ki, “Onların hayat-ı dünyevilerindeki maişetlerini aralarında taksim ettik, ve rızık ve kuvvet ve zaaf ve ilim ve cehil, haza-kat ve belahat, şöhrat ve adem-i şöhrat gibi hususlarda aralarında tefavüt husule getirdik. Tâ ki, yekdiğerini muhtaç oldukları hususta istihdam edip aralarında fılaf ve tesanüt vücuda gelsin de bu suretle âlemin nizamı haleldâr olmasın. Yoksa insanların yekdiğerine tashiri zenginde bir kemal, fakirde bir noksan sebebiyle değildir. Ve eğer bu halatın hepsinde onları müsavi yaratmış olsaydık kimse kimseye hizmet etmez, birisi diğere-rine musahhar olmazdı. Bu ise âlemin harap olmasına ve nizam-ı dünyanın bozulmasına badi olurdu.”

Bu ayet-i celileden bir taraftan tefavüt-ü içtimaiyenin efal-i İlahiyenin lihikmetin devamı matlup âsardan olduğu anlaşılıyor. Malumdur ki böyle âsârı tağyire kimsenin kudreti yetmez. Diğer taraftan âlemin umran ve intizamı için bu tefavütün bir mekanizma hizmeti gördüğü müsteban oluyor. Ve şu halde âlemin salah ve intizamı için bu tefavütün refine teşebbüs etmekten daha makus bir iş tasavvur olunamayacağı meydandadır.

Rabian: Tefavüt-i içtimaiyenin refiyle müsavâtı temin için vaz’ olunmak istenilen iştirak-i emval ve nisa usulü (Komünizm) muğayir-i şer’i şeriftir. Bu babda varid olan nusus-u adideden yalnız birini zikretmiş olmak için Peygamber Efendimizin (sallallahu aleyhi ve sellem) Haccetü'l-Veda’da irad buyurmuş oldukları hutbeden (Fe in dimâukum ve emvâlukum ve i’râzukum haramun beynekum) hadis-i camiini Sahih-i Buhari’den nakil ile iktifa ediyoruz. Yani “Aranızda birbirinizin kanını dökmek, malını almak, namusunu hedketmek haramdır. Bunların hepsi hurûmatta müsavidir.” demektir.

3. Münasebât-ı hâzıranın ibkası veya tafavüt-ü içtimaiyenin refi bu sebeple hukuksuzluk ve imkansızlıklara sevk edince ahval-i hazıranın ıslah ve tadili suretine müracaat etmek zaruret hükmünü alır. Filvaki, medeniyet-i hazıra zür ü zeber edilmeden tabaka-ı süflanın şikâyetini izale edecek surette meselenin şimdiye kadar ihtiyata en muvafık ve en pratik suret-i halli de bu görünüyor. “Mesele-i içtimaiye ancak metinane mücadele ile ve şikâyeti

<sup>11)</sup> Enfal: 24

mucib olan ahvalin tahdidıyla kabil olur. Bunun vasaiti pek çoktur. Zaten yeni bir asrın veladet fiili başlamıştır. Muamele-i şedide ve ihtilâlât onu ilerletmekten ziyade kat’ eder. Temadinin muhafazası yeniye hayatı teshil eder, fakat aynı zamanda onu tevkif de eder. Akıl ve ilim inkişafat-ı lâzımeyle ilerletmeye memur oldukları surette insanın en yüksek kuvvetlerdir.”

Daha evvel (Ovveyn) “Munazzame-i içtimaiyenin hakikatına ve bilhas- sa ahvalin tabiat-ı insaniye üzerindeki tesirine nüfuz-u ilmi, beşeriyetin müstakbel mukadderatını tayin edecek mevcut karışıklığı bir muntazam ci- hana tahvil eyleyecektir. Saadetin, ferdi adem-i mesuliyetin, insanın esasen iyiliğinin ilmi bir sistem, umum için münasebât-ı hasene-i hayat husule ge- tirecektir.” demişti.

Bundan dolayı “Sanayi-i cesimede amele sınıfının mücehadat-ı muhik- kası için müteşebbislerin zaruret hükmünü alan anlaşmaları tezayüd etmiş- tir. Hukuk-u mütesaviye esası üzerine telif beyne memuriyetleri tesis olu- nup serian tekessür ve tavassut ve ıslah beyne hususları mülahaza-ı umu- miyeyi şiddetli surette meşgul eylemiştir.”

“1840 senlerinde Büyük Britanya’da “Genç İngiltere” namıyla teşekkül eden yeni bir muhafazakarân hizbinden mesele-i içtimaiyenin demokratik eşkâl ve amele için dostane ıslahat ile aristokrasiyi kurtarmak maksadıyla bir hall-i siyasi teşebbüsâtı sudur etmişti.” Bugüne kadar da her ne zaman bu mesele baş göstermiş ise vesait-i mümkinde beyanında ıslahata müracaat olunmuş ve bu yolda bir tevazün husulüne uğraşılmıştır.

Fakat, “Bütün vasait-i ıslaha rağmen amelin keşafet-i mütezayidesi te- raküm etmekte dessayane bir tarzda sermayedar menafiine teşkil edilen sis- temlerle kuvvetli surette ilerletilmektedir. Memalik-i müteaddidede yine it- tifak edercesine yeniden kuvvetle ağır ızrarlar ile tehlikeler üzerine nazar- ı dikkat celb olunmaktadır. İslahat-ı içtimaiye tabiri parola makamına geç- mese de sermaye rubhunda alakadar olanların bu rubhun noksan bulma- sından korkularından dolayı mukavemet-i metfhâne ve mubğizanelerine uğramaktadır. Bütün sahalarda mücâdelât-ı ittihatların organizasyonu vası- tasıyla yüksek derecede keskinleşmektedir.”

Görülüyor ki, ıslahat-ı içtimaiye çaresi de meselenin hallini takrib de- ğil tehir etmektedir. İnkilab taraftarlarının tehdidatı ise kopacak fırtınanın takrib etmekte olduğunu haber veriyor. Türkçe bir darbı mesel der ki: “Bi- ri yer biri bakar, kıyamet ondan kopar”

#### 4. Meselenin Yegane Çare-i Halli

Hikmet-i Rabbaniye muktezası olarak dünya pek cazip ve füsunkâr bir cilveye maliktir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de bunu beyan sadedinde buyrulmuştur ki: nâs için bir takım müştehiyana muhabbet tezyin edilmiştir. Kalpleri onlara mâil ve alakadar, kılınp o muhabbet son derece şiddete vasıl olmuştur. Bunlar kendileriyle en çok ünsiyet edilen nisvandır ki, bir hadis-i şerifte haklarında (Ma raaytü min nâkı-sâtu aklın ve dinin ezhebe li-lübbi'r-raculi'l-hâzimi min ihdakünne)<sup>14</sup> buyrulmuştur. Kezalike, insan için sermaye-i meserret ve kuvvet bulunan ve makamına kaim olan oğullardır. Gerek nisvan gerek evlat her ikisi de haram ve helalden cem-i emvale sebeptir. Müştehiyatın diğerleri de okkalarla tartılı altın ve gümüş, bu ikisi her şeyin kıymeti olmak meziyetini haiz olduklarından bunlara malik olan her şeye malik gibi olur. Malikiyet ise kudret demek olduğundan şayan-ı arzudur. Kezalike üzerlerine nişan konulmuş atlar mevaşi, ekin<sup>15</sup> işte bunlar hayat-ı dünyanın vesail-i intifa'ıdır.

Ve yine hikmet-i İlahiye icabatındandır ki, insan zinet-i dünyaya pek mâil ve harflıdır. Nitekim<sup>16</sup>,<sup>17</sup> ve emsali ayât-ı kerime bunu natık olduğu gibi, (Lev kâne li ibni Adem vadiyani min malin la tebği sâlısen ve la yemleu cevfe ibni Adem illa't-turab)<sup>18</sup> hadis-i şerifte muciz surette insanın berhayat oldukça hırsına payan olmaya çağını tasvir etmektedir. Medeniyet-i hazıra ise vasait-i mütenevvia ile dünyanın kudret-i sahharanesini pek yüksek mertebeye çıkarmıştır.

Şimdi tabaka-ı süflanın mahiyeten kendilerine müsavi olan ve istidat-ı zatiyeleri itibarıyla ise lehlerine olmayarak büyük farklar irâe eden bazı kimselerin maişetin bütün refah ve suhuletlerine mazhar ve enva-i niame müstağrak olarak hayat-ı dünyadan müstefid olduklarını gözleri önünde görürken ve bu halin kendilerinin akvat-ı yevmiye mukabilinde bazen ziyayı şemsden bile mahrum bir surette meşakkatli işlerde çalışarak efnâ-i ömür etmeleriyle husulpezir olduğuna ve kendi maişetleriyle teşkil ettiği tezada vakıf olurken, tabiatlarında mündemiç bulunan o hırsa karşı mukavemet edip lezzât-ı dünyaya iltifat göstermemeleri mümkün olmaz. Meğer

<sup>12</sup>) Maide: 14

<sup>13</sup>) Zuhruf: 32

<sup>14</sup>) "Olgun bir erkeği aklını, aklı ve dini eksik olan siz kadınlardan daha fazla çelebilecek kimse görmedim." Buhari, Hayız, 6

<sup>15</sup>) Al-i İmran: 14

<sup>16</sup>) "Mal biriktirmeyi çok sever" Facr: 20

<sup>17</sup>) "Dünya malına karşı çok arzuludur" Adiyat: 8

ki ekser nâs ve bilhassa tedbir-i umur ile olan rüesa ve ulema o lezzâta karşı züht ve takva gösterip zaruret miktarıyla kanaat etsinler. Fakir olanlar da lezzât-ı faniyeye bedel onların fevkinde bulunan niem-i bakiye ile teskin ve tadil-i hırs edebilip ebediyen mahrum kalmayacaklarına kanaat getirsinler.

Böyle bir kanaat ancak mebd-i mead-i alem mesailinde kalbe itminan bahşedecek hakikati telkin eden din-i hak ile ve hırsı na-mahdut beşerin tadil ve teskini de bildiğimiz ve bilmediğimiz sebeplerden dolayı sünen-i seniye-i enbiya ile mümkündür. Binaenaleyh mücâdelât-ı içtimaiyenin yeğane çare-i halli enbiya-ı izam hazeratının ihtiyar edip din-i Muhammediye'nin hiçbir şek ve şüpheye mahal bırakmayacak surette beyan ettiği tarz-ı hayatı kabul etmektir. Bu tarz-ı hayat hutu-u esasiyesiyle yukarıda tasvir edilmiştir.

Evvelce nakledilip Nasara oldukları iddiasında bulunanlar arasında ika olunan buğz ve adavetin sebebini beyan eden ayet-i kerimede çarenin bu olduğuna işaret edilmiştir. Ehl-i tefsirin beyan ettiği vechile bu sebep ahit alındıktan sonra medar-ı tezkir olan ahkâmdan bir kısım teşkil eden Nübüvvet-i Muhammediye'nin nisyani olunca bunun tezkiri de buğz ve adavetin refine sebep olur. Kur'an-ı Kerim'de buyruluyor ki,  
 eğer ehli kitap hazreti Muhammed efendimize ve tebliğ buyurduğu dine iman edip maasiden içtinap etseydiler işledikleri seyyiat ile onları muahaze etmezdik,  
 ve eğer onlar Tevrat ve İncil'de beyan olunan na't-i Muhammedi'yi ifşa ve onların ahkâmını icra ederek o iki kitab-ı İlahi'yi  
 ve kendilerine min tarafillah inzal buyrulan Kur'an-ı Mübin'i ikame etseydiler <sup>19</sup> arz ve semanın berekâtı üzerlerine feyzan ederek mebzulen merzuk olurlardı. İşte Kur'an-ı Kerim'in burası beyan ediyor ki Ehl-i Kitap iman edip memur oldukları ahkâmı icra etseydiler refah-ı hal ve vüsat-ı maişete nail ve saadet-i dareyne vasıl kılınacaklardı. Bu halde ise mücâdelât-ı içtimaiye kökünden zail olurdu.

## 5. Akibet-i Hal

Buraya kadar söylediklerimizden nemayan olur ki Din-i Muhammedi Garb'ın mezahimine yalnız bir iki meselesiyle değil belki külliyetiyle deva olmaya amadedir. Fakat garb'ın naturası bunu kaldıracabilecek mi? Esbab-ı atiyeye nazaran burası pek ba'îl görünür. Garb akvamının bahusus büyük şehirlerde asırlardan beri i'tiyad edindikleri muhteşem tarz-ı hayatı bırakıp daha basit bir tarz-ı hayat intihap etmeleri hayat-ı dünyanın istifade etmek-

18) “Ademoğlunun iki vadi dolusu altını olsa üçüncüsünü ister, onun gözünü sadece

te oldukları menafi-i azimesinden ve inhimak eyledikleri lezaiz ve niemin-den vaz geçmeleri söylenildiği kadar kolay bir şey değildir. Hele eben an ceddin tevarüs eyledikleri teslisten teberrî edip esas salah-ı alem ve aslu'l-usul felah-ı benî Adem olan Din-i Tevhid'i tastik ve kabul etmelerine – hat-tı zatında en makul ve hidayet-i İlahiye'ye erişen zat için en makbul bir iş olduğu halde – taasuplarının mani olacağından pek korkarlar.

Şu halde Garb'daki ağniya ve sermayedarân ile fukara meselesinin aki-beti ne olacak? Burada der-hâtır edilmelidir ki, bir vak'anın esbab-ı lazime-si tahakkuk ettikten sonra vücuda gelmesi sünnet-i İlahiye iktizasındandır. Esbab-ı hudusu müteselsilen vücut bulmuş olan bir vak'anın men' ve tev-kifi hadisatın illiyet münesebatında cari olan sünnet-i İlahiye'nin tebdiline vabestedir. (ve len tecide li sünnetillahi tebdile). Ve unutmayalım ki, her ne zaman ve nerede fikr-i inkilap zihinlerde hükümferma olmaya başlamış-sa akibet bir gün inkilap ederek hail olan mukavemeti berheva eylemiştir.

Acze ve zuafaya karşı uluv ve istikbarın akibeti hakkında Kur'an-ı Kerim'de buyruluyor ki, vatka ki onlara nezir olmak üzere  
Hazreti Muhammed sallallahu aleyhi ve sellem geldi

Onun gelmesi onların yeryüzündeki istikbar ve desse-kârlıklarından dolayı ancak haktan uzaklaşmalarını tezyid etti.

<sup>20</sup> Dessaslık ise ancak desisekârı ihata eder. Peygamber Efendimiz sallallahu aleyhi ve sellem bir münasebetle buyurmuşlardı ki, (Hakkun alâ'llahi en yertefie şey'en min'e-dünya illa vazahu)<sup>21</sup> Demek ki, dünyadan her ne ki yükselirse onu alçaltmak Kibriya-ı İlahiye iktizasındandır.

Sermayedar hakkında Kur'an- Kerim'deki Karun vakası pek ibretamiz-dir. Karun Hazreti Musa'nın kavmindendi.

Onlara karşı zulm ve tekebbürle tecavüz ve fukarayı istihfaf etti.

Hâlbuki biz ona o kadar hazain vermiştik ki onların hıfz ve idaresi iktidarlı müdebbir bir hayli kimselere ağır gelirdi.

Kavmi ona mağrur olma Allah dünyanın ser-  
vetine mağrur olanları sevmez, Cenabı Hakkın  
sana verdiği servette dar-ı ahireti ara, emvalini sadaka, sıla-ı rahim, aç kim-seleri doyurmak, çıplağı giydirmek, muhtaca infak etmek taat-ı ilahiye uğ-runu sarf et. Dünyadan nasibini de unutma. İhtiyarla-  
maktan evvel gençliğini, hasta olmazdan evvel sıhhatini düçar-ı fakr olma-dan zenginliğini, meşgul olmadan evvel boş zamanını, ölmeden önce haya-

toprak doyurur”

<sup>19)</sup> Maide: 65-66

tını iğtinam et, ahiret için çalış.

na ihsan ettiği gibi sen de herkese ihsan et.

de zulm ve tecavüzle fesad arama ki

fkâ edenleri sevmez; deyinince

serveti bendeki ticaret ve sair mekasiye vukufa binaen nail oldum. O benim kendi meziyet ve istihkakımdır.

Onun malumu olmuş mu ki, Cenabı Hak ondan önce ümem-i sâlîfe ve kurûn-u maziyyeden kuvvetçe ondan daha şiddetli olan ve daha çok servet cem eden kimseleri de ilhak etmiştir.

Mücrimlere günahlarının keyfiyet ve kıymeti hakkında sual de sorulmaz.

Bunun üzerine Karun zinet ve ihtişamına müstağrik olarak kavmine çıktı.

Hayat-ı dünyayı isteyenler dediler ki

zîm de Karun'a verilen gibi servetimiz olsa;

yadan büyük bir nasibe maliktir.

Keşke bizim de Karun'a verilen gibi servetimiz olsa; Hakikaten o, dünyelema da onlara dedi ki,

Veyl size, iman edip iyilik yapan kimse için Cenabı Hakın ahiretteki mükafatı daha iyidir.

Buna ise tatın külfetine ve masiyete sabredenler nail kılınır.

Bunun üzerine Karun'u da evini de zir-u zemine geçirdik.

Ne Cenabı Hak önünde ona yardım edecek bir güruh bulundu,

<sup>22</sup> ne de kendi kendine yardım edenlerden oldu; battı gitti.

Maatteessüf hoş gitmeyecekse de haber verelim ki, Din nokta-ı nazarından da şimdiki halde mezkûr mücâdelâtın önüne geçilemeyecektir.

Çünkü

ayet-i celilesinde kıyamet gününe kadar bunun lüzum ve devamı tasrih edilmiştir. Umur-u müstakbeleyle dair olup elimizde bulunan diğer nusus-u diniyeden ise nihayet korkulan akibetin zuhur edeceği anlaşılmaktadır. Bunların bazısını buraya dercediyoruz.

<sup>23</sup> Hiçbir belde yoktur ki kıyamet gününden evvel biz onu mevt ile ilhak yahut katl ve enva-i mihen ve meşâk ile şiddetli surette tazib etmeyelim. Bu, Kitap'ta, Levh-i Mahfuz'da böyle yazılıdır.

<sup>20</sup>) Fatır: 43

<sup>21</sup>) “Dünyada kendini üstün gören kimseyi alçaltmak Allah'ın üzerine bir borçtur” Buhari

<sup>22</sup>) Kasas: 76-81

<sup>23</sup>) İsrâ: 58

<sup>24</sup>) Ebu Hureyra (r.a) dedi ki: Resulullah (s.a.v) şöyle dedi: (Kıyametin) vakti yaklaşıyor. İlim ortadan kalkacak; fitneler baş gösterecek; açgözlülük artacak; herc çoğalacak. (Sahabeler) “Herc nedir?” Dediler. O da “Herc, öldürmektir” dedi.” (Buhari)

<sup>25</sup>) Ebu Hureyra (r.a)'dan: Resulullah (s.a.v) buyurdu ki: Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, insanlar üzerinde öyle bir zaman gelecek ki, kâtil neden öldür-



An Ebi Hureyra radiyallahu anhu kâle: Kâle Resulullah sallallahu aleyhi ve sellem “Yetekarebu-zamanu ve yukbezu’l-ilum ve tuzharu’l-fiten ve yulga’ş-şuuh ve yukserul-herc. Kâluû: ve ma’l-herc? Kâle: el-katl.<sup>24</sup>

Ve anhu: Kâle: Kâle resulullah sallallahu aleyhi ve sellem: Vellezi nef-sibi yedihi la tezhebu’d-Dünya hattâ ye’tiale’n-nâsi yevme la yedri’l-kâtîli fime katele ve le’l-maktulu fime kutile.<sup>25</sup>

An Enes: Kâle: Semi’tu Resulullahi sallallahu aleyhi ve sellem yekûl enne min işrati’s-Saati en yertefia’l-İlm ve yukseru’l-cehl ve yukseru’z-zina ve yukseru’ş-şurbu’l-hamr ve yukallu’r-rical ve tukseru’n-nisâ hatta yekunu li hamsine imraaten kıyamin vahid.<sup>26</sup>

An Ebi Hureyra: Enne Resulullah sallallahu aleyhi ve sellem kâle: Lâ tekumu’s-Saatu hattâ... yukbezu’l-İlm ve yukseru’z-zelazil ve yetakarabu’z-zaman ve tuzhiru’l-fiten ve yukseru’l-herc ve hüve’l-katl hattâ yetatavelu’n-nâsu fi’l-bünyan.<sup>27</sup>

Rebiulevvel 1340

Hatime

Sa’y ve sermaye mücâdelâtının dinen halli hakkında söylemek istediğimiz sözler burada nihayet buldu. Şimdi bu mülahazatı bizle beraber buraya kadar takip etme zahmetine girenler gerek Şarklı olsunlar gerek Avrupalı veya Amerikalı bulunsunlar pek kuvvetli surette tahmin ediyorum ki daha ileri düşünmek mecburiyetinde bulunacaklardır.

Avrupa ve Amerika akvamı düşüneceklerdir, çünkü Enbiya-ı Zışanın tebliğat-ı seniyelerine muvafık olarak tasvir edilen tarz-ı hayattan ne reddelelere kadar tebâüd ettiklerini vâzihan görecekler ve bu hayat-ı faniyenin insanîyetin istidat ve temâyülât-ı âliyesini kafi derecede mazhar-ı inkişaf ve kemal kılamadığını müşahade ederek mağbun olduklarını anlayacaklardır.

Akvam-ı İslamiye ve Şarkıye de düşüneceklerdir, çünkü milel-i müterakkiye ile birlikte mevcudiyet-i siyasilerini temin için kendilerini tamamıyla hayat-ı faniyeye vermenin vehamet-i akibetini derk ve bu mevcudi-

---

düğünü, maktul ise neden öldürüldüğünü bilmeyecek” (Müslim)

<sup>25</sup> Enes (r.a) ‘dan: Dedi ki: Resulullah (s.av.)din şöyle dediğini işittim: İlimin kaldırılması, cehaletin çoğalması, zinanın artması, içki içilmesinin çoğalması, elli kadına bir erkek düşecek kadar kadınların çoğalıp erkeklerin azalması Kıyametin alametlerindedir. (Buhari)

<sup>27</sup> Ebu Hureyra (r.a)’dan: Resulullah (s.av) şöyle buyurdu: İlim kaldırılıncaya, depremler çoğalıncaya, vakit gelip de fitneler baş gösterinceye, öldürmeler artuncaya ve insanlar bina yapma konusunda yarısıncaya kadar Kıyamet kopmaz. (Buhari)

yet-i muadele-i muazzilesinin hallinde hayat-ı dünya ve ahiretten yalnız birisinin nazar-ı itibara alınmasının muvazeneyi ihlal ettiğini teyakkun edeceklerdir. Zaten Peygamber-i Zîşan (s.a) Efendimiz bir hadis-i şeriflerinde buyurmamışlar mıydı ki “Leyse bi hayrikum en tereke dünyahu li ahiretihi ve la ahiretihi li dünyahu hatta yusibu minhuma cemian” Sizin en iyiniz ne ahireti için dünyasını, ne de dünyası için ahiretini bırakandır. Ta ki bunların ikisinden birden vâyedâr olsun. Şu halde bunlar kendilerini asıl düşünmesi lazım olan şu mesele-i mühimme karşısında göreceklerdir:

- Peki madem ki Enbiya-ı İzamin irşad buyurdukları tarz-ı hayata muğayir olarak dünyaya dalmak ve tapmak dünya ve ahirette akfbet-i vahimeyi istilzam ediyor, ve dünyayı bırakarak yalnız ahirete çalışmak dünyaya ve dolayısıyla ahirete iras-ı mazarrat ediyor. Öyle ise vesail-i mümkünenin kâffesine tevessül ederek hayat-ı dünyaya son derecede sarf-ı ehemmiyet ve bezl-i mukadderat eden akvam-ı müterakkiye ile birlikte vücud ve baka-ı siyasiyemizin temini için her iki tarz hayatı telif etmek lazım geliyor; bu nasıl mümkün olur? Bunun tariki nedir?

İtiraf edilmelidir ki bizim için bir mühimme-i hayatiye demek olan bu meseleyi inkilabât-ı matlûbe ve muvaffakiyât-ı azimeyi husule getirecek olan bu feyyaz şeklinde halledebilmek pek çok zamandan beri zannolunduğu gibi kolay değil, belki en güç bir iştir. Hatta iddia olunabilir ki bu mesele tahdis olunduğu ilk günden beri el sürülmedik bir halde halline muntazır duruyor. Velillahi akibetü'l-umur.

Müşkili niset ki âsân nebud.

Merd bayed ki her âsân bûd.

# İslami Sol, Tecdid ve Kavramsal/Sembolik Üretim

Ümit AKTAŞ\*

---

İçinde bulunduğumuz dünya, bir anlamda Fransız Devrimi sonrasında biçimlendirilmiş olan bir dünya. Sol/sosyalizm kavramları da, Fransız Devrimi sonrası literatüre giren kavramlar. Sol, başlangıçta eski sisteme karşı çıkan burjuvazinin durduğu yer iken; burjuvazinin iktidarı ele geçirmesinden sonra, özgürlük ve eşitlik mücadelesini sürdürmek isteyen radikal hareketleri (Jakobenler, sosyalistler, anarşistler...) tanımlayacaktır. Sosyalizm, özellikle işçi örgütleri üzerindeki I. Enternasyonal (Uluslararası Emekçiler Birliği) süresince (1864-1876) verilen iktidar kavgasının anarşist Bakunin'e karşı Marks lehine sonuçlanması sonrası, büyük ölçüde Marksist ve maddeci bir sınıfsallık mücadelesinin; ve giderek/zamanla, ulusal bağımsızlaşmalar bağlamında bir antiemperyalizm mücadelesinin ideolojisi olarak, toplumsal olguları daha çok emek/işçi sınıfı eksenli okumanın, ve bu okuma üzerinden kapitalizme/emperyalizme karşı yürütülen bir savaşımın inhisarına girmiştir. Bilinen o "nasyonal sosyalist" sapmaların savunulamazlığı bir yana, ister Hıristiyan, ister anarşist, isterse bir başka yordam üzerinden koptarılmaya çalışılan hiç bir sosyalist (toplumcu) eğilim, bu süreç içerisinde, Marksist sol karşısında tutunabilme şansına/başarisına ulaşmamıştır.

---

\* 1955 Erzincan doğumlu. Elektrik mühendisliği öğrenimi gördü. Edebiyat, tarih, siyaset, sosyoloji gibi alanlarda yazmaktadır.

Marksist sosyalizmin bu başarısı, kapitalizm karşısında ve yine kapitalizmin dolayısıyla yükselen/yapılanan proletarya gibi bir verili sınıfsal somutluğu, kapitalizme karşı bir ölüm kalım mücadelesi verme mecburiyetinin bir alanı haline getirme (bir bilinç taşıma ya da bir ideolojik mensubiyete ikna etme/inandırma) başarısını göstermesi kadar; öte yandan izleğini sürdürdüğü Fransız Devriminin, dolayısıyla 19. yüzyılın karşı konulamaz o “aydınlanma” değerlerinin/modernizmin daha da derinleştirilmiş bir savunucusu olmasında da yatar.Doğrusu 19. yüzyılın o “vahşi kapitalizm” koşullarının, kendisine karşı bu tür sert çıkışları üretmiş olması hiç de sürpriz değildir; ve yine, bu tepkinin doğal olarak insancıl, toplumcu, özgürlükçü ve eşitlikçi bir karşı çıkış olması kadar, eski sistemin ve kapitalizmin bağlaştığı olan “din”e karşıt (en azından laik) bir pozisyon ve perspektif üretmesi de oldukça “diyalektik” ve manidar bir gelişmedir.

Marks “filozoflar şimdiye kadar dünya üzerinde hep düşündüler, oysa önemli olan onu değiştirmektir” derken, ortaya koyduğu o devrimci ve özgürlükçü yaklaşımıyla, aslında çok da söylenmemiş bir şeyi dile getirmekte değildi. Farklı olan bunun, bir peygamber tarafından ve Allah adına söylenmemişliği idi. Bir Yahudi olan Marks’ın ürettiği ideolojik söylem, tam anlamıyla bir teolojinin antropolojikleştirilmesi olmasa bile, satır aralarında bu tür bir kültürün izlerini görmemek de mümkün değildir.

Genellikle olduğu üzere, Marksizm’in avantajı, yani verili bir sınıfsal yapı üzerinden tarihi yorumlama ve toplumu değiştirme projesi, aynı zamanda onun en önemli handikabı da olmuştur. Bu sınıfsal yapının niteliğinden tutun, tarihe ve topluma bu yapı üzerinden bakmanın ve bu yapının davranış kalıpları üzerinden hareket etmenin mecburiyetleri, kendi açmazlarını, tarihin ilerleyen safahatında ortaya koyacaktır. Burada, özellikle Hegelci diyalektiğin belki kullanışlı, ama indirgemeci olan açıklama yönteminin, toplumsallığın zaten indirgenmiş bir yapısı/kavramsallığı olan proletarya üzerinden yürütülen bir toplumsal mücadeleyi daha da daraltıcı bir yön ve anlamda etkilemesi bir yana; toplumsallığa, üretimselliğin büyük ölçüde kol emeğine dayalı olduğu 19. yüzyıl koşullarındaki bir emek ve sınıf eksenli (indirgemeci) bakışın mecburiyetleri de, Marksist sosyalizmin belki başlangıç açısından avantajlı, ama gelecekte kendisini darlığa düşüren en önemli sorunları olacaktır.

Marks’ın emeğe atfettiği bu kurucu önemi küçümsemek elbette mümkün değildir; ve hatta buradan üretilen “temellük” kavramsallığı, aslında İslamî söylem tarafından da, şimdiye değin üzerinde gerekli özenin ve dik-

katin gösterilmediği, yeterli kavramsal analizlerin yapılmadığı alanlardan birisidir. Gerçi emek kavramının kökeni Hegel'den dinsel kaynaklara doğru gitmekte ve din (İbrahimî dinler) de emeğe, insan emeği ve ameline en azından sosyalizm kadar, hatta insanın emeğin ve amelin manevi karşılığı ve anlamı da düşünüldüğünde, belki de daha fazla bir kıymet ve önemi vermektedirler. Çünkü insan, sonuçta Allah karşısında amelleri ne ise o'dur; yapıp ettikleri kadar, yapamadıklarından da sorumludur; hesaba çekilecektir ve bu hesap somut edimler üzerinden yürütülecektir. Ama şurası da açıktır ki, din (İslam), hayatı birincil olarak “emek perspektifi” üzerinden değil, belki bunu da içeren hayatın anlamı ve amacı üzerinden okumakta ve bir praksis perspektifinden ziyade, Allah'a olan imana dayalı bir ontoloji perspektifinden hareket etmektedir. Yine toplumsallığı da, proletarya'nın ilişkiselliğindeki gibi doğal bir biçimde örgütlenmiş bir çıkar birliği üzerinden değil, merkezinde Allah'ın bulunduğu bir iman kardeşliği üzerinden inşa etmeye çalışmaktadır. Yani proleter bir araya gelişin o mecburiyete mebniliğine karşı, İslamın bir araya geliş özgürce seçime dayalı bir “karar”a dayalıdır; dolayısıyla burada proletarya gibi ekonomik bir faaliyet tarafından değil, hayatın bütünüünün anlamlandırılması için üretilmiş bir toplumsallık söz konusudur. Bu yaklaşımın birincilliği ise, zaman içerisinde, aslında bu perspektifi de zayıflatacak bir ölçüde emeğin/amelin önemini azaltacak bir etken olmuştur.

Aslında sosyalizm, kapitalizmin neredeyse “doğal” ve “spontan” gelişimine karşı tezli bir itiraz olarak, hatta tarihi ve toplumsallığı açıklama iddiası ve toplumsallığa ilişkin bir gelecek öngörüsüyle, onun da ötesinde mücadelesini kapitalizm gibi toplumsallığın iktisadın sömürüsü üzerinden oluşturulan bir güce değil de, dinlerde de olduğu gibi bir anlamda inanç benzeri bir bağlaşıklık (burada bir tür çıkar birliği) üzerinden yapılaşmış bir “üretilmiş toplumsallık” ve bu toplumsallığın bilinci üzerinden verme tarzıyla dinleri andırır. Tabii ki buradaki bilinç olsun, inanmışlık olsun, ve hatta bizzat toplumsal mücadelenin kendisi olsun, Marksizm açısından oldukça sorunlu kavramlardır ve bunların anlam ve mahiyeti üzerinde önemli bir tartışmalar külliyatı bulunmaktadır.

Bu toplumsallığın, yani işçi sınıfının ortaya çıkışı, iktidarı ele geçirmesi ve iktidarda durmasının koşullarına ilişkin sorunlar, aslında büyük ölçüde içiçe girmiş olan, belli koşullarda oluşmuş bir birlikteliğin, bu koşullar değiştiğinde hangi yönde değişeceği ya da değişmesi gerektiğine ilişkin, aslında kestirilemez olan bir muğlaklıktan kaynaklanmaktadır. Sonuçta işçi

sınıfının kendisinin sömürülmesine neden olan sermayenin üretiminden, bu madun pozisyondaki üreticilik vasfından, bu sermayeyi (bu isterse sembolik bir sermaye; ideoloji, iktidar, kültür vs. olsun) tüketeceği bir pozisyona dönüşümüyle gerçekleşecek olan bu karmaşanın kestirilemezliği bir yana; bu süreçte yaşanacak olan bölünme, ister istemez kendi içinde, tabir caizse eril ve dişil, yöneten ve yönetilen, üreten ve tüketen (meta'yı üreten düşünceyi tüketebileceği bir durumda olabileceği gibi, düşünceyi üreten de meta'yı tüketecek bir durumda olabilecektir) unsurları da ortaya çıkaracaktır. Elbet bu önemli bir sorundur ve belki de hiç bir toplumsal mücadelede bu sorundan hali değildir; dolayısıyla her toplumsal eğilimin, belki de iktidarın doğasından kaynaklanan bu sorun üzerinde ciddi bir biçimde düşünmesi gerekmektedir.

Nitekim benzer bir süreç İslam tarihinde de yaşanmıştır; ve, Muhammed (a.s.)'ın vefatından -hadi dört halife dönemi sonrasında itibaren diyelim- İslam dünyasında ortaya çıkan bölünmüşlük ve sorunlar, günümüzde bile İslam dünyasındaki düşünsel tartışmalar ve siyasal ayrışmalar üzerindeki belirleyiciliğini sürdürmektedir. Bu, bir ölçüde tartışmaların referansını oluşturduğundan ötürü bakışları hep geçmişte tutarak, bir açıdan negatif bir işlev görürken; bir anlamda da ürettiği o zengin tartışma konularıyla, belki bir anlamda konunun kişiler üzerinden fikirler üzerine kaydırılmasını ve kavramsallaştırılmasını bekleyen bir düşünsel dinamizmi de sağlamaktadır.

Bu tür dinamizme bir örnek de, özellikle batı dünyasındaki “aydınlanma” ve “sosyalizm” gibi gelişmelerin dolayımıyla da İslam tarihini yeni bir okumaya tâbi tutan “İslamısol”a ilişkin son yıllarda ortaya çıkan zengin bir tartışmalar külliyatıdır. Bir yazı kapsamında her ne kadar bu külliyatın bütününe eğilmek mümkün olamasa da, en azından şimdilik, konuya ilişkin derleyici olan bir kitap ve bir dergi üzerinden konunun irdelenmesine çalışacağım.

Aslında “İslamısol” kavramı, kendi öncesindeki Mustafa Sıbaî'nin İslam sosyalizmi, Ali Şeriatî'nin sol İslam'ı, Nurettin Topçu'nun Müslüman Anadolu sosyalizmi, hatta Seyyid Kutub'un toplumsal adalet kavramlarının izleğinde; ama, giderek doğrudan siyasal hedefler ve amaçlar yerine, bir İslamıaydınlanma projesinin parçası olarak, daha çok bir özgürleşme, aydınlanma ve hatta siyasal bir sekülerleşme kavramı olarak geliştirilmiştir. Bu isimlerin daha çok İslam toplumunun bilinçlenmesi, emperyalizme karşı ve adalete dayanan bir toplumun inşası ekseninde gördükleri İslamı hareket kavramı, paralel bir başka eğilim tarafından ise daha çok bir “İslamıaydın-

lanma” ve temellerin sorgulanması ekseninde yürütölmeye çalışılmıştır.

Dönemsel bir eğilim ve İslam dünyasının batı ile kurduğu ilişkilere de paralel olarak, Halefullah Kuran kıssalarını tarihsel birer metin olmaktan ziyade edebi, mitolojik ve öğüt verici bir mantıkla okumaya çalışmış, ama bu kez kıssaların asıl amaçlarından, yani bir toplumu dönüştürme yönündeki amaçsal anlatımdan ve oluşturulmak istenilen tarihsel diyalektiğın mantığından da uzaklaşmıştır. Cabiri ise, aydınlanmadan beslense de laikliğe karşı mesafeli olan bir İslam-Arap akılcılığı anlayışı geliştirmeye; Hasan Hanefi sol, özgürleşmeci ve giderek aydınlanmacı bir İslam tarihi ve kültürü okuması yapmaya çalışmıştır. Ebu Zeyd ise Kuran’ı tarihselci ve sol (diyalektik) bir okumaya tabi tutarak, İslam’ı Mekke toplumu şartları içerisindeki sosyopolitik bir devrim olarak yorumlarken; Arkoun ise, batı’nın deneyimleriyle de beslenmiş ve çağdaş koşullara uygun, özgürleşmeci ve laik bir İslam anlayış ve toplumsallığın oluşturulmasını savunmuştur.

Dolayısıyla İslam’ın sol bir perspektif içerisinde durduklarını kabul edebileceğimiz bu düşünürler, İslam dünyasının laik batı bloğu ile sosyalist blok arasında sıkıştığı bir dönemin koşulları içerisinde; bu iki dünyayı besleyen kültürel kodlar ve entelektüel kaynakları okuyarak, buradan edindikleri bakış açısını İslam toplumu, İslam tarihi, ve hatta Kuran’ı yeniden okuma doğrultusunda kullanmaya çalışmışlardır. Müslüman dünyanın içerisinde bulunduğu entelektüel sefaleti aşma çabalarının bir parçası olarak görülebilecek bu girişim, içerisinde bulunduğu madun pozisyon nedeniyle, daha başından peşinen kabullenilen yöntemsel ikilem içerisindedir. İslam dünyasının temel sorununu bir özgürleşme, aydınlanma ve demokratikleşme ihtiyacı ekseninde okuyan ve bu eksen etrafında bir tahkimata girişen bu yeni okuma biçimi; tevhid ve adalet kavramları ekseninde de kendisini geleneksel İslam’ın okumalarıyla ilişkilendirir; belki de bunu, mutezilh öğretinin yeniden ihyası olarak taraflaştırır ve tarihselleştirir.

İslam tarihinin, İslam’ın külliyyatın bu yeniden okuma çabası kadar, toplumsallığı harekete geçirmeye öngörölü bir mobilizasyon projesinin ihtiyaca binaenliği oldukça açıktır. En azından bu konuda İslam’ın bir yenileşme cephesinin “sol” cenahında yer alan bu eğilimi sol yapan nitelikler ise, elbette tartışmalı ve görecelidir. Soyut bir özgürleşme, aydınlanma, toplumculuk ve hatta adalet terimleri üzerinden yürütölen bu perspektifin inşası, kendisini belli bir sosyopolitikle kader birliğine götürmediği için, ister istemez akim kalmıştır. Doğrusu kendi öncelleri olan Mustafa Sibai, Ali Şerriati ve Nurettin Topçu’nun sosyalizm (toplumculuk) anlayışlarının da ne-

den soyut bir söylemden öteye gitmedikleri üzerinde dikkatlice durulmalı ve düşünölmelidir. Burada sanırım en önemli etken, İslam dünyasının ve halklarının, kendilerini atfettikleri İslamlığa dair özgüvenleri ve siyaseti de ancak bu temel çerçeve içerisinde anlamlandırmaları, İslam'ın ta-nı-mlan-dığı yeni bir okuma ve eyleme biçimine karşı kendilerini kuşku hissetmelerine dair olan o içgüdüsel savunma çabasıdır. Mutlaka ki her yenileşme ve yeni bir okuma çabası, İslam'ın toplumsallık ve fikriyat içerisinde belli bir karşılık bulmakta ve bu toplumsallığın kireçlenmiş rahneleri içerisinde bir diriliş iklimi oluşturmaktadır. Ama bu toplumsallık, batı dünyasındaki burjuva ve sosyalist devrimlerin dışında, üçüncü bir devrim modeliyle (İran İslam Devrimi), kendi devrim anlayışını ve tavrını da ortaya koymuştur. Dolayısıyla bu devrim üzerinde yapılacak çözümlenmeler, aslında İslam dünyasının bu olguları anlama, dünyaya bakma ve geleceğe ilişkin tahayyüllerinin doğası hakkında da somut ipuçları verecektir.

İslamiyat Dergisi'nin, İslam'ın Sol Yorumu başlıklı sayısında (2002, sayı 2), Nasır Ebu Zeyd tarafından yazılan "İslam'ın Sol -Genel Bir Bakış-" başlıklı yazıda yapılan tanımlamaya göre sol, "genel olarak fakirlerin, ezilenlerin ve sömürülenlerin hakkını savunan siyasi ve fikri hareketler için kullanılır. Buna mukabil sağ, bireysel mülkiyet ve teşebbüs hürriyetini savunur ve servet dağılımına ve sosyal tabakalar arasındaki farkların azaltılmasına karşı çıkar... Sol, toplumsal, siyasi ve ekonomik ilerleme, kültürel ve fikri özgürlük, düşünce ve hayat tarzı olarak akılcılık eğilimlerini ifade ederken sağ ise, geleneklere bağlılık, onun muhafazası ve daha iyisi mümkün olmadığı için realitenin dondurulması eğilimini ifade" eder. Sağ gelenekçi ve muhafazakâr iken; sol, özgürlükçü ve ilerlemecidir. Dolayısıyla, her ne kadar bu tür kavramsallaştırmalar bulunmasa da, İslam tarihinde, daha en başından itibaren bu eğilimler hep mevcut olmuşlardır.

Aynı yazıda bahsi geçen Emin el Huli'ye göre de Kuran "ferdî mülkiyeti korurken gerçekçidir", ama "bu ferdî mülkiyetin temellerini sarsarken ise idealisttir: Zalimlerin aşırılıklarını eleştirmekte, servetin bütün insanlığa ait olduğunu, mal sahiplerinin ise bunların sadece emanetçisi olduğunu, malların onların değil, Allah'ın malı olduğunu söylemek suretiyle, onların servetleriyle olan bağlarını sarsmaktadır." Yine Mahmud Muhammed Taha da, Abduh'un ıslahcılığını ilerleterek, İslam'ın aslında tüm insanlığın sorunlarının çözümü olması gerektiğini belirtir. Ona göre İslam "üç temel ilkeye dayanır: Ekonomik eşitlik (sosyalizm), siyasi eşitlik (demokrasi), sosyal eşitlik (her renk, ırk ve dinden insan arasında)." Hasan Hanefi de, Mı-



sır'da yayınladığı İslam'ın Sol: İslam'ın Kalkınma ve Aydınlanma Yazıları dergisinin ilk ve tek sayısında, el Urvetu'l Vuska'nın izlerini sürer ve "Abduh'un savunduğu İslam'ın kalkınma projesini yeniden canlandırmaya" çalışır. Ancak Hanefi, İslamiyat'daki yazısında, "İslam'ın sol" kavramı yerine "aydınlanmacı İslam" terimini kullanırken, aslında söyleminin kırılmalılığı kadar, temelde aydınlanmacı bir etki altındalığını da ortaya koyar. Gerçi Hanefi'nin aydınlanma kavramına yüklediği anlam, tam olarak Ebu Zeyd'in sol kavramına yüklediği anlamla aynı değildir: Sözleşmeci, bireysel sorumluluklara ve tevhidi inanca dayanan, özgürlükçü, akılcı, ilerlemeci ve adaletçi bir anlayış, tarihin sol okumasından sonra, bu kez de adeta aydınlanmacı deistleri andıran liberal bir okumadır. Onun tarafından formüle edilen "Ulusal Arap Projesi"nin hedefleri şunlardır: "İşgal altındaki Filistin topraklarının bağımsızlığına kavuşturulması, bireysel özgürlüklerin güvence altına alınması, toplumsal adaletin gerçekleştirilmesi, ümmetin birliğinin sağlanması, batılılaşma ve taklitçiliğe karşı bizi biz yapan değerler ve kimliğin savunulması ve doğal kaynakların ulusal çıkarlara uygun bir biçimde kullanılması."

Aynı dergide Hanefi'nin "İslam'ın sol" yaklaşımını değerlendiren İlhami Güler ise, Hanefi'nin sol okumasının teolojinin antropolojiye dönüştürülmesi anlamında Feurbachçı etkiler taşıdığını ve düşüncesinin büyük ölçüde konjonktürel şartları ifade ettiğini belirtir. "Bundan dolayı, Allah'ı yere indirmekte, evrenin içinde eritmekte (Spinoza'nın yaptığı gibi), ahireti insanın elinden almakta ve vahyi akla indirgemektedir" diyerek, bu yaklaşımı eleştirmektedir. İlhami Güler, benzeri minvaldeki düşünce ve eleştirilerini, Kitabiyat Yayınları tarafından yayınlanan Politik Teoloji Yazıları adlı kitabında da sürdürmektedir.

Bu kitabında yer alan "Çağdaş Arap Düşüncesinde Din-Siyaset Tartışması (Hanefi, Cabiri ve Arkoun Bağlamında)" başlıklı yazısında, Arkoun'un din-devlet birlikteliğinin İslam'ın ortaya çıktığı koşullarla ilişkili bir mecburiyete dayandığından ve bu mecburiyetin artık ortadan kalkmış olması nedeniyle, dinin devletten ayrılması gerektiğini savunmasına karşı; Cabiri'nin İslam'da Kilise benzeri bir kurum olmaması nedeniyle, siyasetin dinden ayrılmasını değil, rasyonelleştirilmesi gerektiğini savunduğunu belirtir. Hanefi'ye göre ise din ve dünya ayrımı düşüncesi, bir bütünlük içerisinde olan hayata tam olarak tekabül etmeyen bir çabadır. Bunun yerine eleştirel bir düşünce ile geleneksel dünya ile hesaplaşılmalı; akideden itibaren başlayan bir toplumsal tasavvur, çağın ruhuna da uygun olarak yeniden

oluşturulmalıdır. Buna göre Şeriat, şuraya dayanan, insanların kararlarını özgürce verdikleri, emanetlerin ehline verildiği; ümmetin ortaklığı çerçevesinde hem rekabetin sağlandığı, hem de olayların gidişatından sorumlu olduğu bir toplumsal nizam olmalıdır. Şeriat'ın gerçekleştirmek istediği maksatların zaruriyat, haciyat ve tahsiniyat (zaruretler, ihtiyaçlar ve idealler; ya da negatif haklar, pozitif haklar ve ütopya -ÜA-) olduğunu belirten Hanefi, İslami hareketlerin toplumsal bağımsızlık, özgürleşme, özgüven, birlik, ümmet şuuru, geçmişin kıyl-u kâl'e dayanan fıkıh mantığının eleştirilmesi gibi önemli kazanımlar sağladığı halde; Allah adına hareket etme mantığı doğrultusunda toplumsallık üzerinde hakimiyet kurarak öncelikle biçimsel şeri cezaları tatbik etme, velayete karşı ubudiyeti öne çıkarma ve iktidar merkezli bir anlayışa sahip olmasını da, bu hareketlerin zaaf ve noksanı olduğunu belirtir.

