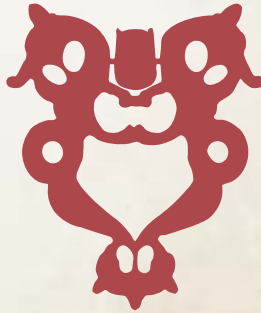


KÜRD ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Dosya

Kürt İslamı

Dosya Editörü
Ekrem Malbat

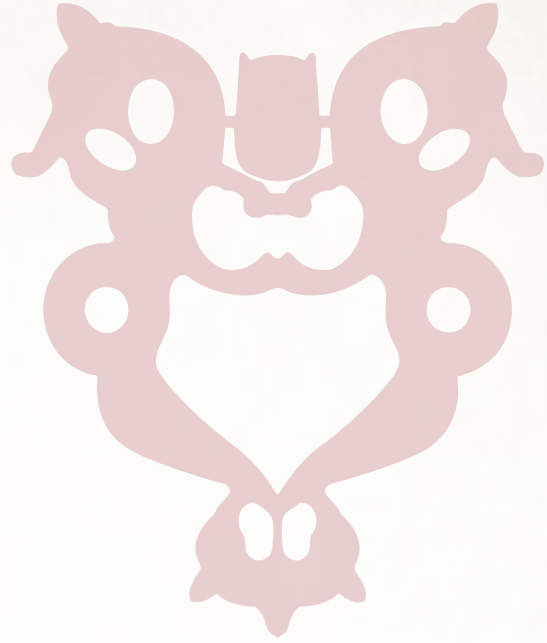


3.

SAYI

2020

HAZİRAN



künye

Kürd Araştırmaları e-Dergi

Sayı: 3 • 2020 Mart-Haziran

Yayın Kurulu

Cemal Özkahraman
Deniz Çifçi
Derya Bayır
Dr. Shahin Ranaie
Ekrem Malbat
Eyüp Kerimi
Fırat Aydınkaya

Hatice Kılıç
İbrahim Melezade
İrfan A. Azeez
İsmet Yüce
Janroj Yılmaz
Kamal Soleimani
Mesut Yeğen

Mukadder Bana
Mustafa Zengin
Mücahit Bilici
Ömer Paçal
Ramazan Kaya
Tahir Baykuşak
Tuncay Şur

Dosya Editörü (Kürt İslamı)

Ekrem Malbat

Mizanpaj ve Kapak Tasarım

Ridwan Xelil

ridwanxelil@gmail.com

Yayın Türü

Sürelî Yayın e-Dergi

İletişim

www.kurdarastirmalari.com

kurdarastirmalari@gmail.com

içindekiler

İsmail Beşikçi ile Söyleşi

Söyleşi: Fırat Aydıncaya 6-11

“Müslüman Kürt Kardeşim”: İç Sömürge ve İslamcı İktidar

Mehmet Mim Kurt..... 12-33

İslam-Referanslı Kürt Siyasetlerinin İnşası ve Dönüşümü

Cuma Çiçek 34-69

Êzidi ve Müslüman Kürtlerin Ortak Geçmişi

Yaşar Kaplan..... 70-90

Kurds between Ethnicity and Universalisms

Mucahit Bilici 91-103

Modern Türkiye’de İslamcı bir Kürt Grubu: Değişen kimlikler

Fulya Atacan..... 104-137

Alevis under the shadow of the Turkish Islamic Ethos

Hayal Hanoglu..... 138-154

İslamcılık/Panislamizm Penceresinden

Osmanlı Devleti’nin Kürt Şeyhleriyle İlişkisi

Orhan Örs..... 155-182

Milliyetçilik, İslamcılık ve Nurculuk Arasında bir Kürt Mollası:

Molla Ali Zile

Gülsüm Gürbüz Küçüksarı 183-194

Ji Dîndarîyê Heta Çekdarîyê

Agirî İsmailnîjad..... 195-203

Kolektif Kültürel Eğlencenin Antropolojisi:

Kürdistan’da Kolektif Kültürel Eğlence, Modernizm ve İslamla Çatışmalar

Zozan Goyi..... 204-253

Kürt Hareketinde Din ve Siyaset: “2000 Sonrası Dönüşümün Seyri”

Erkan Karabay 254-270

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

Fırat Aydıncaya 271-298

editörden

Merhabalar,

Bir rivayete göre meşhur tarihçi ve sosyolog Faslı İbn-i Haldun uzun yıllar süren gezi ve gözlemlerini kağıda dökmeyi planlar. İsmi 'Kitabul İlber' olarak düşündüğü ve birkaç ciltten oluşacak eserine, mukaddime(giriş) olarak din ve toplum arasındaki ilişkiye değinmek ister. Bu giriş yazısı kendi sınırlarını fazlasıyla aşar ve bugün bildiğimiz iki ciltlik Mukaddime adlı eseri vücuda gelir. Planlı bir metni kontrolden çıkmış bir mukaddimeye eviren nokta konunun kendisiydi aslında: Bireydeki inancın toplumsal tezahürleri.

Sosyal bilimler literatüründe din sosyolojisi başlığı altında çalışılan bu alanın daha spesifik ve daha karmaşık olan kısmı ise şüphesiz dinin(inancın) kimlik ile olan ilişkisidir. Dinin, bir toplum içerisindeki salt dini işlevlerinin ötesinde önemli tamamlayıcı toplumsal fonksiyonlarının da bulunduğu ve bu çerçevede onun kişisel ve toplumsal kimlik belirlenmesindeki ve özellikle de, hızlı değişim süreçlerine maruz bulunan toplumların karşı karşıya kaldıkları kimlik sorunlarının çözümündeki tamamlayıcı fonksiyonlarının da olduğunun altı çizilmelidir. Bu zaviyeden baktığımızda kimlik konusunun çok çeşitli yönlerinin olduğu ve bu yüzden disiplinler arası bir çözümlemeyi gerektiren girift ve hassas bir yönünün olduğu dikkatten kaçmamalıdır. Öte yandan kimlik konusuna baktığımızda tek başına oldukça dinamik bir konudur. En başta kimliğin kişi için ne anlama geldiği sorusunun cevabı neredeyse herkeste farklıdır. Bu sorunun daha zor kısmı ise toplumsal veya kültürel bir fenomen olan kimliğin belirlenmesinde din ne kadarlık bir yer kapladığıdır.

Bu soruyu Kürt özelinde tekrar sorduğumuzda cevabını bulmak bir parça daha zorlaşıyor. Zira genelde din, özelde ise İslam inancı Kürtler'de daha eski ve daha stabil iken, etnik anlamda kimlik ise daha yeni ve daha dinamik duruyor. Osmanlı'nın 1800'ler sonrası merkezileşme politikasının Kürtler'de tetiklediği etnik huzursuzluk, görece uzun yıllar stabil-dindar olarak yaşayan

Kürtlerin profilini, dinamik bir milliyetçi olarak tekrar güncelledi. Devletin merkezileşme politikalarına ilk ciddi başkaldırı Nakşibendi Tarikatına mensup Nehri ailesinden geldi. Hareketin başında olan Şeyh Ubeydullah o dönem için en büyük iki Müslüman devlet olan Osmanlı ve İran'a karşı ayaklanırken milli gerekçeleri kadar dini gerekçeleri de vardı. Şeyhe göre bu devletler Kürtleri sömürüyor ve buna inancı bir gereği olarak karşı çıkıyordu. Bu isyan maddi olarak Kürtler için somut getirisi olmasa da, zihinlerindeki 'halife dokunulmazdır' düşüncesini önemli oranda sarstı.

Şeyh Ubeydullah'tan sonra Kürtler Bruinessen'in ifadesi ile uzun bir süre ağa-şeyh-devlet üçgenine sıkıştılar. Kürtler bu süreçte İslami ufuk açısından şeyhin ferasetine hapsolurken, sosyal açıdan da ağanın insafına kaldılar. 20 yy. başında bir kısım Kürtler nispeten daha entelektüel bir tarzda siyaset sahnesine çıksalar da halkın çoğunluğundaki uhrevi bariyerleri esnetip daha dünyevi denilebilecek bir hürriyet mücadelesine yollar açmayı başaramadılar. Mesela o dönemde sıkça öne atılan Bediüzzaman Saidê Kurdi hürriyeti imanın bir gerekliliği olarak görürken hemşehrisi olan Mele Selim hürriyeti ateşin bir parçası olarak yorumlamaktaydı. Nursi ve Mele Selim örneğindeki bu yorum farkı o zaman has kalmadı ve günümüze kadar yaşamayı başardı. Devlet merkezli yoğun islamcılık propagandasına rağmen, Kürdün din üzerinden sahip olduğu sosyal itikad onu sömürgeci bir ulusa dönüşmesine engel olduysa da, anti kolonyal bir bağımsızlık kazanması noktasında da yetersiz kaldı.

Kürt Araştırmaları dergisi olarak bu konuya akademik bir neşter atma niyeti ile üçüncü sayımızın dosya konusunu 'Kürt İslamı' olarak belirledik. Bu konuda fıkri anlamda mesai harcamış değerli isimlerin katkıları ile hazırlamış olduğumuz dosyamızı ilgililerinize sunuyoruz.

İstifadeli olması temennisi ile yeni sayımızda tekrar buluşana dek sağlıklıla kalın.

Takdim bizden, takdir sizden. Hürmet ve muhabbetle.

Ekrem Malbat
Sayı Editörü

İsmail Beşikçi: Kürt İslamı, Arap İslamı ve Türk İslamından Çok Farklıdır

Söyleşi: Fırat Aydınkaya

Soru: Kürtlerin çoğunluğunun yüzyıllardır iman ettiği Sünnî teolojiiyi yani Kürt İslamını başka halkların iman edip yaşadığı diğer İslami inanışlarla mukayeseyle başlayalım isterseniz.. Kürt İslamı dediğimiz teolojik inanışın diğer İslam inanışlarından nasıl bir farkı var? Özellikle Arap İslamı ve Türk İslamı ile kıyas yaparsak Kürt İslamının ne tür bir özgünlüğü var?