Şeriat'ın maslahat, hikmet ve maksat temeline uygun olarak yeniden yapılandırılmasını öneren Cabiri'ye göre ise, nassların şeri hikmetlerini ve maksatlarını göz önünde tuttuğu zaman Şeriat canlı, dinamik ve esnek bir yapıya kavuşur; dolayısıyla da ancak o zaman çağın sorunlarını kendi temel hedefleri doğrultusunda çözebilir.

Arkoun ise Müslümanların temel sorunlarının ahlâki olmasına karşı, bu konularda ciddi çalışmalar yapılmadığını belirtir. Ona göre din insanla Allah arasında manevi, ahlâki ve ruhi bir ilişkidir. Oysa siyaset çıkarsal, dünyevi ve her türlü zaaf ve istismara açık bir alandır; bu nedenle de dinden ayrı tutulmalıdır. Arkoun'un bu yaklaşımını eleştiren İlhami Güler, haklı bir yaklaşımla, siyasetin ahlâkîlikten olduğu kadar, dinin de salih amel yükümlülüğü nedeniyle siyasetten ayrı tutulamayacağını belirtir. Eleştirel ve özgürlükçü bir anlayışla, özellikle önemli bir sorun olan kutsalcılık anlayışının aşılabileceğini belirten Güler, bu minvaldeki görüşlerini şu şekilde özetlemektedir: “Bugün ihtiyacımız olan şey, bize donmuş, kutsal bir “Şeriat” anlayışını miras bırakan fıkıh usûlünün “üzerinde düşünülmez” bir konumdan çıkarılıp dil, tarih ve toplum bilimlerindeki gelişmeler ışığında yeniden kurulmasıdır. Bunu moderniteye teslim olmak için değil, dinin ebedî değerlerini (hikmet-i halide) ihya etmek için yapmak gerekiyor. Çünkü “her zaman (süre, dönem) için ayrı bir hüküm (kitap) vardır. (13, Rad, 33)”

İlhami Güler, “Hasan Hanefi'nin Tecdid Projesi” başlıklı yazısında ise, Hanefi'nin tecdid projesinin kadim kültürün eleştirisi (turas) ve bu kültürün yeniden yorumlanması (tecdid) olarak iki aşamalı, sol olduğu kadar

aydınlanmacı bir niteliğe de sahip bir proje olduğunu belirtmektedir. Hanefi, geleneksel söylemin kurulduğu dilin çağımızın sorunlarını ifadede yetersiz kaldığını, geleneksel düşüncenin soyut bir Allah lafzı etrafında oluşturulduğunu belirterek, aslında der: “Allah, bir aç için ekmek, köle için hürriyet, mazlum için adalet...kısaca, kimin değerli ve aziz olarak neye ihtiyacı varsa odur. Geri kalmış ülkeler için toprak, hürriyet, kalkınma, kuvvet, kabiliyet...dir.” Bu meyanda tarihin fenomenolojik-antropolojik bir okumasını yapan Hanefi, semiyat’ı akliyyat’a, ilahiyat’ı da tabiiyat’a dönüştürme gerekliliğini ileri sürer ve günümüzde şirk tehlikesinin ortadan kalktığından bahisle, tevhid’in insan-ı kâmil olarak tevil edilmesini önerir. Dolayısıyla dinin teolojik bir okumadan antropolojik bir okumaya geçmesinin gerektiğini belirtirken; aslında Feurbachçılığın üzerindeki aşırı etkilerini gizleyemez. Hanefi, içeriye dönük ve despotik koşullarda oluştuğunu ileri sürdüğü uyumcu bir ahlaklıktan, başkaldırma ve direnişe dayanan bir ahlaka geçilmesi gerektiğini savunur; çünkü, despotizme ve emperyalizme karşı savaşmak mecburiyetinde olduğumuz günümüzde artık buna ihtiyacımız bulunmaktadır.

Elbetteki Allah inancı soyut bir “tanrı” seçimi anlamına gelmemektedir. Bir anlamda “hakikat”ın seçimi, içerisinde yer alınan somut dünyanın, sosyopolitiğin, anlam ve ihtiyacın da seçimi ve cevaplandırılmasıdır. O nedenle tevhid inancı, her şeyden önce somut bir durumun ve hayatın içerisinde bulunmaktır; istikbara, eşitsizliğe, adaletsizliğe karşı bir dünya ve sosyopolitiğin seçilmesi; beşerilikten insaniliğe doğru bir yürüyüşün başlatılmasıdır. Ancak insanın dünyasına bir hakikat anlamı kazandıran aşkınlığın içkinleştirilmesi çabası (Spinozacılık), arzulananın aksine, insanın gerçekliğe kapatıldığı bir ufuksuzluk ve hakikatsizlikle sonuçlanacaktır.

Bu ihtiyaçlar ve mecburiyetler ekseninde, neredeyse gündelik taleplere ve aydınlanmacı etkilere göre şekillenen Hanefici yenileşme projesi, onun düşüncelerini büyük ölçüde Türkçe’ye tercüme eden İlhami Güler tarafından da kimi açılardan eleştirilir. Güler’e göre Hanefi tarafından “sol” değerler olarak zikredilen İslam tarihindeki kimi örneklikler ve eğilimlerin, solun günümüze kadar olan tarihi ve son durumu göz önünde tutulduğunda, yukarıda belirtilen niteliklerin birer “sol tutum” olduklarını kabul etmenin hiç de “zorunlu” olmadığını göstermektedir. Hanefi’nin son tahlilde Allah’ı Husserlci fenomenolojinin tesiri altında, tarihsel bir kişilik olarak gören yaklaşımı, dini (Allah’ı) toplumsal bir eylemliliğe, düşünsel bir oluşuma indirgemekten, bir kalkınma projesine araçsallaştırmaktan öte bir

anlam ifade etmemektedir. Evet, Allah'a iman bir anlamda da budur; ve tüm bunlara rağmen İslam toplumlarının ataleti sorumluluk sahibi her insanı çileden çıkarabilir. Ama Allah, tüm bu değerleri ifade etse de aşkıdır ve, kimi yersel değerlere indirgenip bunlar tarafından tüketilemeyecek bir yüceliktir. Çünkü her şeyden önce tarih, tabiat ve kâinatın anlam ve derinliği, bizim kavrayışımızın çok ötesindedir; kaldı ki tüm bunların yaratıcısının bizim kavramsal düzlemimizde ifadesi, dahası bu düzlemle eşitlenmesi söz konusu olsun.

Hanefi'nin kutsallık eleştirisini de eleştiren Güler, "kutsal olmayanı kutsallaştırmak için, kutsalı kutsal olmayana çevirme yerine, bizatihi kutsal olanla (Allah) tabiatın, tarihin ve insanın bağlarını yeniden gözden geçirip sağlamlaştırmaya çalışmak kanaatimce daha doğrudur" demektedir. Hanefi'nin Kuran yorumunda "vakıyı fikrin önüne koyma" yaklaşımını olumlayan Güler, ibadetlerin salt sosyal yararlılık anlamına dönüştürülmesi anlayışını ise doğru bulmamaktadır. Hanefi'nin akılcılığının İslam'ın olmaktan ziyade aydınlanmacı bir akılcılık olduğunu belirten Güler, "bizim ekmeğe, hürriyete ihtiyacımız olduğu kadar Allah'a, ahirete de ihtiyacımız var" diyerek, Hanefi'nin yaklaşımlarının ucu materyalizme giden bir anlama sahip olduğunu belirtir. Toplumsallığı dinamize etmeyi kendisine temel bir amaç olarak ortaya koyan Hanefi'nin, Allah'ın bir logos değil, daima bir fiil halinde olduğunu belirterek ve Allah'ın isimlerinden hareketle, bu vasıfları tamamıya toplumsallaştırması ise, Allah ile insan arasındaki ilişkilerin açıklığını yok ederek, dolayısıyla insan-toplum için "afak"ı ortadan kaldırarak, her şeyden önce kendi yaklaşımına aykırı bir sonuca çıkar. Zira kendisi ile Allah arasındaki açıklık yok olan toplumsallık açısından, aşkınsal bir ufuk da ortadan kalkmaktadır ki, aslında İslam toplumlarını durağanlaştıran, büyük ölçüde mevcudatın kutsallaştırıldığı işte bu ufuksuzluk hali idi. Öte yandan dinsel değerlerin yerselleştirilmesi, tam da amaçlandığının aksine bir işlev görecektir; göğün basıklaştırılması, ütopyik tahayyül ufkumuzu yok ederek, bizi amaçsız ve umutsuz bir hale getirebilecektir.

Hanefi'nin bu yaklaşımını reddeden Güler'in, insanın yeryüzünde Allah'ın halifesi oluşuna ilişkin yaklaşıma katılması ise, halife kelimesinin anlamının yanlış yorumlanması kadar; bunun Afgani ile başlayan "İslam aydınlanması" ve yenilikçiliğinin ihtiyacı olan performansı sağlamak için başvurulmuş bir motivasyon argümanı oluşunu ise görmezlikten gelir. Oysa insan verili bir ilahî niteliğe sahip değildir ve ona iletilen "kutsal" ruh, doğ-

rudan Allah ile insan arasındaki fıtrî ve vahyî iletişim dili, kapasitesi, yeteneği ve insanın bunlar aracılığıyla ulaştığı bilinçtir; ki, bu, her şeyden önce kazanımsal bir şeydir. İnsanın bilinç sahibi bir varlık olması, her ne kadar onu diğer canlılardan-varlıklardan farklı kılmakta ise de, ona tanrısallık (en azından Allah'ın yeryüzündeki halifeliği) nosyonunu kazandıracak bir paye de vermemektedir. Zira aslında İslam toplumlarını mefluç hale getiren etkenlerden birisi de, işte bu mevhum ve muğlak halifelik kavramının etrafında oluşturulan kültürdür. Aslında insanı yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak kabul eden yaklaşım, tam da Güler'in eleştirmekte olduğu teolojinin politik bir sistem olarak kutsallaştırılmasının da me hazını teşkil eder. Çünkü o zaman insanlar, yeryüzünde Allah adına hareket etmenin icazetine kavuşmuş olur. Oysa bildiğimiz gibi Ebubekir, Resulullah'ın halifesi olarak tanımlanırken, Ömer ise bu tanımlı bile doğru ya da uygun bulmayarak, kendisini Müminlerin Emiri olarak tanımlamıştır; ki, en doğru tanım da budur. Allah'ın halifeliği terimi ise, kendilerini Allah'ın yeryüzündeki gölgesi, yani arzın egemeni olarak gören Emevî ve Abbasi sultanları tarafından kullanıma sokulmuştur (Aslında ise Bizans ve Sasani kökenli "doğu despotizmi"nin dayanağıdır). Bu tür bir kullanım ise, yönetimin salt bir emirlik (toplumsallığa dair işlerin idaresi ve dünyanın imarı) olan niteliğini kutsallaştırarak teokratikleşmesine yol açmıştır. Oysa İslam'da siyaset, her ne kadar temel ilkelerini Kuran'dan alsada akla, deneyime ve istişareye dayanan müminlere has bir maslahattır.

Allah'ın halifeliği tanımının kimi Kuranî referanslara binaen kutsal-teolojik bir yönetim biçiminin dayandırıldığı bir kavram haline getirilmesi, açıktır ki tüm insanları kastemeyen seçkin bir kutsalcılık doktrinini de İslam'a rağmen ihya etmektedir. Oysa Kuran, insan Allah ilişkisinde, Hanefi'nin de eleştirdiği "Allah merkezli" bir yaklaşım ortaya koymamaktadır. Kuran'ın yaklaşımı insanla Allah arasındaki ubudiyet ve velayet ilişkisi etrafında açıklanabilir. Ubudiyet insanın mekana ve zamana ait oluşundaki mecburiyet ve Allah ile arasındaki mesafeyi ifade ederken; bu, çokça evriltilmeye çalışıldığı gibi bir köle-efendi ilişkisi de değildir. (İslam'ın insan'a dair oldukça yüceltici bir yaklaşımına karşı, İslam tarihinde köleliğin kaldırılmamasının, insan ve Allah arasındaki ilişkideki bu anlam kaymasıyla da alâkalı oluşu oldukça açıktır. Buna göre Allah'ın temsilciliğini bir halifelik doktrini çevresinde yere indiren bu anlayış, Allah-insan ilişkisini, sultanlarla yönetilenler, insanlarla köleler arasında yeniden üretmiştir ki, bunun tevhid inancına aykırılığı açıkça ortadadır. Çünkü tevhid inancı soyut değil, işte bu örnekliklerde de görüleceği üzere somut ve toplumsallıkta bir

karşılığı olan bir inanç, daha doğrusu bir esastır.) Velayet ise insanın bilinç sahibi bir varlık olarak zaman ve mekan kayıtlarından kendisini kurtaracak olan Allah'a doğru yücelme kapasitesi ve yeteneğini (ahlâkım) ifade eder. Ancak bu kamutanricılar tarafından kastedildiği bir biçimde, insanın tanrı-sallaştırdığı bir tanrısal mutlaklığa dahil olmayı değil, Allah'a doğru sürdürülen sonu gelmez bir çabayı ve süreci ifade eder. Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanma çabası olarak bu yolculuk hali, mündemiç olduğu tevazu haliyle birlikte, insanı ara bir varlık haline getirir. Bu anlamda hiç bir şey verili olduğu kadar yazgılı da değildir ve, insan-ı kâmil tanımı, ahlâki bir ütopya olarak beşerilik ile ilahilik arasındaki o duraksızlığı ufkunu niteler.

İslam'ın sol kendisini mevcut toplumsallığı ve bu toplumsallığın geleksel yapısını sağ olarak tanımlayıp, bunun karşılığı üzerinden tanımlayınca; bu her ne kadar eşitlik, özgürlük, yenileşme, devrim, insan (ve de kadın) hakları, ilerleme gibi sonuçta herkes açısından cazip gelen kimi kavramlar üzerinden yapılsa bile, bu kavramların terminolojik olarak batı menşeli olması, ya da bu şekilde sunulmaları nedeniyle "sol", daha en başından işkilli hale gelmektedir. Zira İslam dünyasında sol ya da sosyalizm kavramı, batı ülkelerinde olduğu gibi, sözcüğü işçi sınıfı gibi somut bir sosyopolitiğin çıkar ya da ütopyasının ifadesi olarak kullanılmakta değildir. Bir ölçüde antiemperyalizm bağlamında somut bir mahiyet ifade etse de, o da, bu ülkeler biçimsel de olsa bağımsızlaştıklarında kullanılışlılığını yitirmektedir. (Aslına bakarsanız emperyalizm kavramının somut karşılığı bile, Haçlılık ya da gâvurluktan başka bir şey değildir.)

Her ne kadar biçimsel olarak bağımsızlaşsa da, İslam dünyasının, batıya karşı olan maduniyet pozisyonu kadar, kendi içsel dönüşümüne ilişkin sorun ve ihtiyacı da sürmektedir. Ancak bu dünya, farklı arayış ve deneyimlerinden sonra, bu sorunlarının ifadesi kadar, tartışılma ve çözüm bulma dili ve imkanı için İslam'a dönüşten veya İslam'ın bir paradigma içerisinde hareket etmekten başka bir çare de bulabilmiş değildir. Aslında "sol İslam" kavramı bile, bizzat bu mecburiyeti ifade eden bir kavramsallaştırmadan başka bir şey değildir. Çünkü böylesi bir mecburiyet olmasa, sol aydınlar, kendi söylemlerini İslam'ın bir çerçeve ve dil içerisinde kurmak gibi bir mecburiyetin içerisine düşmeyeceklerdi.

Ama bu demek değildir ki İslam'ın söylemin kendi dili sorunsuzdur ve burada sol ya da sağ kavramlarına başvurulmaksızın toplumsal sorunlardan ya da bunların çözümünden bahsetmek mümkündür. Elbette İslam dünyasında yenileşme, özgürleşme, adalet, insan hakları gibi sorunlar bu-

lunmaktadır; ve, bu sorunların klasik literatür içerisinde ifade edilmesi kadar, çözümlenmesi de önemli nazarıamel sıkıntılara yol açmaktadır. Hâl böyleyken, kendilerini “İslamısol” perspektifi içerisinde tanımlayan aydınların, daha en acil ve başat sorunlar dururken, neredeyse oryantalistik bir etkilenmeyle sorunu bir “temellerin sorgulanması” sorunu olarak ortaya koyup, sözgelimi Kuran, vahiy, risalet, şeriat gibi temel ve kurucu kavramları, dolayısıyla paradigmanın bizzat kendisini tartışmaya açmaları ve burada sonu gelmez kimi spekülasyonlara girişmeleri, tezlerini anlaşılır olmaktan çıkardığı gibi, kendilerini de kuşkulu kılmakta; ve dolayısıyla da, yapmak istedikleri şeyler belki olumlu olsa da, ister istemez peşinen reddedilir bir hale gelmektedir.

Sanırım buradaki en önemli sorun, aslında siyaset ve felsefenin dilini geleneksel ilahiyatın dilinin dışında kurmaya çalışan bu aydınların, daha işin en başında bizzat kendi dillerini ilahiyatın dili ve terminolojisi içerisinde kurmaya çalışmalarıdır. Belki özgürlükçü bir teoloji retorığının etkisi altındaki bu kalkışım, aslında İslam’ın özünde zaten böylesi bir dilin imkanlarına sahip olduğunu, dolayısıyla böylesi bir dilin Kant, Spinoza, Feuerbach ve hatta Hıristiyan teologlardan alınmasına ihtiyaç bulunmadığını bilmemekle máluldür. Elbet bu tür dolayımın gerekliliğini reddetmek gibi bir niyetim yok; sonuçta “ hikmet müminin yitiğidir”. Buradaki sorun, bunun bir dolayım olmaktan çıkıp, bir yabancılaşmaya dönüşmesidir. Bu ise, bu aydınların somut sosyopolitik kavram ve zeminlerden yola çıkmamaları ve bu zeminlerle belirli bir seçkinci jestle aralarına bir mesafe koymaları kadar; üzerinde felsefe yapacakları kavramsal terminolojiyi de yanlış bir seçimle bizzat dinin kendi aslıve kurucu terimlerinin eleştirisiyle ve ya yerlerinden sökülmeye çalışılmasıyla yapmaya çalışmalarıdır. Burada dinî terimlerle felsefe yapılamaz, ya da din ve felsefe dilinin ayrı olması gibi, aslında kendi eleştirdiğim bir minvale sapmak gibi bir niyetim yok. Söylemek istediğim, bu aydınların, kendi tanımlarınca devrimci ve yenilikçi olan düşüncelerini ifade etmek için, doğrudan bu minvalde bir felsefi terminoloji oluşturmak yerine, aslında belirgin bir kolaycılıkla ve salt İslamıbir sol savıyla yola çıkabilmek için, dinin kurucu terimlerine dair olan bir dili, bu dilin kendi mantık ve amaçlarına aykırı bir biçimde kullanarak (belki de yapıbozuma uğratarak), kendilerine ifade dili olarak seçmiş olmalarının yanlışlığıdır. Bu terminoloji ile çağdaş toplumsal düşünün sorunlarını tartışmaya çalışmak, ya da bizzat bu terminolojinin kendisini tartışmak ise, ne yazık ki paradoksal bir biçimde bu aydınlar kümesinin İslam’la olan ilişkilerinin sahilliği tartışmasına dönüşmektedir.

Oysa kendilerini sol'da tanımlayan, ya da bir tanımdan öte böylesi bir işlev gören aydınlar, düşüncelerini ifade etmek ya da bir felsefi dil inşa etmek için, kurucu metnin tartışmaya açılması ya da bu dile ilişkin terminolojinin yapıbozuma uğratarak kullanılması yerine, günümüzdeki mevcut toplumsallığın sorunlarından yola çıkan somut bir dilin inşası için çaba gösterebilirler, hem daha anlaşılır olacaklar, hem de düşünce ile toplumsallık arasında dolayimsal bir ilişki kurmanın imkanlarını oluşturabileceklerdir. Kuran terminolojisini bir felsefe dili haline getirme çabası ise, bu terminolojinin kurucu vasfının tartışmaya açılması olarak konuyu minvalinden çıkarmakta; beri yandan buradan elde edilecek bir hasıla ile günümüz toplumsallığına hitap, ya da çağdaş sosyopolitik üzerinden bir siyasaldüşün yapmanın imkanları da berhava edilmektedir.

Yenileşmeci bir felsefenin inşası, her şeyden önce buna özgü kavramların (terminolojinin) inşasını gerektirir; bu, dinin kurucu dilinin bir yapıbozumu ve buradan elde edilen (soyut) malzeme ile yeni bir dilin inşası biçiminde olmayı amaçlarsa, ister istemez yeni bir sosyopolitik ya da düşünsel hareket olmaktan öte, bizzat yeni bir din inşası olarak algılanacak; ya da gerçekten de öylesi bir girişim anlamına gelecektir. Oysa yenileşmeci de olsa bir toplumdüşünsel hareket, şayet bu minvalde hareket etmek istiyorsa, dinin kurucu değerlerini jeneriksel bir değerler kümesi olarak yerinde bırakarak bunun üzerinde ve/veya buradan hareketle kendi söylemini inşa etmelidir. Şayet buradaki amaç toplumsallığın değişimi yönünde bir perspektif oluşturmak ise, o zaman soyut bir dilsel terminoloji ile değil, bizzat mevcut toplumsallığın çözümlemesi, talepleri ve ihtiyaçları üzerinden hareket eden; bu toplumsallıkla bağlarını koparmamaya özen gösteren bir terminolojinin dizaynı gereklidir. Yani bir terminoloji, bizzat kendi somut amaçlarına binaen oluşturulursa bir anlam ifade edebilir; aksi halde, İslam'ın sol'un çabalarında da gözlendiği gibi, daha en başında kendi amaçlarının dışına düşen bir sürüklenmeye tâbi olarak, kendisini bir dil çıkmazı içerisinde bulur; ya da büyük ölçüde batı değerlerine angaje bir aydınlar toplununun tatmininin retoriği haline gelir.

Felsefe yapmak elbette öncelikle yeni kavramlar ve terimler üretmek anlamına gelir. Elbet bu eski terminolojiden ve hatta kavramlardan yararlanmamak anlamına da gelmez. Önemli olan mevcut toplumsallığı amaçladığınız hedefler doğrultusunda harekete geçirecek olan bir biçimde söyleminizin yenilenmesidir. Çünkü tarihte hiç bir zaman mutlak anlamda aynı olan bir şeyden söz edilemez. Farklılaşan bir toplumsallığı, okuma tarzı



değişmeyen bir zihinle anlamamız mümkün olmadığı gibi; bu toplumsallığa, terminoloji, söylem ve düşünme biçim ve içeriğinin değiştirilmediği bir konuşma/söyleme biçimiyle ulaşmanız, anlaşılmanız da mümkün değildir. Toplumsal formasyonların anlaşılma ya da değiştirilme çabası içerisindeki bir tutumun siyasal, toplumsal ya da dinî bir alanda düşünce üretme çabası, belirli bir tikel sosyopolitik somutluk üzerinden hareket edilerek, oradan somut evrenselliğe ulaşılma stratejisi tarzında olmayınca, soyut spekülasyonların veya geçmişle sonu gelmeyen cedelleşmelerin çıkmazında kalınacak; toplumsallıkla aydınlatıcı ve ilerletici bir ilişkisellik yerine, bir çatışmalar ve anlaşmazlıklar ilişkisi ortaya çıkacaktır. Tabii ki burada en önemli şey, yaklaşımınıza uygun olarak hangi tikel sosyopolitik üzerinden hareket etmekte olduğunuz kadar (ki, aslında bu, sizin bir şekilde ilişkisellik içerisinde olduğunuz sosyopolitik bir alandır), ulaşmaya çalıştığınız somut evrenselliğin seçimindeki isabet ve kararlılıktır. Dolayısıyla, sizi belirli bir kökensellik ile irtibatlandırır da, toplumsaldüşününüzün kavramları mevcut sosyopolitik somutlukların ifadesi ve çözümlemesini sağlamadıkça, düşünsel çabanızın dili ya spekülatif düşünsel soyutluklara, ya da kendinizi dayandırdığınız o kökenselliğin somutluklarının geleneksel literatürde yer alan söylemiyle girişilecek olan sonuçsuz hesaplaşmalara dönüşecek/sapacaktır. Yani söyleminiz ya somut olarak kimseye hitap etmeyecek; ya da belirli bir tarihsel geçmişin kesitindeki söylemselliğin tartışmalarına iştirak etmekle yetinmek mecburiyetinde kalacaksınız. (Bu da artık kişisel bir tatminin ötesinde ne işe yarayacaksa?)

Bu konuda ilginç bir örneklik, Felsefe İçin Manifesto, Sonsuz Düşünce ve Etik adlı üç kitabı Türkçe'ye çevrilmiş olan Marksist Fransız düşünür Alain Badiou'dür. Klasik Marksist anlayışın eleştirisinden hareketle, dinsel söyleme ait terminolojiyi Marksist bir okumayla kavramsallaştıran Badiou, böylelikle her iki okuma biçiminin dolayımlandığı yeni bir okuma biçimi ortaya koymaktadır. Tanrısız bir ilahiyat ya da dinî bir Marksizm olmaktan öte bu okuma, belki tüm bunları da içeren ve aşan, yeni ve özgün bir sol söyleme biçimidir. Ben burada yazarın Metis yayınları tarafından yayınlanan Etik adlı kitabı üzerinde duracağım.

Yazar kitabını lise ve üniversitelerde okutulmak için, sipariş üzerine yazmaya giriştiğini belirterek; “genelde etik diye bir şey olamayacağını, sadece tekil hakikatlerin etiği, dolayısıyla tikel bir duruma özgü bir etiğin olabileceğini” savunur. (s. 13) Hegel tarafından etiğin amelî ahlâkın ise edimsel bir kavram olarak kullanıldığından söz eden yazara göre etik “olup bitenlerle na-

sıl ilişki kurduğumuzu belirleyen bir ilkeye, tarihsel durumlarla (insan hakları etiği), teknik-bilimsel durumlarla (tıbbi etik, biyo-etik), toplumsal durumlarla (bir arada yaşama etiği), medya durumlarıyla (iletişim etiği) vb. ilgili yorumlarımızı düzenlemenin muğlak bir biçimine işaret etmektedir.”(s. 18) Yazar, Yahudi düşünür Levinas’ın etik anlayışının üzerinde de durarak, onun anlayışının “tarife gelmez Tanrı yoksa etik de olamaz” ilkesine dayandığını ve bu anlamda dinî bir çaba olduğunu belirtir. (s. 36,37)

Badiou’ye göre etik verili bir şey olmayıp, bir hakikatler sistemi tarafından çağrılı kılınan bir özne’nin tâbi olduğu yükümlülüklerdir. “İnsan, henüz olmadığı ölümsüz olmaya işte bu anda çağrılır.” (s. 50) Badiou, özneyi sadakate sürükleyen bu koşulların bütünü “olay” olarak adlandırır. “O halde bir hakikat süreci hangi karar’dan kaynaklanır? Bundan böyle durumla, durumun olaysal eklentisi perspektifinden ilişki kurma kararından. Buna sadakat diyelim. Bir olaya sadık olmak demek, bu olayın eklendiği durumun içinde, durumu olaya göre düşünerek hareket etmek demektir. Bu da tabii ki özneyi yeni bir var olma ve durum içinde davranma tarzı icat etmeye zorlar.” (s. 51) Özne’yi bir hakikate bağlanmasını ve sadakatini sağlayan olayları “aşk, sanat, devrim ve bilim” olarak tanımlayan Badiou, “bir olaya sadık kalmanın gerçek sürecine -bu sadakatin durum içinde ürettiği şeye- hakikat” adını verir. (s. 52) Hakikat içkin bir kopuştur ve durumun içerisinde ortaya çıkar. Bir hakikat sürecini taşıyan, yani ona sadık kalan kişi ise, “özne”dir. Cemaat hakikatin üslendiği bir yurt olsa da, onu adlandırmaya, yani mutlaklaştırmaya çalışan her girişim, (taklit ve ihanetin zemini olarak) “feci bir Kötülük”ün ortaya çıkmasına neden olur”. (s. 89) Badiou’ye göre siyaset ise “bir toplumsal hizip ya da topluluğun mevcut düzene entegre olma talebinden ibaret olan şey değil, bu düzeni bir bütün olarak dönüştürmeyi” hedefleyen bir stratejidir. (s. 108)

Kendisiyle yapılan bir söyleşide ise, dinî terminolojiyi kullanma biçimine açıklık getirmektedir: “her tekil hakikatin kökeni bir olayda yatar. Yeni bir şey olabilmesi için bir şey olması gerekir. Kişisel hayatımızda bile bir şey olması gerekir, hesaplanamayan, öngörülemeyen ya da idare edilemeyen bir şey olması gerekir. Hıristiyan yazarların inayet dediği şeyi, bir hakikatin sonsuz gelişimi ya da inşası ile olay denen bu kopuş unsuru arasında esaslı bir bağ olmasından yola çıkarak anlıyorum ben. Onlar için inayetin anlamı tam olarak buydu demeye getirmiyorum elbette. Aslında, her inayet ilahî bir armağansa, nihaî ilahî bir hesap yapılmış olduğu fikrinden kesinlikle kaçamayız; söz konusu hesap bizim idrakimizi aşsa bile. Tam manasıyla dinî ina-

yet ile laikleştirilmiş inayet arasındaki fark budur.” (s. 120)

Badiou, mütehakkim bir biçimde yapılanmış olan mevcut duruma karşı itiraz ve hoşnutsuzluğun, olağan koşullar içerisinde dönüşümsel bir etki oluşturmayacağını savunduğu “Etik”inde, bu mütehakkim dizgelere karşı mücadelenin, bir kopuş etkisi yaratan bir olay etrafında, bir hakikat sisteminde ve etiğine dayanılarak cereyan edebileceğini savunur. Ona göre etik, işte bu olay içerisindeki (ve dışarısındaki), bu olay tarafından belirlenen ya da anlaşılabilen (anlaşılması gereken) özne'nin davranışlarıdır. Bir ölçüde Kuhn'un “paradigma”sı ve Bachelard'ın “epistemolojik kopuş”unu çağrıştıran bu düşüncelerin, din'in aşkınsal bir hakikate (Allah'a) imana, sadakate ve bu doğrultuda oluşturulacak cemaate dayalı mücadeleye anlayışına benzerliği, söylemsel tarzın oradan devşirildiği ise açıkça ortadadır. Gerçi o hakikati oluşturan olayları aşk, bilim, sanat ve devrim olarak kategorize eder; dolayısıyla aslında tarihteki en köktenci toplumsal değişimleri/devrimleri ortaya koymuş olan İslam'din geleneğine değinmez. Bu, belki de doğrudan söylemselliğinin kurulduğu dilin buradan devşirilmesi; yani bu terminolojik geleneği arkaikleştiren bir iddia ile de alakalıdır. Badiou'ya göre bunlar, insan tekliğini olduğu kadar toplumsallığı da köktenci değişimlere tâbi tutan “olay”lardır. “Fransız Devrimi, Heloise ile Abelardus'un buluşması, Galileo'nun fiziği yaratması, Haydn'in klasik müziğin üslubunu icat etmesi...” gibi. (s. 51)

# İslami Sol ve 'Kızartılmış Buz'!

Hasan HANEFİ\*

Çeviri: Halil Çelik

Aslında İslami sol Afgani ve İkbâl'in kurduğu reform hareketlerine yeniden başlamaktır. Dünyayı etkileme, toplumları ıslah etme ve halkların ayağa kalkışını tesis etme noktasında daha köklü ve güçlü hale gelmesi için bu reform hareketini geliştirmektedir

İslami sola ilişkin açık müdahalelere ve farklı açıların sunulmasına rağmen bu düşüncenin tesisi yönündeki girişimlerin çeyrek asırlık deneyimi, İslami sola temel bazı itirazlar yöneltmenin önüne geçemedi. Bu itirazlar, dini-laik, muhafazakar-ilerici siyasi partilerce, devlet ve devletin dini kurumlarınca, yanlış bilgilendirmenin ve baskın olan geleneğin sonucu olarak popüler fikirlerce körüklenen şüphelerdir. Zira İslami sol hakkında şunlar söyleniyor:

1- İslam'da sol ve sağ yoktur. İslam tek bir dindir, özü birdir ve inançları sabittir: Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, Ahiret gününe, kaza ve kadere, hayır ve şerre iman. Büyük günahları biliniyor, küçük günahları belli. İbadetleri ülkeden ülkeye, kıtadan kıtaya, kültürden kültüre farklılık arz etmiyor. 'La ilahe illallah' şهادeti bütün dillerde. Müs-

---

Kahire Üniversitesi Felsefe bölüm başkanı  
Birleşik Arap Emirlikleri gazetesi El İttihat, 15 Mart 2008

lûman birey bu ümmete ait ve müntesip olduğunu ilan etmek için bu cümleyi söyler. Teorik açıdan bu yaklaşım doğru ancak pratik açıdan İslami okumalar ve özellikle de muamelat ve adetlerdeki İslami uygulamalar çeşitli. İslami sol, zenginlerin, yatırım şirketlerinin, iş adamlarının İslam'ına karşın toplumda bulunan sosyal güçlerden bir diğerine ; fakirlere, yoksunlara, miskinlere ve alt sınıflara işaret etmektedir.

Zira her toplumda sol ve sağ, fakir ve zengin, alt ve üst tabakalar vardır. İslami sol belirli bir tarihi dönemde, belirli bir çağda ve belirli bir halkta İslam'ın tarihi, siyasi ve sosyal akışıdır. Ayrıca dört fıkıh mezhebi, felsefi eğilimler, kelim ekolleri ve sofi tarikatları arasında bir farklılaşma vardır. Keza İmam Şafii'nin Irak ile Mısır arasında yaptığı gibi İslam'ın insanların ihtiyaçlarına, zaman ve mekanın değişmesiyle değişen sosyal sınıflarına göre yorumunda farklılıklar vardır.

2- İslami sol, çeşitli çelişkileri birleştiren birçok eğilim arasında uzlaşmacı ve bazen fantastik bir eğilimdir. 'Kızartılmış buz' gibi solun ve sağın reddettiği imkansız bir projedir. Zira laik solcu, dinci olamaz Sağcı dinci de laik. İşin aslı bu şüphe, her ikisi de doğru iki talep- eski ile yeni, geçmiş ile şu an, gelenek ile modernlik, asıl ile furu, ahiret ile dünya- arasındaki kutuplaşma zihniyetinden doğmaktadır. İslami solun bütün özellikleri çağın pratik talepleridir. Zira İslami sol, Muhammed Abduh, Mustafa Abdurrazık ve Taha Hüseyin gibi bazı çağdaş Arap düşünürlerin ifade ettiği üzere çağın rasyonellik ve aydınlanmaya olan ihtiyacının aydınlık İslam'ıdır. İslami sol, Tahtavi, Akkad ve Şerkavi'nin ifade ettiği üzere çağın özgürlüğe olan ihtiyacının liberal İslam'ıdır. İslami sol, Suriye'de Mustafa Sibai'nin ifade ettiği gibi çağın sosyal adalet ve eşitliğe olan ihtiyacının sosyalist İslam'ıdır. İslami sol, ülkelerin parçalanması ve bölünmesi tehlikesi dikkate alındığında Münir Şefik,

Halefullah ve Muhammed Ammara'nın durumunda olduğu gibi milliyetçi bir İslam'dır. Hilafet 1923'te milliyetçiliğe yarayacak şekilde kaldırılmıştı. Sonrasında milliyetçilik ülkecilik lehine bitirildi ve ardından ülkecilik, mezhepçilik, aşiretçilik ve kabilecilik lehine ortadan kaldırıldı. İslami sol, çağımızdaki insan hakları ihlalleri, binlerce siyasi tutuklunun işkenceye maruz kalması dikkate alındığında Akkad ve diğerlerinin ifade ettiği üzere hümanist bir İslam'dır. Arap ve Müslüman halkların geri kalmış veya kalkınan ülkeler kapsamı içinde tasnif edilmesi dikkate alındığında Tunus'ta olduğu gibi ilerici bir İslam'dır. İslami sol, Ahmed Kemal El Mecc ve Selim El Ava örneğinde olduğu gibi kati ve nassi doktrinin baskın gelmesi dikkate alındığında dünyadan ve insandan başlayan natürel bir İslam'dır.

İslami sol, şu an baskın mezhepçi kimlikler ve vatanların görülmemesi dikkate alındığında Tarık el Beşeri örneğinde olduğu gibi ulusalcı İslam'dır. İslami sol, ulusal sınırların getirdiği parçalanmışlık, bölünmüşlük, sınır savaşları ve sınırın iki tarafındaki kabilelerin doğal kaynaklar üzerindeki çekişmeler dikkate alındığında Adil Hüseyin örneğinde olduğu gibi ümmetçi bir İslam'dır. İslami sol, aklın, özgürlüğün, sosyal adaletin ve insan haklarının değerlerine düşman dini eğilimlerin egemenliği dikkate alındığında orta yol partiler gibi laik İslam'dır. Bu değerler İslami olup İslam geleneğinde tecelli etmiştir. İslami sol, bir kulaktan girip diğerinden çıkan vaazcı teorik dini söylemin egemenliği dikkate alındığında İslami hareketteki bazı aydın kanatlar gibi aktif pratik İslam'dır.

3- İslami sol, materyalist bir eğilim, ateist, komünist ve Marksist bir akımdır. Gayba ve ölümden sonra hayata önem vermemektedir. Aslında Osmanlı döneminden bu yana İslam'ın normatif tablosu budur. Ahretin dünyaya ve nefsin bedene galip gelmesi. Modern dini reform hareketlerinin karşı koyduğu husus budur. Zira İslami gelenek dünyaya önem verilmesi temelinde kuruldu. Kelam bir inanç ilmi olup Allah'ın varlığına delil getirmek için dünyayla başlar. Felsefeciler ilahiyatlara giriş olarak fizikten bahsediyorlar. Bazı sufiler vücudun bütünlüğünü, hak ile haliki cem etmeyi savunuyorlar. Fıkıh usulü ilmi, hükümleri maddi sebeplerle talil etme üzerine kuruludur. Böylece yeni hükümler bu sebeplerle kıyas edilmektedir.

4- İslami sol özellikle de Hıristiyanlıktaki 'kurtuluş teolojisini' taklit eden Batılı bir akımdır. Aslında İslami sol Afgani ve İkbâl'in kurduğu reform hareketlerine yeniden başlamaktır. Dünyayı etkileme, toplumları ıslah etme ve halkların ayağa kalkışını tesis etme noktasında daha köklü ve güçlü hale gelmesi için bu reform hareketini geliştirmektir. Hıristiyanlık ve Budizm gibi başka dinler, kendi geleneklerinden başlayarak özgürlük, adalet, bağımsızlık ve kalkınmaya dair ulusal projelerin gerçekleşmesi noktasında modern 'kurtuluş teolojisinin' temellerini belirlemede İslam'dan önce davrandılar. Eskiler toprak üzerinde başarılı oldular ve teorik inançlar formüle ettiler. Bizler ise Filistin, Irak, Afganistan, Çeçenistan ve Keşmir'de toprak üzerinde kırılıyoruz. Bu toprakların hepsi işgal altında ve bizler hala emeklemekten bahsediyoruz. Ayrıca bu şüphe nefse hak ettiğiinden daha azını, Batıya hak ettiğiinden daha fazlasını veriyor. 'Ben' deki her ilerleme ve üretkenlik 'ötekiindeki' kaynağına rucu ediyor. Sanki 'ben' ilelebet öğrenci olmaktan razı kısır bir hal aldı. Öteki ise üretken ve öğretici. İslam geçmişte içerden Rönesans yapabildi ve komşu medeniyetler batıda Yunan, Roma, doğuda Fars ve Hint ve şimdi kuzeyde Avrupa ve güneyde Afrika

medeniyetleriyle ilişkiye geçmekte bir eksiklik görmedi.

5- Din ile siyaseti birbirine karıştıran İslami sol iktidara gelmek istiyor. İslami sol hala iktidara gelmeye çalışan İslami hareket içinde rollerin dağıtılmasından ibaret. İslami sol muhafazakar İslami hareketlere teorik kı-lıf olma rolü oynayan aydınlıkçı yüzden ibarettir. Gerçekten de İslam- bana göre- Kilisenin devletle çekişmesindeki şartlarına nazaran Batının yaptığı gibi din ile siyaseti birbirinden ayırmıyor. İslam, örneği vakıada tatbik ediyor, teoriyi pratiğe, düşünceyi uygulamaya dönüştürüyor. Hedefi ise ilerlemeyi ve sosyal değişimi, kopuklukla değil, bağlantı kurarak gerçekleştirmek. Ki böylelikle Batıda yaşandığı gibi eskiye yeniden bir tepki yaşanmasın. İslam din ve siyaset arasındaki ilişkinin gelişmesindeki üçüncü aşamadır. İlk aşama Yahudilikte siyasetin dine baskın gelmesidir. İkinci aşama ise Hıristiyanlıkta din ile siyasetin birbirinden ayrılmasıdır. İslami sol muhalif bir akımdır. Dışarıya bağımlılık ve içeride kahır ve yolsuzluk üzerine kurulu bazı siyasi rejimleri eleştirir. Devlete bağlı ve devletin savaş ve barış kararlarını meşrulaştıran dini kurumu eleştirir. Sosyalizm ve kapitalizmde de aynı adamlar ve aynı fetvalar vardır. İslam, bilginin otoritesi dışında din adamları, kilise gibi dini otoritenin olmadığı bir dindir. İslam, laik muhalefet üzerindeki ablukayı çözüyor. Tıpkı Türkiye ve Malezya'da olduğu gibi muhafazakar hareketlerin Liberalizm, Milliyetçilik, Sosyalizm ve Marksizm gibi laik ideolojilere yönelik düşmanlığını hafifletiyor. Bazı resmi medyanın ikiyüzlülüğünü ve dinin iktidar partisi için kullanılmasını eleştiriyor.

6- İnsanlar İslami solu reddediyorlar çünkü halkçı ideolojilerine dokunuyor. İslami sol, sağ, sol ve devlet tarafından abluka altına alınması kolay elit bir akımdır. İslami sol, dini sağa göre komünist ve ateisttir. Laik akıma göre ise İslamcıdır. Devlet güvenlik organlarında İslamcı solcular 'Komünist kardeşler' vardır. İslami sol, iktidar partisinin despot çoğunluğu karşısında tecrit edilmiş bir azınlıktır. Gerçektende İslami sol ile halklar arasındaki direk bağlantı, bu akımın sessiz çoğunluğu ve laik ile selefi iki kanat arasındaki orta yolu ifade etme gücünü göstermektedir. İslami sol aynı zamanda meşru olan iki şeyi - İslam ve dünya, din ve devrimi- korumak istiyor. İslami sol, iktidar ve yönetime gelmekte ısrarlı değildir. Aksine ümmetin tarihi sürecinde birliğini korumak için vardır. Allah ümmete her yüzyıl başında dinini yenileyecek birini göndermektedir.

# Türkiye’de Sol Edebi Kamuda Toplumcu Gerçekçilik Yazınsal Gerçekçilik Gerilimlerine Genel Bir Bakış<sup>1</sup>

Asım ÖZ\*

---

“Eşitlik üzerine kurulmamış bir dünyadan nasıl kurtulacağımızı değil, bunların insan vicdanında açtığı yaraların neler olduğunu kurcalıyorum. Edebiyat çözüm göstermez, çözüm gösterir ve eleştirirse edebiyat olmaz. Ben politik eleştirimi zaten politik kanallardan yapabiliyorum, aşkı, yalnızlığı veya felsefeyi politik çözümlemelere değil de ruhsal ve artistik alana çevirdiğimizde edebiyat boy veriyor. Toplumcu gerçekçilik Sovyet edebiyatıdır, yoksulların haklı ve kazanacak olduğuna dair sonu belli bir maçtır. En azından edebiyatta “politik bilinç” arayanlara özgü, Marksizmle ilişkisi olmayan dogmatik bir iddiadır. “Partili Edebiyat” olmaz ama “partili edebiyatçı” olur. Bu nedenle hiçbir yazar örgütüne üye olmadığım halde bir sosyalist partinin üyesiyim. Üstelik bu partinin yayın organında “partili edebiyat” kavramına karşı eleştiriler yönelten yazılar yazdım. Jdanov’un bir za-

---

<sup>1</sup> Her iki edebi konumlanış da kendiliğinden bir anlama sahip değildir kuşkusuz. Anlam evrenlerinin de bir tarihi hatta aynı tarihsellik içinde farklılıklar taşıyan patikaları vardır kuşkusuz. Farklı toplumsal, siyasal koşullarda ve farklı siyasal, kültürel, ekonomik ve psikolojik bağlamlarda bu yönelimlerin anlam yüklerinin ağırlaşması ya da hafiflemesi mümkündür. Elbette bu gerilimli hikaye üzerine daha ayrıntılı ve farklı okumalar, farklı tematikler ve kişiler üzerinden yapılabilir. Burada amacım bu gerilime ilişkin genel bir okuma yapmaktır.

\*1976 Denizli doğumlu. Edebiyat ve düşünce odaklı deneme, eleştiri ve incelemeleri Umran, Haksöz, Hece, Hece Öykü, Nida, Tasfiye, Virgül vb. süreli yayınlarda yayımlandı.



manlar tanımadığı özgürlüğü, şimdi talep etmek için.” Gürsel Korat<sup>2</sup>

Gerçekçilik, günümüzde ardından koşulan bir ülkü değil artık. Kan denizine dönüştürülen ve işgallerle boğazlanan dünyamızda somut gerçekliğin bir bütün olarak herkesçe görülmesi istenmiyor. Görüntüyü bulanıklaştırmak için çeşitli yapay yollar yaratılıyor; mistik anlatılar yeniden gözde oluyor, soyut görüntüler birbirlerine parçalı biçimde ekleniyor, bu yaratılar büyük birer ‘zekâ’ parıltısı olarak sunuluyor...

Dünyadaki siyasal ve ekonomik değişimlerin getirdiği farklılaşmaların sanata yansımaması düşünülemez. Amerika’da 1950’lerden, Avrupa’da 1970’lerden sonra genel olarak edebiyatın, “yol göstericilik” gibi bir görevi olamayacağı kanısı yaygınlaşmaya başlar. Gerçeklerle uğraşmak sadece bilimin işidir artık, edebiyat ise müzik gibi, resim gibi bir sanat dalıdır, ölçütü doğruluk değil güzelliştir. Güzel, ise görecedir; yargı, algılayan kişiye göre değişir.

Sözün etkileme gücü, edebiyata görevler yükleme konusunda öteki sanat dallarından daha farklı olarak beklentiler doğurmuştur, ama bu durum gittikçe silinmektedir. Modern sonrası dönemin yazarı bunu fark etmiş ve kabullenmiş görünmektedir. Edebiyat hayat için yol göstericiliğini yitirirken eleştiri de edebiyat için yol gösterici olmaktan çıkmıştır. “Yol göstericilik”, edebiyat bilimi için bile söz konusu değildir, o da yaratıcı edebiyatı ancak araştırma-inceleme konusu olarak alır, yani onu arkadan izler.

Bu hatırlatmayı şunun için yapma gereği duydum. Türkiye’de solun edebi mirasını ve bu günkü tahayyülünü dün ve bugün ekseninde panoramik olarak görmeye çalıştığımızda toplumcu gerçekçilikle yazınsal gerçek-

<sup>2</sup> Mustafa Şahin “Gürsel Korat’la Romanları ve Romancılığı Üzerine” 15 Haziran 2000 Cumhuriyet Kitap

<sup>3</sup> Ahmet Oktay’ın kapsamlı çalışması Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları’nda, Suat Derviş ve onunla aynı dönemde yaşamış olan “Marksist” yazarların ortaya koyduğu edebiyatı, “toplumcu-gerçekçi”, “toplumsal gerçekçi” ve “toplumcu” edebiyat gibi çeşitli şekillerde adlandırılmaktadır. Bu konuda öncelikle bir kavram karmaşasına açıklık getirmek gerektiğine inanıyorum. Toplumculukla toplumcu gerçekçilik ya da eleştirel gerçekçilik çoğunlukla birbirine karıştırılıyor. Kimi zaman da toplumcu gerçekçilikle sosyalist gerçekçilik arasında ayırım yapılıyor. Ben toplumcu gerçekçi roman anlayışı derken, her iki kavramın da bir arada düşünülmesini gerekli buluyorum. Toplumcu gerçekçilik kavramı dışardan baktığımızda genel olarak solun edebi anlayışını tümünden kuşatan bir kavram gibi durmasına karşın, temelde sol edebi kuramda Stalinizm’e özgü bir terimdir. Öte yandan toplumsal sorunlara ezen/ezilen, sömüren/sömüren ilişkilerine odaklanarak bakan edebi yönelişle, şeyleşme ve yabancılaşma (bunlar birbirlerini içeriyor olmalarına rağmen kavramsal düzenekleri ve göndermeleri aynı değildir) olgularının günümüz kapitalizminde yaygınlaşması, bi-

çilik arasında bir gerilimin olduğunu hemen ilk başta saptamak olanaklıdır.<sup>3</sup> Türkiye'de sol edebiyat çevrelerinin serencamını anlamak bakımından bütün bir dönem boyunca en çok yankı uyandıran –ve tepki çeken– iki edebi yönelişe işaret etmesi bakımından toplumcu gerçekçilik ile yazınsal gerçekçilik geriliminin oldukça önemli olduğu kanısı taşımamın bir nedeni de solun kimi kimlik politikaları hakkında söylediklerinin ağırlıklı bir biçimde bu edebi miras tarafından içerilmiş olması gelmektedir. Kesin bir sonuca henüz bağlanamayan bir tartışmadır bu aynı zamanda. Arayış/ lar sürmektedir. Sosyalist siyasi bedenin ve küçük siyasi bedenlerin oluşturduğu yapıların başkalaşım geçirmesinden önce toplumcu gerçekliğin ana vatanındaki edebi tartışmaların hegemonyasını hep üzerinde hissetmiştir Türkiye'deki sol edebi kamuoyu. Bundan dolayıdır ki yazınsal gerçekçilik bu yıllarda bütün bütüne ele alınmak bir yana bir tür küçük burjuva sapkınlığı olarak ele alınmıştır. Diğer taraftan seksen sonrasında epey değişim geçirmiş olsa bile toplumcu gerçekçi yazarların işlediği, ele aldığı sömürren/sömürülen, ezen/ezilen, kadın/erkek vb ilişki biçimlerinin varlığını hala koruyor olmalarından hareketle edebiyatın hala bu mücadelenin özgül ve özgün alanını üretebilmesi gerekliliğini vurgulayan ama bütün bütüne toplumcu gerçekçiliğin geçmişine teslim olmayan yazarların varlığı, bu ge-

reyin ekonomik ve ideolojik baskılanma yöntemlerinin alabildiğine rafineleşmesi gibi somut olgulardan hareketle, şu ya da bu şekilde Marksizm'i hâlâ gündemde tutan edebi tutumların tümünü toplumcu gerçekçilik olarak adlandırmayı uygun buluyorum. Çünkü insani sorunları, yazınsal düzlemde artık toplumcu gerçekçilik çerçevesinde değerlendirilemeyeceğini ifade edenlerin de farkında oldukları bir şey vardır: Bu anlayışın ortodoks yorumları olduğu gibi heteredoks patikaları da vardır. Bu yüzden tümüne toplumcu gerçekçi edebiyat denilebilir kanısındayım. Tabii patikaların ana akımdan farklı yanları da var. Örneğin ana akım olan toplumcu gerçekçilik bir çalışma etiğini buyurur. Oysa özgürlük odaklı post endüstriyel sol yaklaşımlar bunun karşıtında yer alır. Örneğin Ahmet Oktay toplumcu gerçekçilik sözünü, yarattığı çağrışım yanlış anlamalara gönderebilir endişesiyle, bir tür turnak içinde kullanır. Çünkü bu kavramın, Stanilist-Jdanovcu çizgi tarafından kirletildiği kanaatinde dir.

Bir dönemin gözde ve üstünde çok durulan “toplumcu gerçekçiliği”nin bugünü üzerinde duran İsmail Mert Başat şu saptamaları yapıyor: “Toplumcu gerçekçilik bir akım, bir ekol değil ki, zeminini kaybetmiş ya da ‘modası geçmiş’ olsun.” Şu açıklamayla konu daha da açıklığa kavuşacaktır sanıyorum: “Çünkü toplumcu gerçekçilik, sanatçının dünyaya, insana, iktidar ve güç ilişkilerine sağlıklı bakış biçimidir; özgürleşme yollarının önünü açmanın tutumu, sanatçının bilinçli bir yer tutuşu, konumlanışdır; kalıplara sığın ya da kalıp kuran değil, kalıpları parçalayandır.” Dilerseniz şu cümleleri de okuyalım, konuyu iyice kavramamız açısından: “Öyleyse toplumcu gerçekçiliği unutturulduğu/kaybettirildiği yerde değil, o büyük birikimi bugünün somutunda dönüştürerek yalan perdesini gerçek ile yanıtlayıp-yırtan, üzerimize kapatılan kapamı göğüslemek üzere ciğerlerimizi genişleten, teyit ve itaati dirence dönüştüren, dayatılana başkaldırmayı kelimelerle değil zihinselde dokuyan bir hayatıyetin içinde yeniden kurarak var kılabilir.” ( İsmail Mert Başat, Buyruk ve İtaat - Kül-

rilimin en iyi görülebileceği alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Her iki yazınsal yönelişin, anlamının Müslümanları ele alma açısından ortak yanı ise lâdini ve laik bir zihniyet mefhumuna dayanıyor olmalarıdır. Ben, burada son kertede ne olduğunu tam kesinleyemediğim ama kimi yönelimlerini belirginleştirdiğim gerçek ve zihinsel dünyanın kimi olgularını, açığa çıkarabileceğimi umuyorum.

### Kuramın Anavatanından Çıkışı

Kuramsallaştırıldığı Sovyet Rusya'da 1930'lu yıllardan beri, pek çok kez yeniden düzenlenen toplumcu gerçekçiliğin farklı yorumları bulunmaktadır. Her "yeni" yorumun son tahlilde "ilk" yoruma bağımlı olduğunu ileri sürerek, tek bir toplumcu gerçekçiliğin varlığını kabul edenler olduğu gibi, farklı yorumları, toplumcu gerçekçiliğin "resmî" yaklaşımını "yumuşatma" çabası olarak adlandıranlar da bulunmaktadır.<sup>4</sup> Sosyal gerçekçi edebiyatçı, kendi gerçekçilik anlayışıyla ele aldığı konuyu eserine aktarırken belirli bir dünya görüşüne dayanır. Tipleştirme, karakter çizme; doğa, çevre ve eşya betimlemeleri hep buna göre olur. Edebiyatçılar, insanların toplumsal ilişkilerini belirleyen ve düzenleyen sebepleri eserlerinde yansıtırken ne kadar yansız ve nesnel davranırlarsa davransınlar; içinde oldukları toplumun aksayan, çürüten yanlarına da parmak basmışlardır. Çünkü gerçekçi edebiyatçılar, kahramanların kişiliklerini çizerken onların düşünce ve etkenleri de görmüş ve tanımışlardır. "Bu yapıtlar varsıllarla yoksulların, yönetici sınıflarla halk sınıflarının, tüm kurumlarıyla anamalcı ve kentsoylu düzenin çatışmalarına ayna tutar. Bu düzeni eleştirir, acımasızlığını, insan dışılığını gösterir."<sup>5</sup> Edebi ürünü bir araç olarak gören toplumcu gerçekçilik, toplumsal gerçekliğin bilimsel bir yaklaşımla algılanarak özünün açığa çıkartılmasını ve bu gerçekliği yaşayan sıradan insanların bilincini dönüştürmeyi ve onları eyleme geçirmeyi öngörür<sup>6</sup>

İlk olarak 1934'te, Birinci Sovyet Yazarlar Kongresi'nde, Sovyetlerin "sanat kuramı" olarak açıklanan toplumcu gerçekçiliğin, sanattan beklentisi "devrimci gelişme içindeki gerçekliği tarihsel olarak somut ve gerçeğe

tür, Sanat ve İktidar, Everest Yayınları, 2007)

<sup>4</sup>Toplumcu gerçekçiliğin monolitik bir bütün olarak kavramsallaştırılmayacak niteliklerinin yetkin bir dökümü ve eleştirisi hakkında anlamlı bir okuma için bkz. Ahmet Oktay Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları, Everest Yayınları, 2003, İstanbul.

<sup>5</sup> Emin, Özdemir, Yazınsal Türler, Bilgi Yayınları, 1999, İstanbul.

<sup>6</sup> Ahmet Oktay, Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları, Everest Yayınları, İstanbul.

<sup>7</sup> Daryush Shayegan, Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni.

uygun bir şekilde temsil etmesi”dir<sup>7</sup> Açılış konuşmasının Jdanov’un yaptığı bu kongrede M. Gorki, N.I. Buharin, Karl Radek gibi düşünür ve yazarlar konuşmuş, toplumcu gerçekliğin mahiyeti noktasındaki görüşlerini açıklamışlardır.<sup>8</sup> Maksim Gorki, Sovyet edebiyatında o günkü politikacıların yanında yer alarak söz sahibi olduktan ve görev üstlendikten sonra, Sovyet Yazarlar Birliği’nin 1934’te yaptığı kongrede başkan olarak konuştu ve sunduğu bildiriyle toplumcu gerçekçilik ismi verilen akımın temellerini attı. Maksim Gorki, Sovyet Marksizm’inin sanat kuramı olarak şekillenen “toplumcu gerçekçilik” bildirisiyle toplumcu yazını dizgeleştirmeye, bir yazın kuramının öncüllerini koymaya çalışırken, önceki edebi kalıtı reddetti: Gogoller, Tolstoylar, Dostoyevskiler yok oldu ve dendi ki “Ey yazarlarımız, tarlalara, fabrikalara gideceksiniz ve yeni insanı Stalinist, Leninist, Marksist insanı anlatacaksınız. Bu insan bu toplumda mutludur. Bu insanların oluşturduğu toplum da çok mutludur.” Çünkü toplumcu gerçekçilik, yapıtta öngörülen ideolojinin dile gelmesini yeterli bulmaz; yazarı, yapıtta eylemi (praxis) sunma olanağından yararlanmasında zorlar. Toplumcu gerçekçiliğin “ideolojik ve estetik temel ilkeleri” şunlardır: “komünist ideolojiye bağlılık, faaliyetini halkın ve parti ruhunun emrine tahsis etmek, emekçi kitle mücadeleleriyle sıkı sıkıya bağlı olmak, sosyalist hümanizm ve enternasyonalizm, biçimciliğin, öznelciliğin ve de natüralist ilkelciliğin reddi.” Toplumcu gerçekçiliğin temel kavramları olan “devrimci romantizm” ve “olumlu tip” kavramlarını formüle eden Gorki, bu kuramın temel argümanlarını yukarıda özetlediğimiz yaklaşımıyla ortaya koymuştur.<sup>9</sup> Toplumcu gerçekçi bakış açısına göre, “bir şiir ya da roman, son kertede, nesnel gerçekliğin bilgisini, yani özünü açığa vuracaktır”<sup>10</sup>

Toplumcu gerçekçilik, altyapının “dolayısız” bir yansıması kabul ettiği edebiyatı, süregelen sınıf mücadelesi için bir “araç” olarak benimsemekte ve bu mücadelenin aktif bir parçası olarak görülen yazara da “siya-

---

Çev.Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları, 1997.

<sup>8</sup> Berna Moran, Edebiyat Kuramları ve Eleştiri, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003

<sup>9</sup> Bu yaklaşımın Müslümanları ilgilendiren vechesi çerçevesinde “hidayet romanları” “İslamcı romanlar” ya da “muhacir romanlar” a dayalı kavramsal ekonomiler bağlamında, olumlu tipin adı anılan roman örneklerinde baskın karakter olmasından dolayı Fethi Naci’nin Ahmet Günbay Yıldız’ı “İslamcı sosyalist gerçekçilik” yöntemini uygulama çabasında olduğunu belirtmesini anımsamak gerekir. ( Fethi Naci, Yüz Yılın 100 Türk Romanı İş Kültür Yayınları; İstanbul, 2008:XL.) Edebiyatın genel yönelimini açıklamak bağlamında geçerli ve de yeterli bir eksen olarak “toplumcu gerçekçi” ya da “ yazınsal gerçekçi” karşılığında dayalı kavramsal edebiyat ekonomisi benimsendiğinde, Müslümanların edebi edim, yaklaşım ve çabaları hangi yakaya düşer ya da düşmelidir, sorusu yanıtlanabilmiş değildir.

sal” bir görev yüklemektedir. Maxim Gorki bu görevi şu sözlerle dile getirmiştir: “Gerçekçilik, bireyi iyice ihtiyarlamış olan dar görüşlülük ve bireycilikten sosyalizme varan yolda, gelişmesinin süreci içinde ele alırken, onu yalnız bugünkü haliyle değil, yarın olması gerektiği ve olacağı biçimiyle de ele alırsa görevi yerine getirebilir.” Ahmet Oktay’ın belirttiğine göre, “bu [çifte] görev, toplumun daha doğrusu dünyanın dönüştürülmesini öngören Marksçılığın genel ilkelerinde içerilmiş varsayılmakta ve dolayısıyla yazının görece özerk bir düzey kurduğuna ilişkin her yaklaşım sapma olarak nitelendirilmekte”<sup>11</sup>

### Toplumcu Gerçekçiliğin Türkiye Seyrine Genel Bir Bakış

Türk yazınında, öykücülüğü tek bir öykü anlayışına yaslanmayan, öykücülükte hep arayış içinde olan yazarlardan biri, hatta bu yazarların başta gelenlerinden olarak değerlendirilen Sabahattin Ali’nin 1927-1947 arasında toplam 21 yılın ürünü olan masal dışındaki 60 öyküsü, çeşitli evrelere yerleştirilerek değerlendirildiğinde, karşımıza Sabahattin Ali’nin öykücülüğünde gerçekçilik olgusu çıkar. Onun öykücülüğünde dört ayrı evrenin olduğu öne sürülebilir: Romantik Gerçekçilik Evresi, Kaba Gerçekçilik Evresi, Toplumsal Gerçekçilik Evresi, Gerçekliğin Yansıtılışında Yeni Arayışlar Evresi. Çehov ve Gorki’nin yoksul Rus köylülerini yansıtmalarındaki canlılık, Sabahattin Ali ile Anadolu’ya taşınır. Hayal ettiklerini ya da olmasını istediklerini değil, gözlemlediği gerçekleri, Sivas, Konya, Ayvalık ve Edremit civarında edindiği izlenimleri işler.

Sosyalist sözcüğünü kullanmanın sakıncalı olduğu yıllarda kendilerine toplumcu gerçekçiliği yakıştıran genç kuşağın en etkili isimlerinden Orhan Kemal, 1970 yılında Sofya radyosunda konuşurken Türkiye’de ege-men bir edebiyat göstergesi olarak gerçekçi edebiyat ve onun dışındaki ede-

<sup>10</sup> Ahmet Oktay, Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları, Everest Yayınları, İstanbul.

<sup>11</sup> Ahmet Oktay, Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları, Everest Yayınları, İstanbul.

<sup>12</sup> Tek hikâye için eleştiriyi ilkin 1953’te yazan Fethi Naci’nin bu ilk yazısının başlığı “Yazarın Gerçeğe Bakışı” adını taşır. Naci, Orhan Kemal’in “Kurtuluş Yolu” adlı hikâyesi için eleştiriye şöyle başlıyor: “Yaşadığı çevre içindeki insanlar şöyle yahut böyle davranıyor diye, yazar, alışlagelmiş bir deyimle, ‘gerçeği olduğu gibi göstermek’ kaygısı ile onların şöyle yahut böyle düşünüyor, olaylar karşısında şöyle yahut böyle düşünmelerini, olaylar karşısında şöyle yahut böyle davranmalarını ‘bir ayna gibi’ aksettirmeye kalkınca, gerçekçilik adına olsa olsa bir ‘beş duyu gerçekçiliği’ yapıyor. Gerçeğin ölü bir görünüşünü veriyor. Böyle bir yazar, gerçekçiliği, sanatın görevini, bugün anlaşılması gereken anlamda anlayabilmiş midir? Bu mudur gerçekçilik?” Sonra şöyle diyor: “Orhan Kemal’in hikâyesindeki işsiz marangozu alalım. Önünde büyük bir mesele var: “İşsizlikten kurtulmak, insan gi-

biyatı değerlendirirken şunları söyler:

“- Türk edebiyatı hangi ana hatlarda geliyor?”

- Bana öyle geliyor ki gerçekçilik üzerinde yoğunlaşıyor.<sup>12</sup> Ama tabii gerçekçiliğin çeşitli türleri deniyor. Her genç yazar kendi sesiyle kervana katılıyor şüphesiz.

- Gerçekçiliğin tam karşısında denemeler yok mu?

- Var. Var ama, tam karşısında değil galiba. Yani tam karşısı derken şunu anlıyorum Gerçekçiliğin tam karşısı, faşist bir edebiyat, bu yok! Bu kadarı da olacak, bu da doğal. Doğal ya, pek öyle ağır basmadığını da iddia edebilirim. Daha ziyade gerçekçilik ve gerçekçiliğin yeni şekilleri. Bu kuşaklar çünkü, yeni kuşaklar, onlar da gerçekçiliği deniyorlar. Fakat herkes, yukarıda söylediğim gibi kendi sesiyle, kendi edasıyla, kendi anlatım tarzıyla bu kervana katılıyor.<sup>13</sup> Gerçekten de 70'li yıllar sol toplumsallık açısından bir kitle hareketidir. Edip Cansever, Turgut Uyar, Gülten Akın dahil herkesi içine alan bir anaför. Giderek ben (birinci tekil şahıs), daha sonra birey, şiirsel atmosferden tümüyle kovulmuş, şiirin yapısal, tematik sorunları, belirsiz biz'e indirgenmiştir. Revaçta olan toplumcu gerçekçilik, Memet Fuat'a göre toplumsalcı gerçekçilik, enikonu bir kip meselesi olarak görülmeye başlanmıştır. Sonuçta o yıllar şiire soyunan yığınla yetenek heba olmuş, Türk şiiri, Türkçe şiir, ağıtların, ağıt yokların, yakınmaların, yükselen devrimci muhalefetin, şanlı direnişlerin tefrikasına dönüşmüştür. Aslında muhalif tavrın edebiyattaki seyri -o dönemin koşullarını göz önüne alırsak eğer- oldukça vaatkârdı.

Bu günkü yazın anlayışları ve tutumları ne olursa olsun Türkiye'de sol edebiyat (1990'lara kadar) en kalın çizgileriyle gerçekçiliğin ve onun türevlerinin (doğalcılık, toplumsal gerçekçilik vb.) yolunda ilerlemiştir. Bunda, yazar ve şairlerin Avrupa'da, öncelikle Fransız yazarlarını tanıyıp örnek almalarının payı büyüktür. Devrimci, özgürlük savaşçısı yazar ve şa-

---

bi yaşamak için bir 'kurtuluş yolu' bulmak.” Marangoz ne yapıyor? İş arıyor, bulamıyor. Adam öldürmeyi tasarlıyor, öldüremiyor. Sonunda eskiden tütün işçiliği yapan karısı, 'Sırt sırta versek. Ben de çalışsam, sen de...' diyor. 'Bizim için tek kurtuluş yolu bu!' diyor. İşçi de, 'Evet, diye mırıldanıyor, kurtuluş yolu bu. Anlıyorum...' “ / Ne yapmış yazar? Olaylara işçinin gözüyle bakmış, olaylar karşısında onun düşündüğü gibi düşünmüş. İşçinin hayatı, düşünceleri, Orhan Kemal'in kafasından geçmemiş gibi verilmiş. Yazarın kafası burada bütünden kopmuş gerçekleri tespit etmekten öte geçemiyor. Sismografların depremi tespit etmeleri gibi bir şey. Mekanik yani, yaratıcı değil.” (İnsan Tükenmez, Adam Yayınları, 3. baskı, 1997, ss. 27-28)

<sup>13</sup> Konur ERTOP, “Orhan Kemal'i Kendi Sesinden Dinlerken” 03.06. 2004 Cumhuri-

irlerin ötekilerden üstün tutuluşu da yine Fransız geleneğiyle açıklanabilir. Alman edebiyatını bile alımlayış, değerlendiriş yakın zamana kadar Fransız ölçülerine uymuştur: Örneğin Fransız İhtilâli'nden hoşlanmayan Goethe'ye değil, devrimci-özgürlükçü Schiller'e sempati duyulmuştur. 12 Eylül sonrasında, köy mekânlı yapıtlar küçümsenmekte, kent mekânlı, dar alanlı birey ilişkilerinin yazılması rağbette. Bireyi anlatmak toplumcu gerçekçilikten uzak algılandığı için yalnızca köy kasaba ya da işçi direniş öyküleri toplumcu anlatılar olarak yorumlanmış. Bu tarzda yazarlar da tek yanlı olarak edebi estetik gerekçesiyle haksızca eleştirilmekteler. Bu kavrayış ayrılıkları hâlâ sürmekte, biteceğe de benzememektedir. Türkiye'nin yazın alanı yalnızca İstanbul ve Ankara, ya da büyük şehirler değil. 65 milyonluk nüfusu buralarda oturan, bunalım takılan küçük burjuvalardan oluşmuş hiç değil. Toplumcu gerçekçilik bu anlamda değerlendirilirse üretilen edebi yapıtlar önyargılı eleştirilmeyecektir.

Toplumcu gerçekçiliğin anavatanı dışında ilk olarak Türkiye'de ele alınması Kadro dergisinde çıkan sanat ve edebiyat odaklı yazılarda görülmüştür. 1950 kuşağının genel tavrı, gerçeğe bakış açıları, gerçeği yeniden yorumlayışlarıydı. Önemli bir savları vardı: Yeni gerçekçilik. Bir önceki kuşak 1940 gerçekçilerini fotoğraf gerçekçiliği yapmakla suçluyorlardı.

Orhan Duru yazmaya başladığı ellili yıllarda “gerçekçilik” ya da “Toplumsal Gerçekçilik” adına önemli bir tartışmanın içine düştüğünü anlatırken, Türkiye'de özgün anlamda işçi sınıfının yokluğundan dolayı köy edebiyatı olarak geliştiğinin altını çizer: “O dönemde daha çok köy öyküleri, ya da kentlerde yaşayan yoksul çevrelerin, işçi sınıfının romanları yazılıyordu. Köy Enstitüsü çıkışlı yazarlar vardı. Onlar çok önemli yapıtlar yayımladılar. Ama biz onların izinde gidemezdik. Bu arada herkese “Toplumsal Gerçekçilik” öğütleyip romantik şiirler yazarlar da vardı. Biz bunlardan ayırdık. Köylerin durumunu bilmiyorduk. Bilsek bile başka türlü yazardık.. Bu konuda bir örnek Ferit Edgü'nün Hakkari'de Bir Mevsim'idir. Kısacası “toplumsal gerçekçiliği katı kurallı buluyorduk. O dönemde patlak veren “Güdümlü yazın” sorununu da unutmayalım. Üstelik büyük bir kentselleşme yaşıyordu toplum. O sarsıntının yazını da başka türlü olmalıydı. Güncel gerçekçilik, ya da (. . .) “fotoğraf gerçekçiliği” yerine başka türlü bir gerçekçilik arıyorduk. Yazınsal bir gerçekçilikti bu”<sup>14</sup>

40 kuşak, aynı dünya görüşü ve sanat anlayışı çevresinde toplanmış,

yet Kitap.

<sup>14</sup> Adnan Özyalçınır “ Kara Gülmecedan Bilimkurguya Uzanan Bir Öykü Ustası: Or-

edaları, anlatımları, biçimleri farklı ozan ve yazarlardan oluşur. Hepsinin toplumcu-gerçekçi sanat anlayışını savunması, uğradıkları yargı ve cezalar yüzünden yaşadıkları yayımlama güçlükleri, onların bir arada değerlendirilmesin sonucunu beraberinde getirmiştir Rıfat Ilgaz, A. Kadir, Şükran Kurdakul, H. İzzettin Dinamo, Cahit Irgat ile Ömer Faruk Toprak birbirinden farklı kişiliklerin oluşturduğu siyasal kimlikli sanatçı öbeğinin ilk örneği olarak ortaya çıkar. Bunun bir benzeri ancak 1960'larda oluşabilecektir. Ömer Faruk Toprak: "Ben şiiri, sözcüklerle yeni bir dünya kurmak, yeni bir yaşam kurmak biçiminde anlıyorum. Toplumcu gerçekçi yazarların 'ruh mühendisi' deyimini benimsiyorum. Daha iyi bir dünyaya varmak için, dünyayı değiştirmek çabası ozanın birinci amacı olmalı diyorum. Ozan ya da yazar, bu değişime gözlerini kaparsa ne olur? Avare olur, bohem olur. Büyük yapıtlar verecek yerde yitiklere karışır.

Değişme süreci, hızını yitirecek değil. II. Dünya Savaşı'ndan sonra hızlanan Ulusal Kurtuluş Savaşları, büyük kentleşmeler, yoğun bir kaynaşma içine sürüklemiştir dünyamızı. Her ülkede bu kaynaşmaya bayrak olan, sözcü olan ozanlar var. Öte yanda kapitalist Batı'nın 'bunalım yazını'nı, yeni bir yazınmış gibi benimseyip, bizde de baştaçı edenler var. Ve üstelik bu 'bunalım yazını'nı, devrimci bir yazınmış gibi gösteren ozanlar, yazarlar var ülkemizde.

Üzülerek belirteyim, bizde birtakım yazın tarihçileri, çok zaman 'havanda su' dövdükleri için, devrimci yazının irdelemesini gündeme getiremiyorlar. Lümpen yazın örneklerini, devrimci yazın örnekleri gibi gösteren bir bölüm yazın eri, 'diyalektik materyalizm'i özümleyemedikleri için bir başka yanlığın çemberi içinde sıkışıp kalıyorlar."<sup>15</sup>

Gerçekçiliğin yalnızca gerçeğin yansıtılmasıyla sınırlanmasına da karşıdır; bu tutumu İlhan Tarus'la ilgili yazında somutlaştır: "Öfkeler bazan büyük kalemler getirir. Toplumsal gerçekliğin bilincinden geçirir insanı. İnsanoğlu kızgınlığı bir yerde yenerken başlarsa yazmaya, gözlemlerin içinde bir birleşime varır. İlhan Tarus, çoğunlukla gerçekçiliği, bizim ülkemiz koşullarına göre karamsar bir dünyaya bağlıyordu. Salt acı gerçekler, çirkin kişiler, olumsuz tipler çizmekle toplumsal sanat yapısı kurabilirim sanıyordu. Bu karamsar sanat penceresi, onu hep ışısız bir odada bıraktı. İnsan sevgisine yaslanan gözlemciliği arayıp bulamadı. Düzeni bozuk bir toplum-

---

han Duru" 02 Temmuz 1998 Cumhuriyet Kitap.

<sup>15</sup> Yazınımızda Toplumcu 40 Kuşağı Olgusu, Ömer Faruk Toprak'ın Düz Yazıları, Hazırlayan: Füzuran Toprak, TC Kültür Bakanlığı, 1994

<sup>16</sup> Ömer Faruk Toprak'ın Kaleminden Portreler, Hazırlayan: Füzuran Toprak, TC



da, toplumsal gerçekleri, diyalektik görüş açısından bakarak inceleyemezsek dar natüralizm kalıpları bizi bireşimci bir sanata götürmez. Çıplak olguları göstermek yeterli değil çünkü. Gerçeklere bakmasını daha iyi öğrenmek ve bu gerçekler üzerine bir dünya kurmak, bir yorum yapmak önemli bence.”<sup>16</sup> Toprak, toplumcu gerçekçi şiirin hangi özelliklerini taşıması gerektiğine, en açık seçik bir biçimde “Attilâ İlhan’ı Gördünüz mü?” başlıklı yazısında değinir: “(...) toplumsal gerçekçilik her yazı türünde değişik olanaklar kazanır. Şiirin kendine özgü tekniği, yazılış biçimi vardır. Tam gerçekçi bir öyküyü alsak ele ve sonra bir şiirin dizeleri içinde görmek istesek onu, değişik söyleyiş koşulları çıkar önümüze. Bundan ötürü toplumcu şiiri, gerçekçi bir öykünün yapısı içinde düşünmemeliyiz. Şiirde bir bileşim ve orkestrasyon kurabilmiş mi ozan, ona bakmalıyız. Az önce söylediğim yanılığdan hareket ederek, Attilâ İlhan’ın ve benim şiirimi, düzyazılarımızda savunduğumuz fikirlerle çelişik gibi göstermeleri, realizmi bilmemelerindedir. Aslını ararsanız, ülkemizde toplumsal gerçekçilik, yeni yeni anlaşılmaya başlandı.”<sup>17</sup>

Bu kuşağın toplumcu gerçekçiliğinin Kemalizm üzerinden kurulduğunu, Ömer Faruk Toprak’ın Kaleminden Portreler’in ilk portresinin Mustafa Kemal’e ait oluşu kanıtlar. Toprak, “Mustafa Kemal’e Yaklaştıkça” başlıklı yazısında, onu gerçekçilik ve devrimcilik açısından değerlendiriyor: “Gerçeklere uymak, gereğin adamı olmak üzerine düşündünüz mü hiç? Yürek ağrıtan, taş gibi sert toplumsal gerçeklere sokulmak, biliyorsunuz bilimin ilk koşulu. İnsan usu, bilim ile beraber gittiği, bilimin izinde yürüdüğü sürece gerçeğe yakınlık gösterir. Bu anlamda yalın düşünce, bilimin yolundan ayrılmayan, gerçeklerden kopmayan düşünce demek oluyor. Mustafa Kemal, ilkin acı gerçeklerden korkmuyor. Onlara serinkanlılıkla yaklaşıyor, onların önünde bileşime ulaşmasını biliyor. Büyük bir halk hareketine ışık tutmak, ancak bu yolla mümkün olur, diyenler haklı.”<sup>18</sup> Toprak’ın okumaları, toplumcu gerçekçiliğinin Kemalizm’in himayesi ve Türk aydınlanmasının kurumsal çatkısı altında bir yer aramaya çalışan fotoğraflık gerçekçi edebi/siyasi konumlanışın temel zaafına da işaret ediyor.

Samim Kocagöz de roman ve hikâyelerinde yaşadığı dönemin olaylarına, ülkesinde olup bitenleri gerçeklik içersinde, toplumcu gerçekliğe sa-

Kültür Bakanlığı Yayınları,1999

<sup>17</sup> Ömer Faruk Toprak’ın Kaleminden Portreler, Hazırlayan: Füzuran Toprak, TC Kültür Bakanlığı Yayınları,1999

<sup>18</sup> Ömer Faruk Toprak’ın Kaleminden Portreler, Hazırlayan: Füzuran Toprak, TC

dık kalarak yansıtmayı amaçlamıştır. Onunla ilgili kaynaklara ulaştığımızda şu bilgileri ediniriz: Samim Kocagöz 13 Şubat 1916 yılında Kocagözoğlu adı verilen Burunköy’de (Söke) doğmuş bir çiftçi ailesinin çocuğudur. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü’nde (1942) ayrıca İsviçre’de Lozan Üniversitesi’nde Sanat Tarihi okumuştur (1942-45). Daha sonra ilk ürünlerinden itibaren toplumcu-gerçekçi akımın ilkelerini benimseyerek köy ve kasaba insanlarını anlattı. İyi tanıdığı bu çevrelerin insanlarını doğayla çatışmalarını-savaşlarını, egemen sınıfsal güçlerle çelişkilerini, aralarında gelişen ilişkileri konu olarak seçip sergiledi. Hasan İzzet Dinamo, 1940 kuşağının yaşadıklarını anılarında şöyle anlatmaktadır:

“Biz, 1940 kuşağı, toplumcu yazarlar, şairler, ressamalar, leyleğin yuvadan attığı yavrulardık. Mars’ın yeryüzünü ne zaman bırakıp gideceğini bilmediğimiz gibi, yenik mi yoksa yenerek mi gideceğini de bilmiyorduk; dört bir yanımızda düşmanlıkların soluk aldığını duyuyorduk. Kaygımız arttıkça biz de sertleşiyor, daha vurucu şiirler yazıyor, daha kavgacı bir tutum izliyorduk.”<sup>19</sup>

Türk yazını açısından bir sınıflandırma yapıldığında, ulusalcı, toplumcu, halkçı, köylücü anlatımın bu sınıflandırmada önemli bir yer kapladığı görülür. Türkiye’de öz anlamıyla işçi sınıfın yokluğu genel olarak köy edebiyatı olarak gelişen toplumcu gerçekliğin kırklı yıllarda iki ayrı işlevi yüklendiği söylenebilir: Bir yerde muhalif ve “yıkıcı”, bir başka düzlemde ise yandaş ve kurucu bir söylem biçimidir bu. Bu çerçevede, toplumcu gerçekçi öykücülüğün ve romancılığın, Türk yazınının kendi kültürel köklerini bulması, kendi temellerini sağlamlaştırması açısından ilk akla gelen yazarlar arasında Mahmut Makal bulunmaktadır. Mahmut Makal’ın “Bizim

---

Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999

<sup>19</sup> Hasan İzzettin Dinamo, İkinci Dünya Savaşı’ndan Edebiyat Anıları. İstanbul: De Yayınevi, 1984.

<sup>20</sup> Mahmut Makal, Bizim Köy, Piramid Yayınları, İstanbul, 2005

<sup>21</sup> Köy Enstitüleri’nin kurucusu İsmail Hakkı Tonguç, yazıları hakkında ona şöyle demiştir: “Köyün içyüzünü olduğu gibi aksettiren bu yazılar köy davasını ele alacak olanlar için bir ayna vazifesi görecek, onları yanlış yollara sapmaktan kurtaracaktır. Bu bakımdan çalışmaların, memleket için çok hayırlı olacaktır. Gerçeği olduğu gibi görerek buna dayanan işler yapılırsa çetin zannedilen sorunları çözmek kolaylaşır. Yazılarında birçok insan için yüzyıllar boyunca meçhul kalmış ve bu nedenden çözülmez bir düğüm sanılan sorunları açık açık arka arkaya dizişin, köylerin kalkınması hesabına iş yapmak isteyenlere büyük kolaylıklar hazırlamaktadır. Bu yazılarda, ayrıca bizim henüz pek alışık olmadığımız bir üslup ve eda şekli vardır ki, köy dilinin ulusal edebiyatımıza mal olması için böyle yazılara pek

Köy”<sup>20</sup> isimli anı-öykü kitabını hem Türk yazınında çarpık toplumcu gerçekliğin tabanını bulması, hem de toplumcu-gerçekçi yazının klişeleşmesinin örneklerinden biri olması ile bakımından ilginçtir.<sup>21</sup> Köy anlatılarına yöneliş ve bu gün bile bu anlatıları romantize ederek sahiplenmek ve savunmak Türkiye’de sol söylemin resmi ideoloji tarafından özümlemesinin bir sonucudur. CHP solculuğunun iki ögesi halkçılık ve köycülüktür. Bilindiği gibi, Hasan Âli Yücel ve İsmail Hakkı Tonguç’lu yıllarda bir “eğitim ve kültür devrimi” söz konusudur. Mahmut Makal böyle bir dönemde okumuş, yazmış, kültür devriminin mimarları arasında yerini almıştır. 1930’da yoksul bir çobanın oğlu olarak Aksaray’ın Demirci Köyü’nde doğmuştur Mahmut Makal. İvriz Köy Enstitüsü yaşamında bir dönüm noktasıdır. Köy öğretmenliği sırasında bir yandan da yazmaya devam etmiştir. Eğitim müfettişliği yapmıştır. Öğretmenlik yaptığı bölgede insanların yaşayışlarını, birbirleriyle ilişkilerini, inanış, düşüncü ve eyleyiş biçimlerini gözleyerek

---

muhtacı. Onun için bu bakımdan da hizmetin büyüktür.”(Bizim Köy, İç Kapak)

<sup>22</sup> Fethi Naci Yüz Yılın 100 Türk Romanı (İş Kültür Yayınları;2008) kitabının önsözünde romanda gerçekçilik köy ve işçi romanları bağlamında şunları ifade eder: “Romanda gerçekçilik demek, bir zamanlar, nerdeyse romanda köyden söz açmak demektir. 1959’da yapılan bir açık oturumda (Turhan Tükel’in yönettiği açık oturum, Beş Romancı Tartışıyor adıyla yayımlandı.) Orhan Kemal, “Memleketimizin insanların kalkınmasını, refahını, yükselmesini istedim. Bu işin de köyden başlaması kanısına vardım” diyordu. Talip Apaydın, “Köyden yetişenlerin köyü yazması belki edebiyatımızı birazcık yükseltebilir, bir çıkmazdan da kurtarabilir” diyordu. Fakir Baykurt, “Yaptığımız romanlar, icabında otuz sene içinde politikacılara, iş sahiplerine, mesuliyet sahiplerine faydalı olacak doküman durumunda” diyordu. “Roman-köy-memleket kalkınması” bir arada düşünülüyordu o yıllarda.”Köy romanı” pek yazılmıyor artık. Bir olgu, bu. Bence bunun nedenini Türkiye’nin geçirmekte olduğu yapısal değişiklikten çok, birtakım romancılarımızın roman anlayışında aramak gerek. “Köy romanı” denince nedir akla gelen: Köylülerin ekonomik, toplumsal sorunlarını yansıtan romanlar; insandan çok koşullar üzerinde duran, insanları bu koşulların betimlenmesinde “araç” sayan romanlar.Fakir Baykurt, “Romanımız Ne Durumda?” başlıklı bir yazısında şöyle diyordu: “Aksayan başka bir yan da şu: Toplumcu roman, toplumcu gerçekçi roman falan derken bireyi savsakladık biraz. (İtalikler, benim. - F.N.) ‘Biraz’dan da fazla hatta.””Bireyi savsaklayarak” belki başka şeyler yapılabilir, ama bireyi savsaklayarak yapılamayacağı kesinlikle belli olan bir şey var: Roman yazmak.( . . )Köy romanlarını yazanlar, ya köylerde büyümüş, köylüleri yakından tanımış yazarlar ya da Köy Enstitülerini bitirmiş öğretmenler; köyü de, köylüyü de yakından tanıyor ve yazıyorlar. Romanlarımızda işçilerden pek az söz edilmişin toplum yapımıza bağlı, nesnel bir nedeni var. Bir tarım ülkesi oluşumuz, Batı kapitalizminin varolan küçük sanayimizi 19. yüzyılda yok edişi, sanayileşmede çok geç kalışımız, bunun sonucu olarak da işçi sınıfının ve sorunlarının ortaya geç çıkışı ya da ülke koşullarına göre sayıca az da olsa işçi sınıfının ve sorunlarının ortaya çıktığı zamanlarda yazarlarımızın bu sınıfı ve sorunlarını görecek “toplumsal ve tarihsel göz”den yoksun oluşları (İlk Türk romanı 1872’de yayımlanmıştı, işçiler de ilk grevlerini 1872’de yaparlar; ama romancılarımızın işçilerden söz açmaları için 55 yıl beklemeleri ge-

bu gözlemlerini kâğıda geçirmiştir. Bu anlamda, ulusal Türk yazınında toplumcu-gerçekçi ürünlerin ortaya konmasına öncülük ettiği genel bir kanıdır. Ağaların, şeyhlerin, müritlerin, kurnazların, saf köy insanlarının dünyasına klasik Kemalist bir bakıştır bu kanıyı oluşturan. İlk baskısı 1950 yılında Varlık Yayınları tarafından yapılan Mahmut Makal'ın Bizim Köy isimli anı-öykü kitabı, Türk yazını açısından toplumcu-gerçekçi bir anlatımın temel söylem kalıplarının yani ilerilik gericilik kutupsallığının en önemli örneklerinden biri olmuştur.<sup>22</sup> Toplumcu gerçekçi sanat anlayışını benimsemiş yazarların eserlerinde -özellikle köy yaşamını kendine konu edinmiş romanlarda- birer alt ve üst yapı unsuru olarak “ekonomik güçlükler ve bunlara bağlı hususlar, sosyal hayattaki çatışmalar, nüfuz edinme çabaları, din, gelenek, teknoloji, ideoloji, devlet-halk çatışması, eğitim, aile vs.” her zaman ele alınmıştır. Bir “üstyapı” unsuru olarak din ve dinle ilgili meseleler de, toplumcu gerçekçi sanatta, özellikle de romanda her zaman işlenmiş ve bir eleştiri unsuru olarak görülmüştür. Epistemolojik açıdan ele alındığında, bu romanlar için dine ve dini olana yaklaşım bakımından “ortak” bir paydadan söz edilebilmek mümkündür. Bunların dine ve “din adamı”na bakışları daha baştan bellidir. Bunlara göre, egemen sınıfların egemenlik aracı olan din, toplumsal değişmeye karşı güçlü bir direnç teşkil etmektedir. Marx onu, insanoğlunun ıstırabının bir ifadesi ve bu ıstırabı hafifletme çabası olarak değerlendirmişse de, “halkın afyonu” formülüyle ortaya attığı yorumun, toplumcu gerçekçi romancıları derinden etkilediği söylenebilir. Toplumcu gerçekçi romanlarda görülen din ve dinle ilgili kavramlar ve uygulamalar, büyük toprak sahiplerinin dindar görünmeleri, sadece teşrik-i mesaide buldukları insanları kandırmak içindir vb. yakla-

---

rekmiştir: Mahmut Yesari “ilk işçi romanı” olan Çulluk'u 1927'de yayımlar.) romancılarımızın işçi sorunlarını gereğince işleyememelerinin nesnel nedenleri olarak sıralanabilir. Edebiyatımızda işçilerden söz açan bir yazarın yetişmesi de rastlantıların sonucudur. Orhan Kemal fabrikalarda çalışmak zorunda kalmasaydı işçilerden söz açan hikâyelerini, romanlarını yazabilir miydi? (Bence, Orhan Kemal işçileri, romanlarından çok, Grev gibi, Uyku gibi hikâyelerinde başarıyla anlatmıştır. Bugünün işçileri Grev'in, Uyku'nun, o unutulmaz Murtaza'nın işçileri değildir artık.) Orhan Kemal, işçilerin henüz bilinçlenemediği yılların yazarıdır. Kolay değil sınıf bilincine ulaşmak, toplumsal sorunların çözümünün de toplumsal olduğunu öğrenmek. Sefaletin bilincine varmak, sefaleti yaşamaktan da zordur. Ne var ki Orhan Kemal'in anlattığı işçiler, Türkiye'nin sanayileşme sürecinin başlangıç yıllarının işçileridir. Bunun için Orhan Kemal'de daha iyi bir dünya için savaşıyan işçiden çok ezilen, sömürülen işçi vardır. Bunun için Orhan Kemal bir Murtaza'yı yazabilir, bir Bereketli Topraklar Üzerinde'yi yazabilir, ama aynı güçle devrimci bir işçiyi yazamaz, bunun koşulları oluşmamıştır. Orhan Kemal'in Eskici ve Oğulları, bir işçi romanı değil, bir zanaatkâr romanıdır.”(2008:XXII-IV)

şımlar, Kemalizm'le de akraba bir sol yorumun dışavurumudur kırklı yıllar itibariyle. Bu yıllardaki toplumcu gerçekçilik ile Marksizm'in Türkiye'de görece konuşulabilir hale geldiği 27 Mayıs darbesinden sonraki teorik/pratik bir sorun olarak gündeme gelen toplumcu gerçekçilik arasında, bir nitelik farkı hatta bir kırılma olmakla birlikte, köken arayışları başladığında bu “kırılma”, yazarların edebi ve düşünsel yaklaşımlarını süregelen kolayca akraba kıldığı da bir gerçektir. Yazarlar bu yıllarda Kemalizm'in halkçılık/köylüçülük/devletçilik popülist söyleminin dışına çıkamamıştır.<sup>23</sup>

### Eleştirel Desenler: Yazınsal Günahın Kefareti

Kavramlaştırma Adorno'ya göre, bir yığın özgül görüngünün genel bir başlık altında özdeşleştirilmesi. farklı şeylerin ve olguların bir kalıba dökülmesi, tikelin tümele ya da genele bağımlı kılınmasıdır –kuşkusuz eleştirel metinlerin de yaptığı budur sonuçta-. Yazarların dilini siyasal amaçlarla kendilerine mal eden birtakım adamların çıkması her zaman söz konusu olmuştur. Öte yandan Mahmut Makal'dan Fakir Baykurt'a, Ömer Faruk Toprak'tan Orhan Kemal'e pek çok yazar, sözcük dağarcığını ve akışımını yazının işlevinin genişletilmesine, sahipleri oldukları bu kurumlaşmış sözün yani edebiyatın siyasal bir eylemin aracı yapılmasına katkıda bulunurlar. Öte yandan temelde seksenli yıllardan başlayarak Oğuz Demiarlı'ya'ten Gürsel Korat'a uzanan ve özerlik anlamında kendilerine gerçek anlamda yazar sayan yeni bir topluluk oluşup gelişir.