Cevap: Kürd İslamıyla, Türk İslamı, Arap İslamı ve Fars İslamı arasında çok büyük bir fark vardır. Özellikle Kürd İslamıyla, Türk İslamı ve Arap İslamı arasındaki fark çok büyüktür. Kürdler İslamiyetin tebliğ edilmesinde Araplardan ve Türklerden daha fazla rol almışlardır. İslamı, Malezya'ya, Endonezya'ya kadar götürenler, daha çok Kürd tüccarlardır. Araplar ve Türkler ise, İslamiyeti, kendi milli çıkarları doğrultusunda kullanmışlardır. İslamiyete, kendi milli çıkarlarını geliştirecek şekilde içerik vermeye çalışmışlardır.

İttihat ve Terakki'nin ana ideolojisi Türkçülüktü. Ama bu Türkçü anlayışın en büyük dayanağı ise İslamdı. Cumhuriyet, İttihat ve Terakki'nin bu anlayışını daha kararlı, daha sistematik bir şekilde uyguladı. Devlet, Kürdler, Kürd olmaktan ve Kürd toplumu olmaktan doğan haklarını gündeme getirdikleri zaman, 'kavmiyet gütmek İslam'a aykırıdır' şeklinde bir görüş geliştirdi. 1984 ortalarında, gerillanın gelişmesini hatırlayalım. Kürdlerin yaşadığı bütün alanlara, uçaklardan Kur'an ayetleri, hadisler atılıyordu.

Saddam Hüseyin, 1983 yılında başlayan, 1988'de doruk noktasına ulaşan Kürd soykırımını Enfal adı altında yürütüyordu. Enfal, Kur'an'ın bir suresiydi. 16 Mart 1988'i hatırlayalım. İslam Konferansı örgütü Kuveyt'te toplantı halindeydi. Sonuç bildirgesinde bu soykırıma karşı hiçbir tepkisi olmadı. Bulgaristan'da, Türklere, zorla Bulgar isimleri verilmesinden dolayı Bulgaristan hükümeti kınanıyor, eleştiriliyordu. Ama, Kürdistan'da, Kürdlere uygulanan soykırım bilmezlikten, duymazlıktan geliniyordu.

16 Mart 1988... Yasser Arafat o günlerde ABD'deymiş. Bir ABD'li gazeteci Yasser Arafat'a soruyor. 'Saddam Hüseyin Kürdlerin üzerine, Halepçe'de zehirli gaz attı. Bu konuda ne diyeceksiniz?' Cevap şudur '*Saddam Hüseyin onlara gül mü atacaktı?*'

Soru: *Kürt İslamının genel karakterinin "anti kolonyal" bağlama sahip olmamasını neye bağlıyorsunuz? Nispeten "anti kolonyal" bağlam içinden konuşan Barzan, Nehri, Septi gibi istisnai ekolleri saymazsak Kürdistan'da, Latin Amerika'dakine benzer bir sol ilahiyatın yani "Kurtuluş Teorisinin" gelişmemesini neye bağlıyorsunuz?*

Bu, Kürdlerin, Kürdistan'ın bölünmesiyle, parçalanmasıyla, paylaşılmasıyla çok yakından ilgili bir sorundur. Kürdistan, Kürdler, 1920'lerde, Milletler Cemiyeti döneminde, bölünmüş, parçalanmış, paylaşılmıştır. Dönemin iki emperyal gücü, Yakınoğlu'nun, Ortadoğu'nun iki köklü devletiyle, yani, Türk, Arap ve Fars yönetimleriyle, işbirliği ve güç birliği yaparak bu süreci gerçekleştirmişlerdir.

Bu hangi dönemde gerçekleştirilmiştir? Bu, Ulusların Kendi Geleceklerini Tayin Hakkı ana ilkesinin, Sovyetler Birliği'nde, Lenin, Stalin, Troçki tarafından ve ABD'de başkan Wilson tarafından en hararetli bir şekilde savunulduğu bir dönemde gerçekleştirilmiştir. Asya'da, Ortadoğu'da, Kuzey Afrika'da, bu ana ilkenin coşkulu bir şekilde savunulduğu, yaşama geçirmek için çok büyük çabalar harcandığı bir dönemde gerçekleştirilmiştir.

Bu konuda, dönemin emperyal güçleri, İngiliz ve Fransız politikalarıyla, Sovyetler Birliği politikaları arasında ciddi bir fark yoktur. Her iki taraf da Kürdlerin, Kürdistan'ın bölünmesinin, parçalanmasını, paylaşılmasını, desteklemektedir. Her iki taraf da Kürdistan'ın bir statü elde etmesine karşı çıkmaktadır. Her iki taraf da Kürdlere karşı Türkiye'yi, İran'ı, Irak, Suriye gibi manda (sömürge) devletleri desteklemektedir. Bu süreçte Kürdlerin büyük bir zaaf yaşadığı, elbette gözden ırak tutulmaması gereken bir konudur.

Sömürge, çok alt düzeyde de olsa bir statüdür. Kürdistan sömürge bile değildir. Kürdistan'ı Afrika sömürgeleriyle, Filistinli Arapların hareketiyle karşılaştırmak bize çok zengin bilgiler vermektedir. '*Kenya İngiliz sömürgesidir*',

'Senegal Fransız sömürgesidir' 'Mozambik Portekiz sömürgesidir' denildiği zaman, sınırları önceden çizilmiş ülkeler söz konusudur. Bu ülkelerde yaşayan halkların, İngiliz, Fransız, Portekizli olmadığı da açıkça bilinmektedir, kabul edilmektedir. Kürdistan, bölünmüş, parçalanmış, paylaşılmış her bir parçası, bir egemen gücün denetimi altında bırakılmıştır. Ülke sınırlarının çizilmiş olması elbette çok önemlidir. Afrika'da sömürgelerin sınırlarının çizilmesi 1885 Berlin Antlaşmasıyla yaşam bulmuştur. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Afrika sömürgeleri bu sınırlar üzerinden bağımsızlık kazanmışlardır.

Ortadoğu'da, Filistinli Arapların, sadece bir hasmı vardır. O da İsrail'dir. Buna karşı 22 Arap devleti, 57 İslam devleti, Filistinli Araplara, hem maddi hem de manevi olarak yardım yapar. 1920'leri ve sonrasını düşünelim. Kürdler'e yardım eden hiçbir güç yoktur. Bölünme, parçalanma, paylaşılma, Kürdleri, Kürdistan'ı dostsuz bırakmış, hasımlarının sayısını çoğaltmıştır.

Türkiye, İran, Irak, Suriye gibi devletler, Kürdler'e şunu söylüyorlar: '*Beraber yaşayacağız, birlikte olacağız, ama benim gibi olacaksın. Benim dilim, kültürüm... gibi konuların peşinden koşmak yok. Kendi kendimi yöneteceğim*' anlayışı peşinde koşmak yok. Benim dilimle, kültürümle yaşayacaksın...' Fiili durumun bu anlayış çerçevesinde geliştiği, hak, özgürlük istemlerinin, eşkıyalık, hainlik, anarşizm, terörizm algılandığı açıktır.

Kanımca bu ırkçı bir politika ve uygulamadır. Ve, '*senin rengin kara, sen çocuklarını beyazların çocuklarının okullarına gönderemezsin*', '*senin rengin kara, beyazların girip çıktığı kafelere giremezsin*', '*senin rengin kara, sen beyazların bindiği otobüslere, trenlere binemezsin...*' ırkçılığından çok daha barbar, ezici, yok edici bir ırkçılıktır. Çünkü, bu şekilde, Kürd olmaktan, Kürd toplumu olmaktan doğan bütün haklar, özgürlükler yok edilmiş olmaktadır. Kürdistan kimliği, Kürd kimliği yok edilmiş olmaktadır.

Baas Partisi'nin üç temel ilkesi vardı. Birlik, Bağımsızlık, Sosyalizm. Birlik, Basra Körfezi'nden Fas'a kadar bütün Arap topraklarını birleştirmek anlamına geliyordu. Ama, Baas, Kürd topraklarını da Arap toprağı kabul ediyordu. Kürdistan'ın Araplaştırılması çok önemli bir politikaydı.

Görüldüğü gibi, Kürdistan gasp edilmiştir. Kürd olmaktan, Kürd toplumu olmaktan doğan bütün haklar gasp edilmiştir. Bu durumda, Kürdler, Kürdistan'ı yaşatmak için, yaşamlarını sürdürebilmek için her yerden yardım alabilirler. Kürdler, 'bunlar sosyalist değil, bunlardan yardım almamayım' deme lüksüne sahip değildirler. 1920'ler... Hiçbir güç, devlet, Sovyetler Birliği de dahil, Kürdlerin yanında değildir, Türkiye'yi, İran'ı, Irak'ı, Suriye'yi, İngiltere'yi ve Fransa'yı desteklemektedir.

Nehri ve Barzan hareketleri, elbette bağımsızlıkçı ve anti-sömürgeci hareketlerdir. Şeyh Said, Ağrı, hareketleri de öyledir. Alişer, Seyyid Rıza, Dersim hareketlerinin de özgürlükçü yönü vardı. Mustafa Kemal'in 1919-20'lerde, Kürdlere verdiği hiçbir sözün tutulmayacağı anlaşıldıktan sonra, Kürdlerin direnişe geçip haklarını savunmaları dikkate değer bir konudur.

Kanımca, şu konu çok önemlidir. Bütün toplumsal ve siyasal konular, süreçler, Kürdler için ve Türkler için çok farklı anlamlar içermektedir. Lozan, Türkler için Türkiye'nin tapusudur. Kürdler için ise bir köleleşmedir. 1940'larda yaşama geçen Köy Enstitüleri Türkler için çok önemli bir eğitim kurumudur. Kürdler için ise tam anlamıyla bir asimilasyon kurumudur. Dicle (Diyarbakır), Cilavuz (Kars), Akçadağ (Malatya) Köy Enstitülerinden mezun bir Kürd öğrenci... Bu öğrenci, bu enstitülere ve öbür okullara öğretmen yetiştiren Hasanoglan Köy Enstitüsü'nden mezun olmuşsa ve öğretmen olarak kendi köyüne tayin edilmişse, köyünde ilk yaptığı iş Kürdçe'yi yasaklamak oluyor. Çünkü Köy Enstitülerinde Kürdler için verilen eğitimi, terbiyenin amacı budur. Bu süreç, 1960'larda, 27 Mayıs'tan sonra, Bölge Yatılı İlkokulları'yla devam etmiştir. Bugün, Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği'nin Kürdler için anlamı yine budur...

Soru: Kürt İslamının tarih ve teorisinde Şeyh Abdüsselam Barzani'nin özel bir yerinin olduğu görülüyor. Onun carileştirmek istediği politik ilahiyatı hakkında ne söylenebilir? Özellikle sosyalizm öğretisi kokan kolektivizm merakı, Müslüman olmayanlara gösterdiği korumacı ve paternalist ilgi hakkında ne denilebilir? Daha da önemlisi bu politik ilahiyat neden ana akım olamadı?

Cevap: Abdüsselam Barzani, Kürdlerin tarihsel geçmişinde önemli bir kişiliktir. 1907'de, öbür aşiretlerle birlikte, Kürd istekleri konusunda Osmanlı'ya gönderdiği bildiri önemlidir. Bu politik ilahiyatın neden ana akım olamadığını soruyorsunuz. Bu konuda şunu belirtmek gerekir. Kendi kendini yönetim önemli bir amaç olmalıdır. Devletler ise asimilasyon politikalarıyla her zaman müdahil olmuş, sık sık gündeme getirdiği askeri müdahalelerle kendi kendini yönetme isteğini, çabasını her zaman bozmaya çalışmıştır. Kendi kendini yönetimin rahat işlemediği bir toplumda ana akım oluşturabilmek zordur. Ama her koşul altında, Kürdi, Kürdistanı tutumları canlı tutmak önemlidir.

Soru: Kürt İslamının Kürt milliyetçiliği ile olan tarihsel ilişkisi hakkında ne düşünüyorsunuz? Özellikle de tarihsel olarak belli isyanları modere etmesi ile kısmen self kolonyalizme alan açan teorik okumalarını aynı anda bir arada düşündüğümüzde bu çelişkiyi nasıl açıklayabiliriz?

Kürdler, Kürd olmaktan, Kürd toplumu olmaktan doğan haklarının gündeme getirdikleri zaman, Kürdistan'ı müşterek olarak baskı altında tutan dev-

letler bunu önlemek için, 'İslam kardeşliği'ni, 'ümme kardeşliği'ni ortaya atıyorlar. İslamda kavmiyet gütmek olmadığını, yasak olduğunu söylüyorlar. Başarılı oldukları da görülüyor. Kürdler de 'kardeşiz...' deyip duruyorlar.

Bu konuda, Bengal Ulusal Kurtuluş Mücadelesi'nin incelenmesinde büyük yarar var. Müslüman Bengal halkı, Müslüman Pakistan devletinden, haklarını, özgürlüklerin istediği zaman, aynı sözlerle karşı karşıya kalmıştı. 'Müslümanlıkta kavmiyet gütmek olmaz, İslam kardeşiyiz, ümme kardeşiyiz.' Ama, 'İslam kardeşiyiz, ümme kardeşiyiz, İslam'da kavmiyet gütmek olmaz...' gibi sloganlar, Bengal halkını oyalayamadı. Müslüman Bengal halkı, bu sloganları dile getiren Müslüman Pakistan devletine şunu söyledi: Bizim ülkemizi işgal ettiniz, dilimizi yasakladınız. Bizi, çocuklarımızı asimile etmeye çalışıyorsunuz. Bize düşmanlık yapıyorsunuz. Bize düşmanlık yapan bizim kardeşimiz olamaz...

Bu yönüyle İslam kardeşliği, ümme kardeşliği anlayışının, esas Kürd/Kürdistan sorunu karşısında bir karartmadan başka bir işlevi yoktur. Bu konuda, başka bir karartmanın da sol enternasyonalizmden geldiğini dikkatlerden uzak tutmamak gerekir.

Kürd olmaktan ve Kürd toplumu olmaktan doğan hakların gasp edildiğinin, Kürdistan'ın ülke olarak gasp edilmeye çalışıldığının bilincine ulaşmak önemlidir. Ama, 16 Ekim 2017 ihanetini yaşatanların ve onları destekleyenlerin, Mustafa Selimi gibi, Kürdistan'a sığınan bir Kürd yurtseverini, idam edileceğini bile bile İran'a teslim edenlerin, buna rağmen esir İŞİD elemanlarını serbest bırakanların, bu bilince ulaştıkları söylenemez. ... Bu esirleri kim istiyor, kanımca, İŞİD'e destek veren Araplar istiyor.

Ama, 1961'den beri bir savaş yürütülüyor. Şüphesiz daha öncesi de var. Bugünlere kadar gelen bir savaş... On binlerce, hatta yüz binlerce kayıptan da söz edilebilir. Bugünlere kadar gelen bir savaş. Bu savaşın, Kürdi, Kürdistanı bir bilinç yaratamamış olası, incelenmesi gereken başlı başına bir sorundur.

Soru: Son olarak gerek Hizbullah ve gerekse İŞİD örgütü örneğinden görebileceğimiz üzere şiddet üreten dinsel bir damarın Kürt sosyolojisi ve Kürt İslamının içinde örgütlenebildiklerini görüyoruz. Bunun dinsel ve sosyolojik sebep ve kökenleri hakkında ne söylenebilir? Daha genel olarak Kürt İslamının şiddete meyyal hali üzerine ne söylemek istersiniz?

Cevap: İŞİD, Kürdlere karşı oluşturulmuş bir terör örgütüdür. Zaman zaman Araplara da saldırmaktadır. Ama esas amacı Kürdleri zayıflatmak, statüsüz bırakmaktır. Mevcut kazanımları bozmaktır. Bu bakımdan bölge devletleri tarafından desteklendikleri kanısındayım. Bölge devletlerinin, İŞİD'in Kürdler

içinde örgütlenmeleri için yoğun bir destek verdikleri, bu süreci teşvik ettikleri kanısındayım. Kürd İslamı'nın, şiddete meyyal hali'nden çok, devletlerin böyle bir İslamı geliştirme çabalarından söz etmek gerekir.

Sonuç olarak şunu söylemek isterim. Bu söyleşiyi vesile kılarak, Türk düşün hayatını belirleyen, yönlendiren bir konuyu dile getirmekte yarar görüyorum. Çünkü bu, Kürd düşün hayatını da çok yakından ilgilendirmektedir.

Resmi ideoloji, Türk siyasal hayatının en önemli kurumudur. Siyasal hayatı ilgilendiren bir kurumdur ama, Türk düşün hayatının, bilimi, sanatı resmi ideoloji belirlemekte ve yönlendirmektedir. Resmi ideoloji herhangi bir ideoloji değildir. Devletin, idari ve cezai yaptırımlarıyla korunan ve kollanan bir ideolojidir. Resmi ideolojiyi benimsemediğiniz, eleştirdiğiniz zaman, devletin, idari ve cezai yaptırımlarıyla karşı karşıya kalabilirsiniz.

Bütün bunlara rağmen, gerek Türk düşün dünyasının, gerek Kürd düşün dünyasının resmi ideolojiyi bilimin kavramlarıyla eleştirmesi kaçınılmaz bir görevdir.

“Müslüman Kürt Kardeşim”: İç Sömürge ve İslamcı İktidar¹

Mehmet Mim Kurt

Giriş

Sykes-Picot Anlaşması (1916) ve sömürge mirasının bir sonucu olarak Kürtlerin toprakları dört Müslüman çoğunluklu ulus-devlet arasında bölündü (Türkiye, Suriye, Irak, İran). Takip eden yüzyılda Kürt coğrafyası, baskıcı ve asimilasyoncu devlet politikalarının ve bu politikalara karşı silahlı ve sivil direniş hareketlerinin merkezi oldu. Kürtlerin mücadelesi bağımsızlık, otonomi, anayasal tanınma, bireysel ve kolektif haklarının iadesi temelinde ilerlerken; devlet aklında ve yönetim mekanizmalarında sorun çoğu zaman ‘Kürdün’ kendisi (*Kürt Sorunu*) ve onun sosyo-ekonomik ‘geri-kalmışlığı’ olarak kaldı.

Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) 2003’te iktidara geldiğinden bu yana, Türkiye’deki ‘Kürt sorunu’ İslamcı siyasi tahayyülün sınırlarını ve ümmetçi söylemin pratikteki karşılığını test etmek için önemli bir imkân haline geldi. Türkiye Cumhuriyeti’nin sekülerist milliyetçi rejimleri altında Kürtler, acı dolu bir yüzyıl yaşadıktan sonra AKP iktidarıyla birlikte artan şekilde dini söylem ve pratiklerin (ümmetçilik ve din kardeşliği) muhatabı haline geldi. Bu değişim, devletin sömürgeci pratiklerinde bir kırılma değil, bu pratiklerin İslamcı bir nosyonla yeniden yoğunlaşması ve kolonyal tahakkümün bu yolla devam edebilmesi içindi. Camiler, medya ve devletin elindeki diğer araçlarla

1 - Bu makalenin İngilizce orijinali ilk olarak 2018 yılında *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*’te yayınlandı (Vol. 21:3, pp: 350-365). Okuduğunuz hali, Türkçe okuyucusu için düzenlenmiş, notlar eklenmiş, sömürgecilik ve Kürdistan ekseninde yazılan yeni makalelerin literatür tartışmasına dahil edildiği genişletilmiş versiyonudur.

yaygınlaştırılan İslam birliği, ümmet ve din kardeşliği söylemleri; Kürt coğrafyasının yeni derebeyleri olan İslamcı (ve çoğu zaman milliyetçi-mukaddesatçı) sivil toplum kuruluşlarının yerel politik aktörler olarak inşası ve devlet-kaynaklı sosyal ve mali projeler yoluyla semirtilmesi sömürgeci tahakkümün yerel aktör yaratma pratiklerinden bağımsız değildir. Devletin 'böl, parçala, yönet' stratejisi, AKP döneminde İslamcı muhataplar yaratma, bu muhatapları çeşitli yollar ve araçlarla destekleme, güçlendirme ve Kürt toplumu içinde din temelli bir çatışma alanı ve biat kültürü yaratma pratiklerine dönüşmüştür. Bu nedenle, bu makalede din ve ümmet kardeşliği söyleminin iç sömürgeci pratikleri meşrulaştırmak için bir araç olarak kullanıldığını savunuyorum.

Teorik temelde bu makale Türk devletinin Kürt coğrafyasındaki egemenlik pratiklerinin ne ölçüde bir iç sömürge uygulaması olarak kabul edileceğini ve AKP döneminde İslamcı ideolojinin siyasal alanı dönüştürmede ve şekillendirmede rolünün ne olduğunu sorguluyor. AKP rejimi, İslamcı söylem ve pratikleri benimseyerek 'Kürt sorununa' alternatif bir çözüm yarattı mı? AKP'nin iktidara gelmesi Kürtlere karşı sürekli baskı durumunu nasıl etkiledi? İslamcılık, Kürt siyasal alanındaki iç sömürgeciliği uygulamada ve meşrulaştırmada nasıl bir rol oynadı? AKP iktidarının gelişimine ve güçlenmesine büyük katkı sunduğu Türk dininin politik teolojisinde² ve onun ümmet kurgusunda Kürtler, eşit 'din kardeşleri midir' yoksa sömürge tebaası mı (*colonial subjects*)? Bu makale Kuzey Kürdistan'ın bir iç-sömürge olduğunu savunmakta ve Kürt coğrafyasındaki AKP dönemi İslamcı siyasetin ve dini politikaların bu sömürge yönetimini meşrulaştırmak ve devam ettirebilmek için nasıl araçsallaştırıldığını tartışmaktadır. Türk dininin politik teolojisi ve AKP İslamcılığı Kürtlere yeni bir şey vadetmemiş, aksine uygulaması artık mümkün olmayan Kemalist sömürgeci pratikleri İslamcı pratiklerle değiştirerek Türk ulus-devletinin iç sömürge pratiklerinin devamlılığını sağlamaya yaramıştır.

Makale üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, iç sömürgeciliğin kavramsal, teorik ve tarihsel tartışmasına dayanmaktadır. İkinci bölüm, özellikle din politikalarının ve devlet baskısının rolüne odaklanarak modern Türkiye tarihi içinde Kürt meselesini ve devletin sömürge uygulamalarını kavramsallaştırmaktadır. Makalenin son bölümü, Kürt coğrafyasındaki hükümet ve hükümet yanlısı kuruluşlar tarafından geliştirilmiş dini söylem ve uygulamaların analizine odaklanmaktadır. Bu politikanın yerel aktörler tarafından kabulünün siyasal anlamını ve etkisini değerlendirmeyi çok önemli bulsam da Kürt sivil toplum kuruluşlarının (STK'lar), siyasi ve sivil aktörlerinin Türk devletinin dini politikalarına verdiği yanıtlar ve karşı stratejiler bu makalenin

2 - Politik teoloji kavramsal olarak, ve geniş anlamıyla, dini konsept ve anlayışların siyaset araçlarına dönüştürülmesini ifade eder.

sınırlarını aşan derinlemesine bir analizi hak etmektedir. Bu konuyu, bu yazıyı tamamlayıcı başka bir yazımda tartışacağım.

İslamcılık ve iç sömürgecilik: keşfedilmemiş bir ilişki

İslamcılık³ ve sömürgecilik genellikle birbiriyle ilişkili ancak karşıt olgular olarak kavramsallaştırılır. Bunun en önemli nedenlerinden biri, İslamcı ideolojinin formasyonunda sömürgeci yapı ve mirasın belirleyici olmasıdır. Hasan Al Benna ve Seyyid Kutub gibi İslamcı düşünürler, *ümme*tin sömürgeci yönetimi ve onun mirasını devam ettiren yozlaşmış laik rejimlere bir tepki olduğunu savundular⁴. Orta Doğu'daki İslamcı hareketler, büyük oranda sömürge ve sömürge sonrası yönetimlere ve baskıcı laik rejimlere karşı bir muhalefet formu olarak oluştu.

Siyasal alanda İslamcılık etrafındaki tartışmalar, genellikle sömürgecilik karşıtı hareketlerin gölgesinde gerçekleşir. İslamcılık, baskıcı rejimlere ve zorba yönetimlere karşı 'mağdurun' haklılığına yaslanır ama hayali bir altın çağ (Asr-ı Saadet) toplumundan beslenir. Sömürge öncesi her şeyin yolunda olduğunu farz eder ve çoğunlukla fundamental prensiplere dayanarak tahayyül ettiği geçmişteki 'altın çağ' yeniden ihya edebileceğini kurgular. Fakat tüm altın çağ hayallerinde olduğu gibi, bu tutum gerçeklerden ziyade fanteziye dayanır. Gerçekte o altın çağ hiç olmamıştır. Ecdat nostaljisi ve onun 'muazzam başarıları', bugünün yapısal eşitsizliklerinden ve çözilemeyen meselelerden kaçmak için bir mazeret ve kitleler için moral ve motivasyon kaynağından başka bir şey değildir. Zira İslam'ın ve Müslümanların tarihi, diğer dinler ve toplumlarında olduğu gibi, egemenlik ve güç ilişkilerinden bağımsız değildir.

İslamcılık literatürünü incelediğimizde, yapılan çalışmaların çoğunun Müslüman toplumların ve ideolojilerin (modern, reformist, İslamcı veya radikal) sömürge ve baskıcı rejimlerin kurbanı olduğu vakalara odaklandığını görürüz⁵. Hint alt kıtasında, Asya, Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da pek çok İslamcı muhalif hareket, öncelikle sömürgeci mirasa ve daha sonra onu devam ettiren post-kolonyal yapılara ve baskıcı rejimlere bir başkaldırı olarak ortaya çıktı. Diğer taraftan, İslamcılığın iktidarı ve devletin kontrolünü eline aldığı anda ortaya çıkan güç ve tahakküm ilişkileri, ya din ve laiklik⁶ ya da elitler ve popüler sınıfların (yeni

3 - İslamcılık modern bir ideoloji, İslam ise kadim bir dindir. Bu makalenin odağı İslamcılık ve İslamcı hareketlerdir.

4 - Calvert, J. (2010), *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, New York: Columbia University Press.

5 - Ali, M. (2016), *Islam and Colonialism: Becoming Muslim in Indonesia and Malaya*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

6 - Azak, U. (2010), *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*, London: I. B. Tauris.

elitler) diyalektik mücadelesi⁷ olarak analiz edildi. Ancak bu çalışma, İslam'ın hükümdar ve halk arasında ortak payda olduğu bir bölge olan Türkiye Kürdistan'ında İslamcılık ve sömürgeciliğin etkileşimini ve bu hususu iç sömürge paradigması yoluyla kavramsallaştırmayı hedeflemektedir.

İç Sömürgecilik Nedir?

İç sömürgecilik kavramı, ilk defa 1954'te Güney Afrika Komünist Partisi (SACP) tarafından siyah Güney Afrikalıların yaşamakta olduğu politik şiddetin 'özel türde bir sömürgecilik' olduğunu betimlemek için kullanıldı⁸. 1964'te Malcom X, 22 milyon siyah Amerikalıyı insani haklarından mahrum ederek 'sömürgeleştiren' ABD'yi sömürge gücü olarak tanımlayan ünlü konuşmasını yaptı⁹. 1967'de Amerika'da siyahların hak talepleri ve Sivil Haklar Hareketi'nin (*Civil Rights Movements*) eylemleri yoğunlaşırken, hareketin öncülerinden Dr. Martin Luther King siyah gettoları Amerikan kolonileri olarak tanımladı. Ona göre 'Gecekondu mahallesi, yerli koloniden biraz daha fazlasıdır; sakinleri siyasi olarak tahakküm ve baskı altındadır, ekonomik açıdan emeği sömürülür, her fırsatta aşağılanır ve ırkçılığa maruz kalıp ayrıştırılır.'¹⁰

Sivil Haklar Hareketi ve ırk ayrımcılığı karşıtı eylemleri takiben, 'İç sömürge' kavramı (*internal colony*) 1960'ların sonlarında akademik tartışmalarda yer almaya başladı. Harold Cruse¹¹ ve Kennneth Clark¹² gibi birkaç yazar, 1960'ların başında 'yerli sömürge' (*domestic colony*) terimini kullanarak bu fenomenin önemini vurgulasa da 'iç sömürge' (*internal colony*) teriminin ilk kavramsallaştırılması 1969'da Robert Blauner'dan geldi. 'İç Sömürgecilik ve Getto İsyanı' adlı ufuk açıcı makalesinde Blauner, sömürgeciliği (*colonialism*) sosyal, ekonomik ve politik bir sistem; sömürgeleştirmeyi (*colonisation*) ise bir süreç ve pratikler bütünü olarak birbirinden ayırdı. Ona göre sömürgeleştirme (*colonisation*) sadece klasik kolonilere özgü olmayan bir şeydi ve pekâlâ bir devletin iç sınırlarında da -Amerikan gettolarında olduğu gibi- sömürgeleştirme pratiklerine yaygın olarak rastlanabilirdi¹³. Bu yaklaşım, ABD'deki ırk çalışmalarının

7 - Tugal, C. (2009), *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford: Stanford University Press, pp. 97-129.