<sup>23</sup> A. Ömer Türkes “Sol”un Romanı , Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt:8, Sol, s. 1053, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

<sup>24</sup> Yazar ve yazman ayrımını Roland Barthes'in “Yazarlar ve Yazmanlar” yazısından hareketle şöyle açıklayabiliriz: “Yazar bir işlevi gerçekleştirir, yazman bir etkinliği(...)Yazar salt bir öz olduğundan değil: eylemde bulunur, ama eylemi nesnesinde içkindir, çelişkin bir biçimde, kendi aracı üzerinde: dil üzerinde gerçekleştirir etkinliğini; yazar sözünü işleyen kişidir (esinli bile olsa), işlevsel olarak bu çalışmayla kaynaşır. Yazarın etkinliğinin iki tür ölçüsü vardır: uygulamısal ölçüler (kurgu, tür, yazı), bir de işçilik ölçüleri (çalışma, sabır, düzeltme, kusursuzlaştırma). Aykırılık, gereç bir bakıma kendi amacı olunca, yazının temelde yineleyimsel bir etkinlik olmasındadır,(...)yazar dünyanın niçin'ini kesinlikle bir nasıl yazmalı'da eriten kişidir. Mucize, deyim yerindeyse, yüzyıllardır süregelen yazın boyunca, bu narsist etkinliğinin dünyaya bir soruya yol açmaya hiç ara vermemiş olmasıdır: nasıl yazmalı'nın içine kapanınca, özellikle açık soruyu yeniden bulur yazar: niçin dünya? Nesnelere anlamı nedir? Sonuç olarak, yazarın çalışması kendi kendinin amacı olduğu anda aracı bir nitelik kazanır: yazar yazını bir amaç olarak tasarlar, dünya onu kendisine bir araç olarak geri yollar: yazar işte bu sonsuz düş kırıklığı'nda yeniden bulur dünyayı, ama çok garip bir dünyadır bu, çünkü yazın onu bir soru olarak yansıtır, hiçbir zaman bir yanıt olarak yansıtmaz.(...) yazardan yapıtını bir amaca bağlamasını istemek gülünçtür(...) Yazardan is-

Barthes'ın yaptığı “yazar” ve “yazman” ayrımı bilinir: yazman, “dünyanın çift-anlamlılığına son vermek”, dolayısıyla “dönüşsüz bir açıklama” ya da “yadsınmaz bir bilgi” sunmak savında olan kişidir; amacını gerçekleştirmek için de dili bir “araç” olarak kullanır. Yazarsa, tersine, dili bir “amaç” olarak benimseyerek sözünü “işler”; bir başka deyişle, “dünyanın niçin’ini kesinlikle bir nasıl yazmalı’da eriten kişidir”, en kesin biçimde konuştuğu zaman bile, bir “çift-anlamlılığı” başlatır. Sözcüğün karmaşık bir yankılanımı olmakla birlikte iki yazarlık anlayışını karşılaştırmayı eğer edebi özerklik açısından değerlendireceksek, toplumcu gerçekçilere “yazman”, yazınsal gerçekçilere “yazar”<sup>24</sup>; toplumcu gerçekçilik açısından yaparsak toplumcu gerçekçilere “angaje”, yazınsal gerçekçilere “burjuva estetikçileri” biçiminde karşılaştırmalı bir “tipoloji” ortaya koymak mümkündür. Yarattığı karakterlerin seslerini kendi “monolojik” denetimine tabi kılarak onların bilinçlerini nesneleştiren ve son sözü kendisi söyleyen geleneksel toplumcu gerçekçilerin tersine, yazınsal gerçekçiler “sessiz köleler yaratmaz, yaratıcılarının yanında durabilen, onunla aynı görüşü paylaşmamaya muktedir olan, hatta ona karşı gelebilen özgür insanlar yaratırlar. Yazınsal gerçekçi eleştirilerin hepsi işe ideolojik eleştirilerin sık sık gözü ardı ettiği bir hakikatle başlar: “Biçim tek başına, en soyut uç noktasında bile kayda değerdir. Şekil, örüntü, tasarım tüm insanlar için başlı başına ilginç, dolayısıyla anlamlıdır.”<sup>25</sup> Tabii ikisinin “kıрма”sı olarak niteleyebileceğimiz bir üçüncü tür de vardır: hem toplumculuğun, hem yazınsallığın belirli özelliklerini taşıyan ortada kalmış yazarlardır bunlar. Edebi yapıtları yalınkat bir “ideolojik içerik” çözümlemesi yaparak değil, biçimsel açıdan, dünya edebiyatına getirdiği devrim boyutundaki sanatsal yeniliğin ne olduğu açısından da ele alan bu kıрма türün yepyeni, “çoksesli” bir sa-

---

teyebileceğimiz şey, sorumlu olmasıdır; ayrıca bunda da anlaşmak gerekir: yazarın kanılarından sorumlu olmasının önemi yoktur; yapıtının ideolojik içerimlerini bilinçle yüklenmesi de ikincil bir şeydir; yazar için, gerçek sorumluluk yazını başarılamamış bir bağlanma, gerçeğin Adanmış Ülke’sine bir Musa bakışı olarak yüklenmektir (örneğin Kafka’nın sorumluluğu budur).

Yazmanlara gelince, bunlar “geçişli” insanlardır; bir amaç belirlemişlerdir (tamıkk etmek, açıklamak, öğretmek), söz bu amacın aracından başka bir şey değildir; onlar için, söz bir “yapma”yı taşır, hiçbir zaman onu oluşturmaz. İşte dil bir bildirişim aracı, “düşünce”nin bir ileticisi durumuna getirilmiştir. Yazman yazıya belirli bir özen gösterse bile, bu özen hiçbir zaman varlıkbilimsel değildir; kaygı değildir. Yazman söz üzerinde hiçbir zaman temel bir uygulamalı eylem gerçekleştirmez; bütün yazmanların ortak olarak kullandıkları bir yazı, bir tür koine(halk lehçesi) vardır elinin altında, bu yazıda birtakım ağızlar (örneğin Marksçı, Hıristiyan, varoluşçu) ayırdedilebilir, ama biçem görüldüğü enderdir. Çünkü yazmanı tanımlayan şey bildirişim tasarınsının saf olmasıdır.” Roland Barthes, Yazı ve Yorum Çe-

natsal düşünme tarzı olduğunu da belirtmeliyim. Sahip çıktığı edebiyatın ruhunu içselleştirmektir bu.

Angaje edebiyatın istihdam edilmesi ve bu istihdamın katılığına dönük yaklaşımların tasnif edilmesi, tasniflerin geçerliliği tartışmaları, bilhassa edebiyatta ideoloji, deneyellik, deneyimsellik ve bağlanma sorunlarının düşünülmesi açısından aciliyet kazanmaktadır. Toplumsal gerçekliği hem eleştirip hem de gerçekliğe şu ya da bu düzeyde atıf yapmaları nedeniyle edebi metinler hegemonik dilsel çerçevenin kurulduğu metinlerdir. Özellikle 70'li yılların başından sonuna, toplumcu edebiyatın en göze çarpan gelişim çizgisi, toplumsallıktan bir anlamda yalnız siyasallaşmayı anlar hale gelmesiydi. Bu noktada A. Ömer Türkeş tasviri biçimde şunları aktarır: “Sosyalist veya muhalif hareketlerin siyasal alanda kitleselleştiği ve toplumda prestij kazandığı ‘60’ların ikinci yarısından başlayarak, gençlikle birlikte edebiyat ve en çok da edebiyat eleştirisi siya-sallaştı. Siyasal düzeyin bilgisi sanatsal alana tahvil edilirken edebî alanı dışarıdan gelen ve yazarlara, yayıncılara “yol gösteren” yeni otoriteler istila etti. Siyasal kimlik taşıyan herkesin bir metni, yazarı, dergiyi değerlendirme, hatta yargılama, dahası mahkûm etme hakkının olduğu bu gibi konjonktürlerde, edebî alanın diğer bileşenlerinin de giderek siyasallaştığını ve birbirleri üzerinde siyasallık ölçütlerine göre hegemonya oluşturduğunu söyleyebiliriz.”<sup>26</sup> 12 Eylül’den sonra ise, Türkiye’nin içine girdiği siyasal ve toplumsal koşullarda bu gelişim bir tepkiye neden oldu. 80’li yıllarda ‘60 sonrasının o ateşli, devrimci atmosferinin edebiyata ettikleri üzerinden geçmişin hesabı görülürken,

viri: Tahsin Yücel, Metis Yayınları, İstanbul, 1999

<sup>25</sup> Mihail Mihailoviç Bahtin Dostoyevski Poetikasının Sorunları Çeviri: Cem Soydemir, Metis Yayınları, İstanbul, 2004

<sup>26</sup> A. Ömer Türkeş agy s:1059-1070

<sup>27</sup> Sevgi Soysal’ın 12 Mart romancıları içindeki farklılığı üzerinden biçimci yaklaşımların ilkin yetmişli yıllarda tohumlanmaya başladığına işaret eden A. Ömer Türkeş, onun toplumcu gerçekçiliğin çizdiği klasik çerçevenin dışına çıkan yanının yeni bir edebiyatı işaret ettiğinin altını çizer. Siyasal görüşler, romanın “örtük” öğelerinden biri konumuna gelmiştir yazı evreninde. Onun “edebiyat ve devrim ilişkisini sloganlaştırma”yışına “romanlarını fikirlerini taşıyan gövdeler olarak düşünme”yışına özel bir vurgu yaparak, gerçeği bütün yüzleriyle ortaya çıkarmak için “yeni gerçekçilik” adımı verdiği bir yöntemin ardına düş”mesine özel bir önem atfederek şunları ifade eder: “Önce biçimden işe başlanmalıydı. Betimlemeler, görüntüler ve çeşitli anlatım olanaklarıyla kişinin önce kendi kendisiyle, sonra da etrafındaki eşyayla, insanlarla ve toplumla olan ilintileri, psikolojik yönüyle de, giderek bilinçüstünün karmaşıklığı içinde belirlenmeliydi. “Kişisi ya da kişileri böylesine bir tutumla belirlenmiş herhangi bir olayda gerçeğin daha bütünsel bir biçimde ortaya konacağı apaçıktı”. Söylemdeki benzerlikler rastlantı değil, Sevgi’nin “Yeni Romanı”yla sinemadaki

toplumcu edebiyatın içinde de, karşısında yer alanlar arasında da söz konusu siyasallaşma bir eleştiri odağı yapıldı. Toplumculuğun karşısında olanlar, toplumculuğun kaba çizgili, yalnızca siyasal bir şiir olduğunu, dolayısıyla yaşamın bütün zenginliğini kucaklayamadığını söylediler. Bu eleştirinin bir bölümü de olayın içinde bulunanlarca yapıldı ve benimsendi.<sup>27</sup>

Toplumcu gerçekçilik bir yazın ve sanat kuramı olmaktan çok, Sovyet siyasa kuramının özgül düzeylerde bir uygulaması olarak belirir. Hatta tepeden inme buyruklarla edebiyatı denetim altında tutmak ister. Toplumcu gerçekçiliğin eski bağluları bu akımın gücüne inanadursun; akıma dönük eleştiriler de kaçınılmaz bir biçimde ortaya dökülmektedir. Bedrettin Aykın “Toplumcu Gerçekçi Şiirin Özeleştirisine Doğru” başlıklı yazısıyla konuyu yeniden tartışmaya açıyor (Şiir Ülkesi, Nisan 2004). Sovyet Yazarlar Birliği Birinci Genel Kurulu üzerinden tam 70 yıl geçmiş. Sovyet devrimi çökmüş, kuruluş yıllarının coşkusu sönmüş. Ama dünyada değişmeyen bir gerçek var: Sömürü düzeni sürmekte. Sömürü düzeni toplumsal yıkımlara yol açmakta. Toplumcu Gerçekçiliği şiir temelinde ele alan Bedrettin Aykın, bütün sorunun özü işlemekle ilgili olduğunu vurguluyor “Şiir olmamış bir çalışmayı şiir terazisinde tartmaya benziyor bu!”

Demek ki bütün iş bir çalışmayı şiir haline getirmesini bilmektir. O zaman toplumcu gerçekçilik anlayışının toplumcu duyarlığa doğru değişik biçimler aldığını söyleyebiliriz. Dış görünüşten iç görünüşe geçerken, toplumcu duyarlılık, şiiri savsözden kurtarma amacındadır. Nâzım Hikmet şiirin altın damarını bulurken geleneği toplumcu duyarlığa dönüştürmeyi bildiğinin altını ısrarla çizen isimler, Nâzım Hikmet’in toplumcu duyarlılığını yorumlama noktasında “Kırk Kuşağı Toplumcuları”nın da tıkayıcı bir rol üstlendiklerinin üzerinde dururlar. “Yeni Toplumcular” toplumcu duyarlılıkta gerçek şiiri ararken, toplumsal çelişkilerin giderek arttığı bir dünyada, gerçek edebiyatçının muhalif tavrını koruyarak, insanlara sevecen bir yürekle bakmayı sürdüreceğini belirtirler.

Toplumcu edebiyatın, siyasal olayların, tepkilerin çevresinde dönüp dolaşır hale gelişinde milat kuşkusuz seksenli yıllardır. 80 sonrasında yeni koşullar, sanat dünyasını da dipten doruğa yeniden gözden geçirmeye yol açtı. Olumlu ya da olumsuz birtakım sonuçlara varıldı. Siyasallaşmaya indirgenmiş toplumcu gerçekçi edebiyat, bu sonuçlardan büyük ölçüde etkilendi. Yazdıklarını yadsıma noktasına değin gerileyenler oldu. Eleştiriyi kabul edip o eleştiriyi aşma noktasına gelenler, getirenler oldu. Toplumcu edebiyatın yalnızca siyasal boyuta indirgenmesini bir eleştiri konusu olarak gören isimler arasında Kemal Özer, Ahmet Oktay vb. isimler sayılabilir. Bu



isimler bu eleştiriyi yaparken, amaç doğrudan toplumsal duyarlılığı bırakmayı değil; tam tersine, toplumcu edebiyatın bir sıçrama yaparak belli bir düzeye gelmesi, getirilmesi için bu eleştiriyi yapmanın gerekli olduğunu düşünmüşlerdir. Seksen sonrasında ortaya çıkan bir başka durumda Kantçı estetik özerklik ve muhtariyet anlayışının postmodernizmin de etkisiyle kolaylıkla piyasa özgürlüğüne dönüşerek bir başka gerçekçiliğin kaderciliğine teslimiyet durumudur. Bu yaklaşımlar ise yeni gerçekliklerin de etkisiyle ister istemez toplumcu gerçekçiliğin “baskıcı” olarak gördükleri yaklaşımlarına mesafeliler. Kimi zaman ise ne o, ne de öteki babında ikircikli bir söylem evreninden konuşmayı tercih ediyorlar. Toplumcu gerçekçiliği eski hali ile savunanların ise özellikle göstergebilim, yapısalcılık, imgecilik, postmodern yaratılar vb. çalışmalar karşısında geleneğin gerçekçi hısımlığından kaynaklanan hasmâne bir tavır takındıkları görülür. Yazının yarındaki tek yanlılık ile yazarın belini büken sorumluluktan kaçış toplumcu gerçekçiliğin sorgulanmasında başlıca belirleyiciler olmuştur denebilir. Yazarların seksen öncesinde bu akımı genel olarak benimsemelerinde ya da o yanılısma içinde oluşlarında toplumun sol dünya görüşü doğrultusunda dönüştürülmesiyle ilgili inanç ve umutların ilk önde geldiği açıktır. Tüm yazınsal yorumlamalarda özveri koşulunu öne çıkartan bu öğreti dinsel bir adanışı da gerekli kılmıştır. Tabii yazarların bu konunun ne kadar ayırdında oldukları ise ayrı bir bahistir. Yazın bu yıllarda kendi sorunlarını aşan ve o sorunları dışalayan görevler üstlenmek durumunda kalmıştır. Görev duygusu ile siyasal ve toplumsal sorunlarla daha yakından ilgilenmiş edebiyatın söylemi daha çok dışa dönük olmuştur. Yazınsala daha doğru bir deyişle bireye döndüğünde ise, o yıllarla kökensel bağını tam olarak reddedemeyen buna karşı edebiyata karşı işlediği günahın kefaretinin ödemeye çalışan yaralı bir bilinçle karşı karşıyayız.

Toplumcu gerçekçi edebiyatın biçim araştırması tam bu noktada gündeme gelir. Toplumcu gerçekçi yazarlar öz ve biçim dengesini her zaman savunur, ama yazarken tercihini hep özden yana kullanır. İleteceği özü, sorunu anlatsın da nasıl anlatsın anlatsın gibi bir yeğleyiş belki de bu. Yani hem biçim olarak, hem içerik olarak şiirin ana düşüncelerden, kavramlardan ayrıntılara doğru açılımını göz önünde bulundurmeyen bir yaklaşımdı bu. İçeriği daha etkili kılmak, daha kapsayıcı, daha etkileyici hale getirmek için, biçimsel yapı kurmaya çalışan bu edebi anlayış solun edebi serüveninin nereden kalkıp nereye gittiğini görebilmek için bilinmesi gereken bir boyuttur. Bu konuda yapılacaklar yeterince yapıldı mı diye sorarsak, olumlu yanıt vermek pek olanaklı değil. Nesnel çalışmalar, bilimsel hem sayıca az, hem de bunların başka çalışmalarla desteklenmesi eksik. Bu tür çalışma ve araştırmaları besleye-

cek olan, öznel değerlendirmelerdir. Olayın içinde bulunanların anıları, öznel tanıklıkları. Örneğin İkinci Yeni için kitaplar yazıldı, değerlendirmeler yapıldı. Ama bunlar, ortaya çıkan veriler ele alınarak yapıldı. O verilerin ortaya çıkmasındaki psikolojik, tarihsel ve toplumsal ortam öznel yanıyla çalışmalara yansımada. Geleneksel edebiyatı, gerçekçi, yansıtmacı (mimetik) olmakla, okura bir ileti taşımayı amaçlamakla eleştiren özerk sanat telakkileri ortamın iyiden iyiye kapitalistleşmesiyle birlikte yeni biçimler içinde toplumsal duyarlıklarını yansıtma genel olarak başarısız kaldılar.

Somut olgular ve olayları göz önünde bulundurarak ancak şunun söylenebileceğini düşünüyorum: Sol edebi kamunun iç tartışmalarının gelişimi, toplumcu gerçekçi anlayışla onun karşısındaki anlayışların çarpışmasıyla yakından ilgili. Ele aldığım örnekler eksik ve yetersiz de olsa sol edebi kamunun belli bir dönemdeki hakim eğilimi ve ardından yaşanan gerilimli ilişkinin genel panoramasını çizmek ve daha derinlikli çalışmalar ortaya koymak bakımından oldukça önemlidir.

# Birey Üzerine!

Ali BULAÇ\*

---

Birey

Müslüman birey olabilir mi? İslam içinden birey çıkar mı?

Konunun tarihsel ve felsefi boyutlarını bir kenara bırakan birçok insan, kavramın medya üzerinden empoze edilen kışkırtıcılığına da kapılarak bu sorulara hemencecik “evet” diyebilir. Bir kısım Müslüman aydınlar, arkasında bir felsefe ve muazzam bir siyasi mücadele olan Batı'nın bu kavramını alıyorlar, keyfi olarak İslam'a tercüme edip, bizde de birey olabileceğini söylüyorlar.

Ancak ne bu sorulara hemen cevap vermek, ne kavramları olduğu gibi transfer etmek zannedildiğinin aksine kolay değildir. Belki söz konusu zihni transferlerin nasıl olur da bu kadar kolay yapılabildiğine bakmakla işe başlamak gerekir.

Müslüman düşünce ve iktisadi hayatının liberal felsefenin belli belirsiz

---

\* 10 Mart 1951 Mardinde doğdu. İlk ve Orta öğrenimini Mardin'de tamamladıktan sonra İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nü bitirdi. Çeşitli gazete ve dergilerde yöneticilik ve yazarlık yaptı. Başta Kur'an Meali olmak üzere bir çok kitabı bulunmaktadır. Halen Zaman ve Today's Zaman gazetesinde günlük yazılar yazmaktadır.

etkisi altına girdikten sonra bu sorular önem kazanmış bulunuyor. Denilecek ki, eğer sorun dışarıdan empoze edilen bir konjonktürün etkisinde ortaya çıkıyorsa, geleneksel fikri ve entelektüel kodlarımızla ilgisi yoktur. Bu doğru olsa da, genel olarak beşeri düşüncenin, belli konjonktürün, başka deyişle tarihsel ve toplumsal durumların etkisinde teşekkül ettiğini göz önüne alındığında, bunun küçümsenmemesi gerektiği anlaşılır.

Liberal hak ve özgürlüklerin referans noktası olan bireyi Aydınlanma'ya bağlamak mümkün. Birey fikri, Aydınlanmayla ilgilidir ve aslında felsefi temel varsayımları her ne olursa olsun bir projedir. Elbette Aydınlanma, Hüday-ı nabit, yani birden toprakta biten bir düşünce değildir; dayandığı kadim referans çerçevesi vardır: Grek Felsefesi. Rönesans ve Aydınlanmayla Batılılar, Hıristiyan bakış açısını bir kenara bırakmaya karar verdiklerinde, kendilerine yeni bir referans çerçevesi aradılar, bunu da başlangıç noktası olarak Greklerde buldular.

Batılıların bundan başka seçenekleri yoktu; çünkü Yunanlıları Kıta Avrupa'sından tecrit edecek olsak, geride akli hiçbir temele dayanmayan bir dizi düzensiz bilgi, kanaat, inanç, mitoloji, hurafe ve karmaşık telakkilerden ibaret paganizmden başka bir şey bulamayız. Avrupa'nın önünde Çin ve kadim Hind bir seçenektir, ama o dönemlerde bu kadar uzak havzalara ait entelektüel kaynaklara sahip değildi, uzak doğunun kadim hikmetini ancak İslam üzerinden öğrenebilirdi. İslam'ı kaynak olarak alabilirdi, ancak zaten Hıristiyanlığın kalbinde patlak veren entelektüel çatışmanın müsebbibi kitapları Latinceye tercüme edilen Müslüman filozoflar ve bilginlerdi. Ayrıca İslam üzerinden Hıristiyanlığa meydan okumak iki açıdan mümkün değildi: Biri, Hıristiyan evreninde bu meydan okuyuş bir meşruiyet krizine gelip dayanacaktı; ikincisi, birey ile son vahy olan İslamiyet'in öne çıkardığı insan tasavvuru arasında temelden bir çatışma söz konusuydu ki, bu incelemede biz de bunu ele almaya çalışacağız.

Bilindiği üzere Grekler, hikmeti kaybedince –ki, felsefe'nin doğuşunu mümkün kılan “hikmetin sevgisi”nin bizatihi ‘hikmet’in yerini alması hadisesiydi ve buna ilk defa Pisagor işaret etmişti-, hikmeti akla ve idrake indirgediler. Böylelikle insan salt akıl ve idrakten ibaret bir varlık olarak yeniden ele alındı, adeta bir kere daha tanımlandı. Buna göre insan akıl ve idrakten ibarettir, başka bir şey de değildir.

Fakat burada altı çizilmesi gereken önemli husus şu ki, söz konusu bu akıl ve idrak dediğimiz hadise, aşkın ilkedен koparılmış bir akıl ve idraktır. Bunun daha üst bir kaynakla ilgisi yoktur. Hiç kuşkusuz Müslümanlar

da, insanı akli bir varlık olarak kabul ederler: İnsan akıl sahibidir. Ama akla indirgenmiş değildir, çünkü salt akıldan ibaret değildir, aklın aşkın bir menşei vardır. Bunu çeşitli akıl tanımlarından anlamak mümkündür.

Mesela en yaygın tanıma göre, “Akıl, kalbin nurudur.” Nur’un akıl çerçevesinde kalple nasıl ilişkilendirildiğini anlamak için “Nur” kelimesi ile “ziya” kelimesi arasındaki ontolojik farka dikkat etmeli. Arapça’da iki kelime de ışık, aydınlık, aydınlatıcı nesnelere veya aydınlanmayı ifade ediyorsa da, her ikisinin kök manaları farklıdır. Güneşe ziya, aya nur denir. Çünkü ay ışığını güneşten alır; güneşin ışığı ise kendindedir. Allah güneşte bu potansiyeli halk etmiştir; Allah’ın dilemesiyle kendi kendine ışık vermektedir, bundan dolayı ziyadır. Buna kıyasla eğer akıl kalbin nuru var ise, demek ki bağlandığı bir kök de vardır. Grekler onu bu kökten kopardılar; insanı, salt bir akıl ve idrake indirgediler. Eğer onlar tanımı yapacak olsalardı belki şöyle diyeceklerdi: “Akıl kalbin güneşidir”. Bunun anlamı kalbin ışığı kendindedir, güneş gibi kendi enerjisini ve aydınlığını kendisi üretir; başkaca (üst - aşkın) bir kaynağa ihtiyacı yoktur.

İslam bakışı açısından -ki buna aykırı görüş beyan eden tek bir filozof, kelamcı veya arife rastlanmaz- bize akıl nurunu bahşeden Allah’tır, aklın ontolojik kökeni, Allah’ın Adem’i yarattıktan sonra ona kendi ruhundan üflemesidir. Başka bir deyişle bu Nefha-i Ruh olmasaydı, ne canlılık olabilirde bizde, ne akıl veya başka bir meleke. Aydınlanmacılara, aklın aşkın-müteal kaynağından koparılması cazip geldi; çünkü onlar aklın ve akıl üzerinden insan hayatının bütün edimlerini aşkın kaynaktan koparmak, dinden koparmak istiyorlardı.

Bu akıl tanımı ve bu tanıma uygun geliştirilen insan tasavvuru, insanı üst ilkeden, müteal bağlardan kopardığı için kendi kendine yeter (müstağni) kılar. Eğer bizim yegane rehberimiz, aklımız kendimizden ise, güneş gibi kendinden ışık saçıp bizi aydınlatıyorsa, bizim başka varlığa ihtiyacımız da olamazdı.

Bu bakış açısından birey, “müstağni”, yani hiç kimseye ve hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, istiğna içindeki insan demektir. Allah, insana: “müstağni” olmadığını hatırlatır, hakiki müstağni Allah’tır. Birey tam da bu iddiadır.

Birey projesinin “bir iddia” olduğu hususu önemlidir. İnsan kendi başına var olamaz; onun eklenmeye ihtiyacı vardır; çünkü biliyoruz ki insan, bu şekilde yaratılmamıştır. Kendi başına özerk, kendi başına müstağni, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, herkes karşısında bağımsız özgür ve özerk bir varlık yoktur. Bu soyut bir insan tasavvurudur. “İnsan” kelimesinin kö-

keninde “ünsiyet kesp eden varlık” anlamı yatmaktadır. “Dağ dağa muhtaç olmaz, insan insana muhtaç olur”; insan bir başkasına muhtaç ise, kendi başına bağımsız değildir. Kelamcılara ve filozoflara göre, insan tab’an medenidir; tabiatı gereği bir arada yaşamak zorundadır. Dolayısıyla yalnızlık Allah’a mahsustur; insan tek başına yalnız yaşayamaz. Yalnız başına yapabilen, kendine yetebilen kişi, bireyin temel niteliğidir. Kişinin birey olabilmesi için, hakikatte öyle değilse bile –ki asla değildir-, bu evsafa bir iddiasının olması gerekir. Bu yüzden birey projesi sadece bir iddiadan ibarettir.

Dahası bireyin, ahlaki hayatı hakkında sadece kendisi karar verebilen bir varlık olması beklenir, dışardan herhangi bir yardıma, bir yol göstericiye (Nübüvvet) ihtiyacı yoktur. Aydınlanmanın bireyi şu sloganla tarih sahnesine çıkmıştır: “Ne Tanrı, ne efendi.” Birey olabilmiş insanın, ne Tanrıya ihtiyacı vardır ne de efendiye, yani krala. İkisini de reddeder.

Batı’nın kolektif hafızasında “Tanrı” dendiğinde Kilise, “efendi” dendiğinde mutlakıyetçi idare akla gelir. Sonraları Tanrının kendisi ve inayeti de reddedilecek, üstelik Nietzsche tarafından öldüğü iddia edilecektir. Başlangıçta birey teokrasiye, kilisenin hâkimiyetine ve ruhban sınıfına karşı bir başkaldırı olarak ortaya çıkar; arkasından monark’a veya krala karşı kendini kanıtlar. Ancak insan varlık olarak bir başka şeye eklenir. Kökten koparılmış, özerkleştirilmiş soyut akıl ve idrakten ibaret olamaz. Sahih kökünden koparılmışsa insanın ekleneneceği şey tarihsel ve toplumsal durumlar olur. Bu durumda tarih ve toplum onun kaderini çizer. Hakikatte, tarih ve toplum insanın müdahalesine açıktır, insan kendisini aşan İlahi Kudret’e karşı özerk değildir, ama tarih ve toplum karşısında özerktir, yapan öznedir. Zaten insandan başka hangi canlının tarihi ve toplumu vardır ki.

Öyleyse, özne olmaktan çıkıp iradesinin zayıfladığı her durumda insanın eklenildiği kuvvet nefsinin heva ve hevesi olur. Böylece akıl nefsin kontrolüne girmeye başlar. Devlet, bu zeminde ve yeni tanımlanmış bireyin temel hak ve özgürlüklerini koruyan bir aygıt olması hasebiyle bunu besler. Modern devlet aklın örgütlendiği aygıttır. Pekiyi bu akıl bireyin akli mi, bürokratik gücün mü? Liberaller bu konuda suskundur.

Müslüman’ın “şahsiyet ve izzet” sahibi olması, “birey” olması demek değildir. Hem dil hem kültürel tanımlar açısından ikisi arasında önemli farklar var. Her ikisi de insanın “özne” olma halini ifade ederler. Ama her ikisinin öznen ve fiilden anladıkları farklı şeylerdir. Türkçede kullandığımız “kişilik”, şahsiyeti anlam düzeylerini tam karşılamaya yetmez. “Şahsiyet”, insanın kendini varlık aleminde teşhis etmesi, kendine bir teşhis/ta-

nı koyması çabasıdır. Bunu ma'rifetle yaptığı zaman doğru istikameti bulur. Ma'rifetünnefs, ma'rifetülhalk ve marifetullah, şahsiyetin teşekkülünde izlenmesi gereken manevi süreçlerdir. İnsanın varlıkta, herhangi bir sosyal grup içinde ve kendine dönük algılarında “izzet” sahibi olması şahsiyet sahibi olmasıyla ilgilidir.

İslam bakış açısından “bir şahıs (şahsiyet sahibi) olarak insan”ın özne olma haline kısaca bakalım:

1) Allah insanı ferd-i vahit olarak yaratmıştır, O'nun Huzuru'na yine ferd-i vahit olarak gidecektir. Allah insanı ferd-i vahit olarak muhatap alır. Çünkü hakikatte her insan kendi ölçeklerinde biriciktir. Parmak izlerindeki farklılık şahsiyetin teşekkülünde ve tezahüründe de kendini gösterir. Şahsiyet sahibi insan demek, kendine özgü özellikleriyle temayüz eden, tanınan, iyilik ve güzellikleriyle farklı özne demektir. Şahsiyet olmaksızın özne olunamaz, sorumluluk üstlenilemez ve muhatap da alınamaz.

2) “Din seçiminde baskı yoktur (2/Bakara, 256)”; insan dinini seçme özgürlüğüne sahiptir. Bu özgürlüğü kullanma alanına o kadar sahiptir ki, kendisini yaratan Tanrıyı dahi reddedebiliyor.

3) İnsan, rızası olmadan hiçbir anlaşmaya, hiçbir sözleşmeye zorlanamaz. Eşini, işini, evini vs. şeyleri seçerken baskı altına alınamaz.

4) Kendisini aşan konularda bilginlere, müçtehitlere ittiba eder; ancak kime tabi olacağına kendisi karar verir ve yine de Hz. Peygamber (s.a.)'in belirttiği üzere müçtehit veya müftü her ne derse desin, o “kalbine soracak”tır (Darimi, Buyu', 2). Son kararı kişinin selim aklı, adaletin ve doğruluğun mi'yarı olan vicdanı karar verecektir. Çünkü Allah'ın bağıışı akıl ve idrak sahibidir.

5) İnsan suçsuz doğar. Hiç kimse başkasının suçunu veya günahını üstlenmez. Herkes kendi ahlaki ve hukuki fiillerinin sorumluluklarını üstlenir.

Bu anlatılanlardan İslam bakış açısından şahsiyet sahibi -insan teki-varlığın ne kadar önemli olduğu ortaya çıkıyor. Bu özelliklerle donatılmış insanın, rüzgarın önünde sürüklenen iradesiz ölü bir yaprak olduğu söylenebilir mi? Veya İslamiyet'in insanı yapabilen bir özne kılmadığı iddia edilebilir mi? Kuşkusuz hayır. Ama yine de hatırlatmak lazım ki, bunlardan insanın 'birey' olduğu anlamı çıkmaz.

Batı, kendine özgü tarihinde, teolojik-felsefi ve sosyo-politik şartlarında teşekkül etmiş bulunan sorunlarını evrenselleştirir. Bireyin Batı'ya özgü tarihsel bir kategori olduğunu göz ardı ettiğimizde, diğer havzalarda neden

bireyin çıkmadığına hayret eder, diğerlerinin gelişmemiş olduklarına hükmetmeye başlarız.

Yukarıda bireyin hareket noktasının “ne Tanrı ne efendi” düşüncesi olduğuna değinmiştik. Temel felsefi varsayımlar dolayısıyla bireyin Tanrı’ya da, efendiye de ihtiyacı yoktur.

Batı’nın Tanrı’ya başkaldırı tarihine baktığımızda, onu söz konusu başkaldırıya sürükleyen iki önemli amilin olduğunu görürüz: Biri felsefi, diğeri teolojik arka plandır. Greklerde insan ile tanrılar arasında sürgit savaş vardır. Tanrılar insanın özgürleşmesini, yücelmesini istemezler. İnsan hayşiyetini elde etmek için tanrılardan ateş/bilgi gücünü çalarak elde eder. İslam’ın bize öğrettiği Allah, insanı yaratıp tesviye etmiştir; ruhundan üflemiştir; ona isimleri öğretmiştir; meleklerin önünde secde etmelerini emretmiş; yeryüzünde halife tayin etmiş; her kritik dönemde peygamberler göndermiş ve duasını kabul edip zaman zaman tarihe müdahale etmiştir. Tabir caizse, insan Tanrı’nın planıdır, varlık ağacının meyvesi, nihayetidir. İnsan, Allah’ı bilecektir. Varlık aleminin her varlık mertebesi ve nesnesinde İlahi isimlerin bir kısmı tecelli eder, varlıkta tecelli eden bütün isimler uluhiyete ve rububiyete özgü olanları hariç, diğerlerinin tümü insanda toplanmıştır, onda mündemiç bulunmaktadır.

Müslüman’ın Tanrı’ya başkaldırması için hiçbir sebep yoktur. Böyle aziz, rahim, hâkim, merhametli bir Tanrı’ya sadece hamd edilir; başkaldırı nankörlük (küfür) olur.

Teolojik faktöre baktığımızda, Kilise öğretisine göre Tanrı İsa’da hulul etmiş, İsa kilisede bedenlenmiş, Tanrı ve din adına konuşma yetkisine sahip papalar ve din adamları insanın özgürleşmesinin önüne engeller çıkarmıştır. Kilise öğretisine göre insan doğuştan günahkardır, güvenilmezdir; kendi gayretiyle kurtulamaz. O hem devlet tarafından sıkı bir şekilde denetlenmeli, hem kurtuluşu için kendini kiliseye, gayr-ı şahsi bir varlığa adanmalıdır. Doğuştan günahkar olan insana güvenilmeyeceğinden, onun neler yapabileceğini tek tek saymak, yazıya geçirmek gerekir. İnsanın neler yapamayacağı (sınırlı yasaklar) değil, neler yapabileceği (haklar ve özgürlükler) teker teker sayılmalı, bunlar yasalara geçirilmelidir. Devlet bunu yapacaktır, nihayetinde devlet insanın günahkar tabiatına verilmiş bir cezadır.

Yunanlılardan devralınan bu felsefi miras ile Hıristiyanlık’tan alınan teolojik arka plana sahip bir sosyo-kültürel ortamda insanın özgürleşmesi, onurunu yüceltmesi için özerkliğini, yani “birey olmağı”nı ilan etmekten başka seçeneğı yoktur.



İslam bakış açısından insanın tabiatında iyilik ve kötülük de vardır. Günah işler ve tevbe eder. Eşyada aslanan ibahadır, eşya dünyası temizdir; beraat-i zimmet asıldır, yani insanlar temelde suçsuzdur; hüsn-ü zan esastır. Evet Adem ve Havva günah işledi, ama tevbe ettiler, tevbeleri kabul edildi. İnsana güvenilir. O halde neler yapabileceklerini değil (özgürlükleri) değil, neler yapmayacaklarını (yasakları) belirlemek gerekir. Bunlar da Adem'in 6, Nuh'un 7, Musa'nın 10 emrinde belirtilmiş; İncil ve Kur'an tarafından az bir ilave ile teyit edilmişlerdir. Belirli yasaklar (hudut) dışında özgürlükler söz konusudur.

### Kul ve Birey

Bireyin “Ne Tanrı ne efendi” parolasında reddedilen “efendi” mutlakıyetçiliği kendi şahsında toplamış bulunan kral veya monarka göndermedir. Bodin, mutlakıyetçiliği kısaca “tek inanç, tek kanun, tek kral” olarak tanımlamıştır. 14. Lui “kanun benim/devlet benim” demek suretiyle bunu veciz bir şekilde ifade etmişti.

Çoğu zaman İslam siyasi tarihindeki dinin işgal ettiği konum ile Batı'daki durumu arasında yanlış benzerlikler kurularak İslam'da teokrasi olduğu iddia edilir. İslam'da teokrasi olmadığı gibi mutlakıyetçilik de yoktur. İslam tarihinde birey teşekkül etmediyse, bunun sebeplerinden biri Hilafet'in mutlakıyetçilik; halifelerin, sultanların veya padişahların birer monark olmamasıdır. Retorikte padişahların “kulları” olmuştur, “kapı kulu” gibi özünde günah olan sıfatlar bürokratik kademelerde görülmüştür, ama sıra kelimeler ve akaide geldiğinde, monark olmaması için padişahın her gün kulağına “Padişahım gururlanma, senden büyük Allah vardır” diye fısıldayan görevliler de olmuştur.

Ancak bizim İslam siyasi felsefesinde ve Müslümanların tarihi tecrübelerinde neden mutlakıyetçiliğin ortaya çıkmadığını anlayabilmemiz için, vahy alan peygamberin sistem içindeki konumuna bakmamız gerekir. Çünkü sınıfların değil, ahlaki modellerin hiyerarşiyi tayin ettiği dinin evreninde, bırakın sıradan bir insanı veya padişahı, Sünnilik'te Dört Büyük Halife, Şia'da 12 Masum İmam ve Tasavvuf'ta Kutuplar ve Kutbu'l-aktab olan manevi zatlar bile Hz. Peygamber (s.a.)'den daha üstün değildirler; bu yönde bir iddia da öne sürülmemiştir. Eğer Peygamber'in şahsında ifadesini bulan mutlakıyetçi eğilimler belirseydi, sonra gelen halifeler, sultanlar ve padişahlar da mutlakıyetçi olabilirdi.

1) Hz. Peygamber (s.a.) üstün insandır, modeldir; “en güzel örnektir”;

ancak onu seçen Allah'tır. Misyonu ve üstünlüğü kendinden değildir.

2) “Alemlere rahmet olarak gönderilmiştir”; misyonu gereği insanlara iyilikten, rahmetten başka bir davranışta bulunamaz; tarihte insanların zararına hareket eden bir peygambere rastlanamaz.

3) Hz. Peygamberin üstünde Kur'an vardır. O “kendinden, kendi heva ve hevesinden konuşmaz, ona gelen vahyi tebliğ eder.” Kendisi vahyi getirmez, ona gelen vahyi aktarır. Vahy onu sınırlandırır.

4) Hz. Peygamber müminlerden ancak “maruf üzere” biat alır (60/Mümtehine, 12); bir devlet başkanı sıfatıyla kendisi dahi yönetilenlerden maruf olmayan bir şeyi isteme hakkına sahip değildir. Dolayısıyla Hz. Peygamberden sonra yerini alacak olan yöneticiler de böyle bir talepte bulunamazlar, bulduklarında hukuku ihlal etmiş olurlar. Hâlbuki mutlakiyetçi idarede, tek inanç, tek kanun ve tek kral vardır.

5) Allah peygambere “iş (yönetim) konularında müşavere etme”yi emreder.

6) Hz. Peygamber masumdur; fakat zellesi vardır; vahiy onu düzeltir, doğrultur.

7) Hz. Peygamber, açık bir dille gaybı bilmediğini söylüyor. Ona bildirildiği kadarıyla bilir.

8) Hz. Peygamber bir beşerdir. Her beşere arız olan durumlar ona da arız olur. Monarkın ise ruhu gibi bedeni de kutsaldır.

9) Kelime-i şهادet “Allah'ın birliği ve Hz. Muhammed (s.a.)'in risaleti”nin teyidi ve ikrarıdır. Kelime-i şهادette Hz. Peygamber “önce kul, sonra elçi (Abduhu ve Rasuluhü)” olarak zikredilmiştir. Hz. Peygamber'in kul vasfı risaletinden öncedir.

10) Peygamber böyle iken, onun takipçisi bütün Müslümanların bilgisi ve kararları zanni olup mutlak değildir.

Mutlakiyetçiliğin ne siyasi kültürümüzde, ne tarihsel tecrübemizde karşılığı vardır. Birey, kendisi üzerinde aşkın bir otoriteyi kabul etmiyor, Tanrıyı uluhiyet makamından indiriyor ve müteal/aşkın ilke ve kökeninden kopardığı akıldan başka yol gösterici tanımıyor, yani risaleti tanımıyor.

Aydınlanma hakikati bireyin kendisine indirgedi ve onu izafileştirdi; böylece Hakikat kendisi olmaktan çıktı, kişilere göre değişen gerçekliklere dönüştü. İnsanın bilgileri zannidir. Mutlakiyetçilik zanni bilgilerin mutlaklaştırılmasıdır ki, bu sadece monarkların siyasi referanslarına değil, komü-

nizm ve faşizm gibi kesin inançlı siyasi ideolojilerde de öyledir. Hatta liberal felsefe göreceliği savunsa bile, iddialarında ve söyleminde dogmatiktir; söylemindeki kesinlik ve ekonomiyi neredeyse matematiksel ve teknik süreçlere indirilmesi bunun göstergesidir. Oysa ekonomik politikalar tercihlerle dayanır, tercihleri belirleyen şeyler ise değerlerdir. Elbette birtakım maddi zaruretler vardır, ama bu hayatın bütününe maddi zaruretler tarafından kurgulandığını ve iradi tercihlerimizin değerlerden bağımsız, ekonomik ve teknolojik zaruretlerin peşinden gittiğini göstermez. Zanni bilginin mutlaklaştırılması, ister kral ister parti veya ideoloji olsun, bizi mutlakıyetçiliğe götürür.

### X

Bireyin eşya ile ilişkisi bir temellük ilişkisidir. Birey eşya dünyası üzerinde hâkimiyet kurmak ister. Bilimsel bilgi, politik kurumlar ve teknolojinin yöneldiği yegane amaç budur. Bireyin Tanrı'yı hayatından çıkarmak veya izafileştirip bir kenarda tutmak istemesinin sebebi, Tanrı'nın müdahalesine karşı özerkleştirdiği tabiat üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunma arzusudur. Mülk üzerinde süren mücadele bir iktidar mücadelesidir. İnsan kendini 'birey' olarak algılamaya başladığı andan itibaren Tanrı'nın kural veya normları onu sınırlandırır. Bütün dinlerin ortak mesajlarından biri, insana "haddini bildirmesi", yapıp etmelerinin hudutlarının olduğu hakikatini hatırlatmasıdır. İnsan insandır, yaratılmıştır, zayıftır, sonludur, gücünün bir sınırı vardır ve bilgileri izafidir; Allah ise Yaratıcı'dır, mutlak kudret sahibidir, bakidir, her şeyden haberi vardır ve bütün varlık alemi O'nun hükmü altındadır. İlahi hükümler hudutlar çizer, insan dilediği gibi hayat ve tabiat üzerinde tasarrufta bulunamaz. Dostoyevski'nin dediği gibi: "Tanrı yoksa her şey mubahtır."

Birey, Tanrı'nın üzerinde hüküm sürmediği bir dünyada özgürlüğünü koruyabilir ancak. Bu insan, hudutların dışına çıkmış bir bireydir ve bu bireyin eşya ile ilişkisi temellük ilişkisidir. Birey bu mülkün bir Yaratıcısı, bir Sahibi yokmuş gibi hareket etmek ister. Farabi, yönetimin beden, ev/mesken, şehir ve ülke düzeylerinde olduğunu söyler ki, bu Aristo'dan beri öyledir. Sekülerizasyon ve dinin laikleştirme işlemi sayesinde dinin, yani İlahi iradenin idari ve politik alanlardan uzaklaştırılması, kaçınılmaz olarak bedeninin de sekülerizasyonu konusuna kapı aralamaktadır.

Bu çerçeveden Aydınlanma'nın yol ve anlam haritasını çizdiği modern birey, sadece tabiatı değil, bedenini de temellük eder, bedenini her türlü kayıttan ve kuraldan azade olarak kullanmak ister. "Bu benim hayatım, bu

beden de bana aittir” der. Hayatı ve bedeni bu tarz temellükü, ona her şeyi kişisel tercih ve bireysel özgürlükler seviyesine indirme hakkını verir. Sorun sadece özgür iradeyle din tercihinde bulunmanın ötesinde, tercih edilen dinin kurallarından bir kısmını beğenip bir kısmını iptal etmeye kadar gider: Erkekliği beğenmiyorsan, kadın olursun, kadınlıktan hoşlanmıyorsan erkekliği seçersin; bunlar senin cinsel tercihlerindir. Çünkü bedeni temellük etmişsin.

Modern insanın tabiatla ilişkisi de bir temellük ilişkisidir. O tabiat, üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunma yetkisini kendinde gördüğü için, ahlaki niteliklerine bakmaksızın çeşitli yöntemler kullanarak –ki en acımasız olanı işkenceyi de içeren bilimsel yöntemdir- tabiatın bilgisini elde eder, sömürür, ahlaki ve manevi derinlikten yoksun basit bir nesnelere yığılmış gibi kullanır, böylelikle ona karşı sadece suç işlemekle yetinmez, hassas dengesini bozarak kendisinin de dahil olduğu canlı hayatı tehlikeye sokar.

Bireyin çabalarının yöneldiği nihai amaç, mutlak bilgiye, servete ve iktidara sahip olmaktır. Birey “Tanrı’ya ve efendi”ye başkaldırdı, ama kendi arzularını ve projelerini mutlaklaştırdı. Bu yüzden yukarıdan, harici ve sınırlayıcı denetim istemez. Din, onu sınırlandırdığı oranda can sıkıcıdır. Dine, bireyin hayatında ancak özel, izafi ve marjinal kalmayı kabullendiği sürece müsaade edilir. Bilginin hikmet amaçlı olmaktan çıkıp güç amaçlı hale gelmesiyle, birey Karun’un zihni tutumunu benimsemiş olur. Bilgisi teyit edildiği oranda serveti kendisine ait olur; çünkü servet üzerindeki temellükünü kendi bilgisine refere eder. Bu, bireyin bilgisinin servet bağlamında iktidarla ilişkisini belirler. Din siyasete müdahil olursa, modern siyasetin mutlaklaştırdığı “başarı”nın ahlaki değeri sorgulanır. Geleneksel siyaset “iyi yönetim sanatı”ydı, büyük ölçüde şahıslara ve hanedanlara endeksliydi; modern siyaset “iktidar ilişkisi”ni düzenler. Dinin sorusu şudur: Neyin bedeli olarak başarı, hangi kriterlere göre iktidar?

Bireyin yöneldiği bir başka temellük alanı tarihtir. Modernite, tabiat gibi hayatı da Tanrı’nın müdahalesinden tecrit edip özerkleştirmek istedi ve ancak bu sayede var oldu. Burada kastettiğimiz Hıristiyanlığın “kutsal tarih”i değildir; tarihin salt beşeri bir çaba olarak Allah’a doğru gurbette süren bir yolculuk olmasıdır. Hareket lineer değil, ahlaki olarak aşağıdan yukarıya (kemal) doğru veya süfli düşüştür. Zaman, Allah’ın yed-i kudretinde değilse, her şeye biçilmiş bir “ecel” yoksa insana aittir ve insan dilediğini yapabilir.

Liberal felsefe, bireyin özgür çabaları sonucunda iktidarın kendi tabii

kurallarını işler kılarak düzenleneceğini ve bundan herkesin kazançlı çıkacağını söyler; bu sadece bir iddia olarak ortada kaldı; olan bir kısım bireylerin devasa oligarşiler kurarak yer küresini derin eşitsizliklere sürükledikleri hakikattir. Kapitalizmin ruhu olan sınırsız sermaye biriktirme tutkusunu, tarihin, tabiatın, bedeninin ve bize bağışlanmış olan hayatın bu temellükü olmaksızın gerçekleşmezdi.

## Birey ve Özgürlük

Zihinleri meşgul eden önemli konulardan biri özgürlük konusudur. Yaygın propagandaya göre, mevcut politik sistemler içerisinde sadece liberalizm insanın özgürlüğünü öngörür ve güvence altına alır. Bu iddianın iki hatalı tarafı vardır: biri, liberalizm bir insan tanımı yapar ve bunun birey olduğunu söyler, arkasından tanımladığı insanın (bireyin) özgürlüklere sahip olabileceğini zımnen telkin eder; ikincisi birey tanımı gibi özgürlük tanımını da mutlaklaştırır, başka özgürlük tanımlarını kabul etmez, böylelikle farkında olmaksızın bir tür dogmatizme saplanır. Bu iddianın dikkatli bir biçimde gözden geçirilmeye ihtiyacı vardır. Özgürlüğü üç ayrı katmanda düşünebiliriz:

1) Hz. Ömer'in meşhur "Annelerin hür doğurduğu insanları ne zamandan beri köleleştirdiniz!" sözünde ima edilen beşeri tabii durum. Buna göre her çocuk annesinin karnından hür doğar. Bu çerçevede bütün insanlar aynıdır, din farkı özgürlüğün ortadan kaldırılmasını gerektirmez. İnsanın özgürlüğünü elinden alan yegane faktör savaş esiri olmasıdır.

Gayr-ı Müslimlerin özel ve kamusal hukuk açısından özgürlüklerinin ne olacağını tayin eden faktör, Müslümanlarla olan ilişki biçimleridir. Barış içinde ve bir arada yaşamayı kabul etmişlerse, hangi dinden olursa olsunlar gayr-ı Müslimler "muahid (anlaşmalı)" olup özgürdürler, kamusal hayata ortaklar olarak katılırlar; "muharib" yani savaş yolunu seçmiş iseler, savaşı kaybetmeleri durumunda Zimmi statüsünde yaşarlar. Zimmilik hali bile onları bütünüyle özgürlüklerinden mahrum bırakmaz.

2) Kişi dini hayatını yaşamak isterken, önüne bir takım sosyo-politik engellerin çıkması hali. Bu engellerin ortadan kaldırılması bir özgürlük mücadelesi vermeyi gerektirir. Örneğin esir olan bir Müslüman'a Cuma namazı farz değildir, Cuma ibadetini eda edebilmesi için özgürlüğüne kavuşması lazım.

Daha geniş bir perspektiften bakıldığında İslam bilginlerinin cihadı, "İslam ile insan arasında engellerin ortadan kaldırılması cehdi" olarak tarif

etmeleri bununla ilgilidir. Cihad bir özgürlük mücadelesidir. Ve bunu birden fazla boyutta düşünebiliriz: “Cihad” fiili savaş hali olabildiği gibi, entelektüel bir “cehd” de olabilir; nefsin insanı Allah’ın yolundan alıkoyması ancak “mücadele” yoluyla aşılabılır. Kur’an’daki bir hükmü ortaya çıkarmak için gösterilen ceht ve bunun sonucunda yapılan içtihat da bu çerçevede bir çabadır. “Cehd, mücadele, cihad ve içtihad” aynı köktendir. Bu varlığın, epistemolojinin, ruhun ve hayatın birliğini gösterir.

3) Üçüncü özgürlük katı, ruhun bedendeki hapisanesinden kurtulmasıdır. Bu, daha çok sufilerin, ariflerin itibar edip üzerinde durdukları özgürlük çeşididir. Bu tür cihadın yöneldiği hedef, kişinin kendi heva ve hevesinin, başkaları aleyhinde onu tahripkarlığa, bencilliğe ve tahakküme sürükleyen nefsinin ötekileştirip onu denetim altına almaya çalışması; böylece ruhun özgürlüğünün önündeki engelleri ortadan kaldırmasıdır. Bu engeller çeşitlidir. Mesela tarih ve gelenekler engel olabileceği gibi, natüralizm olarak ifade edebileceğimiz tabiatın zahirinden ibaret formlarıyla mutlaklaştırılması; referanslarını vahyden almayan toplumsal baskılar, töreler; servet tutkusu, kontrolden çıkmış şehvet, makam ve iktidar hırsa olabilir.

Birey olmaya karar vermek, ruhsal bakımdan dinin evreninden Nefs-i emmare’nin evrenine geçiş yapma anlamına geldiğine göre, bu niyet ve felsefe değişikliğine karar veren bir Müslüman şu üç soruya cevap bulmalıdır:

a) “Başiboş bırakıldığını mı sanıyor?” (75/Kıyame, 36) İnsan yaratılmış, hayat kendisine başışlanmış ise nasıl Allah’tan müstağni olabilir, kendi hayatının norm ve kurallarını kendisini tayin etmeye kalkışabilir?

b) “İnsana her arzu ettiği şey mi var?” İnsan bedenini, tabiatı, bilgiyi, iktidar temellük ediyor; fakat bu alanların tümünde mutlak iktidar Allah’ındır.

c) Hz. Peygamber’in dilinden bir dua, “Rabbim, beni tek başıma bırakma (21/Enbiya, 89).” İnsan tek başına kalamaz, ikincisi şeytan olur.

Liberal felsefede bireysel özgürlük, özgürlüklerin bireye indirgenmesi demektir ki, bu bakış açısından herhangi türden bir tercihte bulunmak mümkündür. Sadece bu kadar da değil, neyin özgürlük olup olmadığına da bireyin kendisi karar veriyor. Liberallere göre bireysel özgürlük, bireyin herhangi türden tercihte bulunma özgürlüğünde bulunması değil, bunun yanında ve asıl olan ‘neyin özgürlük olduğuna veya olmadığı’na yine kendisinin karar vermesi, tercihlerini kendi kararlarına göre yapmasıdır. İslam bakış açısından sen herhangi bir tercihte bulunabilirsin; Allah sana bu özgürlüğü veriyor. Hıristiyanlığı, Yahudiliği, ateizmi seç; bu senin özgürlüğü-

nü kullanmandır. Yanlışı, yani batılı seçme özgürlüğün vardır, ama bu seçim hakkın değildir; özgürlüğün kullanımıdır. İslam, başlangıç noktasında dini seçme özgürlüğünü tanımış, din seçiminden sonra hükümleriyle insanı yükümlü kılmıştır.

Diğer yandan liberal felsefe özgürlük tanımını tekelleştirir, A'yı seçtiğin zaman özgürlük olur, B'yi seçtiğin zaman özgürlük olmaz diyor. Çünkü özgürlüğün tanımını kendisi yapıyor, içeriğini kendisi dolduruyor.

Liberal bakış açısından, bireyin din seçme ve seçtiği din içinden de seçmelerde bulunma özgürlüğü vardır. Bu tartışılmaz. Dini hükümlerin bir kısmını benimser; bir kısmını reddeder; bir kısmını benimser, ama gereklerini yerine getirmek istemeyebilir, bu onun özgürlüğüdür. İslamiyet bu özgürlüğü ve serbestliği tanımıyor. İslamiyet'i seçen hükümlerini de kabul eder: artık onun için alkollü içki, zina, kumar, şans oyunları, faiz, bedenini teşhiri haramdır. Zira "Allah ve Resulü bir işe hükmetti mi artık mümin erkek ve mümin kadınlara bunlara aykırı seçme hakkı kalmamıştır" (33/Ahzab, 36). İnsan günahı göze alarak, yani dünyevi ve uhrevi cezalara katlanarak bu yasakları ihlal edebilir ancak. "Ben hem içki içerim, hem başımı açarım, hem de plaja giderim; beni kimse eleştiremez" derseni; bu liberal özgürlük tanımı açısından mümkündür ama İslam açısından mümkün değildir. Yine İslam bakış açısından meşru çerçevede dilediğin kadar zengin olabilirsin, ama servetini dilediğin gibi harcayamazsın. Liberalizme göre nasıl istersen öyle harca. Kısaca Müslümanlar ve liberaller özgürlükten aynı şeyi anlamaz.

## X

Liberal felsefe açısından sorun, temel hak ve özgürlüklerin bireye indirgenmiş olması, bireyselleştirilmesidir. Hak ve özgürlüklerin bireye indirilmesi, insanın kendi başına, ferd-i vahit olarak yaşayabileceği bir hayat tasavvuruna dayanır; grup/cemaat halinde yaşamaya çalıştığın zaman, liberaller "Burada dur" diyor. Kanada'da tartışılıyor olsa da, "grup hakları" hala sisteme girmiş değildir.

Liberaller, insanın birey olarak özgürlük talebinde bulunabileceğini söyler, ama tek başına birey nasıl yaşayabilir ki! Mesela Alevilerin cem evi, Kürtlerin Kürtçe öğrenme talepleri nasıl bireysel olabilir ki! Bir insan nasıl tek başına Cuma namazı kılabilir, tek başına hac yapabilir? Dini vecibe ve pratiklerin önemli bir bölümü cemaat halinde yerine getirilebilir.

Liberal felsefenin bireyi soyut bir varlıktır, başka bir ifadeyle bilimum aidiyet, mensubiyet ve kimliklerden tecrit edilerek tasarlanmıştır.

İnsanı dininden, etnik kökeninden, toplulukla ilgili aidiyetlerinden soyutladığımız zaman, hakikatte insan ortada kalmaz. İnsan dini ve felsefi tercihleriyle şahsiyet sahibi olur, ama onu somut varlık kılan tarihsel ve toplumsal durumlardır.

Bireyi tecrit ederek öne çıkararak liberaller, karşılarında her şeyi klan ve kabileye indirgemişler, bireylerin iradi tercihlerde bulunamayacaklarını varsayıyorlar. Halbuki din seçiminde olduğu gibi bir topluluğa üye olmak veya üyelikten çıkmak da iradidir. İslam'da cemaat, iradi, gönüllü ve sivil karakterdedir. Cemaat, kamu otoritesine alternatif değildir; kendi başına ceza infaz etmez, vergi toplamaz, bayrak asmaz, cihat ilan etmez. Bunlar Hanefi hukukçuların icma ile meşru kamu otoritesine, yani devlete verilmiştir.

Herkesin kendi inancına, kendi felsefi kanaatine göre yaşayıp kamusal alanda görünür olması; kendini insan teki varlık veya grup/sivil cemaat olarak ifade etmesi, kamu hukukunun parçalanması, toplumsal hayatın kabileciğe dönüşü demek değildir. Hayır, kamu hukuku bütün toplumsal grupların karşılıklı müzakeresi, aralarındaki ortak paydaları, ortak iyi ve yararı bulup tespit etmeleri ve bunları hukuki metinlere geçirmeleri şeklinde teşekkül eder ki, ortaya çıkan toplumsal sözleşme tektir, kamu hukukunun temelidir.

Toplumsal hayatın yapı taşı insandır, insan bir ailede gözünü açar. Aile ilk beşeri halkadır; ailenin kendi ev hayatı mahremiyeti, yani küçük ölçekli gruba ilişkin hak ve özgürlükler dünyasıdır. İkinci halka yakınlar-akrabalar (Zil'kurba)'dır. Bunların üzerimizde hakları ve bizim onlar üzerinde haklarımız söz konusudur. Komşularımızın hakları vardır. Bir sosyal gruba/cemaate mensup oluruz, bu iradi bir tercihtir. Bir mahallede yaşarız, bir kente mensubuz ve en gelişmiş düzeyde üyesi olduğumuz bir inanç topluluğu var ki, bu evrensel cemaat olan ümmettir. Ve ümmeti de aşan beşeri evrensel kategoridir, bu sorumluluk alanımızda Allah'ın kulları olan insanlar (İbadullah en Nas) vardır.

Yukarıda liberal felsefenin insanı bireye indirgediğine, onu bütün bu kimliklerinden tecrit edip ona hak ve özgürlükler sahibi kıldığına değindik. Liberalizm böyle yapıyor, sonra da devasa aygıt olan devletle karşı karşıya bırakıyor. Bu kapsamı daraltıcı bir özgürlük anlayışıdır. Çünkü insan bir yönüyle sosyal bir varlık olarak, kültürel ve toplumsal alanlarda özgürlüklerini kullanamayınca, sistemin sosyo-politik çoğulculuğu söylemden ibaret kalır, ki liberal toplumun çoğulculuğu üretim ve tüketim çeşitliliği-



ni öngörmesi dışında söylemden ibarettir. Tek başına politik çoğulculuk –çok partili parlamenter sistem- toplumsal hayatın doğasında varolan çoğulculuğu karşılamaya yetmediğinden, boşluğu kurumların çokluğu doldurmaya başlar. Max Weber'in bürokrasiyi güçlendiren rasyonel açıklamaları, modern toplumu kurumların bürokrasisine indirgemiş, sıkı veya gevşek birden fazla kurumun bireyin hayatına girmesiyle kişilik parçalanması ortaya çıkmıştır. Liberalizmin özgürlüğü bireye indirgemesinin sebebiyet verdiği sakıncalar üzerinde yeterince durulmamaktadır.

Bu özgürlük tanımı ki, bürokrasiyi çok güçlendiriyor, devleti rafine usullerle merkezileştiriyor. Aile ve cemaat hayatı ile diğer ara korunakları ortadan kaldırdığı için, devlet bütün o boşlukları dolduruyor. Modern ulus devlette bürokrasiyi güçlü kılan sebep budur. Weber'e bakacak olursak, modern toplum demek, bürokratik toplum demektir. Bürokrasi aklın örgütlenmiş biçimidir. Bu da şu soruyu gündeme getiriyor: Liberal dünyada insan kendi bireysel aklıyla mı, yoksa devletin örgütlü aklı bürokrasinin öngörülerine göre mi yaşıyor? İnsan görünürde özgür, hakikatte sosyal kukladır.

Liberalizmin sorunu aslında çok daha derinlerde yatmaktadır. Atomun parçalanması, biyolojide ve fizikte belirsizliğe yol açtı; epistemolojik parçalanmışlık ve ardından gelen belirsizlik bununla ilgilidir. Liberalizm, bir çok yönünü eleştirse de, Aydınlanmanın temel felsefi varsayımlarını kullanarak insanın bütünlüğünü koruyacaktı. Birey projesi buydu. Atom parçalandı bireyin Aydınlanmacı bütünlüğü de parçalandı. Tekrar insanı bir araya getirecek yeni imkanlara ihtiyacımız var.

Parçalanmış insan sahici özgürlüğü yaşayamadığı için, özgürlükten, bedeni arzularını, nefsinin istek ve tutkularının tatminini anlıyor. Bu, tüketime, cinselliğe ve bedensel hazlara indirgenmiş, manevi ve enfüsi derinlikten yoksun özgürlüktür. İslam bakış açısından, nefsin tutkuları bizi dünyaya, bedensel hazlara bağımlı kılar, ruhumuzu beden hapisanesinde tutuklu tutar; özgürlük ruhun bu kafesten kurtulması, aslına, menşesine, müteal/aşkın yurduna başarıyla dönebilmesidir. Modern liberal özgürlük ise, nefis her ne istiyorsa ona tatmini için imkan hazırlanması, her türlü dini, ahlaki ve manevi engelin ortadan kaldırılmasıdır. Bu iki özgürlük anlayışı taban tabana zıttır, birbirleriyle telif edilmeleri mümkün değildir.

# Türk İslamcılığı: İslamcı Pragmatizmden Demokratik Pragmatizme

Menderes ÇINAR\*

---

## Refah Partisi: Pozitif İktidar Yönelimli İslamcı Pragmatizm

Türkiye’de İslamcılığın, modern şartlarda İslami sistemin nasıl olması gerektiği gibi tefekkür gerektiren soruları sormayan, entelektüel boyuttan yoksun, pragmatik ve iktidar odaklı bir hareket olduğu söylenebilir. Milli Görüş Hareketi ve bu harekettten beslenen siyasal partiler, daha doğrusu Erbakan tarzı “İslamcılık”, savunduğunu iddia ettiği İslami siyasal ve toplumsal sistemin içeriğini belirlemeyi iktidarı elde etmenin sonrasına ertelemiş ve böylece aslında meselenin, yani içinde bulunduğumuz şartlarda İslami düzen nasıl olmalı sorusunun tartışılmasına da fiili olarak olumsuz etkide bulunmuştur.<sup>1</sup> Bu iktidar odaklılığa özellikle Milli Görüş Hareketi örneğinde zaman zaman oportünizme yaklaşan bir pragmatizm eşlik etmiştir.

---

<sup>1</sup> Hatırlayabildiğim tek istisna Ali Bulaç’ın Medine Vesikası’ndan yola çıkarak başlattığı tartışmalardır. Bulaç’ın Kitap dergisinde başlattığı tartışma daha sonra Birikim dergisine taşınmış ve çeşitli akademik inceleme yazılarının konusu olmuştur.

\*Menderes Çınar, doktora çalışmalarını Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümünde tamamlamış, Avrupa Üniversitesi Enstitüsünde doktora sonrası araştırmacı olarak bulunmuştur. Halen Boston Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümünde misafir araştırmacı olan Çınar’ın güncel Türkiye siyaseti ve İslamcılık üzerine bazı eserleri Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık başlıklı kitapta derlenmiştir.

Bu pozisyon “bir kere iktidar olduktan sonra ‘gereken ne ise’ ancak o zaman yapılabilecektir, dolayısıyla önemli olan iktidar olmaktır” diyerek İslamcılığı biçimsel olarak sürdürmüş ve aslında iktidar olmayı tek hedef haline getirmiştir. Zira Milli Görüş Hareketi, İslami sistemi/İslamcı reçeteyi pratikte İslamcı şahsiyetlerin yönetimine, yani kişilere indirgemiş ve 24 Aralık 1995 seçimleri sonrasında görüldüğü gibi, iktidara yaklaştığı ölçüde daha önce sergilediği tutumlardan ve verdiği vaatlerden u-dönüşleri yapabilmiştir.<sup>2</sup> Böylece “İslamcılık,” oportünzmin sınırlarında dolaşan iktidar odaklı bir pragmatizme kurban edilmiştir.<sup>3</sup>

Bu durum, Refah Partisi’nin (RP) toplumu İslamileştirme gibi bir projesi, yani “sosyolojik bir misyonu” olmadığını göstermez, sadece göç yolda düzülür mantığının hakim olduğunu gösterir.<sup>4</sup> Zira, RP’nin söylemi ve tarih anlatısı, Türkiye’nin sorunlarına karşı çözüm olarak yukarıdan aşağıya bir İslamileştirme projesini ima ediyordu. Milli Görüş’e göre Dünya ve Türkiye tarihi, Hak’ka dayanan adil ve Batıl’a dayanan adil olmayan, ya da maneviyatçı/dini ve maddeci/seküler medeniyetlerin mücadele sürecini ifade ediyordu. Bu tarih sürecinde, birincisinin temsilcisi olan Osmanlı İmparatorluğu, ikincisini temsil eden Batı’yı taklit eden Tanzimat reformları nedeniyle çökmüştü. Milli Görüş’ün tarih anlatısına göre, bu çöküşe rağmen birincisini temsil eden kadrolar/zihniyet Kurtuluş Savaşını kazanmıştı, ancak sonradan iktidarı ele geçiren “bir avuç mutlu azınlık” Batı takliçiliği yaparak Türkiye’yi geri bıraktırmıştı. Dolayısıyla, Türkiye’nin sorunlarının çözümü ve bu vesile ile İslami medeniyetin yeniden canlanması Milli Görüş’ün dindar/ahlaklı/erdemli kadrolarının bu bir avuç mutlu azınlığın yerine iktidar olmasına (politik misyon) ve bir manevi kalkınma ya da İslamlaşma projesi yürütmesine (sosyolojik misyon) bağlıydı. Erbakan bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir:

“... iktidarda olursak baş meselemiz taklitçilik hastalığını tedavi etmek, Batı taklitçiliği zihniyeti yerine milletimize kendi ‘Milli Görüş’ünü temel görüş olarak kazandırmaktır. Bunun için çok yönlü şuurlu bir çalışmanın yürütülmesi şarttır. Bu çalışmada... milli eğitim, kültür, sanat, ekonomik ve sosyal sahada atılacak adımlar ve faaliyetler çok büyük önem ve mana taşırlar.”<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Menderes Çınar, “Postmodern Zamanların Kemalist Projesi,” Birikim, 91 (1996): 32-39.

<sup>3</sup> Bu konuda bakınız Ahmet Çiğdem, Taşra Epiği, İletişim: İstanbul, 2001.

<sup>4</sup> Menderes Çınar, “Postmodern Zamanların Kemalist Projesi,” Birikim, 91 (1996): 32-39.

<sup>5</sup> Necmettin Erbakan, Türkiye’nin Meseleleri ve Çözümleri, 1991.

Politik misyonun öncelikli olması nedeniyle, sosyolojik misyonun içeriği, yani yukarıdan aşağıya İslamileştirmenin neleri içereceği iktidar süreci içinde ortaya çıkacaktı. Dolayısıyla, RP'nin dini vicdanlara hapsederek, manevi kalkınmayı engellediğine inandığı Cumhuriyetçi laiklik pratiğini aşmayı amaçlayan bir manevi kalınma ya da İslamileştirme projesi vardı. Bu anlamda RP “pozitif” ya da “ofansif” iktidar yönelimli bir siyasal parti idi.

RP, söz konusu siyasal duruşu sergilerken dikkate alınması gereken iki özellik daha gösterdi. Birincisi, Türk siyasetinin Kemalist kurumsal yapısını sorunlaştırmayan, onu olduğu gibi koruyup manevi kalkınma olarak tanımladığı amacı için kullanmak isteyen “kurumsal muhafazakar” bir duruş sergiledi. Diğer bir deyişle; RP devlet-toplum ilişkisinin çoğulcu ve liberal olmayan biçimine değil, “laik” içeriğine odaklandı ve onu sorun etti. RP, örneğin, Cuma gününün tatil günü ilan edilmesi veya Taksim’e cami yapılması gibi politika önerilerini çoğulcu bir bağlamda dindar insanların hak ve özgürlükleri çerçevesinde değil, devletin dini hizmetler sunma görevini yerine getirmesinin gereği olarak savundu. Dahası, bu şekilde dini hizmet sunma görevini yerine getirmenin Atatürk’ün çizdiği laiklik çerçevesine uygun olduğunu savundu.<sup>6</sup> Dolayısıyla, dini kontrol etmek için kurulduğu söylenen kurumsal yapı, Milli Görüşçü kadroların elinde dindarlığı teşvik için kullanılacaktı. İkincisi, özellikle Nakşibendi Şeyhi Mehmet Zait Kotku’nun ölümünden sonra daha belirgin hale geldiği gibi, RP siyaset alanında dindarların ve daha önemlisi dinin tek temsilcisi olduğunu iddia etti. Erbakan’ın bütün peygamberlerin Milli Görüşçü olduğunu iddia etmesi veya Milli Görüş’e oy verenlerin sadece yaşadıkları dünyalarının değil, aynı zamanda öteki dünyalarının da kurtulacağını söylemesi söz konusu dini tekeline alma iddiasının tezahürleri olarak değerlendirilebilir. RP’nin dini tekeline alma iddiası aynı zamanda içinden çıktığı Nakşibendi tarikatı da dahil çeşitli İslami cemaat ve tarikatlarla açık veya örtülü çatışmasına da neden olmuştur.

### İslamcı Pragmatizmin İflası ve AKP’nin Doğuşu

Erbakan ile özdeşleştirilebileceğimiz Milli Görüş Hareketi’nin temsil ettiği İslamcılık 1990’lı yılların ortalarında üstelik bir koalisyon hükümetinin büyük ortağı olup gücünün doruk noktasına ulaştığı sırada iflas etti. “İflas etti” iddiası bir açıdan tartışmalı bulunabilir. Zira, RP’nin iktida-

<sup>6</sup> Süleyman Arif Emre, “Atatürk’ün Çizdiği Laiklik Çerçevesi,” Milli Gazete, 8 Şubat 1997.

ra gelmesi ile birlikte asker siyasete müdahale etti. CHP Genel Başkanı Deniz Baykal'ın onayarak söylediği gibi ordu bir sivil toplum kuruluşu gibi hareket ederek yüksek bürokrasiyi ve sivil toplumu RP iktidarına karşı manipüle ve mobilize etti ve Erbakan'ı başbakanlıktan istifaya zorladı. 28 Şubat süreci olarak anılan bu gelişmelere baktığımızda bir siyaset tarzının iflasından bahsetmeyebiliriz. Hatta eleştirilerimizi siyasal/toplumsal dinamikleri baskıyla şekillendirmeye ya da "halletmeye" çalışan bir zihniyete ve bu zihniyetin etkili olmasına izin veren siyasal-kurumsal yapıya yöneltebiliriz. Nitekim, yaşanan gelişmeler, demokratik açıdan, böyle bir eleştiriyi meşru ve hatta gerekli kılmaktadır. Ancak, bunlar doğrudan bu yazının konusu değil.<sup>7</sup>

Fakat, bizzat RP'nin kendi üyeleri, tabanı, destekçileri aynı kanıda olduğu için RP'de gördüğümüz Erbakan tarzı İslamcılığın iflas ettiğini söylemek mümkün. Zira RP, 28 Şubat sürecinin baskısı karşısında, ne bir çok zorlukları aşarak geldiği iktidarda kalmayı, ne de İslami kesimin haklarını, genişletmek bir yana, korumayı başardı. Partinin/Hareketin doğal destekçisi olduğu söylenen MÜSİAD'ın, RP iktidarında işlerin pek de yolunda gitmediğini görerek kısa süre içinde yollarını ayırdığını hatırlamalıyız. Benzeri bir şekilde, Hareketin/partinin genç/yenilikçi kanadının — tek belirleyicisi Erbakan olan— İslamcı siyaset tarzının bir açmaza girdiği iddiasının geniş toplum kesimlerinde yankı bulmasını bir iflas semptomu olarak okuyabiliriz.

#### AKP: Negatif İktidar Yönelimli Demokratik Pragmatizm

AKP'yi kuran kadrolar Erbakan tarzı İslamcılığın bir açmaza girdiğini ve iflas ettiğini veri aldı ve Müslümanların nasıl başarılı siyaset yapacağını göstermek istediğini belirtti. Hemen belirtelim, bazı çevrelerdeki yerleşik kanının aksine başarılı siyasetten anlaşılan Türkiye'nin demokratikleş(tiril)mesi olmamıştır. Çünkü AKP, kendi oluşumuna ve kimliğine önemli bir etkide bulunan 28 Şubat sürecinden, Türkiye'de oyunun kurallarını yeniden belirlemeyi ifade eden liberal-demokratik bir dönüşümün şart olduğu —ve ancak böyle bir dönüşüm sonrasında devletin İslami veya diğer toplum kesimlerine keyfi baskı uygulama imkanının ortadan kalkacağı— sonucunu çıkarmamıştır. AKP'nin 28 Şubat sürecinden çıkardığı başlıca sonuçlar, baskıcı laik girişimler karşısında RP gibi "paramparça" olmama, İ-

<sup>7</sup> 28 Şubat sürecinin Türk siyasetine etkisinin eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Ümit Cizre, and Menderes Çınar, "Turkey 2002: Kemalism, Islamism and Politics in the Light of the February 28 Process," *South Atlantic Quarterly*, 102, 2/3 (2003): 309-332; ve Menderes Çınar "Yeni Merkez Alacakaranlığın Sonu mu?," *Görüş*, 32, (1997): 26-30.

lami kesimlerin bedel ödeyeceği bir siyaset izlememe, laik kesimin düşmanlaştırdığı İslami kimlik için koruyucu bir kalkan olma olarak özetlenebilir. Bu açıdan, AKP'nin iktidar yönelimi “negatif” ya da “defansif”tir.

AKP bütün bunları, iktidar olarak, iktidarda kalarak ve bu vesile ile iktidar hiyerarşisinde daha üstün durumda olan laik devlet büyüklerine ve yerleşik seçkinlere karşı “defansif” bir denge unsuru oluşturarak başarabileceğini düşünmüştür. Bu başarıyı sağlamanın asgari şartı ise iktidarın oluşumuna ve el değiştirmesine askerin müdahale etmediği bir rejime indirgenmiş demokrasidir. Dolayısıyla, AKP için seçim demokrasisini korumak; seçimler yolu ile iktidara gelmek yada iktidarda kalmak ve böylece bir güç dengesi oluşturarak İslami kimliği korumaya dayalı “defansif” ya da “negatif” siyasal misyonu başarmak siyasal stratejinin üç ana hususudur.

AKP iktidar olarak, her fırsatta kendisini ve tabanını, deyim yerindeyse, bir kaşık suda boğmaya hazır olduğunu gösteren laik iktidar yapısında karşı defansif misyonu başarmak istedi. İktidar olmak ve iktidarda kalmak için ise; gerilim kaynağı olmamak gerektiğini düşündü. Bu amaçla, AKP, RP'nin aksine, abartılı dindarlıktan, retorikten ve sembolizmden kaçındı ve laik rejimin bekçileriyle açıkça çarpışmamaya çalıştı. AKP, özellikle vurguladığı bu tutumunu, RP'nin izlediği siyaset türünün soğuk savaş döneminden kalma çatışmacı ve kutuplaştırıcı bir siyaset türü olduğunu öne sürerek; globalleşen dünyada bu tür siyasetlere yer olmadığını ve halkımızın da gerilimden hoşlanmadığını iddia ederek haklılaştırmaya çalıştı.

Askeri müdahale olmadan iktidar değişimi olarak anladığı demokrasi anlayışı ile birlikte düşünüldüğünde, AKP'nin gerilim kaynağı olmama bilinci özü itibarıyla anti-siyasal, ya da en azından siyasallığının farkında olmayan bir siyasal tutumla sonuçlandı. Bu anti-siyasal tutum nedeniyle, AKP siyasetin çatışma boyutunu yeterince dikkate almadı. Örneğin, kamu yönetimi mekanizmasını adem-i merkezileştirme projesini veya demokratikleşme reformlarını AB üyelik sürecinin veya globalleşme sürecinin gerekleri olarak gördü ve Kemalist “çağdaş medeniyetler seviyesine ulaşma” ilkesi çerçevesinde savundu. Böylece, AKP merkezietçi rejim bekçileri ile çatışmadan kaçınmaya çalıştı, fakat aynı zamanda kendi önerisinin siyasal niteliğini, yani iktidar dağılımını etkileyeceğini gizledi. Mesleyi globalleşme/Avrupalılaşma sürecine teknik bir adaptasyon meselesi gibi yansıttı.<sup>8</sup> Dolayısıyla, AKP'nin konsensus vurgusu siyasal değil, anti-siyasal bir zeminden kaynaklandı. AKP, bu anti-

<sup>8</sup> Menderes Çınar, “AK Parti: Yenilikçi Gündem Küreselleşmeye Mi İhale Edildi?,” Görüş, 54 (2003): 46-53.

siyasal zeminde siyasal meseleleri topluma mal ederek bir konsensus kurmaya çalışmak yerine, ya “iyi” şeyleri başarmak için atılması gereken adımlar üstünde bir uzlaşma olduğunu düşündü, ya da iktidar hiyerarşisinde kendisinden yukarıda olanlarla konsensus aradı.

Böyle kısıtlı bir siyaset anlayışı ile AKP, genel olarak muhalefet olgusunu pek anlayamamış, her açıdan sefil olan laik muhalefeti tutarlı liberal-demokratik bir dil ile aşmaya çalışmamış ve reformist bir gündemi istikrarlı bir şekilde takip edememiştir. Örneğin, AKP'nin Avrupa Birliği ve globalleşme reformlarına muhalefeti yeterince anlaması mümkün olmamıştır, çünkü AKP bu reformların Türkiye için tartışmasız “iyi” olduğunu düşünmüştür. Söz konusu reformların aynı zamanda bir iktidar yapısını çözeği, dolayısıyla kaçınılmaz olarak bir muhalefet ile sonuçlanacağı ise bütün sonuçları ile beraber dikkate alınmamıştır. Sonuçta Türk siyaseti, uzlaşma çağrıları altında AKP'nin kendisini reddederek teslim olmasını isteyen bir laik muhalefet ile; durduğu yerin zaten bir uzlaşma noktası olduğuna inanan ancak gerilim yaratmamak için pozisyonunu ifade etmemeyi vaadedenden (ve bu vesile ile hem belli iktidar odakları ile yürüeyebilen bir ilişki kurmaya çalışan, hem de siyaseti ve siyasal yaratıcılığı törpüleyen) AKP arasına sıkışmıştır.

AKP'nin anti-siyasal ya da “yetersiz siyasal” doğasının bazı olumsuz sonuçlarının tezahür ettiği anlar oldukça çoktur. Örneğin, kendisini izlediği politikalarından bağımsız olarak, sırf içinden çıktığı siyasal çizgi nedeniyle İslamcı olmakla suçlayan laik muhalefete karşı AKP, demokratik bir olgunluk içinde arguman kurmaya ve siyasal iknaya dayanan cevaplar üretilmedi. AKP, kendisine yöneltilen İslamcılık iddialarını ya bir “hakaret” olarak değerlendirdi, ya “AB taraftarı bir parti İslamcı olamaz” dedi, ya da bu tür iddiaların ekonomik istikrarı zedelediğini söyleyerek bir çeşit duygusal santaj yaptı.<sup>9</sup> Yüksek Öğretim Kurumu'nun AKP hükümetinin altını oymayı amaçlayan tutumu karşısında, Erdoğan'ın cevabı partimonyal olarak “paranızı ben veriyorum” basitliğinden öteye gidemedi. Entellektüelleri ve sivil toplum kuruluşlarını AKP'nin uğradığı haksızlıklar karşısında suskun kalmakla suçlayan Erdoğan'ın bu toplum kesimleri ile ittifak kurma gibi bir çabası da hiç olmadı.<sup>10</sup> Erdoğan bir özgüvensizlik içinde içeriden ve dışarıdan kamusal eleştiriye pek açık olmadığını çeşitli vesilelerle gösterdi. Ah-

<sup>9</sup> Hürriyet, 17 Nisan 2006, 16 Ekim 2006 ve 20 Eylül 2007.

<sup>10</sup> AKP'nin liberallerle bir ittifakından ziyade siyasal arenada başka bir temsilcisi olmayan liberallerin AB projesinin üstlenmiş görünen AKP'ye sarılmasından bahsetmek yerinde olacaktır.

met Taşgetiren'in eleştirel duruşu Yeni Şafak'tan ayrılmasına neden oldu, AKP hükümetinin izlediği politikaları eleştiren milletvekilleri ve parti üyeleri zaman zaman Erdoğan tarafından azarlandı. Dahası Erdoğan, aynı entellektüelleri milleti arkadan hançerlemekle suçlayan Cemil Çiçek'i kurduğu hükümetlerin değişmez bakanı yaparak korudu.

AKP'nin anti-siyasal tutumu, siyasil yaratıcılığı ve entellektüel zenginliği engellemiş ve özellikle tartışmalı meselelerde onu insiyatif almaktan alıkoymuştur. Örneğin, başörtüsü/türban meselesinde; yıllarca bu meselelerin bir gerilim konusu olduğunu, halkımızın gerilimden hoşlanmadığını ve bu nedenle bu mesele üzerinde konuşmayacaklarını söyleyen AKP kadroları, meseleyi herhangi bir tartışma açmadan, kamuoyu oluşturmadan bir anayasal/kurumsal düzenleme ile yani; yasa yaparak çözmek istemişlerdir. Üstelik 2007 seçim sonuçlarının verdiği özgüven içinde daha önce varolan kurumsal uzlaşma arayışı tamamen terkedilmiş, yargı ve üniversite çevrelerinden yükselen muhalefet ise; "herkes haddini bilsin" türünden bir otokratik bir söylemle karşılanmıştır.<sup>11</sup> Burada söylemek istediğim, AKP'nin kendi anti-siyasal ya da "yetersiz siyasal" duruşu nedeniyle belli meseleleri demokratik-sivil çözümlere elverişli bir biçimde siyasallaştırma yeteneğinden yoksun olduğudur. Nitekim, AKP'nin başörtüsü/türban yasasını kaldırma konusunda kurumsal uzlaşma arayışından, meseleyi bir Anayasa değişikliği ile çözme arayışına kayması bahsettiğim yetersiz-siyasal anlayış nedeniyledir. Eğer AKP farklı bir siyaset anlayışına sahip olsaydı, kurumsal uzlaşma gerekli diyerek başörtüsü/türban meselesinin üstünü yıllarca kapatmaz, sonra da meseleyi bir (ana)yasal düzenleme ile çözmeye çalışmazdı. AKP'nin reformculuğu da söz konusu anti-siyasal tavrın bir sonucu olarak yasa yapmaya dayanmıştır. Örneğin, yukarıda bahsettiğim liberallerle ittifak kurmamaya ek olarak, AKP'nin AB projesinin getirdiği zorluklar ve avantajlar konusunda toplumu aydınlatma gibi bir çabası olmamıştır. AKP'nin kısıtlı siyaset ve demokrasi anlayışı Türkiye'de gerçek bir hukuk devleti kurma açısından son derece önemli olan Ergenekon soruşturmasında/davasına da yansımıştır. Son yıllardaki açık ve örtülü askeri müdahale çağrılarının yaygınlığından Türk siyasal kültürünün yerleşik ve kanıksanmış bir unsuru olduğu iyice anlaşılan darbeciliğe karşı AKP sadece kanun ve düzen mantığı içinde cevap vermekte demokratik ve liberal bir dili toplumsallaştırmak ve rejimi sivilleştirmek için gelişmelerin yarattığı fırsatları değerlendirmemektedir.

### Sonuç Yerine

<sup>11</sup> Radikal, 20 Eylül 2007.



AKP, Türkiye'nin varolan yasal-demokratik süreçlerinden geçerek kurulmuş ve bir birini takip eden iki genel seçimde de yüksek oranlarda oy alarak iktidar olmuş bir partidir. Bu açıdan AKP'nin demokratik meşruiyeti tartışılmaz. Ancak, laik muhalefetin AKP'yi reddeden, onun demokratik meşruiyetini hiçleştiren niteliği AKP'yi hem bir siyasal varlık olarak hem de ülkenin seçilmiş iktidarı olarak bir varoluş ve tanınma mücadelesine itmiştir. AKP özellikle kendi varlığı ve iktidarı söz konusu olduğunda, "laik koruyucularla" bir güç mücadelesine girmiştir. Cumhurbaşkanlığı seçimleri sırasında gelen e-muhıtıraya verdiği cevap, kapatma davasında başsavcının iddialarına zaman zaman alay eder bir tonda cevap vermesi, Ergenokon soruşturmasında yüksek profilli kişilerin tutuklanması ve AKP hükümetine karşı çeşitli darbe planlarının açığa çıkarılması, Anayasa Mahkemesi üyesi Osman Paksüt ve Genelkurmay İkinci Başkanı İlker Başbuğ'un görüşmesinin ve benzerlerinin basına sızdırılması söz konusu güç mücadelesinin enstanteneleri sayılabilir.

Demokratik meşruiyete sahip bir siyasal partinin varoluş mücadelesini demokratikleşme ile eşitleme eğilimi özellikle 2007 seçimleri öncesinde çok yaygındı. AKP'nin meşru bir siyasal parti ve demokratik-anayasal bir iktidar olarak varoluş mücadelesi vermesinin elbette bir demokratik yönü var. Ancak bu mücadelenin parametrelerinin esas belirleyicisinin iktidarı koruyarak defansif misyonu başarmak olduğu dikkate alındığında, liberal-demokratik bir dönüşümden çok, pragmatist iktidar/varoluş mücadelesi içinde Türkiye'nin mevcut yarı-demokrasisinin yeniden üretilmesinden ve kendi varlığını giderek artan oranlarda AKP'nin iktidar olmasına bağlayan toplum kesimlerinden bahsetmek yerinde olacaktır. Bu durum, son yıllardaki toplumsal kutuplaşmanın sadece laik muhalefetin bir sonucu olmadığını gösterir. AKP'yi liberal bir dönüşümden alıkoyan, demokratik varoluş mücadelesinin zorlayıcı şartları değildir. Zira, AKP pekala reformcu bir tavır içinde kendi varlığını/meşruiyetini savunabilirdi. Ancak, asgari demokratik şartları hiçe sayan laik muhalefetin zorladığı söz konusu demokratik varoluş mücadelesi bizde AKP'nin liberal-demokratik bir şampiyonu olduğu yanılsamasını yaratmaktadır.

# Kadın Yazarlarda Göç ve Kimlik\*

Cihan AKTAŞ\*

---

Kadınlar anlatmayı, yüzyüze konuşmayı, hikayeler aktarmayı severler; yazılı kültürün kısmen de olsa dışında bulunmanın geliştirdiği bir özelliktir bu. Öylece anlatmak, doğaçlama anlatmak, bir kendi içe çekilişe, özel bir atmosfere ve yoğunlaşmaya ihtiyaç duymayabilir. Anlatırken hâlâ oradasındır, ocağın başında, topluluğun içinde, bir çocuk yatağının kenarında. Fakat anlatılması gerekli görülenin yazıyla ifadesinde suçluluk duyabilir bir kadın, hâlâ böyle olabilir; yazarken ne kadar hakkaniyetli olursa olsun. Mutfaktaki sorumluluğu, bebek odasına yönelik ilgiyi tehdit eden bir iddiası, inadı vardır kağıtlı kalemli anlatımın.

Uzun dönemler boyunca kadınların anlatımı sözlü kültür içinde kendine bir yer bulmuştur. Sınırlı olarak kullanılan dil bazen kilim nakışlarında, kana-vice desenlerinde derinleşerek ilerler. Kadınlar ellerinden geldiği kadar kağıt-kalem de kullanmışlardır, tarih bunu sınırlı olarak kayıt etmiş olsa bile.

Erkek (av için, savaşmak için, ticaret yapmak için) yola çıkar, kadın eve çeki düzen verir; böyle bir iş bölümü baskın kültürel iddialar tarafından biçimlenirken, kültürü de biçimlendirmiştir.

Kalan kişi olmak anlatıcı olmayı gerektirir; güçlü bir hafızaya sahip olma-

---

\* 1960 Erzincan doğumlu. Mimarlık öğrenimi gördü. Roman, hikaye, siyaset, sinema, kadın hakları gibi konularda kitapları bulunmaktadır. Halen Taraf gazetesinde günlük yazılar yazmaktadır.

yı, tahminler yürütmeyi, umut etmeyi, bekleme saatlerini, günlerini, aylarını tahammül edilir kılacak bir neşeyi, gerektiğinde ise ağıt okuyucusu olmayı talep eder. Erkek şairse, kadın da masal anlatıcısı ya da ağıtçı olmuştur. Aristo'nun deyimleriyle, gerçekliği kendi mitik yeniden icadında taklit eden şairle aynı gönderme etkisini üretmiş olacaktır böylelikle. Çünkü hikaye/masal, keşfettirici bir yeniden betimleme sürecidir.

Eğer yola çıkan değilse, yola çıkan kişinin yanında yol almıştır kadınlar hayal güçleriyle; geride kalanları teselli etmek ya da aydınlatmak için de.

Aşk, ölüm ve ayrılık, edebiyatın en temel izlekleri. Göçmen yazarlar, dönemimizin edebiyatında yeni ve belirleyici olan bir dalga oluşturuyorlar.

Bu yazıda göç, gurbet ve kimlik üzerinden hikayeler ve romanlar yazan Türkiyeli, İranlı, Yunanistanlı ve ABD'li kadınları ele alacağım.

60'lardan itibaren Almanya'yı acı vatan kılan gurbetçiler, Türkçe hikaye içinde önemli bir yer tutuyor artık. Nursel Duruel Geyikler, Annem ve Almanya başlıklı kült hikayesinde göçün çocuk üzerindeki etkisini anlatır. Duruel'e bu hikayeyi yazdırtan ya da kendi deyişiyle "önde duran tetikleyici", bir kez karşılaştığı, adını bile bilmediği bir kız çocuğudur. Duruel 1970'li yılların sonlarına doğru TRT İstanbul Radyosu'nda "Nasıl Değiştiler?" başlıklı bir dizi program hazırlıyordu. Bu program için Feriköy'ün yoksul kesimlerinde oturan bir hanımı ziyarete gider. Ev kalabalıktır, gürültüldür, yaşlı kadın ziyaretçilerini ağırlama derindedir; Durusel fazla kalmaz orada. Yalnız dikkatini 4-5 yaşlarındaki sürekli ağlayan kız çocuğu çekmiştir. Nesi var, diye sorduğunda, derdini anlatamadığı, Türkçe'sinin yetersiz olduğu söylenir. Babası Almanya'dadır ve iki kızını bir süreliğine İstanbul'daki akrabalarına bırakmak zorunda kalmıştır. Hepsi bu kadar. Çocuğun çaresiz bakışının izini sürer Duruel ve Geyikler, Annem ve Almanya'yı yazar. <sup>(1)</sup>

Gurbet ailece yaşanır, çocuk uyum sürecinin motoru olarak görünür ve biriktirir. Gurbeti anlatan da zaten, o hiç büyümeyecek çocuk olacaktır.