8 - Hicks, J. (2004), *On the Application of Theories of 'Internal Colonialism' to Inuit Societies*, the Annual Conference of the Canadian Political Science Association, Winnipeg.

9 - Malcom X, Malcom X Files, 1964 <<http://malcolmxfiles.blogspot.co.uk/2013/07/the-blackrevolution-april-8-1964.html>> (Erişim Tarihi: 11 Ekim 2017).

10 - Arneil, B. (2017), *Domestic Colonies: The Turn Inward to Colony*, Oxford: Oxford University Press.

11 - Cruse, H. (1968), *Rebellion or Revolution*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

12 - Clark, K. (1989), *Dark Ghetto Dilemmas of Social Power*, 2nd edition, Middletown: Wesleyan University Press.

13 - Blauner, R. (1969), "Internal colonialism and ghetto revolt", *Social Problems*, 16(4), pp. 393-408.

odağını değiştirdi ve siyah Amerikalılar arasındaki yapısal eşitsizliklerin çeşitli yönlerini sömürge teorisi içinde analiz edecek bir temel oluşturdu.

Blauner, 'sömürgeleşme' olarak adlandırdığı sürecin dört temel bileşenini formüle etti ve bu bileşenlerin klasik sömürgeler ile iç sömürgeler arasında ortak özellikler olduğunu savundu. İlk bileşen ırksal [veya madun] grupların egemen topluma (bu toplum, sömürgeci bir güç olsun veya olmasın) nasıl girdiğini incelemektir. Blauner, sömürgeleşmenin zorla ve istemsiz bir girişle başladığını gözlemledi. Bu karşılaşmanın doğasında sömürülenin isteği ve iradesinden çok, egemenin gücü ve arzusu belirleyiciydi. Örneğin Siyahlar Afrika'dan köle olarak getirilmişlerdi. İngilizler Hindistan'a davetle gitmemişlerdi veya Milyonlarca Kürt 1990'larda batı şehirlerine 'keyiflerinden' göç etmemişlerdi. İkinci bileşen, sömürgeleştirilmiş toplumların kültürü ve sosyal organizasyonu üzerindeki tahribatı. Blauner'e göre bu temas ve devamındaki tahribat, kültürel etkileşim ve 'doğal' karşılaşma süreçlerinin ötesinde yıkıcı bir etkiye sahipti ve yine sömürülenin rızasına değil, egemenin zorba gücüne göre şekilleniyordu. Sömürgeci güç, yerli (*indigenous*) ve toplumsal değerleri, yönelimleri, sosyal uyum ve yaşam tarzlarını sınırlayan, dönüştüren ve yok eden politikalar uygular. Zira kendi mantalitesini ve değerlerini yerleştirmek ve gayr-ı meşru varlığını sömürülenin zihninde meşrulaştırmak için bunu yapması gerekir. Üçüncüsü, sömürülenler egemen gücün temsilcileri veya münasip buldukları tarafından yönetilirler. Sömürülenin iradesine saygı duyulmaz, egemenin kırılgan sınırlarını aşana 'kayyum' atanır. Blauner, sömürülen toplumlarda 'böl-parçala-yönet' politikalarının, manipülasyon ve ayrıştırma stratejilerinin yönetim mekanizmalarının asli bir parçası olduğunu gözlemler.¹⁴ Yani sömürülen toplumun işbirlikçisi (*tirşikçisi*) çok olur. Her toplumda/millette gözlemlenmesi muhtemel kültürel, dilsel, sınıfsal vs farklılıkların altı kalın çizgilerle çizilir ve ona bir birlik (*unity*) veya millet olmadığı ama farklı yapılardan oluşmuş eklektik bir ucube olduğu hatırlatılır. Yani failliği, aktör olma gücü ve iradesi yok sayılır; ona nasıl düşünmesi gerektiği, hatta mümkünse düşünmemesi gerektiği, öğretilir. Son olarak, sömürge toplumlarında ırkçılık yaygın görünür. Irk ve etnik temelli ayrımcılık ve farklı muamele gündelik hayatın bir parçasıdır. Egemenin dizi sömürülenin boğazından ayrılmaz (George Floyd) ama sömürülenin hayatı ucuzdur. Ona kast edenler ceza almaz (*impunity*), çoğu zaman terfi alır.

İç sömürge konsepti başlangıçta Güney Afrika ve Amerika'da siyahların ırk temelli sömürgeleştirilmelerini anlamak için kullanıldı. Zamanla konsept etnik, dini ve sınıfsal temelde pek çok iç sömürgeyi anlamak için geniş bir literatür tarafından tartışıldı. Örneğin, Gonzalez Casanova, konsepti Meksika'daki

14 - Ibid., p. 396.

adaletsiz kalkınma (*uneven development*) bağlamında analiz eden ilk kişidir¹⁵. Hechter'in Galler, İskoçya ve İrlanda'da iç sömürgecilik eksenli çalışmaları¹⁶, Epstein'in iç sömürgeciliğin Peruda'ki eğitim üzerine etkisi hakkındaki makalesi¹⁷, Zureik'in İsrail'deki Filistinlilerin konumunu iç sömürge olarak kavramsallaştırması¹⁸, Mitra Das'ın Bangladeş ve Pakistan bağlamındaki tartışmaları¹⁹, Goodman'ın Çin'deki etnik azınlıkları iç sömürge olarak değerlendiren çalışması²⁰ ve Etkind'in emperyal Rusya ve onun iç sömürgeleri üzerindeki çalışmaları²¹, kavramın uygulamasının birkaç örneğini oluşturur.

Klasik sömürgelerde çoğu zaman sömürgeci ve sömürülen arasında coğrafi bir mesafe vardır. Sömürgeci uzaktan gelmiştir, çoğu zaman rengi, dili ve dini farklıdır. Kolay ayırt edilebilir. Niyeti bellidir, ülkenin ekonomik kaynaklarıyla ilgilidir ama bu kaynakların sömürüsünde devamlılığı sağlamak için dilini öğretir, dinini dayatır ve bunu bir medeniyet götürme misyonuyla yapar. İç sömürgelerde ise bu kadar görünür sınırlar yoktur, sömürülen ile sömüren birbirinin devamı veya aynı coğrafyada yaşar. Aralarında renk, din veya dil farkları olmayabilir ama bir iç sömürge toplumu, pek çok açıdan geleneksel sömürgeciliğin ortak özelliklerini içerir: siyasal tahakküm, ekonomik sömür, kültürel hakimiyet ve ırksal/etnik çatışma iç sömürgece yaygın olarak gözlemlenir²². Partha Chatterjee'nin de açıkladığı 'Farklı muameleyle yönetim kuralı' (*rule of difference*)²³, veya Agamben'in kavramsallaştırdığı 'istisna halinin' kaideye dönüşümü ve olağanüstü hâl koşullarının devamlı bir yönetim mekanizmasına evrilmesi²⁴ iç sömürgelerdeki egemenlik ilişkilerini açıklar. İç sömürgeler, yapısal eşitsizliklerin, gündelik yaşam, ekonomi, siyaset, kültür gibi pek çok alanda bir norm haline geldiği yerlerdir. Bu anlamda, sömürü sadece ekonomik değildir. Gramsci'nin bahsettiği 'kültürel hegemonya' yoluyla iç sömürge toplumunun inançları, adetleri ve değerleri manipüle edilir ve bu-

15 - Casanova, P. G. (1965), 'Internal colonialism and national development', *Studies in Comparative International Development*, Vol. 14:1, pp. 27-37.

16 - Hechter, M. (2017), *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development*, London: Routledge.

17 - Epstein, E. H. (1971), 'Education and Peruanidad: "internal" colonialism in the Peruvian highlands', *Comparative Education Review*, Vol. 15:2, pp. 188-201.

18 - Zureik, E. (1979), *The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism*, London: Routledge & K. Paul.

19 - Das, M. (1978), 'Internal colonialism and the movement for Bangladesh: a sociological analysis', *Contributions to Asian Studies*, Vol. 12, pp. 93-104.

20 - Goodman, D. (1983), 'Guizhou and the People's Republic of China: the development of an internal colony', in D. Drakakis Smith and S. Wyn Williams (eds), *Internal Colonialism: Essays Around a Theme*, Edinburgh: University of Edinburgh Press.

21 - Etkind, A. (2011), *Internal Colonization: Russia's Imperial Experience*, Cambridge: Polity Press.

22 - Hind, R. J. (1984), 'The internal colonial concept', *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 26:3, pp. 543-568.

23 - Chatterjee, P. (1993), *The Nation and its Fragments*, Princeton: Princeton University Press, p. 19.

24 - Agamben, G. (2005), *State of Exception*, Chicago: Chicago University Press.

nun yerine egemenin kültürel normları yerleştirilir²⁵. Bunun amacı statükonun devamlılığını sağlamaktan başka bir şey değildir. Netice itibarıyla, sömürge-lerin sakinleri güçsüzleştirilmiştir, kendilerini zayıf özneler olarak algırlarlar ve sömürgeleştirme sonucu yaşadıkları kültürel ve ekonomik sömürüye rıza gösterme eğilimindedirler.

Kuzey Kürdistan bir İç Sömürge mi?

Bu formülasyon üzerinden düşünürsek Kürdistan'ın, iç sömürgeciliğin birçok özelliğini içerdiğini kolayca gözlemleyebiliriz. Öncelikle, Kürt halkı ve toprakları, yirminci yüz yılda onlarca yıl süren sıkıyönetim kuralları, özel idare yöntemleri, her türlü devlet şiddeti, zorla yerinden edilme ve kaybettirmeler, yoksullaştırma, eşitsiz gelişme ve adaletsiz kalkınma, rant ekonomisi ve bağımlı yapılar inşa etme, ırkçılık, ayrımcılık ve devlet kurumlarındaki üst düzey vazifelerden dışlanma gibi kalıcı 'istisna durumu' altındadır. Bu yüzyıllık uygulama devlet politikalarını aşmış, sıradan vatandaşın zihninde nedensiz bir Kürt korkusu ve düşmanlığı (Kurdofovia) yaratmıştır. Kürt şehirlerinin sıkıyönetim valileri (OHAL Valisi) veya kayyumlar tarafından nasıl yönetildiğine yakından bir bakış, iç sömürgeci uygulamalarının boyutunu gösterecektir.

1960'larda göçebe Alikan aşireti üzerine çalışmaya başlayan ve Kürdistan'ı uluslararası bir sömürge olarak nitelendiren İsmail Beşikçi²⁶, Kürt meselesinde, aktivist bilgisiyle bir istisna teşkil ediyor. Beşikçi'nin Kürt göçebe Alikan aşireti üzerine çalıştığı dönemde devletin asimilasyoncu politikaları Kürt kimliğinin reddine dayanıyordu. Beşikçi ise Alikan aşireti örneği üzerinden kendi iktisadi, sosyal ve kültürel varlığıyla kaim bir Kürtlüğe işaret ediyordu. Amerika'da siyah gettoların sömürge olarak incelendiği bir dönemde Beşikçi, Kürdistan'ı dört ülke arasında bölünmüş uluslararası bir sömürge olarak nitelendirdi. Fikirleri ve Kürdistan'ın bir sömürge olduğu konusundaki ısrarı nedeniyle Beşikçi yıllarca hapis yattı ve çalışmaları önemsizleştirildi, söyledikleri görünmez kılındı ve Beşikçi örneği, devletin Kürt meselesini tartışmaya ve/veya Kürdistan'ı bir sömürge olarak tanımlamaya 'cesaret edecek' akademisyenlere açık bir mesaj verme fırsatı oldu. Bu nedenle olsa gerek, akademik camiada Kürdistan'ın bir sömürge olduğu tezi yaygın bir kabul görmedi. 1990'larda artan iç savaş²⁷ koşullarını takiben Kürt çalışmaları nicel olarak arttı ve büyük çoğunlukla devlet şiddeti ekseninde milletçilik, kimlik, zorla yerin-

25 - Gramsci, A. (2015), *The Southern Question*, New York: Bordighera Press.

26 - Beşikçi, İ. (2015), *International Colony Kurdistan*, London: Gomidas Institute.

27 - Gürses, M. (2018), *Anatomy of a Civil War: Sociopolitical Impacts of the Kurdish Conflict in Turkey*, Ann Arbor: University of Michigan Press

den edilme ve kaybedilme gibi sosyal ve politik sonuçlarının değerlendirilmesine odaklandı. Güllistan Yarkin'ın ifade ettiği gibi;

“Bu dönemde filizlenen birçok çalışma da sömürgecilik ve anti-sömürgecilik gibi kavramlara hiç referans vermeden meseleyi sadece “kimlik inşası”, “kimlik siyaseti”, “ulus devlet”, “modernleşme”, “milliyetçilik”, “demokratikleşme”, “asimilasyon”, “güvenikleştirme” gibi kavramlarla açıklama eğilimine girdiler. Yalnızca bu kavramlara referansla Kürt meselesini açıklamaya çalışan bu çalışmalar Kürt çalışmaları literatüründe ana akımı oluşturmaktadır ve K. Kürdistan'ın sömürge olduğu görüşünü açık veya örtük bir şekilde reddetmektedirler. Aynı dönemde ana-akımın dışına çıkarak meseleyi hem “modernleşme”, “milliyetçilik” gibi kavramlarla ilişkilendiren, hem de “sömürgecilik”, “kolonyalizm” ve “anti-kolonyalizm” gibi kavramlar ve post-kolonyalizm literatürünün diğer kavramlarını kullanarak açıklayan çalışmalar da ortaya çıktı. Bu çalışmalar ise her ne kadar K. Kürdistan'a bir sömürge olarak yaklaşılar da bölgenin sömürge konumunu çalışmalarında merkezi bir tartışma konusu yapmadılar.”²⁸

Son yıllarda, Kürt araştırmaları uluslararası akademiden daha fazla ilgi görmeye başladı ve sömürgecilik paradigması Kürt meselesinin çeşitli yönlerini incelerken kullanılmaya başlandı. Elinizdeki makalenin İngilizce orijinali 2018 yılında okuyucuyla buluştu ve iç sömürgecilik konseptinin Kürdistan ekseninde tartışılmaya başlanmasına ve Rojhelat bağlamında analizine aracılık etti²⁹. Özgür Sevgi Göral'ın doktora tezi, 1990'larda zorla yerinden edilme ve kaybolma deneyimlerinin sömürgecilik ekseninde analizine iyi bir örnektir³⁰. Sebahattin Şen'in Türk sinemasında Kürtlüğün inşası meselesinde oryantalizm ve kolonyalizmin başat unsurlar olduğunu tespiti ve ırkçılığın bir görme biçimi olarak sinemadaki Kürt temsili üzerinden nasıl ortaya çıktığını incelediği kitabı, Gemideki Hayalet, sömürgecilik ve oryantalizm meselesini merkeze alan bir diğer önemli çalışmadır³¹. Yine Güllistan Yarkin'ın 'İnkâr edilen Hakikat: Sömürge Kuzey Kürdistan' makalesi, Osmanlı son dönemi ve Cumhuriyet tarihi sürecini resmi belgeler ve ikincil kaynaklar üzerinden bir sömürgeleştirme dönemi olarak analiz etmektedir³². Adnan Çelik'in geniş bir arşiv çalışmasına ve kişisel görüşmelere dayanan makalesi, 1960'larda oluşan anti-kolonyal gra-

28 - Yarkin, G. (2019), 'İnkâr Edilen Hakikat: Sömürge Kuzey Kurdistan', *Kürd Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 1, <https://www.kurdarastirmalari.com/yazi-detay-nk-r-edilen-hakikat-s-m-rge-kuzey-k-rdistan-26>

29 - Soleimani, K. and Mohammadpour, A. (2019), “Can Non-Persian Speak? The Sovereign's Narration of 'Iranian Identity'”, *Ethnicities*, Vol. 19:5, pp. 925-947.

30 - Göral, Ö. S. (2017), 'Enforced disappearance and forced displacement in the context of Kurdish conflict: loss, mourning and politics at the margin', Unpublished PhD Thesis, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

31 - Şen, S. (2019), *Gemideki Hayalet: Türk Sinemasında Kürtlüğün ve türklüğün Kuruluşu*, İstanbul: Metis

32 - Yarkin, G. (2019), 'İnkâr Edilen Hakikat: Sömürge Kuzey Kurdistan', *Kürd Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 1, <https://www.kurdarastirmalari.com/yazi-detay-nk-r-edilen-hakikat-s-m-rge-kuzey-k-rdistan-26>

merin oluşumuna ve bunun üç farklı dünyadaki karşılıklarının analizine iyi bir örnektir³³. Aynı şekilde Kemal Soleimani ve Ahmad Mohammadpour'un İran Kürdistan'ında asimilasyon ve ötekileştirme pratikleri³⁴ ile Rojhelat'taki *Kolberî'liğin* politik ekonomisini inceledikleri³⁵ iki makalesi de iç sömürge konseptini merkeze alan tartışmalar yapmaktadır. Son olarak Mücahit Bilici'nin Hamal Kürt kitabı³⁶ ile Ramazan Kaya³⁷, Jînda Zekioglu³⁸ ve Zozan Goyi'nin³⁹ *Kürd Araştırmaları Dergisi'*nde yayınlanan makaleleri de anti-sömürgecilığe ve sömürgeleştirilmeye dayalı perspektifler sunmaktadır. Bu makale de bu birikime Türk devletinin sömürge projesinde dini söylemlerin ve uygulamaların rolünü analiz ederek ve bunun üzerinden Kuzey Kürdistan'ın bir iç sömürge olduğunu savunarak katkıda bulunmaktadır.

Bir Sömürge aracı olarak din siyaseti: Cumhuriyet dönemine kısa bir bakış

Türkiye Cumhuriyeti'nin oluşumu çoğunlukla modern ve laik bir proje olarak tanımlansa da Türk ulusal kimliği yaratma girişimlerinde din önemli bir rol oynamıştır. Kemalistlerin laiklik projesi bir ayrılık projesi değildi, fakat İslam'ı millileştirmeyi ve devlet aygıtına entegre etmeyi amaçlıyordu. Halifelik 3 Mart 1924'te kaldırılıp yerine Diyanet İşleri Reisliği kurulmuş ve 1925'ten itibaren Tekke ve Zaviyelerin Kapanışına İlişkin Kanun (1925), Şapka ve Kıyafet Kanunu (1925) ve Türk Medeni Kanunu (1926) laik devletin sütunları olarak inşa edilmiştir⁴⁰. Bu reformlar özellikle geleneksel dini uygulamaları ve otoriteleri hedef aldı ve onları gerici ve yeni ulus-devlet otoritesine karşıtlıkla damgaladı. Ancak, laik cumhuriyet, dini kendi amacı için kullanmaktan vazgeçmedi. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluş kanunu ile halifeliğin kaldırıldığı kanunun aynı olması, yeni cumhuriyetin Osmanlı'nın yönetim

33 - Çelik, A. (2020), '1960'larda Kurdistan Özgürlük Mücadelesi ve Anti-Sömürgeci Gramerin Oluşumu', *Kürd Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2, <http://kurdarastirmalari.com/yazi-detay-1960-larda-k-rdistan-zg-rl-k-m-cadelesi-ve-anti-s-m-rgeci-gramerin-olu-umu-48>

34 - Soleimani, K. and Mohammadpour, A. (2020), "'Minoritisation' of the other: the Iranian ethno-theocratic state's assimilatory strategies", *Postcolonial Studies*.