Bir yaşantı ya da tecrübe veya gözlem ne zaman, hangi şartlar altında öykülenir, bir öyküye dönüşür...

Max Frisch, "Biz iş gücü çağırdık, ama insan geldi", demişti, 40 yıl kadar önce.

İnsanlar hikayeleriyle geldiler ve anlatılması hiç kolay olmayan hikayelerin kahramanı oldular.

2002 yılında Ekim ayı sonlarında Almanya'da Krökelbach-Heppenheim'da bir tatil köyünde gerçekleşen ve kadın, göç, edebiyat gibi temalar üzerinden

1- "1080'den Günümüze Türkçe Basılmış Beğenilen 10 Öykü, Geyikler, Annem ve Almanya'nın Serüveni, İmge Öyküler, yıl:1, Sayı 2, Nisan-Mayıs 2005.

süren bir atelye çalışmasına katılmışım.

Heppenheim'in Kröckelbach köyünde düzenlenen üç günlük atölye çalışmasında okurluk ve yazarlık üzerine düşünen, sorular soran, denemeler yapan hanımlarla göç, yerleşme, kimlik, moda, tesettür modası, ataerkillik, eşitlik ve farklılık, tek cinsiyete indirgenme, çokkültürlülük, dil sorunları, aşk ve sadakat, iletişim, kendini ifade yolları, dilde yurtlanmak, varlığıyla bir dile dönüşmek.. gibi konularda konuştuk. "Bizim sorunlarımız", dedi Türkkan Hanım, "Türkiye'deymişiz gibi yaşamakta oluşumuzla çok ilgili. Kadınlarımızın bir kısmı hâlâ buna ihtiyaçları yokmuş ve olmayacakmış gibi, dil öğrenmeye önem vermiyorlar. Bunun yanında Türkçe'nin de çok mükemmel konuşulduğu söylenemez. Türkiye'ye o kadar bağlı hissediyoruz ki kendimizi, Alman toplumuna gelişimimizi sağlayacak kanallarla katılma imkanlarına kendimizi kapatıyoruz. Kadınlar dil öğrenememeleri nedeniyle yalnızlaştılar, içe kapandılar. Devlet yaygın olarak dil kursları açmaya başlayınca kadınlar da bu kurslar kanalıyla dışa açılmaya başladı."

O atölye çalışmasında karşılaştığım sorulardan anladığım kadarıyla katılımcıların söylemi bir bakıma seksenli yılların sonlarındaki İslamcılarının söylemlerini çağırıyor. Ana vatani neredeyse onbeş yıl geriden takip ediyorlar. Gerçi atelyeyi sürdüren hanımlar bu kopukluğun farkındaydılar. Zorunlu kalmayan bir hayatın sağlayabileceği tecrübelerle önemli bir sıçrama yaşamışlar, direnmeye, dirençli olmaya mecbur kalmışlar ve başka pek çok şeyin yanında bütün bu mecburiyetleri de tanımlayarak aşmaya çalışıyorlar. Kendini korumak için kabuğuna çekilmek yerine, dil ve üslup alanında gelişerek, bir katılım yoluyla yeni bir varoluşu gerçekleştirmek istiyorlar. Bu bakımdan onlar için "dil" problemi kendiliğinden önem kazanıyor.

Gözlemlediğim kadarıyla okur-yazar kadınların ilgisi daha ziyade ilmihal öğrenimine ve sosyolojiye yönelikti. Türkçe'nin genç kuşaklar tarafından iyi kullanılmasını amaçlayan faaliyetler önemseniyordu. Fakat öykü yazan tek bir kadınla karşılaşmadım. Dindar kadınlar arasında Almanya göçü üzerinden öyküler yazan bir kalem yok henüz.

Müslüman toplumlarından Batı ülkelerine büyük bir göçün yaşandığı bir ülke de İran'dır. 1979'da gerçekleşen İslam Devrimi'nden önce olsun, devrimi izleyen yıllarda olsun bu ülke, Batı'ya büyük bir beyin göçünün yaşanmasına sahne olmuştur.

Esasında Batı ülkelerinde kalmakta ısrarlı hareket eden İranlılar genellikle beyin göçüyle gitmiş olan, kendilerine gittikleri ülkelerde geniş imkanlar tanınan kişiliklerdir. Vasıfsız olarak ülkelerini terk edenler ise, gittikleri ülkelerde bıraktıkları koşulları en kısa zamanda özlemeye başlıyor ve geri dönmenin yollarını arıyorlar. Münire Revanipor'un 'Frankfurt Havaalanı'nın Kadını' isimli kitabının aynı ismi taşıyan uzun hikayesi, ülkesinden ayrı yaşamak zo-

runda kalan İranlıların gurbette oluşturdukları anavatan iklimini yansıtır. Frankfurt, Almanya'da İranlıların yoğun olarak yaşadığı bir şehir. Bu şehirde Tahran'a geri dönme konusunda korkuları olan bir yazar, Sovyetler Birliği'nden Frankfurt'a göçmüş İran kökenli arkadaşının evine konuk olur. Sohbet hep göç üzerine, geride bırakılanlar üzerinedir. Göç eden ya da sürgün olan için hayat, göç ettiği iklimde ve göç anında donmuştur sanki. Ev sahibi, İran devriminden önceki yıllarda Sovyetler Birliği'ne kaçmış bir solcudur ve Sovyetler'de casus muamelesi gören eşinin mezarını bırakarak, Almanya'ya göçetmek zorunda kalmıştır. Hikayenin ayrıntılarında gençlik yıllarında dahil olunmuş mitinglerin, kavgaların soluğu duyulur. Türkiye ve İranlı yazarların ruhsal ve fiziksel göçünde önemli bir sebep olmuştur, ideoloji.

İranlılar belki yüzyıllardır aynı coğrafyada yaşıyor olmanın getirdiği bir duyuşla da bir yabancı ülkede yaşama deneyimine açık insanlar. Yine de git-tikleri her ülkede İran'a özgü bir hayat tarzını barındıran bir mekan oluştururlar kendilerine. Ağır bavullar, uçak tarifeleri, uzun otobüs yolculukları, özleyen özleten çocuklar, öylece bırakılmış eve özgü ayrıntılar, havaalanında saatlerce beklemeler, bir tedirginlik içinde beklemeler, şimdi'den hatraya dönüşen güzel memleket ve yuva sahneleri, Revanipor'un öyküsünün ülkesine geri döneceği anı bekleyen kahramanının bilincinden akarlar. <sup>(2)</sup>

Gidilmese, gidilemese de kalınmış, yerleşilmiş, uyum sağlanmış değildir sanki. Bir yanıla hâlâ silada yaşıyordur kişi ve içinde bulunduğu topluma zahiren uyum gösteriyordur, aydın kimliğiyle bile.

Ona 2001 yılında, "kovalar dolusu" yağmurun boşandığı, bu nedenle de havanın erkenden kararmış görüldüğü bir Kasım ikindisinde Amsterdam'da tren istasyonunda rastlamıştım. Bir elinde içki şişesiyle oturuyordu boş bir bantta. Arkadaşım ile trenden indiğimizi farketti, koşarak geldi yanımıza, bavullarımızı asansöre kadar taşımaya yardım etmek için. Hafif sarhoş olmalıydı, heyecanı buna yorulabilirdi. Bir devrim kaçkını olarak isimlendirilebilirdi; öyle söyledi. Sol kökenli İranlı bir yazar, devrimin ardından birkaç yıl hapis yattıktan sonra ülkesinden kaçmış. Mülteci olarak yaşıyor Hollanda'da. Başörtüsünden hiç hoşlanmıyor, yine de başörtülü olarak ayırt etti bizi ve yardımımıza koştu.

Konuşuyor, hep konuşuyor; yalnız başımayken de konuşuyormuş. Tek kişilik hücrede kaldığı yılların bir alışkanlığı bu, kendi kendine konuşmak. Romanlar yazıyor, az çok tanınmış bir yazar bu ülkede. Kendi diliyle yazamıyor, ayağını bastığı zemin güvensiz geliyor ona, vaktini de belki gitmekle, geri dönmekle ilgili düşlerini tamamlayan sahnelerin içinde olmak için, işte böyle terminallerde geçiriyor. Tahmin edilebileceği üzere, 11 Eylül bütün mülteciler gibi onun da hayatını etkilemiş. Artık ülkesine geri dönmek, orada ölmek istiyor.

2- Munire Revanipor, *Zeni Frudgah-ı Frankfurt* (Frankfurt Havaalanı'nın Kadını), Kıssa Yayınevi, 1381 (2002), Tahran.

Devrimden çok önce, Şah Rıza Pehlevi'nin Savak'ının baskısının etkisini artırdığı yıllarda başladı, İranlı düşünce adamlarının Batı'ya göçü. Devrimden sonra bu insanlardan bir kısmı geri geldi, buna karşılık yeni rejimin kurallarıyla bağdaşmayan başka bir göç dalgası oluştu. Kimilerinin hayatı bir gidip bir dönme kararsızlığıyla geçmeye başladı. Kimi mülteciler Batı ülkelerinden birinde hayalini kurdukları bir dizi film ya da sinema filmi starının yaşantısını bulacaklarını umdular. Gelgelelim, senelerce mültecilere ayrılan barınaklarda bir çadır hayatı yaşamaya mecbur kaldılar.

İran kökenli yazar Firuze Cezayiri Dumas'nın ailesinin ABD'ye göçü etrafında yazdığı "Sümbülün Kokusu, Çamın Kokusu" isimli kitap, 2005 yılında ABD'de çok satan kitaplar arasında kaldı, aylarca. İran'la ilgili olarak ilk kez edebi bir kitap bu kadar ilgi gördü. Azer Nefisi'nin "Tahran'da Lolita Okumak"ını dikkate almıyorum, bu değerlendirmeyi yaparken. Çünkü Nefisi'nin kitabı edebi yönüyle değil, Batı medyasında mevcut İran imajını pekiştiren aktarımlarıyla konuşulmuştur.

Bu kitabında Dumas, ailesinin ABD'ye uyum sürecini anlatıyor. Kitap, Firuze'nin ailesinin 70'li yılların başlarında Amerika'ya adım atması ile başlıyor. 7 yaşındaki Firuze ailesiyle birlikte California'ya gidiyor. Babası, daha ABD'ye gelmeden önce bu ülkedeki hayatı benimsediğini anlatmış. ABD onun için temiz tuvaletler, kurallı trafik ve büyük halkalardan atlayan yunus balıkları demek. Firuze ise ABD'de Barbi bebeği için daha fazla giysi bulabilmeyi umuyor. İdealler hakikatlere karşılık gelmiyor her zaman. Baba, II. Dünya Savaşı öncesinden kalan kitaplardan öğrendiği İngilizce ile, çocuklarını Hot Dog (Sıcak Köpek) yemekten sakındırıyor ya da gençlerin neden cool olmak istediklerini anlayamıyor. Anne bir türlü İngilizce öğrenemiyor. Çocuk Firuze, ailesinin ABD'ye uyum sürecinde bir aracılık üstleniyor. Okuldaki arkadaşları onun Meksikalı olduğunu sanıyorlar. O ise 7 yaşında geldiği ABD'de, İranlı kimliğini açıklayacak tariflerden yoksundur. Okulda anavatanının adı olan İran'ın arkadaşları tarafından I RAN (Ben koştum) şeklinde okunup alaya alınması gururuna dokunuyordur. Sayısız milletin yaşadığı ABD'de yeni bir hüviyet edinmenin peşindedir. Kendisine utanç verici gelen hadiseleri ironik bir bakışla aşmaya çalışır. Bu bakışı kitabın üslubuna da yansımaktadır.

Çocuklar göçlerde büyük sarsıntılar yaşasalar da, yetişkinlere göre daha kolay uyum sağlayabilirler topluma, öğrenme süreçleri ve kişisel tarihlerinin henüz tamamen kökleşmemiş olması nedeniyle.

Dumas, herhangi bir yargıda bulunmaksızın ABD'deki örtük ırkçılığı açığa çıkartıyor, hikayelerinde. 1979'da, devrimin ardından İran'daki Amerikan sefaretinin işgali, Firuze için Amerika'nın yeni bir yüzünü tanımak anlamına gelmiştir. O işgale kadar İranlıları tanımayan kimi Amerikalılar, üzerinde "İranlı, evine dön!" yazılı tişörtler giymeye başlamışlardır. Artık kimse İranlılara iş

vermek istemiyordur.

Dumas yıllar sonra İran'a döner ve anayurdunu yakından tanımaya çalışır. Kitabına ad olan sümbülün kokusu onun için anavatanı İran'ı, İran'ın Nevruz Bayramı'nı, çam kokusu ise yaşadığı ülke ABD'yi, ABD'nin Noel kutlamalarını temsil eder. <sup>(3)</sup>Duma, bu iki kokuya hayatında hak ettikleri yeri verebilmeyi umar. Hikaye, birbirine karışarak ötekinin sınırlarını dağıtan melez yaşantıların ana hatlarını görebilmenin en uygun yolu olarak görünür yazara.

Gurbete giden, göçen kişi, kaybolmamak için köklerine sıkı sıkı tutunur. Ali Şeriatî Meşhed'de, üniversite öğrencisi olduğu yıllarda elinde modernist şairlerin şiir kitaplarıyla dolaşırken, Fransa'da Mesnevi okumaya başlar. Müge İplikçi'nin ABD'de, Colombus'da öğrenim gören İranlı kahramanı Farah da Mesnevi mısralarıyla gurbet duygusuyla baş etmeye çalışır. Esasında öykülerin anlatıcısı Türk kız öğrenci ve İranlı arkadaşı, yurtlarından fersah fersah uzakta bir beldede, bir öğrenci yurdunda, birlikte Mevlana'nın mısralarından güç dererler. Gurbet duyan yürekler, düşünen zihinler için bir yeniden öz keşif süreci anlamına gelir.

Ortadoğu kökenli öğrencilerin bir zemine tutunma çabasını bize aktaran hikayenin kahramanı da kendini "Ortadoğulu bir Kadın" olarak tanıtır. Sözgeçimi Filistinli Hannah, toprağı olamadığı için diploma/donanım edinmesi, böylelikle bir bakıma donanımında/dilinde yurtlanması öğretilen bir Filistinlidir.

Columbo'sun Kadınları'nın anlatıcısı, işlediği hikayelerin kahramanlarının hayatlarının ağırlığını taşımakta zorlanır zaman zaman.(Sf. 35) Öğrenci yurdunun dış koridorundaki otomatik çeşmenin başında, elinde cam çaydanlıkla anahtarsız (kilitle ilgili hassas ayrıntıyı ihmal ettiği için kapanmış olan kapının yol açtığı hislerle odasız, yurtsuz, daüssıla içinde) meczup bir halde duran anlatıcı, ruh halini şu etkileyici cümlelerle hikaye eder:

"Öylece durdum, eski bir gemi bozması ya da o gemiden bozma upuzun bir selvi gibi. Gece-gündüz yanan florasanlar o penceresiz koridorda iyiden iyiyeye aydınlatıyorlardı akşamı. Upuzun bir marley serabı vardı gözlerimin önünde. Kafamı tepeye kaldırdığımda o kırmızı "exit" yazısını gördüm. Kırmızı exit yazısı, o marley serabının üzerinde uçsuz bir ışık oyunu oynuyordu bana. Uzaydaki bir boşluk gibiydi bulunduğu yer, yaşadıklarım. Tık yoktu. Bir daha oradan hiç kurtulamayacakmışım, hiçbir zaman Farah'ı göremeyecekmişim, şiir gecesine asla gidemeyecek. Grace'si tebrik edemeyecek, burada yalnızlık ve havasızlıktan ölecek, dahası geldiğim yere, Türkiye'ye dönemeyecek, bildiğim sokaklarda gezemeyecek, Türk usulü çay içemeyecek, denizi seyredemeyecek ve en kötüsü düş göremeyecekmişim gibi geldi bana." <sup>(4)</sup>

3- Babek Vaezi, Şivesiz Gülmek, sf. 72-73, Hemşehri Öykü Kitabı, Azer 1387 (Kasım/Aralık 2008) sayısı.

Odanın kapısı bir kaza eseri kapanırken anlatıcıya bulunduğu zeminin kayganlığını hatırlatmıştır sanki. Eğreti, kuşkulu, güvensiz bir zeminin son sığınağı da ulaşılmaz olmuştur bir süreliğine.

Yüzyıllardır tamamlanmayan bir göçün kahramanı olmuşlardır, ABD'nin siyah derilileri. Kimliğe, kökene ilişkin sürekli bir sorgulama, sürekli bir yer-sizlik-yurtsuzluk hissi, kendini arama ihtiyacıyla değiştirilen hayat tarzları, kadın hikayeciler tarafından kaleme alınmaya başlandı.

Bu yazı çerçevesinde değinmek istediğim bir hikaye, Alice Walker'e ait bir öykü: Günlük Kullanım. Hikayenin anlatıcısı, iki çocuklu zenci bir kadın. Hayal kurmayı seviyor, bazen mutlu aile tablolarının sergilendiği bir televizyon programında orkide tutuşturulan giysilerle hayal ediyor kendini ve sonra hatırlıyor: "Gerçek hayatta büyük, iri kemikli bir kadını, ellerim kaba saba, çalışkan erkeklerin elleri gibi"...

Çocuklarını bin bir güçlkle kendisi büyütmüş, kahramanımız. Bir yangın geçmiş başlarından ve bu yangın küçük kızı Maggie'de izler bırakmış. Sorunlu, içe kapalı, utangaç ve iki kızkardeş arasında daha az güzel ve zaten yaşadıkları yangın sırasında sakatlanmış olan kızı, Maggie. Abla Dee, Maggie'den daha açık tenli, saçları daha güzel ve kızkardeşine göre daha az iri.

O gün anlatıcı, küçük kızı Maggie ile birlikte, ziyaretlerine gelecek olan okumuş ukala büyük kızını, her zaman her şeyin en güzelini isteyen ve elde etmeyi de beceren, yine de etrafındakilerde kusur bulmakta üstüne olmayan Dee'yi ağırlamaya hazırlanmaktadır.

Dee yanında uzun saçlı tıknaz, onlara 'Selümanaleyküm diye selamlayan –ama acaba kızı ile evlenmiş mi, bunu bilemedikleri- kara derili bir genç adamla geliyor. Erkek arkadaşının yaptığı gibi, kendisine ait olmadığını düşündüğü ismini değiştirmiştir Dee: "Artık katlanamıyordum ona, bana baskı yapan insanların adını taşımaya" Yeni kuşak, köklerini arayan, domuz eti yemekten kaçınan, muhtemelen müslüman olmuş genç zencilerin hikayesi bu aynı zamanda. Evin asi aynı zamanda da ayrıcalıklı kızı Dee, müslüman arkadaşının etkisiyle köklerine dönmeye, bunun için de evde otantik bulduğu büyükannesine ait tereyağı kabı, dayısının ağaçtan oyduğu yayık... gibi eşyaları yeniden keşfetmeye çalışmaktadır.

Dar gelirli ailenin tahsil yapması için büyük fedakarlıklarda bulunduğu Dee'nin evdeki Büyükanne'den kalan eski yorganları alıp götürmeye çalışması etrafında devam eder hikaye. Yorganlar giderek hikayede ailenin hırslı büyük kız için yaptığı özverileri açığa vuran bir çekişme alanına dönüşür. Bir zamanlar küçümsediği yorganları Dee, yeni bir duyuş kazanmış olarak –yine de gel-geç bir heves içinde olduğunu anlatan bir telaşla- müstakbel evinin duvarına asmaya ha-



zırlanmaktadır. Oysa bu yorganlar Maggie'nin yakında gerçekleşecek mütevazı düğününün çeyizleri olarak ayrılmıştır çoktan. Yine de özverili Maggie ablasının ısrarı karşısında, o eski yorganlar olmadan da büyükannesini hatırlayacağını söyleyerek, hakkından feragat eder.

Dee için köklerine dönmenin birer nişanesi olan yorganlar, Maggie açısından gündelik hayatının içinde yer almaya devam edecek eşyalardır. <sup>(6)</sup>

Köklerine dönmenin dar kesimli bir amaca dönüştüğü şartlarda, bugüne ve yakınlarımıza yönelik ilgilerimizin ne denli yapay ve biçimsel olabileceğinin bir öyküsü aynı zamanda, Günlük Kullanım. Bu öykünün Türkiye'de başörtülü yazarların duyarlılığına tekabül ettiğini de söylemek mümkün görünüyor bana, kısmen de olsa. Başörtüsü kimlikle alakalı darlaştırılan bir mesele mi, varoluşsal bir sancının göstergesi mi? Belki ikisi de... Bu sorunun cevabını makalelerden, bilimsel araştırmalardan önce, hikaye kitaplarından öğreneceğiz.

Kendi yurdunda parya olma hissiyatına yabancı değildir, başörtülü yazarlar. Bu paryalığa dair hissiyat gide gide kendi bireysel varoluşuna ilişkin daha büyük bir sorgulamaya dönüşür, muhtemelen.

Siyah derili yazar içinse asıl yurt her zaman okyanusların ötesinde bir yerde, asıl kimlik X'li bir soyadının örtüsünün altındadır.

Son olarak komşumuz Yunanistan'da göç ve kimlik konuları üzerinden yazan bir yazarın, Alki Zei'nin Aşil'in Nişanlısı isimli romanına değinmek istiyorum. Türkiye, İran ve Yunanistan; bu üç ülke, coğrafyaları ve kültürleriyle yüzyıllarca birbirini gözetlemiş, kendini bir diğeri üzerinden tanımaya çalışmış üç ülke.

Nostalji, romantizm, vatan toprağına dönük bağlılık, devlet ile halk arasındaki bağlantı noktalarında mevcut olan geçici ya da kalıcı kopmalar... Türkiye ile Yunanistan asıl, Avrupa karşısında takındıkları tavırlarla bir çok bakımdan birbirini andıran "taşralı" bir hava yansıtıyorlar. Türkiye, dışarıdanlığın tecrübesine sahip bir taşralı; Yunanistan ise ne Batı'nın tam olarak içinde, ne de dışında, AB sınırlarına dahil edilmekle birlikte. Bir taraftan Yunanistan Batı için mitolojik bir kaynak, bir başvuru merkezi, bir ana kucağı. Yunanistan aynı zamanda Batı'nın Doğu'ya açılan kapısı. Daha geniş bir vizyona ve temsil kapasitesine sahip olması beklenen Türkiye ise sanki Batı'nın sınırında olmak isterken, Yunanistan'dan rol alıyor. Kendini sınırlandırıyor, daraltıyor, yamultuyor. <sup>(7)</sup>

Aslında her iki ülke de "gecikmiş modernlikleri" nedeniyle Batı karşısında, ezik ve tedirgin, Gregory Jusdanis'e göre. <sup>(8)</sup>

Türkiye ve İran gibi, Yunanistan aydınları için de Sovyetler bir dönem, kayıp cennet idealini temsil etmiştir. Eleni, kod adı Aşil olan solcu bir gerilla liderinin nişan-

4- Müge İplikçi, Transit Yolcular, sf. 83, İletişim; 1. baskı, 2000.

5- Alice Walker, Günlük Kullanım. 'NOTOS HİKAYE' dergisi, Nisan-Mayıs 2007, sayı 03.

lısıdır. Aşil günün birinde Sovyetler Birliği'ne kaçmak zorunda kalır. Bazı değerler ve yargılar, ideolijilerin üzerindedir ve Aşil'in nişanlısı Eleni bunu yaşayarak öğrenir. O Aşil'in geride kalan nişanlısı olarak bir dokunulmazlık kazanmıştır. Yunanistan'da ve daha sonraki hayatında da Aşil'i takip etmekten başka seçeneği yoktur. Aşk duygusu, bağlamlar ve mekanlar değiştiğinde yerini görev bilincine bırakır, Eleni bunu da yaşar. Aşil'in eşi olarak adım attığı Taşkent'te adım adım ütopyasını sorgularken, çoktan Yunanistan'ı özlemeye başlamıştır. Geride bırakılan yurttur ya da yurdun temsil ettiği yitirilmiş, telef edilmiş zamanlar ve emellerdir artık, kayıp cennet. <sup>(9)</sup>

En çok yazma ve anlatma isteğiyle dolu olan, yitirme korkusunu en fazla hissedendir belki de... Bazen zamanı yitirme korkusudur kağıda kaleme götüren, bazen de bir mekanı, yurdu, bağlı olunan bir manzarayı, bir eşyayı, bir insanı, birçok insanı...

Ardımızda kalan yüzyılın en önemli olgularından biri, kadınların edebi kamuya daha aktif ve yoğun olarak katılmasıdır. Esasında hikaye anlatma ya da öykülemeyle gelen keşif sürecine hiç bir zaman büsbütün yabancı sayılmaz kadınlar.

Kadın raviler, İslami kültürün oluşumunda önemli roller üstlenmişlerdir. Günümüzde müslüman toplumlarda kadınların hikaye (veya öykü) alanında gösterdiği başarının bu rolün ivme kazandırdığı seslenme, anlatma imkanlarıyla bir ilgisi elbette kurulabilir.

Yukarıda, çiftler arasında erkeğin giden, kadının ise kalan taraf olduğuna değindim. Gelgelelim, kadınlar da artık göçüyor, büyük göçlere katılıyor. Yuvalar dağılıyor, yuvalar bütünleniyor, adresler değişiyor. Daha hızlı anlatmak gerekiyor o zaman ve anlatılanları yitirmemek için kaydetmek gerekiyor, bir kez daha okunmaya geçecek şekilde kaydetmek...

Evine, ocağına, eşine dostuna farkına varmadığı ölçüde bağlanmış olması pek mümkün olan kadın gün gelir göçe zorlanır, kendini göçe zorlar, bazen de zor yolculuklar vicdani bir mesele olarak kendini dayatır ve yola çıkış nedeni ne olursa olsun, gurbeti daha bir şiddetle duyumsayarak anlatmaya yönelir kadın, yazarak tanır kendini, kendini tanımak üzere yazar, paylaşma isteğiyle kağıda kaleme yönelir ve ince ve hayati dokunuşlarla kültürü yenilemeyi ve kültüre, hayatın renklerini taşımayı sürdürür.

6- Cihan Aktaş, "Süpermarket Rafları, Eski Yorganlar", Gerçek Hayat, 28 Aralık 2007.

7- Cihan Aktaş, Biricik "Komşu" Olarak Yunanistan, [www.dnyabul.net](http://www.dnyabul.net), 11 Aralık 2008.

8- Gregory Jusdanis, Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür-Millî Edebiyatın İcadı Metis;1997.

9- Alki Zei, Aşil'in Nişanlısı. İletişim, 1997.

\*Yazarın Ankara'da yayımlanan Turuncu Dergisi'nin yayını hayatına başlamasının 6. yıldönümü dolayısıyla Ankara'da Kocatepe Kültür Merkezi'nde "Tel Örgüye Düş Bağlamak" başlığı altında düzenlenen kutlama toplantısındaki sunumunun tam metni.

## Bir Kimlik Sorunsalı Olarak HİDAYET

Ahmet Sait AKÇAY\*

---

“Kalk ve inşa et kendini yeniden”

Yaşar Kaplan

1950 Sonrası Türkiye’de İslamcılık hareketinin dinamiklerinden bahsederken göz ardı edemeyeceğimiz bir kavram da hidayet’tir. Bir kimlik oluşturma sürecinin kendisinde İslamcılığın nasıl geliştiği ve kendisini nasıl konumlandığı daha öncelikli yanıt bulması gereken sorular. Klasik bir örgütlenme biçimi olmadığı gibi, son derece karmaşık bir ilişkiler ağı da değil İslamcılık. Çok karıştırılan bir nokta da; İslamcılığın katı sınırlarının yanında

esnekliğinin göz ardı edildiğidir. Çok çekirdek yapıların oluşturduğu cemaatin kendisini tanımladığı daire evrenselliği davet eden bir çağrı, her türlü ayrımcılığa karşı çıkan boyutta bir itiraz barındırıyor. Bana göre bu kısmen modernlik deneyimiyle alakalıdır. Modernlik bir yüzleşme sürecini dayattı İslamcılara. Bu da şüphesiz bir geçmiş aramak biçiminde gelişti; tüm kimliklerin kök arama kaygıları gibi İslamcılar da bir “inşa” yapılanmasına giriştiler deyim yerindeyse. Bu inşa sürecinin dinamiklerinden çok nasıl oluştuğu üzerinde duracağım.

---

\* Karşılaştırmalı Edebiyat Mezunu.. “Bellekteki Huriler: İslami Popüler Kültüre Eleştirel Yaklaşım” adlı kitabın yazarıdır.. Halen YTÜ’nde tarih ve edebiyat çalışmalarına devam etmektedir..”

Buradaki anahtar kavram “hidayet”in içeriğine odaklanacağım. Hidayeti modernliğin bir “deneyimleme süreci” olarak kabul ediyorum. Bu süreç kendi içinde tutarlı bir bütün olarak görünse de içinde barındırdığı farklılıklar ve karşıtlıklar olarak görülebilir. Deneyimin nasıl oluştuğuna bakmaya çalışacağım. Modernlikle birlikte önümüze çıkan “kamusal alan”ın, Nilüfer Göle’den ödünç aldığım kavramla söylersek “İslami bir kamusal alana” dönüşmesi bir iktidar çekişmesi olarak yansıdı. İslamcılık şemsiyesi altında anabileceğim, parti ve sivil hareketlerin kendilerine bir alan yaratırken başkasının potansiyel olarak görünmesi, hidayet kavramını kaçınılmaz kılıyor. Bunun içindir ki “hidayet” kavramı, bu sürecin nasıl oluştuğuna dair bize yeterince bilgi verecektir. Arapça bir kavram olan “hidayet” bir oluş sürecine işaret eder aslında.. Bu kavramın “anlılık bir değişim” manasına indirgenmesi de şüphesiz inşa sürecinin biçimlenişiyle alakalıdır.

İslamcı algı değişmeyi birincil bir koşul olarak gördü; hidayet bir a priori olarak var zihinlerde. Dönüşümün belirmesi için hidayet kavramının bir gücü temsil etmesi gerekir. Hidayeti bir süreç değil de bir başlangıç olarak algılayan cemaatçi görüşler, bunun sadece bir biçimsel dönüşüme de indirgediler. Hidayeti bir libas ya da örtü olarak algıladılar. Kavramın kendisi, üzerinde çok

tartışılması gereken kompleks ve sürekli değişen unsurlara sahipken bu derece “göz”e hapsedilmesinin ardında da “mahremiyetin bir sorunsal” olarak durması yatmaktadır. Mahrem olan neresidir? Hidayetin mahremle ilişkisine baktığımızda bir korunma temayülünü görürüz. Çünkü öteki olan, tekinsizdir aynı zamanda. Kadın üzerinden hidayetın daha fazla tahayyül edilmesi de bu tekinsizliği içselleştirmekten başka bir şey değildir. Kadının güzelliği, cazibe noktası olması sadece İslam coğrafyasında değil, Batı toplumlarında da tekinsiz olarak görüldü. Düzen bozucu, fitnebaz kadın modeli olarak kadın, gerek Batı gerek İslam toplumlarında baş edilmesi gereken bir sorundu 20. yüzyıla kadar. Dolayısıyla İslami kamusal alanı bozacak olan kadının da düzene girmesi, hidayete girmesi gerekmektedir. Kadın açısından baktığımızda hidayetın tanımlayıcı özelliği daha keskin olabilmektedir.

Ancak ben burada daha genel anlamda bu kavramı “Müslüman” zihniyetin dönüşümü olarak ele almak taraftarıyım. Hidayetin muğlak yapısını göz ardı etmeden kimlikle olan uyumuna ya da uyumsuzluğuna bakmak gerektiğini düşünüyorum. İslami kimlik hidayetın kendisi midir? İslami kimlik kavramı sınırları belli bir form mudur? Aslında sorun bu kimliğin hep dondurulmuş olarak karşımı-

za çıkmasıdır.. Sınırları belirlenmiş bir yapıysa İslami kimlik; bugünün ve bugüne gelen birikimlerin ne anlamı var? Çağlar üstü bir dinden bahsedip kimliği indirgemek ne derece doğrudur. Tartışmak istediğim mesele, İslamcılığın kendi tezlerini sunarken kullandığı argümanların bu “mumyalanmış” bakışı aşamasıdır. Hidayet kavramının girift yapısının “Müslüman” kimlikle özdeşleşmesi ve bunun da bir örtü motifinde ortaya çıkması yeni bir yapılanmadır. Eğer hidayet donuk, dondurulmuş bir hüviyet olsa idi, o zaman imtihanın anlamı kalmayacaktı.

Hidayet ve kimlik bir taraftan varoluşsal süreçleri imlerken, öte taraftan apriorik bir öz olarak “Müslüman” zihniyetinde yer bulması sonucu yeniden bir inşa dönemi başladı. Günümüzde kullana geldiğimiz hidayet in karşılığını bulacağımız bir mecra neresidir. Hidayet bir ebedi biçim verme projesi midir? Burada tartıştığım hidayet in popüler romanlarındaki tezahürü değil, İslamcılığın zihniyetinde taşıdığı anlamdır. Hidayet in anlamını nerede aramak lazım? İslamcı yazarlar, dönüştürmeyi bu kavramla rasyonelleştirirler. Aynı şekilde Seyyid Kutup, Mevdudi gibi Müslüman aydınlar da hidayet bu biçimde gelişir. Hidayet rasyonel eylemdir. Çünkü hidayet bir başlangıç noktasıdır. Çünkü akıl sorumlulukları yüklenir. Onun için hidayeti akli bir veri olarak aldı-

ğınızda tanımlanmış olursunuz. Hidayet bir tercihtir; bu da neticede akli olmak zorundadır. Sorumluluk da hidayetten sonra başlar. Sonuçta hidayete eren kurtulur. Hidayeti bir bilinçlenme olarak algıladığınızda ve bunu da rasyonelleştirdiğinizde ne kadar tanımlamış oluyorsunuz? Hidayet bir sınırlar dizgesi midir? Hidayet bir tanım mıdır? Süreç midir? Bilinç midir? Kimlik midir? Müslüman olmak bu güne kadar hidayeti taşımak anlamına geliyor mu? Öncesi ve sonrası nasıldır? Bir kopma mıdır yoksa? İnsan dönüşürken neyi dönüştürür. Formel yapısı var mıdır? Hidayete ermek tabirindeki “ermek” bir bilinç evresi midir? Bilinç evresi ise rasyonel midir? Yoksa kalbi midir? Kavramın bu kadar muğlak bir içeriği varken, bunun yanı sıra kimlikle özdeşleşmesi karşımıza nasıl bir problematik çıkarır.

Kimlik ve hidayet birbirine zıt kavramlar olmasa da kolayca özdeşleşebilecek bir yapıya sahip değiller. Kaldı ki Kur’an’ın bir bakış açısının dondurulması değil midir” hidayet”e giydirilen anlam. Hidayet bir duygu mudur, düşünce midir? Hidayet in anlamını nerede aramak gerek? “Hidayete ermiş olmak” tabiri ne derece doğrudur? Hidayet kişinin dışındaki bir süreç mi yoksa içindeki bir süreç mi? Aynı şekilde Müslüman kimlik kavramını ne kadar açıklayabilirsiniz? İslamcılık kimliği tanımlarken eski antropo-

loglar gibi “Müslüman” kavramını dondurmıştır. Aslında Müslüman aydınlar kendi kendilerini ötekileştirerek, dondurarak tarihsiz bir nesne haline getirmiştir. Buradaki “Müslüman” kavramının tarihi yoktur; hidayet de ve daha pek çok kavramın olmadığı gibi.. İslamcılık bir yanıyla savunmacı karakterini, dini de nesneleştirerek göstermiştir. Batı karşısında bilginin nesnesiyken, kendisini de nesneleştirmiştir. “Çift katmanlı bir uzaklık” olarak tanımlayabileceğim bu bakış açısının çok irdelenmesi gerekiyor. Müslüman kimlik iki defa tarihsizleştirildi. Günümüzde sıkça referans verilen “Kur’an’a dönüş” çağrısı da “Müslüman kimliği” dondurulmuş bir müze abidesi haline getirmekten başka bir çaba değildir. Kur’an’ın inşa kavramını kullanan İslamcı yazarlar, Müslüman toplumu bir kabile yaşamına indirgeyerek öznesiz kılmaktalar. Müslümanlar ise tarihsiz kılınmıştır. Ve bunun yanında “İslam” da merkezleştirilmektedir. Batıya alternatif olmaya çalışan İslamcılığın kendisine biçtiği norm, biçilen normun kendisidir aslında. Üretilen argümanları burada tartışmayacağım. Hidayet kavramına dönersek, bunu bir problematik olarak sunuyorum. Yazımda da bir örnek üzerinden hidayet problematiğinin sonuçlarına değinmeye çalışacağım..

80’lerin ikinci yarısından sonra ardı ardına fikir kitapları yayımla-

nan Yaşar Kaplan’ın Sıfırüç Depremleri adlı anlatısında “Müslüman kimliğin” bu sorunsallarını tartışmaya çalışacağım. Sıfırüç Depremleri adlı romanda bir ideal müslüman genç profili çizilir. İdealize etmek kavramını burada kullanıyorum. Çünkü hidayet/kimlik biraz yukarıda bahsettiğim gibi Müslüman yazar için gerçekliğinden ziyade donukluğuyla bir a priori’dir. Üniversiteli Müslüman gencin yaşam çizgilerini roman yoluyla çizen Kaplan’ın “Mücadele Mektupları” adlı kitabı da bu bağlamda okunabilir. Kaplan, Müslüman olmanın bir aidiyet bilinciyle oluştuğuna vurgu yapar. Aidiyet bilincini mücahit kimliğiyle açıklamaya çalışan yazar, mücahit kavramını yukarıda bahsettiğim bağlamda kuruyor. Mücahit bir anlamda “hidayete ermişliğin” göstergesidir. Özellikle Seyyid Kutup, Mevdudi gibi Müslüman aydınların etkisi çok bariz biçimde görülebilir. “Müslüman, kıyam ve sucud arasında geçen hayatın çeşitli merhalelerinde gerçekleştirir İslam’ı eğitimini. Stadyumlar dışında bu çağın insanın tanıyabileceği en büyük coşku, tağuti düzenlere karşı kıyam etmiş insanların kalbindeki inkılab aşkının toplumdaki tezahürleridir” Kaplan’a göre. Müslüman bütün kötülöklere karşı daima kıyam halinde olmalı, kıyamda da Rabbinin ayetlerini dilinden düşürmemelidir. O ancak Rabbinin önünde eğilir, der Kaplan. Şu kısacık alıntı bile bize yazar tarafın-

dan inşa edilen bu yeni kimliğin keskin uçlarını göstermesi açısından anlamlıdır. Kaynağa, yani Kur'an'a dönmek çok keskin bir dönüşüm gibi anlatılır. Tepkisel bir kimliğin çerçevesi kültürden bağımsız ayet ve kavramlarla belirleniyor. "Hiç sağa sola gezelemeye kalkışmanın efendiler, her Müslüman inkılabçı olmak zorundadır. Bütün peygamberlerin çizgisi budur. İslam'ın bize öğretmiş olduğu anayol budur. Kur'an-ı Kerim'deki cihad ve şehadet ile ilgili ayetler hâlâ yürürlükte ve kıyamete kadar yürürlükte kalacaktır." (238)

Kaplan'ın içinde bulunduğu coşkulu atmosfer, dönemin hidayet romanlarından farksız değil. Bu yönüyle Sıfırüç Depremleri'nin popüler İslami romanlarla kurduğu söylemsel akrabalığından bahsetmek lazım. Daha açık söylemek gerekirse "Kur'an referans" tek çözümdür; referans vermek doğruluğa dayanmak için ayetlere dönmek yeterlidir. Göndermede bulunmak iki farklı yapıyı ortaya koyar. Birincisi göndermede bulunduğun kaynak seni doğrular. İkincisi ise senin yaptığın eylem kaynaktan ortaya çıkar. Referans vermek başka bir metin yaratıyor. O metnin anlamlar dünyası referansın bağlamı olduğu kadar referansın içindedir demek değildir. Referansın öznesi mücahittir; dolayısıyla öznenin kendisi hakkında bilgi sahibi olamıyoruz. Ayet ve hadisler ise ikincil derecede kimliğe dayanak

olarak çiziliyor. Müslüman kimliğinin inşa sürecinde gönderme yapılan bütün kavramlar, sözgelimi cihad, şehadet, inkılab, tağut vs., hiçbir zaman öznenin kendisinde değil, dışında bir sahadadır. Cihad kavramını ele alırsak; cihad edilir, kim tarafından? Kuşkusuz mücahid tarafından. Burada özne ve eylemi arasındaki fark'ı göstermek istiyorum. Ve bu fark (difference) hep ertelenir (defermentl). Hiçbir zaman mücahidin sıfatlarıyla kendisini bir arada göremeyiz. Vurgular ve sıfatların referansları ne kadar çok olursa özne-nesne arasındaki uçurum da o kadar fazlalaşır. Aynı şekilde hidayet kavramında bunu açıkça görürüz. Hidayete erdim diyememe durumu, kâmil olana birer adım yaklaşma yani. Yaklaştıkça nihayet (hidayet) uzaklaşması durumundan bahsediyorum. "Oluş" olarak hidayet kavramını aldığımızda, Kaplan'ın ve aslında İslamcılığın kimliği ve kavramları nasıl donuklaştırdığını rahatça söyleyebiliriz. Burada iki kavram daha kullanmak zorunda kalacağım. Pozitif ve negatif erteleme. Hidayetin kendisi pozitif; yani ileriye dönük bir ertelemeye, oluşa (becoming) işaret ederken; İslamcılığın tahayyül ettiği hidayette ise Kaplan'da gördüğümüz gibi geriye doğru bir erteleme durumu söz konusudur. Bu uzaklaşma/yakınlaşma durumunu çeşitli açılardan detaylandırmak istiyorum. Günümüzde Müslümanlık inşasını kavramlar üzerinden ya

da ayetler üzerinden yaptığınızda karşılaşacağınız sorunlar bahsettiğim “mesafe” ölçüsünde dikkate değerdir. Müslüman kimliği bir varlık (being) olarak aldığınızda kaçınılmaz olarak Müslüman öznenin kendisine yabancılaşmasını sağlıyorsunuz. Kaplan’ın romanındaki Kurban ve arkadaşları bu yabancılaşmayı en hat safhada yaşamaktadır. Buradaki yabancılaşma eylemsel değildir; öznenin eylemiyle arasındaki uzaklıktır söz konusu olan. Müslümanlık donuk yapısal bir kimlikse eğer, sizin referanslarınız da ancak kimlikle arasındaki uzaklığınızı gösterir. Bu noktada ayete ve hadise olan her gönderme sizi daha da uzak kılar. Bu noktanın görünürlüğünün açık olmaması, tekrarlanabilirliğini ortaya koyar. İslamcılık tam bu noktada sürekli kendini tekrar etti ve bu da uzaklığı hep korudu. Kaynağın yani Kur’an’ın görünür olması, kimliğin görünürlüğü gibi algılandı. Müslüman kimlik Kitab’a yaklaşırken nasıl oluyor da uzaklaşabiliyor? Bu sorunu daha sonraki yazılarda irdelemeye çalışacağım.

Tekrar Kaplan’a dönersek; şüphesiz bu yeni kimliği tanımlayan belli başlı kavramları aynı yazı içerisinde kullanır yazar: Tağut, Inkılap, Şehadet, Kıyam ve Cihad gibi kavramlar Müslüman gençliğin siyasallaşmasını, talepkâr olmasını salık verir doğal olarak. Ali Bulaç, 70’li yıllarda canlanan İslami hareketlerin ortak noktasının “devlet mer-

kezli” bir düşüncede boy vermesi olarak görür. Yaşar Kaplan’ın 70’lerin sonlarında kaleme aldığı mektupları, dönemin dominant İslami algısını da yansıtır. Mücahide Mektuplar adıyla yayımlanan bu yazılarda, Müslüman olmanın zorunlulukları üzerinde durur. Kaplan’a göre Müslüman olmanın yolu tek tir; onun dışında kalanlar bilinçsiz Müslümanlardır.

Kaplan’ın mücahide hitap etmesi de boşuna değildir. Muhatap sıradan bir Müslüman değil, tercihini bilinçle yapan bir Müslüman’dır. “Dostum, mesele şudur: inançlar amellerle yaşatılır, sözlerle değil. Düşünceler, yaşanarak kuşanır yeryüzünü, sadece dillerle dolaşarak değil. Öyleyse yaşamadığımız İslam’ı neden başkalarına anlatıp duruyoruz.”<sup>(24)</sup> Burada başka bir kavram karşımıza çıkmaktadır: Tebliğ. İslam’ı başkalarına anlatmak. Ancak müslümanın önce kendi hayatında yaşamsı gerekiyor ki başkalarına doğrularını yayabilsin.

Cumhuriyet dönemiyle birlikte anlamı olmayan bir tekrara dönüşen kavramların yeniden anlamlandırılması gerekmektedir. Din kavramının toplumsal hayattan soyutlanması tepki çeker. Müslümanın bilinçli olmasının en somut göstergesi de din’e yüklediği anlamdır. Kaplan’a göre “İslami bakış açısından din; eşyayı, doğayı, insanı yerli yerince değerlendirmenin, belli bir



konuma oturtmanın, tüm bunları fitratlarının gereği gibi kullanmanın, yönetmenin yöntemidir. <sup>(51)</sup>

İslami bakış açısı neyi tanımlar? Genel bir dünya görüşünün bakışından söz ediyor yazar. Burada da İlahi olanla insani olanı nasıl ayırt etmeli, diye sorulduğunda yazarın yanıtı çok basit olacaktır. Aslında bakış açısı burada bir yorumdur. Yorumun kendisinin araçlarına baktığımızda Kaplan'da ve günümüz İslamcılarında, İslam'ın olanın kendi bakış açısından sunulduğu gerçeği dikkat çeker. Öznenin kendisinden ötelediği bir kavram olarak karşımıza çıkar İslamilik. "Negatif erteleme" kavramını burada da kullanıyorum. Her referansta özne kendisini koparıyor süreçten. Bunu bilinçlenme süreci olarak gösteriyor yazar.