35 - Soleimani, K. and Mohammadpour, A. (2020), "Life and labor on the internal colonial edge: Political economy of kolberi in Rojhelat", *British Journal of Sociology*.

36 - Bilici, M. (2017), *Hamal Kürt: Türk İslam'ı ve Kürt Sorunu*, İstanbul: Avesta

37 - Kaya, R. (2020), 'Kurdistan'da Fanon Etkisi', *Kürd Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2, <http://kurdarastirmalari.com/yazi-detay-k-rdistan-da-fanon-etkisi-46>

38 - Zekioglu, J. (2020), 'Kolonyal Hezeyanlar', *Kürd Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2, https://kurdarastirmalari.com/uploads/2_dosya/kolonyal_hezeyanlar.pdf

39 - Goyi, Z. (2020), 'Mimetik Sömürge' *Kürd Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2, <http://kurdarastirmalari.com/yazi-detay-mimetik-s-m-rge-49>

40 - Gözaydın, İ. (2009), *Diyanet Tu®rkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, İstanbul: İletişim, pp. 22-23.

araçları (Şer'îye ve Evkaf Vekaleti) yerine kendi araç ve kurumlarını (Diyanet) inşa etme girişiminden başka bir şey değildi. Yine 1930'da Ezan'ın Türkçeleştirilmesi, devletin İslam'ı Türk ulusal kimliğinin inşasında merkezi bir unsur olarak kullanma girişiminin simgesidir⁴¹.

Kemalist projenin dine merkezîyetçi ve üsttenci yaklaşımı, geleneksel dini uygulamaları ve kurumları marjinalleştirdi ve meşruiyetlerini sarstı. Fakat yine de çoğu cemaat, tarikat ve dini yapı daha az görünür ve genellikle gizli bir şekilde varlığını sürdürmeyi başardı. Direniş özellikle Kürt bölgesinde güçlüydü. Yeni rejime karşı ilk büyük isyan 1925'de bir Nakşibendi Şeyhi ve geleneksel Kürt lideri Şeyh Said'in etrafında başladı⁴². İsyân'ın temelinde yatan dini ve etnik motivasyonların payı tarih yazımında çok tartışıldı⁴³. İsyân sert bir şekilde bastırıldı ve devletin sömürgeci pratikleri on binlerce Kürdün sürgünüyle ve Kürt toplumunun geleneksel dokusunun ve liderlik yapısının yok edilmesiyle devam etti. Takip eden on yılda muhalefet ve ayaklanmalar Ağrı (1927-1930) ve Dersim İsyânları (1936-1938) ile sürdü. Osmanlı son dönemi ile cumhuriyetin ilk döneminde çıkan bir düzine Kürt isyanında dini dayanışma ve liderler önemli bir rol oynadı. Kemalist cumhuriyet projesinin başarısı için bu aktörlerin bastırılması ve nüfuzlarının yok edilmesi gerekiyordu. Çok partili hayata geçilen 1950'lere kadar bu nosyon zor kullanılarak gerçekleştirilmeye çalışıldı. Çok partili hayatla birlikte ise biat edenlerin ödüllendirildiği ve geleneksel liderlerin (ağa, şeyh) bir itaat kültürü ve derebeylik sistemi içinde devlet mekanizmalarına entegrasyonu temelinde bir stratejiye geçildi. Bu da direniş ekseninde yoğunlaşan geleneksel Kürt dini liderliğinin çözülmesine ve zamanla biatçı bir kültürün gelişmesine aracılık etti. 1920'lerden 1980'lere kadar Kürdistan'daki devlet söylemi ve uygulaması asimilasyoncu bir uygulamaya dayanıyordu; bu süreçte Kürtlerin bir millet olarak varlığı reddedildi, binlercesi öldürüldü, on binlercesi Anadolu kırsalına sürüldü, milyonlarcası yerinden edildi ve/veya devletin baskıcı mekanizmaları içinde kendi varlığına ve kültürüne yabancılaştırıldı. Bu pratikler sistematik bir bastırma ve yok etme siyasetine işaret ederken devlet söyleminde mesele, aşiret ve şeyhlerin gerici kalkışması, bölgesel az gelişmişlik ve bir kalkınma sorunu olarak inşa edildi⁴⁴.

1950'de çok partili sisteme geçişle din, politik partiler için bir imkân ve oy devşirme platformu olarak siyasi alana geri döndü. Aşırı laikçi ve üsttenci mo-

41 - Azak, U. (2010), *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*, London: I. B. Tauris.

42 - Olson, R. (1991), *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion 1880-1925*, Austin: University of Texas Press.

43 - Soleimani, K. (2016), *Islam and Competing Nationalisms in the Middle East, 1876-1926*, New York: Palgrave Macmillan; Bayrak, M. (1999), Kürt Sorunu ve Demokratik Çözüm, Wuppertal: Öz-Ge Yayınları.

44 - Yeğen, M. (1996), 'The Turkish state discourse and the exclusion of Kurdish identity', *Middle Eastern Studies*, Vol. 32:2, pp. 216-229.

dernizasyon projesi dindar halk kitleleri arasında bir küskünlük ve karşıtlık yaratmıştı. İlk İslamcı siyasi parti 1970'lerin başında kuruldu ve Necmettin Erbakan liderliğindeki Milli Görüş Hareketi ve Türk-İslam sentezine dayalı ideolojiler giderek artan oranda muhatap buldu. İslami partiler bu yıllarda koalisyon hükümetlerine ortak olsalar da iktidardaki süreleri nispeten kısa sürdüğü ve askeri darbeler tarafından kesintiye uğradığı için, güncel politika üzerindeki etkileri sınırlı kaldı. Ancak 1980 askeri darbesi ile İslam, askeri cunta aracılığıyla kamusal alana geri göndü. Jenkins'e göre, Türkiye toplumu, darbeyi takiben milliyetçi ve İslamcı çizgideki siyasal partilere yöneldi. Milliyetçi ve İslamcı partiler 1987'de toplamda %10,1 oy alırken, 1991'de bu oran %16,9'a, 1995'te %29,90'a, 1999'da %34,9'a, 2002'de %54'e ve 2007'de %66,2'ye yükseldi⁴⁵. 1990'larda merkez sağın çözülüşü ve İslamcılarının yükselişi, siyasi ve askeri elitler tarafından rejime yönelik bir tehlike olarak addedildi ve 28 Şubat 1997 pos-modern darbesiyle sonuçlandı⁴⁶. Dönemin siyasi partileri, yaşanan ekonomik kriz ve yönetememe sorunlarıyla destek kaybederken, Millî Görüş Hareketi'nin ardılı AKP, 'milli görüş gömleğini çıkararak' muhafazakâr ve milliyetçi tabanın yeni merkezine dönüştü. Bir yönüyle Türkiye'nin milliyetçi muhafazakâr 'çevresi', AKP ile birlikte 'merkeze' yürüyüşünü tamamladı ve tek parti iktidarı yoluyla gücü temerküz etti.

AKP, iktidardaki ilk yıllarında Avrupa Birliği üyelik sürecinin getirdiği yasal düzenlemeler ve bir dizi siyasal kriz nedeniyle liberal muhafazakâr bir siyaset izlese de zamanla İslamcılık kademe kademe devlet söyleminin ve siyasetinin ana bileşenlerinden biri haline geldi⁴⁷. AKP'nin yönetim özgüllüğü milliyetçi-muhafazakâr tabanı mobilize edecek dini söylemleri, sembolleri ve kurumları başarıyla araçsallaştırmasından geldi. Bu siyasetin ana hedeflerinden biri Kürt bölgesi oldu ve 'din kardeşliği' temelinde bir biat kültürü geliştirmek amaçlandı. Kürtlüğün etnik olarak inkâr edilmediği ama 'din kardeşliği' ve 'ümmet birliği' söylemiyle görünmez kılındığı veya bireysel/folklorik bir meseleye indirgendiği bu kurgudan amaç devlet iktidarını tahkim etmek ve 'millî' bir meseleyi dini bir görünümle yönetilebilir hale getirmektir. Bu açıdan İslamcı birlik ve kardeşlik söyleminin AKP eliyle araçsallaştırılması devletin Kürt politikasında bir paradigma değişimi değil; aksine devletin iç sömürgeci pratiklerinin sürdürülebilirliğine yönelik bir katkı olarak değerlendirilmelidir.

45 - Jenkins, G. (2008), *Political Islam in Turkey Running West Heading East?*, New York: Palgrave Macmillan.

46 - Cizre-Sakallıoğlu, Ü. and Çınar, M. (2003), 'Turkey 2002: Kemalism, Islamism, and politics in the light of the February 28 process', *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 102:2/3, pp. 309-332.

47 - Jenkins, op. cit., p. 215.