### Sıfırüç Depremleri

Yaşar Kaplan'ın Sıfırüç Depremleri adlı romanı, İslamcı kimliğin retoriği olarak okunabilir. Romanda söylemler ve davranış biçimleri kimliğin yapısını oluşturur. Romanda İslam'ın bilince sahip bir grup genç, yeni bir toplum inşası için harekete geçerler. Toplumun yapılanması için örgütlü bir biçimde çalışan Müslüman gençlerin diyaloglarıyla başlar roman. Cemaat romanda kimliğin bir parçası olarak görülür. Yine başka önemli husus cemaatin imamı, yani önderinin olmasıdır. Burada imam da

Kurban'dır. Öykünün başkişisi Kurban etrafında döner her şey. Kurban hayatını dine adanmış gerçekte de bir kurbandır. Toplumu dönüştürmenin çileli bir yol olduğuna vurgu yapan roman, Müslüman bireylerinin kararlılıklarını ortaya koymayı amaçlar. İlk zamanlarda sayıları çok fazla olan grubun zaman içerisinde azalması, dava'nın önemini, zorluğunu gösteriyor.

"Eşyanın içinde olarak inanmaya ve yaşamaya çalışın, paranın içinde olarak inanmaya ve yaşamaya alışın, zamanın ve mekânın içinde olarak inanmaya, böyle yaşamaya alışın, hayattan soyutlanmadan, toplumdaki kaçmadan.. İnanmışsak zor şartların insanı olmayı da kabullenmişiz demektir." <sup>(17)</sup>

Romanın giriş bölümünde Kurban'ın uzun uzun vaazları, uyarıları cemaat kimliğinin nasıl bir dirence sahip olması gerektiğini açıklar. Roman bir yanı sıra Cumhuriyetin kurumlarını eleştirirken, alternatif olarak İslami yaşayış biçiminin dinamiklerini, referanslarını koyar. Sözelimi "En çok halk uğraştırıyordu onları. Halkın kendisi değil, 'halk' kelimesi. Neresinden yakalamalıydılar bu kelimeyi, nasıl yaklaşmalıydılar halk'a" <sup>(17)</sup> Metin Önal Mengüşoğlu'nun aşağıda alıntıdağım dizeleri de benzer bir kaygıyı ortaya koyuyor..

“şu halk sözcüğü meselâ nedir  
gecenin ilerlemiş vaktinde  
ne arıyor hafızamda  
ve hanginiz halktır arkadaşlar  
ve yönetmek için kendi kendinizi  
kimdir sizi halkeden  
millet’tiniz ne güzel siyahlar  
sarı ırklar beyaz kırmızı tenler  
ansızın halk oldunuz  
“on yılda onbeş milyon”  
kırıla kırıla bitmeyen kavgalarda  
ansızın halk oldunuz”

Romanda anlatıcı özellikle İslami ayları zikreder. Zilhicce, Recep, Şaban, Ramazan gibi farklı bir takvim sistemini kullanarak, tepkisini yansıtır.

İslamcı kimliğin evrenselliği ön plandadır: “kuşanın yiğitlerim diyordu imamları.. “kuşanın, tutun yolları! Moro’yu, Filistin’i, Eritre’yi bilmeyen; Roma’yı, Harlem’i, Pekin’i bilmeyen; Tiran’ı, Tokyo’yu Kremlin’i bilmeyen, Mekke’yi nasıl, Medine’yi nasıl bilsin, nereden bilsin.”<sup>(26)</sup>

Dinî kimliğin belli bir coğrafyayla sınırlı olmadığını, bütün bir evreni kapsadığını iddia eden bu sözler, çok yönlü bir bilinçlenmeyi de beraberinde getirir. Kurban ve arkadaşlarının üniversiteye dönmesiyle başlayan yeni süreç, farklı kimliklerin çatışması biçiminde gerçekleşir. Üniversite kantininde Kurban ve diğer öğrenciler arasındaki diyaloglar, romanın mücahit tipi Kur-

ban hakkında bize bilgi verir:

“Okulda kız erkek ayrımı gözetilmeksizin pek çok öğrenciyle ilişkiyi canlı tutmaya dikkat etmelerine rağmen, kendisi kızlarla görünmekten pek hoşlanmadığından, küçük gruplarda ya da ikili üçlü görüşmelerde işleri daha çok arkadaşlarına havale ederdi.”<sup>(113)</sup>

Bu pasajla yazar, mücahit olmaya aday bir kişinin davranışlarının çerçevesini çizer. Bir cemaat imamı olan Kurban’ın adab-ı muşeretini, diğer Müslüman bireylere de örnek olacaktır çünkü. Müslüman öğrencileri tanımlarken, İslami hayata geçmeden önceki yaşamıyla İslamî yaşamlarını birbirinden ayırır.

Kurban’ı ideleştiren bir tip olarak sunan yazar, solculuk ve milliyetçilikle ilgili tezlerini de bu vesileyle okura sunar. Savunmacı ve yarışmacı bir kişilik yaratır yazar. Sosyalizmin bir taraftar toplamasını bir moda haline gelmesine bağlayan Kurban İslami hareketin ise önlenemez olduğunu savunur.<sup>(193)</sup>

“İslami hareket, insanın rızasına, insanın her tür iradesiyle yaptığı seçime dayanır. Bu bakımdan önlenemez. İslami hareket her şeyden önce bir gönül devrimidir, kimseyi istemediği bir yolda yürümeye zorlamaz. Baskıcı, zorlayıcı değildir.. İslam devrimi tarihin en uzun, en sürekli devrimidir. Resullerin yolu devrim yoludur.”<sup>(194)</sup>

Görüldüğü üzere Kaplan, muhafazakâr terminolojinin dışladığı devrimci kavramını sahiplenir ve hatta mücahitliği ise neredeyse tek kalıcı devrimcilik olarak görür. İslamcı kimliği formüleştiren Kurban'ın sloganı ise "Kalk ve inşa et kendini yeniden" olacaktır.

İslamcılığın tahayyül biçimini olarak "hidayeti" irdelemeye çalıştığım yazımda verdiğim örnek bağlamında Kaplan, kullandığı bütün kavramların, referansların "negatif bir erteleme"yle, kimliğin kendisiyle referansı arasında bir uçurum ku-

ruyor. "Kendimizi Kur'an'la inşa edelim" ifadesi, aslında bir yakınlıktan çok derin bir uzaklığı ortaya koyar. Çünkü süreç içerisinde oluşan fark'ın geriye dönük olması engellenemez; referansların çokluğu bunu bir uçuruma dönüştürebilir.

#### Kaynaklar

Yaşar Kaplan, Sıfırç Deprem-leri, Timaş Yayınları:İstanbul, 1987.

Yaşar Kaplan, Mucahide Mektuplar, Timaş Yayınları:İstanbul,

# Tezkire ve İslamiyat Dergilerindeki Sol İslam Tartışmaları Hakkında Bir Değerlendirme

Mehmet TURGUT\*

---

Türkiye’de siyasetlik sağ ve sol kalıplar üzerinde yürütölmektedir. Bu konumlanmalar bireye verili kimlik edindirerek; kişiyi ideolojik bir aldatmacanın peşinde süröklemektedir. Bu karşıtlık bireyin zihin dünyasını şekillendirir. Türkiye’de bireyin var olan siyasal yaşama katılması sağ ve sol eksenlidir. Bu anlamda sağ ve solu siyasallığın kimlik edinme süreci şeklinde ifade edebiliriz.

Dünyada soğuk savaşın başlaması ve bunun Türkiye’ye yansıması siyasal yaşamımızda bölünmeler oluşturmuştur. Sağ ne yana sol ne yana düşer? Aslında bunun cevabı merkez neresi sorusuyla verilebilir. Bu soruların cevapları son otuz yıldır aranmaktadır. Mer-

kez kimi zaman sağa, kimi zaman sola yanaşmış ve bu konumlanmadan beslenmiştir. Ama hep kazanan bu ikisinin çatışmasında beslenen merkez olmuştur. Siyasal erk sağ-sol laisizm-irtica, alevi- sünni gibi sanal ayrıştırmalarla toplumu kutuplaştırarak, hep merkezin kazanması sağlanmıştır. Sağ, özel mülkiyet, bireysel teşebbüsü ve iktidarı; sol ise adalet, özgürlük, dayanışma, muhalefeti temsil eder. Türkiye’de sağın ve solun çatışmasında kazançlı çıkan kim diye sorulursa; kaybeden toplum diyebiliriz.

Marx’ın kehaneti tutmamış, kapitalizm çelişkilerinde yok olmuştur. Aksine sosyalizm kapitalizmin vicdanı haline gelerek kapita-

---

Mehmet Turgut, 1980 Malatya doğumludur. İ.b.b’de Sosyolog olarak çalışmaktadır. Sosyoloji, İslamcılık, post yapısalcılık, sosyal politika, yakın tarih üzerine okumalar yapmaktadır. Sosyal aktivisttir.

lizmin yerleşmesine vesile olmuştur. Fukuyama'nın "tarihin sonu" tezi liberal kapitalizmin zaferini vurgularken, solun da tükendiğini belirtir. "Medeniyetlerin çatışması" tezi de artık bize küresel kapitalizmin zaferini vaaz ediyor. Vaaz ettiği dünyada, kapitalizm sosyalizm çatışması/kutuplaşması bitmiştir. Batı dünya ölçeğine yayılmış ve değerlerini taşımıştır. Çatışma batı ve diğer toplumlar arasında, dinler arasında olacaktır. Bunun bizde yansımaları artık solcu sağcı çatışmasında ziyade batıcı ve batı karşıtları şeklinde bir dikotomi oluşturmaya başlamıştır. 1960-80 yılları arasında yaşanan yoğun sağ ve sol çatışması '80' darbesiyle beraber azalmış, solun yerini İslâmcı bir muhalefet almıştır.

"Sağın ve solun ötesinde İslâmcı bir muhalefet ulusal ve küresel bazda adaletli bir dünyanın oluşmasında katkı da bulunabilir mi?

Solun bıraktığı yerde adalet ve özgürlük kavgasını nasıl ve ne kadar sürdürür?"

Gibi soruların cevabını sağ ve solu ciddi bir çözümlenmeye tabi tutmakla gerçekleştirilebiliriz.

Bu yazıda, Tezkire Dergisinin "Türk Solu" sayısını; İslâmiyat Dergisinin "İslâm'ın Sol Yorumu" sayılarının değerlendirmesini yapmaya çalışacağız. İslâmiyat dergisi, 2002'nin 2. sayısında, İslâm'ın sol yorumunu kapak konusunu yapmıştır. Seçilen bu başlıkla İslâm sanki farklı siyasi düşünce ve yorumlarla açıklanabilir/yo-

rumlanabilir şeklinde algılanmaktadır. Böyle bir yorumlanma, dönemin baskın siyasi sistemlerine/düşüncelerine göre izah edilebilir. Hâlbuki İslâm'ın öz değerlerinde dönemin düşünce sistemleri kendini bulabilirler. Böyle bir yorumlama İslâm'ı verili siyasal dilin içine hapseder. Aynı zamanda, bu tecrübe ve birikimin tartışmaya açılması, İslâmi siyaset tecrübesine katkı sağlamış olur. Bu sayı bize şunu da öğretmiş oldu ki, İslâm değil de, İslâmcılar yaşadığı dönemlerde egemen olan siyasi gücün karşısında; muhalefette olan düşünce biçiminin etkisinde kalmışlardır. Bu bağlamda solun yükselişte olduğu dönemlerde solun diliyle İslâm'ı yorumlayan Ali Şeriatî ve Nurettin Topçu bizi doğrular niteliktedir.

Ömer Çelik, siyasal dilin stratejik röntgenini tasvir ederken, sağ siyasetin "eşitsizliklerin sabitlenmesine dayanan" bir siyasal dil kullandığını, sol siyasetin eşitsizliklerin giderilmesine yaslanan bir siyasal dili istihdam ettiğini söyler. Her iki durumdan kaçınma çabası ise İslâm'ın tarih dışılıktan öteye geçmemesine neden olmuştur. Bu aslında İslâm'ı iki siyaset kutbunun sınırları içinde, İslâm siyasetini daraltıp tarihselleştirir. Hâlbuki İslâm siyaseti tarih üstü bir siyaset algısıdır. Her çağ ve koşulda zorba tağuti iktidarlara karşı adalet ve özgürlüğün bayraktarlığını yapmıştır. Ve cümlesini şöyle bitirir: "Bu durumda İslâm dünyasındaki entelijensiyanın sol siyasal dilin geometrisi üzerine daha çok kafa yorması zorunludur." İslâ-

mi Sola Genel Bir Bakış makalesinde Nasır Hamid Ebu Zeyd, sağ ve sol kavramsallaştırması yaparken, solun toplumsal, siyasal ve ekonomik ilerleme, kültürel ve fikri özgürlük, düşünce ve hayat tarzı olarak akılcılık eğilimlerini ifade ettiğini; sağın ise geleneklere bağlılık, onun muhafazası ve daha iyisi mümkün olmadığı için realitenin dondurulması eğilimlerini ifade ettiğini söyler. Bu kavramsallaştırma akabinde kısa bir tarihsel arka plan çizer. Çizilen bu tarihsel arka plan İslâm tarihindeki dondurulmaya çalışılan düşünce, yönetim, toplum ve realite sağ; bunun tam tersine dinamik, özgürlükçü akılcı bir toplum, düşünce, yönetim tavrını sol diye tanımlar. İslam tarihinin başlangıcında, Hz. Osman'a karşı oluşan, daha sonra Talha, Zübeyr ve Aişe'ye karşı tavrı alan ve Muaviye'ye karşı mücadele eden kesimleri sol olarak niteler. Mutezile, felsefeciler, bazı tasavvuf ehli ve fukahayı sol olarak, felsefi düşünceye düşman olarak bilinen Hanbeli fakih ve kelimcileri ise sağ olarak tasnif eder. Yine Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh'u emperyalizme ve istibdada karşı oldukları için sol sayar.

İslâmi sol veya İslâm sosyalizmi akımı diye oluşturmaya çalışan veya oluşan bu hareketin, 19. yüzyıldan bugüne izlerini sürer. Selefî hareketlerle İslâm sosyalizmi diye tanımlanan hareket arasındaki mücadelede, sosyalizmin çökmesiyle beraber İslâm sosyalizminin bu kuşatmayı yarmaya çalıştığını söylemektedir. Genel olarak hem siyasal hem dini sol

akımın başına gelen bu kuşatılmışlık hali, aslında bir bakıma Haziran hezimetinin akabinde, bütün Arap dünyasında meydana gelen bir çöküş psikolojisine dayalıdır. Nasr döneminin Arap-İsrail savaşı hezimetleriyle beraber gerilediğini ifade eder. Yazarın 60'lardan sonra yükselen bu Arap nasyonalizmini ilerici ve özgürlükçü sınıfa yükseltmesi yadırganacak bir durumdur. Çünkü bu Arap sosyalizmi özünde tekçi, birlikçi, otorite ve totaliter rejimler oluşturmuştur. Bırakın özgürlükçü ve bağımsız bir yaşamı, tersine emperyalizmle beraber halklarına zulmetmişlerdir. Seyyid Kutup ve Ali Şeriatî'nin sosyalizm bağlamında değerlendirilmesi de problemlili bir yaklaşımdır. Zira her iki düşünürün de, sosyalist bağlamdan çok, İslâm'ın "Allah merkezli" ve "kulluk eksenli" bir yaşam biçimini sunması, Allah'tan başka bütün otoriterler reddedip yalnız ona kullukta ısrar etmeleri, her ikisinin İslâm dinimizinden bu enerjiyi aldıklarını ispatlar niteliktedir. Özellikle Ertuğrul Cesur'un Şeriatî'yi tarif ederken "Allahperest" diye takdim etmesi, onun Allah tasavvurunu içkinleştirmeye dönük bir çaba olarak algılamak gerekir. Hâlbuki Şeriatî'nin bütün düşünsel kaynağını aşkın bir Allah tasavvurunda aramak gerekir.

Sosyalizm, bu düşünürlerce, kapitalist yaşamın insanı şeyleştirmesine karşı, kişide bir direnç oluşması noktasında gündelik bir dil aracı olarak kullanılmıştır. Nurettin

Topçu'ya göre "Müslüman Anadolu Sosyalizmi, Anadolu'nun içinde bulunduğu ekonomik sorunlardan, şursuzca bir batılılaşmadan, Tanzimat'tan beri gelen ve aydınların bizi tahrip edecek batılı fikirleri yurda ithal etmelerinden, yanlış milliyetçilik anlayışlarından, dinin yanlış anlaşılmasından, yabancı hayranlığından ve pragmatizmi benimsemesinden ötürü, bizde komünizm kendisine bir zemin bulabilmektedir. Materyalist, ihtilalci, anarşist bir komünist tehlikeden bizi koruyacak olan ruhçu, devletçi, muhafazakâr, otorite sahibi bir sosyalizmdir." Nurettin Topçu'nun "Müslüman Anadolu Sosyalizmi" sosyalizmden, Anadolu Türkçülüğünden, İslâm'dan beslenerek oluşan sentezci bir düşüncedir. "Müslüman Anadolu Sosyalizmi"ni aslında, kapitalizmin yok edici, değersizleştirici, kişiliksizleştirici yaşam biçimine karşı, bireyi sığınacağı ve kendisini gerçekleştireceği bir hayat biçimi olarak tasavvur etmiştir. Mustafa Sıbai "Ruhçu ve İslâmci sosyalizm takdim ettiğimiz İslâm, sosyalizmi şüpheden azade olarak şu vasıfları bünyesinde toplamıştır. Mukaddeslerindedir. Önderiyle Muhammedîdir. Misyonu evrenseldir. Psikolojisiyle insanidir. Özellikleri itibarıyla millîdir." İşte bunun içindir ki İslâm sosyalizmi biz Müslümanlar, özellikle biz Araplar için yüce bir müjde, dosdoğru bir yoldur. Komünist sosyalizm ise bizler için açıkça bir ölüm, bir bozgun, bir çöküştür."

Türk solculuğu, Türk batılılaş-

ma ve modernleşme hareketlerinin oluşturduğu toplumsal girdapta adalet ile özgürlük arasındaki ters akıntılarda kendi ifadesini bulmaya uğraşmıştır. Türk solunun kendine ait siyasal dili oluşturmasından ziyade İslamcılıkla arasındaki mesafenin nedeni özünde batıcı, materyalist zihniyete sahip olmasından kaynaklanmaktadır. İslamcılık sağcılığa eklenen bir ideoloji değildir.

Marx'ın İngiliz sömürge yönetiminin aç gözlülüğü ve sınır tanımaz gaddarlığının Hindistan'da yol açtığı insani tahribata karşı, zaman zaman dile getirdiği hümanistliğe rağmen, Hindistan'daki İngiliz sömürgesinin varlığı ve oradaki işlevleri hakkında yaptığı yorumlar, tam olarak oryantalist bir bakış açısını ele vermektedir. Marx bu yorumlarını pozitif bir imanla gördüğünü sandığı tarihin ışığında yapıyordu. Engels emperyalizmin Cezayir'deki faaliyetlerini ilerici diye nitelmiştir. Tezkire Dergisi, solun dünya genelinde gerilemesiyle beraber, solun tıkanmışlığının siyasal yelpazeyi daralttığı bir dönemde, yeni siyasal açılımlar gerçekleştirebilir mi sorusunu kendisine sorarak, bunun ne kadar Müslümanları ilgilendirdiğini değerlendirmeye çalışmış ve sağ ve sol kutuplaşmasında, Müslümanlar ne yana düşer gibi soruları tartışmak için bu konuyu seçmiştir. Bu soruların cevabı tabii ki bir sayıyla cevaplanılabilecek durumda değil. Özellikle Türkiye'de sol düşüncenin sorunsalları ni daha detaylı ve pratik karşılığı ile

birlikte çözümlenmeye tabi tutup, siyasal erk karşısında İslâmcı muhalefet açısından faydalanabileceği bir imkânâ dönüştürebilirdi. İslâmcıların sağa yanaştıkları, sağın diliyle iktidar karşısında siyasal bilinç inşa ettikleri babındaki eleştiriler haklılık payı taşımasına rağmen, mesele “sol dili kullanması İslâmcılığa ne sağlar?” şeklinde sorunsallaştırılabilir. Bu bağlamda Nuray Mert İslâmcılığın sağa eklenilen bir siyasal varoluşa sahip olduğu vurgusunu ön plana çıkartır. Böyle bir değerlendirmeyi sadece siyasal bir dil yaklaşımıyla sınırlı tutarak değerlendirmesinin ötesinde, Müslümanlığın öz değerleriyle ilişkilendirildiğinde daha özgün ve farklı bir dil ortaya çıkartabilir. Böylesi bir yaklaşımla, İslâmcılığın sağ ve sol kutupların dışında üçüncü bir yol değil de, yaşam bakımında insanlığın kendini bulma noktasında bir kapı olduğu açığa çıkacaktır.

“Türkiye kapitalist olmadan batılılaşamaz. Ve dolayısıyla, batıcıların istediği gibi laik olamaz.” diyen İdris Küçükömer’e göre ise; Osmanlı devleti, bu dayatmaların sonucunda üretim güçlerini tasfiye etmek zorunda kalır. Ve giderek yarı sömürge bir devlet haline gelir. Bundan sonra devleti kurtarma ve yenilik hareketleri dönemi başlar. O burada yeniçeri-esnaf-ulema birliğinden gelen ve doğucu-İslâm-halk cephesine dayanan anlayış ve gelişmeleri sol, batıcı-laik, bürokratik geleneği temsil eden tarafı da sağ olarak nitelendirir. İdris Küçükömer’in Türkiye’de batıcı elitist bürokratik kesimiyle işbir-

liği halinde olan akademisyenlerin aydınların dışında, hayatın pratikleri içinde düşünce üretmesi bağımsız ve toplumsal üzerinde ciddi anlamda uğraş veren yapısıyla, solun belki de bu topraklarda yer edinmesine yardımcı olabilirdi. Ama Türkiye’deki sol hareketler özünde hep batıcı-elitist bir anlayışta olmuşlar, halkla aralarındaki kapıları kapatmışlardır. Bu da onların hep Kemalizm’le flört halinde olmasından kaynaklanmıştır. Bu noktada halk da sağı hep iktidarın dayatması ve zorbalığı karşısında sığınacak bir yer olarak algılamıştır. Aynı şekilde sol içinde ayrıksı ve farklı duran Kemal Tahir felsefesi ve bilim kuramıyla birlikte, bir dünya görüşü olarak benimsediği Marksizm’i ya da bilimsel sosyalizmi sorgulamamış, bu yönüyle Marksizm’e karşı çıkmamıştır. Onun yaptığı bu dünya görüşüne dayanarak ortaya atılan teori ya da görüşlerin toplumsal gerçeklikle, özellikle Türk toplumsal gerçekliğiyle, ne derece uyduğuna sorgulamak olmuştur. Kemal Tahir sol üzerine yaptığı bir konuşmada “Solu yerli olma melekesine alıştırmamız lazım geliyor.” demiştir. Buradan hareketle Nurettin Topçu, Kemal Tahir ve İdris Küçükömer üzerinde karşılaştırmalı bir çalışma gerekir.

Şerif Esendemir, “Kemalizm’in Gölgesindeki Milliyetçi Sola Retrospektif Bir Bakış” yazısında, solun milliyetçi stratejiler geliştirmesinin ve hatta ultra milliyetçi olmaktadır başarılarını borçlu olduğu Kadro Dergisinin aslında sol bir bakış açısı



oluşturmasından ziyade, Kemalizm'in hizmetinden bilgi ürettiğini ifade etmektedir. Solun neden böyle bir ittifak ihtiyaç duyduğunun kısmi izlerini Cihan Tuğal'ın, Sosyalizm ve Din adlı çalışmasında rastlanabilir. Oysa Sosyalizm ve (birçok bileşeni itibariyle bir burjuva ideoloji yani bir tür elit bakış açısı olan) modernist ilericilik, öyle iç içe geçmişlerdir ki, zaten tahlil araçları çok gelişmemiş olan batı dışı dünyanın eşitlikçileri aslında kendilerinin önünü açacak bir ayrıştırmayı, sosyalizm-modernizm ayrıştırmasını gerçekleştirememişlerdir. Daha da kötüsü batılı Sosyalist fikirlerin yetersiz kaldığını fark ettikleri noktalarda, yine hem batılı hem burjuva olan başka bir siyaset tarzına, milliyetçiliğe yöneldiler. Pierre Bourdieu "insan sadece ekonomik kapitalini değil, sembolik ve kültürel sermayesini de azamileştirmeye çalışan bir varlıktır." diyerek sosyalizmin bulunduğu toplumsal formasyon içerisinde geliştirilmesini savunmuş ve böylece sadece ekonomik olarak değil, antropolojik ve kültürel bir yaklaşım getirmiştir. Bu da sosyalizmin milliyetçilik ve geleceğe sarılmasına sebep olmaktadır. Dilaver Demirağ ise, "Eski Köye Yeni Adet: Alternatif Küreselleşme Hareketi ve Yeni Sol" başlıklı çalışmasında, yeni sol hiyerarşi ve tahakküm karşıtlığı, kapitalizmi aşma isteği, doğrudan demokrasi vurgusunu açımlayarak, anarşizmden beslenen sosyalizmin mücadele stratejisini analiz ederek; hareketin üzerine kurulduğu çokluk, heterojenlik, direnmeme, karnaval,

göçerlik, akış, hareketlik gibi ege-menlik ve hâkimiyet karşıtı bu kavramların üzerine inşa edilen küresel kapitalizm karşıtı hareketlerin, başka bir dünyanın mümkünliğini tartışmaya açmaktadır.

Sonuç olarak, Yasin Aktay'ın yazısında ifade ettiği gibi, sol kendi içinde sürekli bir özeleştirme yapmıştır. Bu eleştiriler bir itiraf tekniğine dönüşmüştür. Solun dışında solun değerlendirilmesi farklı kutupların diyaloga geçmesine vesile olur. Ya da benzer tecrübeler yaşanmadan karşıtının tecrübesinden faydalanarak siyasal dil zenginleştirilmiş olur. Tezkire dergisi, konuya teorik boyutta yaklaşmış yaşanan pratikler üzerinde konu yaklaşmamış, dosya konusu "Türk Solu" olmasına rağmen Türkiye'deki sol hareketler ciddi bir analize tabi tutulmamıştır. Radikal sol değerlendirilmesi, sol ve sendikal hareketler dosyaya eklenseydi daha derinlikli bir değerlendirme ortaya çıkabilecekti. İslâmiyât Dergisinde, özellikle 1970'lerde gelişen İslâmcığın sol muhalefetten etkilenmesi, bazı noktalarda paralel dil kullanması, bu ve benzeri muhalefet dilini sorunsallaştırmasının ele alınmaması, bir eksiklik olarak kabul etmek yerinde olacaktır. Hasan Hanefi'nin İslami sol tezinin yerini, aydınlanmacı İslam tezinin alması, batı karşısında yaşanan mağlubiyet psikolojisinden kaynaklanmaktadır. İslam medeniyetinin tekrar tarih sahnesine çıkmasının köklerini kendi medeniyet dinamiklerinde aramalıdır.

# Bir Adalet ve Özgürlük Sistemi Ya da İslamın Kapitalizm ile Çatışması

Abdulgafur IŞIK \*

e-mail:omer\_muhtar12@hotmail.com

Kapitalizm; batı dünyasında feodalizmin çöküşünden günümüze kadar hakim olan bir sistemdir. Kökleri ilk çağlara kadar uzanır. Ortaçağın sonlarına doğru İngiltere, Fransa gibi Avrupa'nın belirli bölgelerinde ortaya çıkarken; sistem olarak da xvi.yüzyıldan sonra gelişmeye başlamıştır. Temel olarak serbest piyasa ekonomisi modelini (liberalizm) benimserken; hür teşebbüs adı altında, aşırı kâr hırsı ile de zengin maden yataklarını, yoksul ülkelerin yer altı ve yer üstü kaynaklarını sömürme yoluna gitmiştir.

Adam Smith (1723-1790)'in meşhur "bırakınız yapınlar, bırakınız etsinler" sözünü kendine düstur edinen kapitalizm, 1. Dünya Savaşı ile birlikte sömürü çarklarını daha da hızlandırdı. Özellikle önde gelen kapitalist ülkelerden İngiltere, Fransa ve bu sömürü çarkına dahil olmak isteyen Almanya gözlerini Asya ve Afrika'nın maden kaynakları açısından zengin olan ülkelere diktiler. Her türlü insani değerden yoksun sömürü çarkları 1. Paylaşım (Dünya) Savaşının nedenleri arasında yer almıştır. Kapitalizm doyum-

---

\*1970 Mardin/Midyat doğumlu İlk,Orta veLise öğrenimini Midyat'ta yaptı. İ.Ü.Edebiyat Fakültesini bitirdi. Öğrencilik yıllarında konfeksiyonculuk yaptı.İstanbul Defterdarlığına bağlı Vergi Dairelerinde Vergi Memuru olarak çalıştı. Çeşitli dergilerde yazı,şiiir ve kitap tanıtım analizleri yayınlandı.Yazarın 1998 yılında basılmış Kardelen adlı bir şiiir kitabı bulunmaktadır.Yazar çalışmalarına devam etmekte olup,çalışma yaşamını öğretmen olarak sürdürmektedir.

suz sömürü hırsı ile yayılırken, bu sömürü kervanına ABD de dahil olmuştur. Afrika'da sömürülen yer altı ve yer üstü kaynaklarının yanında, köleleştirme gibi her türlü ahlaki değerden yoksun bir sistemin uygulanması da, neredeyse günümüze dek sürdürülmüştür.

Bitmez tükenmez özel mülkiyet ve kâr hırsı ile kapitalizm, ilk çıkmasını 1929'da Dünya Ekonomik Krizi ile yaşamıştır.Dünya'nın bazı yerlerinde kapitalizme alternatif sistemler aranmış, sosyalist devrimden sonra kapitalizm yeniden sorgulanmıştır.

Sömürülen ülkeler çoğuncası henüz sanayinin girmediği, ancak batılı kapitalist ülkelerin iştahını kabartan İslam ülkeleri olmuştur.Altın, gümüş, demir, petrol ve diğer madenler açısından zengin olan bu ülkeler, İngiltere ve Fransa başta olmak üzere emperyalist ülkelerin her türlü ahlaki ve insani sınırı aşan saldırılarına maruz kalmışlardır.

Her ne kadar Marx ve Engels'i referans alan sosyalizm ve komünizm, soruna emek-sömürü bağlamında yaklaşarak kapitalizme karşı savaş açmışsalar da, kapitalizm ile dayandıkları temelleri (madde) ortak olduğundan komünizm, kapitalizme alternatif olamamıştır.Sömürü çarkları el değiştirirse de, temelde değişen bir şey olmadan sömürü ve zulüm bütün boyutları ile devam etmiştir.Farklı iki blok gibi görülen ABD (kapitalizm) ve Rusya (komünizm), her ne hikmetse 2. Paylaşım

(Dünya) savaşında aynı safta yer almışlardır.Kapalı kapılar ardında yapılan Rusya ve ABD zirveleri, birer dünyayı paylaşımından öteye gitmemiştir.

Göz dikilen ve savaş arenası konumuna gelen söz konusu coğrafya İslam Coğrafyası olduğundan, bu iki sistem ile hesaplaşma içinde olacak olan da İslam olacaktır. Bunu görmemek için halkı Müslüman olan ülkelerin liderlerinin ve aydınlarının ya ihanet içinde olmaları gerekiyordu veya kör olmaları.Kapitalizm ve komünizmin İslam ile gizli ya da açık bir çatışma halinde olmalarını anlamak için ana karakterlerini, insana bakış açılarını iyice analiz etmek gerekiyor.Her şeyden önce bunlar beşeri ideolojiler iken, İslam Tevhidi bir din'dir.

Kapitalizm, sömürmek için özellikle de İslam coğrafyasındaki yer altı ve yer üstü kaynaklarını ele geçirme uğraşının içindedir. Gerçi kapitalizm, İslam coğrafyasında, Marks'ın dediği gibi "din halkların afyonudur" demek yerine, bir Müslüman'dan daha çok Müslüman kesilerek -münafıklık silahını çalıştırarak- Müslümanları kandırma ve aldatma yoluna gitmektedir.

Bunun en açık örneklerini İngiliz işgali altında olan Mısır'da görmek mümkündür. Mısır artan kapitalist sömürü ve bu sömürüden kurtulmak için komünizm'de kurtuluşu arayan bir savaşıma da sahne olmuştur.O dönem Suriye ve Irak'ta da ol-

duğu gibi artan Baas (Arap Sosyalizmi) milliyetçiliğine karşı, İslami düşünceyi temel alan İhvan-i Müslimin, bir öze dönüş hareketi olarak ortaya çıkmıştır. İhvan-i Müslimin hem Baasçılarla hem de emperyalist kapitalistlerle bir amansız savaşım içine girmiştir. Hasan El Benna gibi Muhammed Kutub ve Seyyid Kutub da bu savaşımın başta gelen (fikir) savaşçıları olmuşlardır.

Seyyid Kutub hem kapitalizmi hem de komünizmi tanıyan biri olarak, hem ideolojik hem de bilimsel açıdan konuyu ele alarak fikrî savaşımını sürdürmüştür. Birbirinden değerli bir çok eser veren Kutub, "kanlarımız bu fidanları besleyecek" diyerek, bu dava uğruna canını da vermiştir.

Seyyid Kutub, İslam Kapitalizm Çatışması adlı eseri ile kapitalizm ile İslam'ı yan yana getirmeye çalışanların tezlerini temelden çürütmüştür. Zaten bu tezler baştan da çürüktü.

Konunun başında da açıkladığımız gibi, kapitalizm temel anlamıyla ve dünyaya bakışıyla İslam'ın yapısına terstir. Seyyid Kutub, "Mısır'da büyük kitlelerin göğüs gerdiği adi sosyal düzen, devam etmeye müsait bir düzen değildir" (İslam Kapitalizm Çatışması, Bir Yayınları, s. 9); "kapitalizm denen bu düzen tüm anlamıyla insan medeniyetine zıt olduğu gibi, icaplarıyla çağın ve dinin ruhuna da aykırıdır. Bu aykırılık onun ilk planda kurtarıcı bir ekonominin en basit ilkelerine yer vermemesinden doğuyor. Bu yüzden kapitalizm

toplumsal ve insani ilerleme bir yana ekonomik gelişmeyi de baltalıyor" (a.g.e. s.11) diyerek, o günkü şartlara isyan etmiştir.

Kapitalizm sınırsız ve ölçsüz bir biçimde kârı teşvik ettiğinden, zengin ile fakir arasındaki uçurumu inanılmaz derecede artırmaktadır. Gecekonduların tepesine dikilen yirmi katlı gökdelenler, mor ışıklar altında verilen ziyafetlerin yanında benzi solmuş insanlar, beraberinde toplumsal bir huzursuzluk ile birlikte fitneye de sebep olacaktır. Newyork'ta bir saat elektriklerin kesilmesi nedeni ile dükkanlar yağmalanacaktır. Kimisinin karnı bile doymazken, diğer bir kesimin vicdanları ve beyinleri de aç olduğundan, bir orman yasasından daha vahşi bir yasa ve ardından acımasız bir sistem ortaya çıkacaktır.

İslam mideleri doyurduğu gibi ruhları (vicdanları) ve beyinleri de doyurmayı amaçlar. Kapitalizm insanları açlığa mahkum ederek, insanların bilincini de kör etmektedir. "Açlıktan kavruşan mideler mantık falan anlamaz." (s.14) "Kapitalizmde her şey paraya dayanıyor, o da kapitalistlerin elindedir." (s.16) "Devlet fakirdir; çünkü bütçesi zenginlerin ödemesi gereken değil, fakirlerin ödediği vergilere dayanır. Zenginler kendince adına bağış yada hayır dedikleri harcamaları da vergiden düşerler. Vergi ödemedikleri gibi kamu malının harcama hakkını ihalelerle, faizlerle, borsa ve şans

oyunları ile talan ederek ellerinde bulundurlar.” (s.17)

Kapitalist sistemde sermaye azınlığın ellerinde bulunur.”Kapitalizm çoğunluğun dertlerini dikkate alarak dinlemiyor.Sadece birkaç yüz kişinin isteklerini karşılamak için çırpınıyor.”(s.18) Kapitalizm hakim olduğu toplumlarda mutlu azınlık oluşturma çabasında; ama sadece maddi doyumu hedeflediği için o seçilmiş, kayırılmış,hakimiyeti elinde bulunduran azınlığı bile mutlu edemiyor.Dünyanın ekonomik refah seviyesi en yüksek ülkelerden biri olan İsviçre’de intihar vakaları hızla artmaktadır.Günümüz kapitalist kompradorları 16. yy derebeyleridir.”Kim diyebilir ki milyonlarca zavallı modern derebeylerin çiftliklerinde hizmetçilik yaparken insandır.Onlar ki, efendileri kendilerini öldürebilir, rızıklarını kesebilir, yahut mükafatlandırabilir; ama kararları ne olursa olsun köleleri ses çıkarmazlar.”(s.19)

Kapitalist bir düzende bir işçi sabah karanlıkta iş yerine girer, akşam karanlığında işyerinden çıkar.Bu işçi dünyada olup bitenlerden, kendisi ilgili alınan kararlardan nasıl haberdar olur? İşçi ve emekçi artık makinenin, dosyanın veya büronun bir parçasıdır.Üretim için var olan bir robottan farkı yoktur.”Derebeylik düzeninde parlamentodan söz etmek budalalıktır. (s. 21) “Bir yanda vurguncu seçkinler yığını, bir yanda yoksullar kalabalığı; bunlar

kapitalizmin eseridir.”(s. 26, 28)

ABD’deki her işçi, kapitalist sistemin aldatmacasıyla birer Henry Ford olma hayalini kurar. ”Şeytanın tarlasında bir yandan muhtaçlık ve perişanlık, öte yandan şımarıklık ve bolluk; sosyal adalet böylesine alt üst olunca, toplumda ideal ve ahlak kıymeti kalması mümkün değildir.”(s. 30)

Seyyid Kutub bunları gördükçe, bir Müslüman’ın yapması gerekeni yaparak “ben bu düzeni suçluyorum, imkanlardan eşit olarak faydalanmayı hurafe sanan, emek ve ücret arasındaki dengeyi ortadan silen; bununla toplum ve fertlerin ruhunda sıkıntı, acı, isyan doğuran bu düzeni suçluyorum...Bu düzende aç olanlar en çok çalışanlardır.” (s.50)

Kapitalizm, insanların elinde olanı da alma çabasıdadır.Kendi ülkelerindeki isyanlara set çekmek için sömürüyü küresel hale getirir. Az gelişmiş, gelişmekte olan ve gelişmemiş zavallı halkların elindekini avucundakini almak için uğraşır. Afrika’ya gönderdiği tüccarlar, gerçekte insan avcılığı yapmakta; buradaki insanların tüketim alışkanlıklarını değiştirerek, kendine bağımlı birer pazar aracı haline getirmektedir.Bu da yetmezmiş gibi piyasaya çıkan ilaçları ilk olarak bu yoksul insanların üzerinde denemektedir.Afrika’da çok kısa sürede HIV virüsünün yayılmasının sebebi nedir acaba? İnsanlar bu sistemde birer kobaydır. Suni olarak yaratılan sa-

vaşlar ve taleplerle, kendi savaş sanayileri beslenmektedir. Ne yazık ki deneme ve savaş alanları da çoğu kez İslam ülkeleri olmaktadır.

“İslam çağımız insanına elinde olmayanı verme çabasıdır. Elindekini alma gibi bir uğraş içinde değildir.” (s.61) Kapitalizmi eleştirirken komünizmin de bir kurtuluş yolu olmadığını bilmek gerekir. Tıpkı kapitalizm gibi komünizm de dinin ruhuna terstir. “Komünizm ve kapitalizm İslam’a düşmanlıkta aynıdır. İkisi de İslam’a karşı ikiye bölünmüştür. Müslümanlar batının ikiye bölünmüşlüğüne karşı uyanık olmak zorundadırlar.

Uzun bir kapitalizm ve komünizm eleştirisinden ve karşılaştırmasından sonra Seyyid Kutub’un dediği gibi “anlaşılmıştır ki, İslam sosyal adaleti en kapsamlı bir biçimde temin edecek ve esas sorunumuzu kökten çözecektir. İslam bizim için öylesine güçlü bir kaledir ki, sömürücü kapitalizmin, komünizme saldırmak için bulduğu bahaneler ona sökmez.” (s.30) İslam düşmanları bu nedenle hiçbir zaman İslam’a doğrudan saldırmazlar. Dolaylı olarak fitne yolu ile insanları İslam’dan soğutma ve İslam’ı vicdanlara hapsetme ve sosyal yaşamın dışına itme çabası içindedirler. İslam’ın devrimci bir mahiyete sahip olduğunu kapitalistler de komünistler de çok iyi bilmektedirler. Bu nedenle, günümüzde Irak’ta da uygulandığı gibi, İslam’a karşı savaşmak yerine, “din’e karşı din” takti-

ğini geliştirmeye çalışmaktadırlar.

İslam insanı “ahsen-i takvim” (yaratılmışların en şerefli) olarak tanımlar. İnsan meleklerin bile önünde eğildiği bir varlıktır. “Esefe safiline” (en aşağı mertebeye) düşmek ise kendi tercihidir. İslam kuralsız, kanunsuz ve başıboş hareketle düzenini kurmaz. Her şeyin bir denge (mizan) üzerinde kurulmasına çalışılır. İnsanı kula kulluktan, metaya-maddeye kul olmaktan kurtarmaktır birinci amaç. Arşa kadar yükselmek ve yine arzın dibine düşmek de insana bırakılmıştır. İnsana bu kadar değer veren İslam, elbette her konuda kendisine yakışır bir yaşam sürdürmesini ister insanın.

İslam temiz kazanma, helal kazanma esasına dayalı olarak ferdi mülkiyeti sınırlı bir biçimde kabul eder. Mülkiyetin temelinde de emek arar. Emek aradığı için en şiddetli bir biçimde faizi yasaklar. Kapital bizatihi kazanç ve gelir sebebi değildir. Kazanç sadece beşeri emeğin karşılığıdır. Zekat ile birlikte sürekli vergi alınır. Zekat İslam’ın beş şartından birisidir ve zorunludur. İhtiyaç çok aşırı düzeyde ortaya çıkınca servet artık toplumun malıdır. Mülk kavramını “üretim araçları” biçiminde de tercüme edebiliriz. Toplum üretim araçlarını işletir. En yüksek verimi elde etmek için çabalar.

İslam; toplumu ferdi için var saydığı gibi ferdi de toplum için var sayar. İslam çalışmayı kutsal, çalışan eli şerefli sayar. İşçinin alın teri ku-

rumadan ücretinin verilmesi emredilir. Miskinliği, tembelliği, dilencililiği yasaklar. Çalışmayı ibadet sayarak, namazdan sonra rızık için yeryüzüne dağılmayı teşvik eder. Malın zenginler arasında dolaşan ve tek bir elde biriken bir metaya dönüşümü engellenir. "Servet sadece zenginlerin arasında dolaşan bir servet olmasın" (Haşr suresi ayet:7) Buna benzer birçok ayet ve hadis mevcuttur. İslam sermaye birikimi konusunda çok hassas davranır.

Seyyid Kutub'un dediği gibi "emek-ücret dengesizliği, iş ve işçi meselesinin dengesizliği ve fırsat eşitsizliği, ahlak bozukluğunu da beraberliğinde getirir. İslam önce sefaleti doğuran sebepleri ortadan kaldırır. İkinci olarak ferdin ruhunu kötülüklerle savaşacak bir inançla doldurur. İslam bütün varlığı ile tembelliğe götüren nedenlerle savaşır." (s.30)

İslam önce kendi sistemini oluşturur; nedenleri ortadan kaldırır. Kendi sorumluluğunu yerine getirir. Sonra suçluyu arar; suçlulardan önce suçu ortadan kaldırmayı düşünür. Şeriat işte budur. Yoksa kimi tâbileri kadar muarızlarınca da anlaşıldığı gibi, öncelikleri cezalandırma üzerine kurulmuş bir yasaklamalar rejimi değildir; bir hukuk modelidir.

İslam'ın gerçekleştireceği sosyal adalet sadece Müslümanlar için değildir; din, soy, ırk farkına bakılmaksızın herkes bu adaletten faydalanacaktır. Seyyid Kutub, İslam'da Sosyal Adalet adlı eserinde, bu konuya dair

yaşanmış, somut ve açık bir çok tarihi örnek vermektedir.

Gerçekten ön yargısız ve komplekslerimizden arınmış olarak baktığımız da, İslam'ın bir sosyal kurtuluş projesi olduğu açıkça anlaşılacaktır. Yeter ki "nass" olarak "sıratı müstakim" üzere düşünebilelim.

Batı ve işbirlikçileri İslam'ın oluşturabileceği yeni bir düzenin korkusuyla, birçok tarihi gerçeği ört bas etmeye çalışmaktadırlar. Amerikalılar Saddam'ı devirme bahanesi ile Irak'a girdiği zaman, ilk işleri Bağdat Müzesini yağmalamak olmuştur. Nasıl ki Moğollar kütüphaneleri yağmalayarak Dicle Nehrine atmışsalar; yüzyıllar sonra çağdaş Moğollar da bir toplumun hafızasını silme çabası içine girmişlerdir. Malcom X'in dediği gibi: "Kökleri kesik bir ağaç ne kadar yaşayabilir ki?" Bu gün batı Haçlı zihniyeti de, Allah'ın korumasında olan Kur'an-ı Kerim'i ellerden düşürmek ve İncilleştirmek için yoğun bir çaba içerisinde.

İslam toplumlarının geri kalmasının en büyük nedeni Kur'an'ın ahlakı ile ahlaklanacaklarına, batının da etkisiyle uğradıkları ahlakı dejenerasyondandır. İslam ise ancak bütünüyle uygulandığı zaman bir anlam ifade eder. "Allah'ın indirdiği ile hüküm etmeyenler zalimlerin ta kendileridir." (Maide:45) İslam ümmetinin canlılığı durduğu zaman ise, İslam fikhinin gelişmesi de durmuştur.

İslam hiçbir zaman ilme karşı

çıkamıştır.”İlim Çin’de bile olsa alın,” “hiç bilenlerle bilmeyen bir olur mu?”gibi sayısız ayet ve hadis mevcuttur.

İslam hırsızın (soyguncu ve sömürücünün) elini keser.Ekmek çalamı ve aç kalamı cezalandırmaz.Kapitalist düzen ise banka hortumcularını serbest bırakırken, baklava çalan çocukları cezalandırır.Bir adama zina cezası verebilmek içinse, bu işi alenileştirmiş olması gerekir.O takdirde bu adam ruhsuzluğu, namusuzluğu yayan alçak canavarın biridir. ”Fuhuş ve benzerlerinin iman edenlerin içinde yayılıp, duyulmasını arzu edenler yok mu, onlar için dünyada da ahrette de pek acıklı bir azap vardır.İşin gereğini Allah bilir siz bilmezsiniz.”(Nur:19)

Kapitalizm cinselliğin aleni olarak yapılmasına ortam hazırlayarak, neslin geleceğini tehlikeye atarak, insanın içindeki ahlaki ve insani duyguları öldürerek toplumun topyekün bir tehlikeye karşı karşıya gelmesine neden olur.Tarihte Kur’anı Kerimin de verdiği örnekler gibi birçok toplumun yok olmasına neden, fuhşun bir hastalık olarak toplumu sarmasıdır.İslam bu konuya vurgu yaparak, çok şiddetli önlemler alır. İslam’da kadın, kapitalizmde olduğu gibi asla bir meta değildir.Hürriyet kadının bedenini açarak kendisini teşhir etmesi, istismara açık hale getirmesi değildir. (s.129)

Eşitlik, adalet ve özgürlüğün timsali olarak İslam’ın azınlıklara ba-

kışı da açık ve net olarak ortadadır.Böylesi bir adalet günümüz dünyasında bile gıpta ile hatırlanmaktadır.”Osmanlı İmparatorluğunun Hıristiyan azınlıklara muamelesi günümüzde bile Avrupa ülkelerinin herhangi birinde bulamayacağımız kadar müsamaha doluydu.”(Sir Thomas-Arnold) İslam zorla kimseyi dininden döndürmemiştir.Bu hoşgörüyü karşı batı, Haçlı zihniyetini hiç bir zaman elinden bırakmamıştır.Balkanlar’da, Endülüs’te, Cezayir’de, Irak’ta yaptıkları gün gibi ortada.Bu zulüm, “işte Avrupalı” deritecek açıklıkta.

Mareşal Allenby, I. Dünya Savaşından sonra Kudüs’e girdiği gün ”Haçlı seferleri şimdi bitti” demiştir. Şu ayeti kerimeyi hatırlamamak mümkün mü: ”Onların dinlerine girmedikçe onlar asla sizden hoşnut olmazlar.” İslam ümmeti, şemsiyesi altında olan kavimleri de: ”renklerinizin, ırklarınızın ve dillerinizin ayrı ayrı olması, Allah’ın ayetlerindenidir” diyerek, ”onları bir tarağın dişleri gibi eşit” görmüştür.

Kur’an-ı Kerim’in birçok ayetlerinde ve peygamberin Veda Hutbesinde, ilk önce” ey insanlar,” daha sonra da “ey müminler “ diye hitap edilmiştir.İslam nizamı Müslüman olmayanları dahi kendi koruması altında görmüştür. ”Amerikalı diplomatların birçoğu misyoner yetiştiren okullardan mezundur.Emperyalizmin ve Haçlılığın İslam’a beslediği kını birbirinden ayırmak güçtür;



çünkü bunlar birbirlerine dayanır, birbirlerinden gıdalanırlar.” (s.147)

İslam, emperyalizm ile savaşım için de bir direniş modelidir. Servet diktatoryası ile emperyalizm arasında tabii bir antlaşma vardır.İslami düzen adaleti getireceği için sermaye düzeni İslam'a amansız bir savaş açmıştır.Bu savaşta sahte din adamları ile de işbirliği yapılmıştır.Çünkü bu düzende sahte din bezirganlarına önemli görevler verilmiştir.Emperyalizm, ikiyüzlülükle toplumu kandırma yolunu seçmiştir.Emperyalizm hiçbir zaman kozlarını açıkça oynamamıştır.

Buraya kadar anlattıklarımızın kaynağı Seyyid Kutub'un İslam Kapitalizm Çatışması adlı eseridir. Seyyid Kutub'un İslam Kapitalizm Çatışması eserini tamamlayan İslam'da Sosyal Adalet adlı kitabında da, İslam'ın toplumsal adaleti ayrıntısı ile anlatılmaktadır.Seyyid Kutub, “İslam dünyası adını verilen bu dünya, maalesef ruhi değerlere ve fikri mirasa pek aldırmamaktadır.Evet, gerek deniz aşırı ülkelerden, gerekse bunun dışındaki uzak yollardan eğreti olarak aldıkları yasaları, nizamları, plan, program ve metodları almadan önce bir fikir süzgecinden geçiremezler miydi? Ne yazık ki bunu yapmamaktadırlar.”(İslamda Sosyal Adalet, Hikmet Neşriyat, s.9)

Adına İslam dünyası denilen ülkeler, kendi yapılarına uygun İslam nizamı dururken, medeni yasalarını İsviçre'den, ceza yasalarını İtalyanlardan almaktadır.Faşizm kokan, ja-

kobenlik kokan yasalardır bunlar. İstibdad yöntemlerini adına medeniyet dedikleri ülkelere almaktadırlar.Üstelik bununla İslam'ı pratik yaşamdan uzaklaştırıyorlar.

Hıristiyanlık milyonları zorba yönetimlere itaate zorlamak için vardı.Oysa İslam devrimdir.”Zulme karşı susan dilsiz şeytandır” şiarı ile hareket etmektedir.” Hıristiyan din adamları haklarının karşılığının ahirette verileceğini ifade ederek çalışan kesimin sömürücülere karşı koyma gücünü kırarlar.

Batılılarda bu nedenle dine karşı içten içe bir nefret uyanmıştır.Oysa İslam düzeninde Müminlerin Emiri ile bir Yahudi, aynı mahkemede yargılanabiliyor. Allah'ın hükümleri ile hüküm etmediği zaman eğrilikleri kılıçla düzeltme haykırıları duyulabiliyor.

Çalışan kesimlerin isyanı karşısında din adamlarının tepkisi, ”Tanrı sizi korur” sözleri olmuştur; ama o nasıl bir Tanrı ki zalimin, zulmün ve ezenin yanında yer alıyor? İşte bu düşüncelerle bu adaletsizlik ve eşitsizliğe karşı işçiler, emekçiler, Kiliseye ve Hıristiyan din adamlarına isyan etmiştir. Bu nedenle dinde reform hareketleri ile Kilise, pratik yaşamın dışına itilmiştir.İşçi kesimleri de “din halkların afyonudur” diyen materyalistlerin yanında yer almışlardır.”İslam ise hem gök aleminde hem dünya aleminde tek bir nizama dayalı Tevhidi nizam üzerine kurulmuştur.” (s. 9) “O, yerin ve göğün sahi-

bidir.” Allah kullarına merhamet eder ve asla zalimin ve zulmün yanında yer almaz. İslam müstekbirlere karşı mustazafların yanında yer alır.

“Sosyal, hukuki ve iktisadi düzenlerinde dini hakim kılmadıkça, o dine bağlı olanlar da Müslüman sayılmaz.”(s.20) ”Kim ki Allah’ın indirdiği (hükümlerle) hüküm etmese işte onlar kafirlerin ta kendileridir...İşte bu sistem kulu kula kulluk etmekten kurtarıken, Allah’a kul ederek gerçek özgürlüğüne kavuşturur.” (s.31) ”Hakkını elde etmek için çarpışırken zulüm yolu ile öldürülen kimse şehiddir.” (Hadis)

İslam’ın sosyal adalete bakışını anlamak için uluhiyet, kainat, hayat ve insan hakkındaki bakışını çok iyi anlamak gerekiyor; çünkü sosyal adalet İslam ağacının sadece bir dalıdır.Kainat insana düşman değildir.İnsanla da savaşmaz. Ortada bir mizan (terazi) denge ve adalet vardır.Bu rahmet ilahi düzenin içinde el ele verecek,yardımlaşarak sürüp gider.

İslam’da sosyal adalet insan yaşamının her alanını kaplar.İnsandan yola çıkarak,vicdanları da aşarak sosyal yaşamın içinde yer alır.Mutlak dengeli bir vahdet, birey ile toplum arasındaki olması gereken umumi güveni teminat altına alır.Birey her şeyden önce canından ve malından emindir.Can ve mal güvenliği bu günkü en gelişmiş ordular ile bile güvence altına alınamamıştır.İslam, tüm insanlığı adalete tâbi ve kardeş kılmıştır.Vicdanlarda devrim yapı-

rak, iç denetimi sağlamış olmakla birlikte, adil bir toplum için gerekli şartları da sağlamıştır.

İslam kişinin fıtratına uygun davranarak, insani farklılıkları, zaaf-ları dikkate alarak yasaları oluşturmuştur.Allah kullarına yüklenemeyecekleri yükleri yüklemeyiz.Allah kullarına ”Rahman” sıfatı ile merhamet eder.Sosyal, ekonomik ve siyasal alanda fırsat ve imkan eşitliğini verir ve bu ortamı sağlar.Kabiliyetleri dikkate alır; fakat haddi de aşmaz.Her şeyin bir haddi ve hududunu olduğunu bireylere kavratır.

Seyyid Kutub, İslam’da Sosyal Adalet adlı eserinde ”İslam her türlü yolu serbest bırakarak, tüm şehvet ve kazanç yollarını başı boş bırakıp, lüks bir hayatın içinde yüzmeyi yasaklar, hayat seviyeleri arasında aşırı bir fark, uçurumun olmamasını ister” diyerek, İslam’ın hayata bakışını ortaya koyar.(s.59)

Sosyal hayat içerisindeki farklılıkların kabulü ve pekiştirilmesi, paylaşım duygularını öldürür ve bencilliği artırır.İslam aç insanı anlamak için oruç ibadetini şart koşturmuş.Böylece insanlar israftan kaçınır, aç ve yoksul insanın halinden anlar. İslam, hayal ve teoride değil, pratikte de sosyal hayatın yasalarını somut olarak ortaya koymuştur.İslam’ı anlamak için bir bütün olarak ele almak gerekir.Körlerin fili tarif etmesi gibi bakıldığında, hiçbir şey tam olarak anlaşılmaz.

Her şeyden önce birey ile toplum arasında gönüllü bir hedef birliğinin olması gerekir.İslam'da sosyal adaletin temel esasları:

“a)-Mutlak vicdan özgürlüğü,

b)-Mükemmel insani eşitlik,

c)-Sağlam ve güvenilir sosyal adalet”tir.(s.130)

Defalarca vurguladığımız gibi sadece yasalarla eşitlik ve adalet sağlanmaz. İslam, manevi öğretisi ve mecburiyetlerin dışında, yasalarla da sosyal adaleti garantilemektedir.Rızık ve makam endişesi insanları köleleştirir.Rızıklandırmanın Allah olduğuna ve makamların en büyüğünün Allah katında olduğuna inanan insan, Allah'ın otoritesi dışında hiçbir beşeri otoriteye boyun eğmez.Bu nedenle mümin asalet ve feraset sahibidir.Ayet-i kerimede buyrulduğu gibi: "Üzülmeyin, gevsemeyin, inanıyorsanız en üstün sizlersiniz." Yine başka bir ayeti kerimede ise yüce Allah müminleri daima ümitli olmaya çağırır:"Eğer yoksulluktan korkarsanız (bilin ki) Allah dilerse sizi kendi lütfuyla zenginleştirir."(Tevbe:28) Makam zindanından kurtulan insan, asalet ve değerleri ile şuurulu bir biçimde zincirlerini kırarak özgürleşir.Kişi ihtiyaç sahibi ise ve kendisini bir lokmaya muhtaç hale getirmiş ise aşağılanır, küçülür.İşte bu durumda İslam'ın şartlarından biri olan zekat devreye girer.Zekat arta kalan bir mal değil, bir haktır.Kişi İslami düzen aracılığı ile hakkını ister.Hatta

bu uğurda savaşır.

Kadın ve erkek, kök ve yaradılış olarak eşittir."Ey insanlar! Gerçekten sizleri bir erkek ile bir dişiden yarattık.Birbirinizle tanışasınız diye sizi milletlere ve kabilelere ayırdık Elbette Allah nezdinde en şerefliiniz ondan en çok korkanızdır.(Hucurat:13)

Hiçbir sistemde mutlak özgürlük yoktur.Toplumun hak ve çıkarları söz konusu olduğunda, bireyin özgürlüğü sona erer.Beşeri sistemlerde özgürlükten kasıt hayvansal ve şehvi duyguların sınırsızlığıdır.Bu duygular toplumsal düzeni ahlaken çökertir.Nefse hakim olmanın yanında, aşırıya kaçmadan ve nefesine köle olmadan nefsi ihtiyaçlar helal yoldan giderilir."Ey Adem oğulları! Her mescit yanında zinetlerinizi takın.Yeyin için ve israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez."(Araf:31) "Kazandığı iyilik lehine, kazandığı kötülük de aleyhinedir."(Bakara:286).

İslam aile ve akrabalar arasında dayanışmaya önem verir.Çünkü aile toplumun temelidir.Hiçbir zaman aileyi zaafa uğratacak girişimler içinde olmaz.Ailenin biyolojik ve psikolojik bir yapı olması bilinci ile hareket eder.Ayrıca ailede sosyal yardımlaşma açısından bir denge vardır.Beşeri ideolojiler aileyi ve kadını mülkiyet aracı olarak gördüklerinden aileye sıcak yaklaşımlar içinde değildirler. Marx'ın kendi sözlerinde olduğu kadar, Engels'in "Dev-

letin, Ailenin ve Mülkiyetin Kökeni” adlı kitabında da, ailenin gerici bir kurum olduğu vurgulanır.

İslami sistemde birey malın emanetçisidir ve o malı kardeşleri lehine kullanmakla yükümlüdür.”Şayet ümmet içerisinde bir tek kişi bile aç olarak gecelerse, İslam toplumunun tamamı o kimsenin ihtiyacını karşılamak üzere ve onu doyurmak için çalışmadıkları sürece günahkardır.”(s. 26) ”Bir beldedeki halk içerisinde herhangi bir kimse aç olarak sabahlayacak olursa o belde halkı Allah’ın himayesinden uzaklaşmış olur.” (Hadis) İslam toplumu bir vücudun bütünüdür.Bir organdaki bir ağrı diğer azaları da etkiler.”Müminin diğer bir mümine karşı durumu, tıpkı bir kısmı diğer bir kısmını destekleyip güçlendiren bir binanın yapıtaşları gibidir.”(Hadis)

İslam mükemmel ve bağımsız bir sistemdir.Kendisine yamayan tüm eklentileri reddeder.O diğer beşeri sistemler gibi kul yapısı değildir.Tevhidi bir sistem evrensel bir düzendir.Allah her an yöneten ve yönetilenle beraberdir.Allah’ın varlığı adaleti gerçekleştirmenin teminatıdır.Allah korkusu ile atmayan yüreklerle güven olmadığı gibi, Allah’a iman üzerine tesis edilmeyen toplumlarda da, hiçbir kalıcı barış ve güven tesis edilemez.

İslam bir şartla ve kayıtlı özel mülkiyeti serbest bırakır.”Mülk sonunda yine Allah’ındır.Kişi emanet olarak işler.” “İnsanlar üç şeyde or-

taktırlar: Su kaynaklarında, otlaklarda ve ateşte (enerji kaynaklarında).” (hadis) İslam emeğe dayalı bir sistemdir. Emek kutsaldır.”İçinizden hiçbiri kendi el emeğinden daha hayırlı bir şey yememiştir.”(Buhari) İslam faizi, yani emek dışı kazancı yasaklar. Haksız kazanç ve sömürü kaynağı olarak kabul eder.İslam lüksü yasaklar. Peygamber, erkeklerin ipek giymesini yasaklamıştır.Hz. Ali’ye altın yüzük takmayı,Hz. Fatıma’ya, yani kendi ailesine altın ziyneti ve ipek giymeyi yasaklamıştır. ”Dirheme köle olan helak olsun.Dinara köle olan yok olsun.Elbiseye köle olan helak olsun.Helak olsun da tersine dönsün.” (Buhari)

İslam gelirler arasındaki uçurumu hoş karşılamaz.Helalı teşvik eder.Harama giden yolun, harama götüreceğini kabul eder.”Amaca giden her yol mubahtır”(Makyavel) düşüncesine şiddetle karşı çıkar.İslam’ın temel prensiplerini Seyyid Kutub şöyle açıklar:

1)-Şartlı halife tayinine dayanır.Allah insanları mülke, Allah’ın şeriatını esas olarak tasarrufta bulunması için halife tayin etmiştir.

2)- Fertler mülkiyet hakkını çalışmalarının karşılığı olarak kazanır.

3)-Ferdî mülkiyet bu sistemin temel direğidir.Mülk edinme yolları bunu geliştirme ve infak yolları ile ilgili olmak üzere birtakım şartlarla kayıtlıdır.

4)-Ferdî mülkiyetin temelinin korunması yanında tekafül denilen dayanışma İslam ümmet hayatının temel kuralıdır.

5)-Sosyal adalet aslında en üstün bir şekilde bu yolla gerçekleşir.Sosyal adalet ancak İslam nizamı ile gerçekleşir.(s.292)

İşte bu adalet ile bir avuç mümin, iki imparatorluğu (Sasani ve Roma) yerle bir etmiş.Bu iman, Bilal'ın sabrında vardır.Kızgın kumlar üzerinde "ahad,ahad,ahad..." demesinde saklıdır. Tüm müminler kardeş olunmuştur.Halifelîğe bir köleyi önerecek kadar adil ve özgürlükçü bir düzendir. Yakın zamanlarda bile ABD'de, yeme içme mekanlarında "zenciler ve köpekler giremez" yazıları asılıydı. Hala da değişen bir şey yoktur: Ruhlar köleştirilmiş, insanın bir makineden farksızdır.Tabiata düşman, insana düşman olan bir kapitalizm.

İslam bir böceğin, bir kelebeğin ve bir bitkinin bile önemini farkındadır.Zerreden küreye hiçbir şeyin boşuna yaratılmadığını hesaba katar ve ona göre düzenini oluşturur.İslam sosyal adalete sahabeden başlar: Hz.

Ebubekir'in 40.000 dirhemi vardı. Müslüman olduktan sonra 5000 dirhemi kalmıştır."Sevdiğiniz şeylerden (Allah yolunda ) harcamadıkça (en) iyiye eremezsiniz."(Ali İmran:92) Hz. Ömer kendi şahsi arazisini vakıf haline getirmiştir.Hz.Osman kervanının tamamını ihtiyaç sahiplerine dağıtmıştır.Hz.Ali ve Ehl-i Beyt bir avuç yiyeceklerini yoksullara dağıtarak aç sabahlamışlardır.Medineliler (ensar) Muhacirleri mallarına ortak, onları da kendilerine kardeş etmişlerdir.Sadakalar ehli kitabın yoksullarına aittir.Hz.Ömer cüzama yakalanmış bir Hıristiyan topluluğa sürekli yiyecek gönderilmesini istemiştir.Valilerin mallarındaki artışı sorgulayarak "nereden buldun " yarasını çıkartmıştır.

Devlet hazinesi de İslami sistemde şeffaflaştırılmıştır: Toplum için harcama, adil dağıtım, fakirliği ve ihtiyacı ortadan kaldırmak, İslam'ın amaçlarındandır. İslam'da sınıf farkı yoktur.Bu konuda İslami lider yetkilerini kullanır."Ta ki o mallar zengin olanlar arasında dönüp dolaşan bir servet olmasın"(Haşr:7)

## Panorama:

### Kerim Devletten Kurt Devletine

Emrah ATILLA\*

---

“Kemal Tahir: Asıl ismi İsmail Kemalettin Demir. 15 Nisan 1910’da İstanbul’da doğdu. Deniz subayı olan babası Sultan II. Abdulhamid’in yaverlerindendi. İlkokulu muhtelif okullarda, rüştiyeyi Kasımpaşa’daki Cezayirli Hasan Paşa Rüştiyesi’nde okudu. Galatasaray Lisesi’nde iken öğrenimini yarım bırakıp çalışmaya başladı. Avukat katipliği, Fransızların idaresindeki Zonguldak Kömür İşletmeleri’nde ambar memurluğu yaptı. İstanbul’da Vakit, Haber, Son Posta gazetelerinde düzeltmenlik, röportajcılık, çevirmenlik yaptı. Yedigün, Karikatür dergilerinde sayfa sekreteri oldu, Karagöz gazetesinde başyazarlık, Tan gazetesinde yazı işleri müdürlüğü

yaptı. Nazım Hikmet’le beraber Donanma Komutanlığı Askeri Mahkemesi’nde “askeri isyana teşvik” suçlamasıyla yargılandı. 15 yıl hapse mahkum edildi. Çankırı, Çorum, Kırşehir, Malatya ve Nevşehir cezaevlerinde yattı. 1950’de genel aflla özgürlüğüne kavuştu. İstanbul’a döndükten sonra bir süre İzmir Ticaret gazetesinin istanbul temsilciliğini görevinde bulundu. 6-7 Eylül olayları sırasında tekrar gözaltına alındı. Harbiye Cezaevi’nde 6 ay yattı. Çıktıktan sonra 14 ay kadar Düşün Yayınevi’ni yönetti. 1960’tan sonra tümüyle edebiyata yönelen ve hayatını romanlarının geliriyle sürdüren Kemal Tahir, 21 Nisan 1973 tarihinde İstanbul’da öldü.”

---

\*15.01.1987’de Elazığ’da doğdu. İlköğretim ve liseyi Elazığ’da okudu, liseden sonra İstanbul Teknik Üniversitesi Bilgisayar Mühendisliği Bölümü’nü kazandı. İTÜ Talebe Derneği’nde Kurucu Başkanlık görevini halen sürdüren Emrah Atila yazı hayatına Ajans 7/24 İnternet Haber Sitesi’nde ve Özgün Düşünce Dergisi’nde sürdürmektedir.

Kemal Tahir, Marksist düşünce-  
nin Türkiye’de hissedilir hale geldiği  
bir dönemin düşünce ve aksiyon ada-  
mı. Bir çok kişinin onu salt bir sade-  
likle ‘yazar’ olarak nitelendirmesine  
karşılık O; savunduğu düşünceler için  
fikri aksiyonlarını ihmal etmeyen, ey-  
lemlerde en ön saflarda bulunan ve  
niha-i kader olarak düşünmenin be-  
delini hapiste yatmakla ödeyen bir  
Osmanlı-Solcu. Evet tam olarak da  
böyle. Afrikalı siyah ve Amerikalı be-  
yazdan doğan bir kelime ‘AfroAmeri-  
kan’ gibi bir şey Osmanlı-Solcu...

Ben bu yazıyı kaleme alırken Ke-  
mal Tahir’i düşünce boyutuyla bir  
yerlere oturtmanın zorluğunu yaşa-  
dım. Kimileri gibi ona ‘Marksist’ ya da  
salt ‘solcu’ diyemezdim. Çünkü esa-  
sen Kemal Tahir’in bir düşünce frak-  
siyonunda olma ve düşünce fraksiyo-  
nunu irdeleme veya geliştirme gibi bir  
amacı olmadı. Onun bir doğrusu ol-  
duğunu düşündüm hep. Bir ‘doğru’.  
Hiçbir başkaya ve hiçbir amaca insanı  
kurban etmek istemeyen bir doğru.  
Kemal Tahir böylesi bir ‘doğru’ ya sa-  
hip olduğunun ne kadar farkındaydı  
bilmem ama bu doğruyu arama çaba-  
sında olduğu onu okuyan herkesin  
yadırgamadığı bir gerçektir.

Gerçekte Kemal Tahir’in ‘iyi’ ola-  
nı arayıştaki temel argümanı insandı.  
O düşünce hayatında yaptığı tüm  
eleştirileri insanı esas alarak sürdür-  
müştür. Bazen ‘devlet’i yüceltmesi in-  
sanı yok saymasından değil, insanca  
yaşamının ancak Kerim bir devletle  
mümkün olabileceğine inanmasın-  
dandır. Solun doğru olduğunu düşün-

düğü için sol içerisinde bulunmadı  
veya anılmadı. Kemal Tahir, kendi  
‘doğru’ sunu ararken solun bu doğru-  
ya gidebileceğini düşündüğü için sol-  
cu-sosyalisti. Ama klasik solculardan  
farklı olarak O, Osmanlı’ydı. Bu fikri-  
yat olarak Osmanlı olduğundan ileri  
gelmele beraber dedesinin II. Ab-  
dulhamid’in yâveri olmasıyla da iliş-  
kiliydi belki de. Nedeni her ne olursa  
olsun Kemal Tahir, Osmanlı’nın in-  
san merkezli bakış açısına hayrandı.  
Buna ne kadar hayransa yeni devletin  
insana rağmenciliğine o kadar tepkili  
ve zaman zaman tam bir düşmandı.  
Belki de Nazım Hikmet’le yan yana  
olmasının nedeni de buydu; mevcut  
anlayışa “hayır” diyebilmek.

Nazım Hikmet’le beraber solcu-  
marksist olarak anılan Kemal Tahir  
tüm iddialara en güzel cevabı yine  
eserleriyle vermişti. Halit Refik’e göre  
Nazım Hikmet’le olan mektuplaşma-  
larında kendisine yönelttiği; kitapla-  
rında sınıfsal yapıya az vurgu yaptığı  
eleştirisine bu mektuplardan birkaç  
yıl sonra yazdığı kitaplarda; Batı’daki  
feodalizmle Türkiye’deki durumun  
hiç benzemediği açıklamalarıydı, bu  
açıklamalar aslında onun o güne ka-  
dar bir çok solcunun göremediği bir  
şeyi Kemal Tahir’in gördüğünün kanı-  
tıydı: Vatan içindeki bir sorun, ithal  
düşüncüler ve formülleştirilmiş çö-  
züm yöntemleriyle çözülmezdi, yiğit  
ancak düşüğü yerden kalkabilirdi.

Düccane Cündioğlu’nun Cemil  
Meriç ile ilgili yazdığı biyografik ese-  
rin başlangıcında da bahsettiği, bir  
yazarı okurken veya anlatırken onu

tanımının en güzel yolu eserleridir. Hakkında söylenmiş sözler hatta kendisinin kendisi hakkında yazdıkları, söyledikleri bile bu anlama çabasında çabayı güdenin doğruyu bulmasında yanılğılar meydana getirebilir. Bir kişiyi ki eğer bu yazarsa kendini anlattığı, ele verdiği en açık yerleri başkalarını anlatırken anlattıkları kendileridir.

Bu bapta Kemal Tahir'in insanlarla olan ilişkisinde bakış açısını anlamak için iki eserini seçtik. Bu iki eser üzerinden diğer eserlerine de zaman zaman atıfta bulunarak anlamaya çalışacağız.

Bu eserleri anlama ve sunma çabasına girmeden önce bir isimden bahsetmek elzemdir. Niye? Birbirleriyle belki de ruh ikizi oldukları içindir. Cemil Meriç, tıpkı Kemal Tahir gibi sahip olduğu bir "doğru" için bir çok düşünce alanının içinde anılan biri... Kendi deyimiyle; "Yobaz, Milliyetçi, Marksist..."

Zaman zaman "Ben Müslüman bir marksistim." diyen Meriç, en son noktayı şöyle koydu;

"Ben sadece bir Osmanlıyım."

Osmanlılık aslında Tahir'in de Meriç'in de doğrularındaki araçlarından biri gibiydi ama en sonunda gördükleri örtüşme ya da kapsayıcılığın-dan dolayı ikisi de aynı nokta üzerinde birleşti: Osmanlı...

Kemal Tahir ve Cemil Meriç'in bir fraksiyonla anılmama sebebi Cemil Meriç'in şu sözüyle açıklanabilir-di belki de: "Ben Kadıköy vapuruyla Eminönü'ne geçmek istiyorum, ya-

nımda kimler var umurumda değil. Amacım karşıya geçmek..."

Kemal Tahir'in insan ve devlet anlayışını en iyi ortaya koyan kitabı: "Devlet Ana". Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu anlattığı kitap Ertuğrul Gazi'nin yaşadığı bir dönemde başlıyor ve devletin kurulma aşamaları Osman Bey etrafında irdelenip Orhan Bey dönemi başlamadan bitiyor. Kemal Tahir bu kitabında, Fethi Naci'nin saptamasıyla "edebiyatın kendine özgü anlatım aracını değil, toplumsal bilimlerin anlatım aracını" kullanmış. Asya Tipi Üretim Tarzı'na ilişkin düşüncelerini ortaya koymuştur.

Anadolu Selçuklu Devleti'nin tüm otoritesini kaybettiği bir dönemde başlayan Osmanlı serüveni aslında bilinçli bir devlet kurma gibi görünmüyor. Belki de Osmanlı'yı Devlet-i Aliyye ve diğer tüm devletlerden genelde medeniyetlerden ayırt eden de bu bilinçsiz devlet kurmadır. Bilinçsiz gibi olumsuz bir kelimeyi nasıl kullandığımı şu an siz de düşünüyorsunuzdur. Ama tam anlamıyla böyledir. Osmanlı yeryüzünde hüküm süren veya hüküm sürmüş bir çok devlet gibi tamamıyla ihtiyaçlara binaen var olmuştur. Burada şu soru akla gelebilir: "Tüm devletler ihtiyaçlara binaen kurulmaz mı?" Evet ama Osmanlı'nın ayırt edici özelliği var olan ihtiyaçlara karşı cevap vermek için kurulup bu ihtiyaçlara cevap vermediğidir, ihtiyaçlara cevap verdikçe bir toplum devletleşmiştir Osmanlı'da...

Aslında kitapta yani Kemal Ta-



hir'in Devlet Ana'sında bize şu söylenmiştir: Osmanlı'yı anlayabilmek için devletin işleyişi ve kurumlarını incelemeden önce Osmanlı'yı var eden o toplumu inceleyin belki de Mehmet Akif'in bu millete necip sıfatını yakıştırmadaki giz de bundan kaynaklanmaktadır. Kitapta Osmanlı Toplumunu incelenirken halkın birkaç zümreden meydana geldiği vurgulanır. Bunlar Sûfî kesim, (Bizim anladığımız tasavvuf ehlinde çok Batı'daki keşişlerle daha çok benzerlik vardır.) Gayr-i Müslim teba ve Ahlîler. Peki öyleyse halkın çoğunluğunu kimler oluşturmaktadır? Kemal Tahir kitapta bunun da ipuçlarını bize sunmaktadır. Osmanlı Toplumunu Ahlîler'in şekillendirdiği bir toplumdur. Ve ahlîlik her yerdedir. Esnaf ahlîdir/ahlî adaydır. Savaşçılar ahlîdir/ahlî adaydır. Kadınlar ahlî eşleridir bazıları savaşçıdır... Ve din adamları ahlîdir hatta yöneticiler dahi ahlîdir. Peki ahlîlik nedir? Bir teşkilat mı? Hayır, salt bu kelimeyle açıklanamaz ahlîlik. Ahlîlik bir ahlakıdır. İşte bu bağlamda bakıldığında Osmanlı Toplumunu'nu ikiye ayırır. Ahlî olanlar ve ahlî olmayanlar yani toplumun çok az kesimi olan Gayr-i Müslim teba hariç, yine toplumun az bir kısmını kapsayan ahlî olmayanlar yani ahlaklı olmayanlar ile toplumun büyük bir kesimi olan ahlîler yani ahlaklılar...

İşte Osman Bey'in toplumu böyleydi. Ahlîlerden oluşmuş bir toplum, ahlaklı bir toplum ,fütüvvet ehli bir toplum... Biz böyle düşünsek de ahlîliği bir teşkilat olarak incelememiz de gerekir. Ahlî Teşkilatı, özü Abbasiler'e

ait Fütüvve Teşkilatı'na dayanan bir yapıdır. Bu teşkilat halkın her kesiminden kurulmuş ve halkın çıkarlarını savunan, tarım ve zanaat erbabı emekleriyle yaşayan ama gerekince de savaşan, toplumlarını emekle ve gaza ile tahkim eden tasavvuf ehli bir toplumdur.

Ahlî Teşkilatı bir kaç yönüyle Muhammed (s.a.v)'in dönemindeki Hilfü'l-Füdul ile benzerlik gösterir. Ayrıca günümüzde Lübnan Hizbullahı'yla da benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. Ahlî Teşkilatı'ı toplantılarının tasvir edildiği kitapta en dikkati çeken ahlîlerden bahsedilirken toplantılarındaki mükemmel kurallar bütünüdür. Her hareket ve söylemin belirli bir intizam içerisinde tasvir edildiği ahlî toplantıları insanda hayranlık uyandıran bir disiplin içindedir.

Bakın Kemal Tahir, Anadolu Selçuklu'nun bozuluşunu anlatırken ahiliğe nasıl önem veriyor:

“Şöyledir bilin ey ihvanlar, ey dostlar ve de ey mert yoldaşlar! Ahilik çok ulu kattır ve de saygılı basamaktır ama onu gördüm ki bölüklerimize şeytan uğramış , yiğitlerin gönül gözlerini bağlamış. “Bundan böyle hiçbir yolsuzluk bize erişemez. “ diye birbirlenmişler, çizgiden çıkmışlar, doğruluğu şuraya koyup eğriye sapsmışlar. Sohbetler yarenler bozulmuş, sofralara haram girmiş nefisler kuduz canavar gibi azgınlaşıp gem almaktan çıkmış. Alpliği yerini yavuzluk, utanmanın yerini yüzsüzlük kapmış. Bilmekliğin uyanık ışığı sönüp bilmezliğin

uykulu karanlığı yerin yüzünü sarmış. Ahiler, pir kapılarını boşlayıp beyler kapısına birikmiş... Oysa , bu dünyada her bir nesneye bozuntu el verir, ahiliğe erişe bilemez.”

Ahi toplantılarının içinde bulunduğu disiplin şu cümlelerle açıklıyor Tahir:

“Sedirin ortasındaki Ahi Baba, sağ dizini indirip sol dizini kaldırarak oturum değiştirdi. Halifeler sonra nakipler daha sonra yaş sırası ile oturan Ahi Yiğitleri de ayak değiştirerek Baba'ya uydular ”

Yine Kemal Tahir kendi dönemindeki ve belki de bugünkü fikir ulemalığını ve beşik ulemalığını ahilerin dilinde şöyle eleştiriyordu:

“Ey ihvanlar, ey yoldaşlar, ey dostlar yiğitlik yönelmektedir, ahilik başlamaktır ve de Ahi Babalık gerçeğe ulaşmaktır. Aslında üçü birdir, ayrılık gayrılık yok! Şöyle biline ki, ahilikte miras yürümez, babanın kazandığı oğla geçmez ve de herkesin kendi kazanması kanundur. Ama kazanmak kolay, tutmak çetin, yüzyıl çabaladın, kazandın, bir gün şaştın, yaramazı işledin, gitti gider.”

Ahî toplantılarının çocuklar ve kadınlarca izlenilmesine çeşitli kural-lar dâhilinde izin verilmiştir. Bu ise çok önemli iki sonucu doğurmuştur: Birincisi çocuklar ahî olma hayaliyle büyürlerken o yüksek ahlak ile yetişmişlerdir. İkincisi ise kadınlar aldıkları bu ahlakı kendilerine, evlerine ve çocuklarına yansıtmişlerdir.

İşte bu toplum Osmanlı'yı inşa etmiş ve Devlet-i Aliye yapmıştır. Kemal Tahir Osmanlı'yı anlatırken şu noktaya da çok dikkat çeker. Osmanlı bir ahlakla kurulurken, bu kuruluşun temel felsefesi de bu ahlakla inşa edilen küçük yapıların (birey ve aile) birleşmesidir. Bu küçük yapılar birleştikçe ihtiyaçlar meydana gelmiş ve bu ihtiyaçlara yine kendileri cevap vermiştir. Ve sonuçta bir devlet kurulmuştur veya daha açıklayıcı bir ifadeyle devlet ihya olmuştur.

Kitap, bize şu temel bilgileri de sunmaktadır. Osmanlı halkla var olduğu için, halk birçok alanda kararlarını kendisi almıştır ki bunun en büyük örnekleri ahî toplantılarıdır. İşte bu Osmanlı'da bir serbestlik olduğunun göstergesidir.

Fakat bu serbestlik, mevcut Aristo serbestliğinden çok farklıdır. Birinci fark bu serbestlik devlet tarafından verilmemiş, bu serbestlik devlet kurulurken ki halkın devleti şekillendirme biçimidir. İkinci fark, kavramsal olarak serbestlik ile sınır olarak fark teşkil eder ve bu farkın sınırları vardır. Toplumun refahı ve huzuru için serbestlik tam değildir. Bunun için biz belki de Osmanlı'da buna yarı serbestlik diyebiliriz.

İşte tam da burada önemli bir noktaya işaret etmek gerekir. Kemal Tahir, Osmanlı'yı incelerken bir noktayı bilerek veya bilmeyerek görmezden gelmiştir. Bu nokta: İslam'dır.

Osmanlı Toplumu'nun bu kadar ince bir ahlaka sahip olmasının temel

nedeninin İslam olduğu gerçeğini sıkı sıkıya dillendirmekten kaçınmış ve bunu dillendirmek yerine Şeyh Edebalı'yi ve Yunus Emre'yi kullanmıştır veya biz bunu böyle anlıyoruz belki de bu yönde çıkarımlarda bulunuyoruz. Her ne şekilde olursa olsun bu üzeri kapatılamayacak ve yalanlanamayacak bir gerçekliktir. Osmanlı ahlakı İslam ile şekillenmiştir. Bunu da göz önünde bulundurarak serbestiliği daha doğrusu yarı serbestiliği ele almalıyız... Mesela İslam Toplumu'nda ticaret serbesttir. Ancak kara borsacılığa devlet müdahil olabilir. Malın değerine bile devlet müdahil olmaz. Aynen Osmanlı'da da bir farkla bu böyledir. Ticarete halk serbesttir ancak devlet malın kara borsaya düşmesini katı cezalarla engeller. Peki fark nedir? Osmanlı ticarete devlet olarak müdahil olmaz. Malın değerini belirlemede de karar verici olmaz. Karar vericilere etkide de bulunmaz. Ancak maldaki aşırı değil çok aşırı değerlere müdahil olur. (Pazar serbestiliği)

Bu örnekte de anlatmaya çalıştığım gibi bu yarı serbestlilikle kurulan Osmanlı Devleti'nin tüm unsurlarının halk olduğunu, halkın adaletli olduğu sürece karar verici olduğunu anlamamız için oldukça açıklayıcıdır. Tabi ki serbestlik kuruluş ve yükseliş döneminde Osmanlı'yı yüceltirken özellikle düşünce ve ticarete gerileme döneminde belki de Osmanlı'yı zora sokmuş ve sonra Osmanlı'da baskıcı bir devlet anlayışının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Kitaba geri dönersek Kemal Tahir

kitapta Osmanlı'yı kuranın halk ve liderinin Osman Bey olduğunu anlatırken bir de manevi liderlerden bahsetmiştir: Yunus Emre ve Şeyh Edebalı...

Kemal Tahir öyle anlamlar yüklemiştir ki bu kişilere gerçekte Osmanlı'yı bu iki ismin manevi olarak kurduğunu söylemiştir. Aslında Kemal Tahir'in yıllar önce gördüğü bu gerçeği günümüz solcuları yeni yeni görmekte dirler.

Özellikle Türkiye solunun önemli isimlerinden biri olan Ömer Laçiner' in Özgün İrade Dergisi'nde yayınlanan Ümit Aktaş'la yaptığı röportajında ; "Bir sutfı gibi olmak istiyorum." Demesindeki temel argümanda burada gizlidir belki de.

Peki neden Edebalı ve Yunus?... Tabi ki insana verdikleri değerden dolayıdır. Kitabın bir çok yerinde bu iki ismin sözleri vardır. Hatta kitap bu iki isimle şekillenmiştir demek yanlış olmaz.

Ancak kitapta dikkati çeken bir başka olgu, Kemal Tahir'in cinselliğe had safhada yer vermesidir. Evet, belki de bunlar yaşanmış gerçeklerdir ama buradan baktığımızda görüyoruz ki Kemal Tahir'in hayal ettiği o edep kendisinde tam anlamıyla yer bulmamıştır. Tekrardan Kemal Tahir'in Yunus Emre, Şeyh Edebalı ve cinsellik konusundaki eksiklik ve fazlalarının temel nedeni Osmanlı Toplumu'nu irdelerken İslam'ı göz ardı etmesinden kaynaklanmaktadır.

Devlet Ana'da ortaya çıkan dev-

lete karşı beğeninin yerini Kurt Kanunu kitabında devlete karşı eleştirel bir bakış açısı yer alıyor. Devlet Ana kitabı Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda yaşananları anlatırken Kurt Kanunu ,Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kuruluşunu anlatıyor. Kitabın serüveni Mustafa Kemal'e İzmir'de düzenlenen suikast etrafında şekilleniyor. Türkiye Devleti'ni kuran ekibin birbirleriyle yaşadıkları çatışmayı anlattığı bu eserde Kemal Tahir, tüm meseleyi şu kısa cümleyle ifade ediyor. “ Kurtlukta düşen kurdu yemek esastır.”

Kemal Tahir, Kurt Kanunu kitabında iki zamanlı bir anlatıya başvurmuştur. Yaşanılan zaman ve yaşanılan zamanı anlamak için geçmişte yaşanılan zaman.

Biz de kitabı daha iyi anlayabilmek için aynı mantıkla hareket edeceğiz. Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran ekibi inceleyen Kemal Tahir, Osmanlı'nın kurtuluşunu arayan İttihat ve Terakki'yi şu kelimeyle ifade eder bizlere. “Komitacı.”

Evet ne fazla bir kelimeye ihtiyaç duyuyor ne de başka bir kelimeye. Sadece, “Komitacı.” Osmanlı döneminde ortaya çıkan bu görüş devletin bekası için halkı çağdaştırmayı düşünmüş bunun için devletin yönetim mekanizmasının ele geçirilmesi gerektiğini savunmuş ve bunu yaparken de her şeyin mubah olduğunu söylemiştir. Osmanlı'yı çağdaştırmak için uğraşan bu ekip, kadroları ele geçirmenin tek yolunun tasfiye olduğunu düşünmüş gerek hile gerek cebir

ve şiddet ile bunu yapmıştır.

Kemal Tahir'e göre bu süreç artık kurt kanunlarının hüküm sürdüğü bir süreçtir ve kurtluk gerektirir. Özellikle kitabın ana kahramanı olan Kara Kemal Bey'in vicdanıyla eleştirir bunu Kemal Tahir. Der ki; “ Biz bunu, bu komitacılığı, hileyi, hurdayı başkalarına yaptık ama bilmeliydik ki yaptıklarımızın aynısı bizim de başımıza gelecektir. Bu muhasebe bana şu cümleyi hatırlattı: “Çalınan çalmır.”

Eserde özellikle vurgulanan önemli bir konu da şudur. Tasfiyeci ekip mevcut yönetimin halkı düşünmediğini söylerken ve halkın bir an önce medeniyet seviyesine ulaşmasına gerektiğini savunurken yine aynı ekibin halkı hesaba katmadan halk üzerine hesap yaptığını söylemiştir. Bu o kadar yerinde bir tespittir ki bu tespitin nedeni olan hastalığı biz dahi hâlâ çekiyoruz. Eser, Osmanlı'yı kurtarmaya çalışan bu ekibin Türkiye Cumhuriyeti'ni kurduktan sonra yaşadıklarını da çok iyi bir şekilde bizlere sunar. Özellikle devlet kurulduktan sonra yaşanılan tasfiye sürecinin ve dışlamaların temel kaynağının bu ekip ruhunda olduğunu anlatır. Başkalarına tahammülü olmayan bu ekibin kendi içlerinde de birbirlerine olan tahammülsüzlüklerini irderler. İzmir suikastının de bir tasfiye süreci olduğunu söylerken bunu ter-tipleyenin Mustafa Kemal olduğuna dair ip uçları verir. Evet bu ne kadar mümkündür? Bir adam kendi kendisini öldürtmek ister mi? Kurt kanununda her şey mümkündür ve bu su-

ikast karşı tarafı suçlamak için tertip edilen bir düzmeden ibarettir. Mustafa Kemal böylelikle eski yol arkadaşlarının sonunu getirmeye çalışır ve başarılı olur. Gerçi Mustafa Kemal bunu yapmasaydı tam tersinin de olabileceği kitabın değindiği diğer konulardan bir tanesidir. Biz bu olayı bir orijin olarak ele alıp Cumhuriyet Dönemi'nde yaşanan bir çok olayı da anlayabiliriz.

Yeni kurulan devlet kitapta tepeden inmece, halka rağmen halk içinci olarak anılır. Bir bütünleşmenin yerini tasfiye süreçleri alır ve bölündükçe bölünülür. Düşen kurt yenilir ve yok olur. Aslında bu Devlet-i Aliye'nin Türkiye Cumhuriyeti Devleti olmasının da panoramasıdır bu. Kemal Tahir kitabında kendisini Kara Kemal Bey'in yerine koyarak, yeni devletin işleyişindeki diktalığı eleştirir ve devletin kendi için değil halkı için var olmasını vurgular. Kitabın birçok yerinde Kemal Tahir, Kara Kemal Bey hüviyetinde şu anlayışı büyük harflerle dile getirir. Bunu yaparken de eleştiri şuurunu kaybetmez. "Devlet halkı var etmez ve yüceltmez; halk devleti var eder ve yüceltir." der. Kemal Tahir'in düşünce serüvenini incelerken geldiğimiz noktada hem geçmişe hem de bugüne ve dolayısıyla geleceğe dair genel bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

Kemal Tahir'in doğruyu arayışında Osmanlı figürünü şöyle anlamlandırdığını ve mevcut devletle şu şekilde kıyasladığını söyleyebiliriz: "Aslan insanın mutluluğu ve huzurudur

bunu da ancak bir devlet sağlar fakat bu devlet halkın oluşturduğu, halkın renkleriyle renklerini bulan, halkın ruhunun yansıdığı ve en önemlisi halkı için yaşayan bir devlettir. Buna kısaca Kerim Devlet demek yanlış olmamakla beraber meselenin anlaşılması için oluşturulabilecek temel bir kavramdır. Tahir, şu sözü odağına yerleştirir ve bu sözü eyleme geçirenleri kitaplarında kahraman(ı) yapar: "İnsanı yaşat ki devlet yaşasın."

Osmanlı'yı bir imparatorluktan öte bir medeniyet yapan Devlet-i Aliye ruhu muhakkak ki bu sözde gizlidir. İlk başta sözünü ettiğimiz bu düşünceyle zıt anlama geldiğini düşündüğümüz Kanuni'nin şu ünlü sözü de, insanı yaşat ki devlet yaşasın sözünü bir devamıdır, nedir bu? "Halk içinde muteber bir nesne yok devlet gibi, olmaya devlet cihanda bir nefes sıhhat gibi." Burada devlet yüceltilmektedir ama hangi devlet? İnsanı yaşatan bir devlet. Kadim bir devlet anlayışına sahip olduğumuzu söyleyen bizlerin belki de unuttuğu en önemli şey budur: "İnsanı yaşat ki devlet yaşasın."

Yeni devlet bu noktayı es geçmiş ve halkı istemediği şeyleri yapmaya zorlamıştır. İşte bu halka rağmen bir halkçılıktır. Hayır, bu Osmanlılık iddiası olamaz, bu ancak ve ancak kurtluktur. Kurtlar da yenilmeye kendi kurallarıyla mahkumdur...