'Müslüman Kürt Kardeşim':**Bir yönetim aracı olarak İslam ve devlet şiddetinin meşrulaştırılması**

Türk devletinin Kürdistan'daki sömürge uygulamaları, yönetim mekanizmalarının ve gündelik yaşamın pek çok alanında görülebilir. Burada mekân ve üstünde yaşayanlar birbirinden sömürgeci bir temelde ayrışır. Kürt şehirlerinin neredeyse yarısı karargahlara, kışlalara, askerlerin, öğretmenlerin ve bürokratların aileleri için yan yana inşa edilen ve çok iyi korunan lojmanlara ayrılır. Yüksek duvarlarla korunmuş yönetim binaları ve lojmanların içinde başka bir hayat akar, çoğu zaman oranın sakinleri 'yerlilere' değmezler. Yerliyle ilişkilerinde devşirilmiş araçlar kullanırlar. Bu araçlar, kadirşinas ve misafirperverdir, hiç 'Kürde benzemezler'. Efendilerin steril hayatları ve kendilerinden daha büyük bir gücü temsil etme misyonları vardır. Sözleri emir hükmündedir, çoğunun küçüklü büyüklü tahakküm alanları vardır ve orayı 'nizamda' tutma sorumluluğuyla yüklenmişlerdir. Duvarların ötesinde ise tekinsiz bir hayat akar. Orada yasanın sınırları esnektir, hükmü askıya alınıp 'istisna hukuku' uygulanabilir. İç sömürgeci belirgin fiziki sınırlardan çok iç içe geçmiş sınırlardan bahsedilebilir. Yapısal eşitsizliklerin belirlediği bu sınırlar iç sömürgeci ülkenin gerisinden ve efendinin hayatından ayırır. Mesela Türkiye'nin en 'mutsuz' illeri Kürt illeridir⁴⁸. Burada depresyon ve psikolojik rahatsızlıklar daha yaygın görülür. Nüfus oranına göre intihar oranları yüksektir. Sakinlerinin çoğu fakirlik sınırında yaşar. Yerlilerin hayatı ucuzdur, seken 'kör' bir kurşunla sonlanabilir. Failler en fazla görevde 'kusurlu' bulunurlar, maaşları bir bölü sekiz oranında kesilir, sırtları sıvazlanır.

AKP'nin ilk yıllarında, genel olarak toplumdaki diğer açılımlara ve AB üyelik süreci müzakerelerine paralel olarak Kürt meselesinde birkaç gelişme olduğu doğrudur. Birçok bilim insanı bunu bir paradigma değişikliği olarak sundu ve Türkiye modelini Müslüman demokrasilerine bir model olarak önerdi⁴⁹. Fakat 2000'lerin başında olumlu bir iklim ve siyasal ortamda yükselen ve geniş toplumsal kesimlere büyük vaatlerde bulunan AKP, değişen Orta Doğu siyaseti ve Suriye İç Savaşı'yla birlikte yeni bir evreye girdi⁵⁰. Suriye ve Irak'ta Kürtlerin IŞİD'e karşı mücadeledeki aktif rolü üzerinden gelişen politik aktörlüklerine karşı AKP hükümeti, devletçi tahakkümü koruyacak sömürgeci pratikler sergilemekten çekinmedi. Bu nedenle Kürt meselesinde İslamcı siyaset, iç sömürge pratiklerinden bir sapma oluşturmadı, bilakis sömürgeci tahakkümün devamlılığını sağlayacak ve meşrulaştıracak ideolojik, ekonomik ve sosyal araçlarla onu tahkim etmeyi amaçladı.

48 - <https://www.hurriyet.com.tr/galeri-sizin-iliniz-ne-kadar-mutsuz-40530612/41>, Erişim Tarihi: 20 Haziran 2020

49 - Pupcenoks, J. (2012), 'Democratic Islamization in Pakistan and Turkey: lessons for the post-Arab Spring Muslim world', *Middle East Journal*, Vol. 66:2, pp. 273-289.

50 - Tuğal, C. (2016), *The Fall of the Turkish Model: How the Arab Uprisings Brought Down Islamic Liberalism*, New York: Verso.

Bu bölümde AKP'nin sıklıkla araçsallaştırdığı İslam ümmeti (birlik) ve kardeşliği söylemini, bu söyleme tekabül eden bazı pratiklerle karşılaştırmalı olarak analiz edeceğim. Dini söylem ve pratiklerin devlet tahakkümünü meşrulaştırmak için araçsallaştırıldığı bu zeminde İslam'ın Kürtleri ve Türkleri birleştiren ortak unsur ol(a)madığını⁵¹, bilakis Kürdü Türk devletinin politik teolojisine biat etmeye çağırdığını savunuyorum. İslami söylem aynı zamanda devlet kaynaklı refah ve siyasi tanınırlıktan yaralanmak isteyen yerel aktörler için de bir fırsat sunuyor. Devlet, bir yandan siyasi muhaliflerini bastırırken, diğer yandan siyasal ve sosyal bir aidiyet biçimi olarak Kürtlüğünden sıyrılanlara dini vadediyor. İslamcıların vadettiği bu din, Türk'ün görünür ve öncü olduğu, Kürd'ün ise görünmez ve teba olduğu bir politik teolojiye dayanıyor⁵². Devletin asimilasyoncu politikalarının AKP ile birlikte yeni bir forma dönüştüğü açıktır. Bu politikalar Kürtlüğün reddine değil ama dini referanslarla yeniden inşasına yönelik stratejiler olarak karşımıza çıkıyor.

Her ne kadar bu durum, Kürt siyasi varlığı ve Kürtlerin kolektif hakları açısından bir ilerleme olmasa da bu söylemi ve uygulamayı Kürt bölgesinde işler kılan bazı motivasyonlar vardır. Birincisi, Kürtler Türkiye'de onlarca yıl boyunca politik şiddet ve ayrımcılığa maruz kalmıştır. Bu süreç her Kürde Kürt olmanın bir 'bedeli' olduğunu ve Kürtlüğün politik ekonomisinin Kürdün gündelik hayatındaki karşılığını öğretmiştir. Bu durum, Kürtlüğünü politik bir aidiyet olarak sahiplensin sahiplenmesin her Kürdün gündelik yaşamında, eğitiminde, iş hayatında ve kamusal alanda öğrendiği bir gerçektir. Bu nedenle Kürdün geniş anlamıyla hayatta kalma (*survival*) stratejileri kıt ve sınırlıdır. Kürtlüğü siyasi bir kimlik olarak reddetmek ya da en azından 'etnik körlük' temelinde seçmeli ve çoğu zaman folklorik bir Kürtlükle ilişkilenmek bazıları için fırsatlar sunar. Burada elbette statik ve değişmez bir aidiyet biçimi olarak Kürtlükten bahsetmiyorum. Tüm kimlikler ve aidiyetler gibi Kürtlük de performe edilen, zaman ve mekâna göre değişen ve farklı anlamlar kazanan bir yapıya sahiptir. Bazıları uygun iklim koşullarında ve baskının görece az olduğu süreçlerde Kürtlüğünü hatırlar. Kimisi ondan kurtulmak için adını, yaşadığı yeri, sosyal ilişkilerini ve siyasal tahayyülünü değiştirir. Türklüğün egemen alanında yaşamak zorunda kalan her Kürt'ten devlete ve egemenin ideolojisine sadakatini ilan etmesi, herkesten daha fazla vatansever olduğunu göstermesi ve Türkler Kürtlük hakkında konuşunca onları minnettar bir ita-atkarlıkla onaylaması beklenir. İslam kardeşliği ve ümmetin bütünlüğü söylemleri böyle bir zeminde Kürd'e, Deleuze ve Guattari'nin kavramıyla ifade

51 - Turkmen-Dervisoglu, G. (2018), "Negotiating symbolic boundaries in conflict resolution: The interplay between religion and ethnicity in Turkey's Kurdish conflict." *Qualitative Sociology*, Vol. 41:4, pp. 569-591.

52 - Bilici, M. (2017), *Hamal Kürt: Türk İslam'ı ve Kürt Sorunu*, İstanbul: Avesta

edersek, bir 'kaçış çizgisi' (*line of flight*) sunar⁵³. Bu, Kürdün siyasi varlığına yabancılaştığı ve kolektif haklarından vazgeçtiği bir kaçış çizgisidir ve özünde Kürde yeni bir siyasal tahayyül sunmaz, ama onun bir kolonyal tebaa olarak var olmasına aracılık eder.

Din siyasetinin karşılık bulmasının ikinci nedeni ise, özellikle kırsal kesimde ve yaşlı jenerasyonda daha yaygın bir şekilde gözlemlenen dindarlık biçimidir. Burada geleneksel dini liderler ve cemaatler, 'kanaat önderleri' ve yeni derebeyleri olan İslamcı sivil toplum kuruluşları etkin ve aktif bir şekilde devletin politik teolojisine çağırırlar. Kürt toplumu özellikle son kırk yılda dini, etnik ve ulusal temelde ayrıştırılmış, iç çatışmalar ve düşmanlıklar yoluyla birbirinden uzaklaştırılmıştır. Devletin dinine itaat, böyle bir zeminde Kürtlerin bir kısmı için iş, aş ve meşruiyet kaynağı olarak işlev görür. Lakin bu durum, Kürtlerin iç ittifakı ve barışı için bir engel teşkil eder. Son olarak, Kürdistan'ın yeni derebeyleri olarak rol üstlenen İslamcı sivil toplum kuruluşları, devlet dininin havarileri olarak çalışır ve devasa bir iktisadi, sosyal ve siyasal alanı mobilize edecek yerel ağları harekete geçirirler. 'Demokrasi nöbetlerinde' onlar vardır, Suriyeli mültecilere yardımı onlar ulaştırırlar, kamu kurumlarıyla proje ortaklıkları kurup Kürt gençlerini cemaat evlerinde ve yurtlarında devlet dinine imana çağıran onlardır. Aileleri 1990'lar ve sonrasında yerinden edilmiş Kürt çocuklarının çoğu kentsel yoksulluktan mustariptir ve eğitimlerini tamamlayabilmek için İslamcı cemaatlerin yurtlarına ve öğretilerine mahkûm edilmiştir.

AKP'nin 7 Haziran 2015 genel seçimleri sürecinde dini araçsallaştırdığı seçim kampanyası çarpıcı bir örnekler sunmaktadır. 7 Haziran 2015 seçimleri, Türkiye demokrasi tarihinde bir dönüm noktasıydı. 1980 sonrasında Kürtlerin mecliste temsilini engelleme motivasyonu ile geliştirilmiş yüzde on barajını aşan Halkların Demokratik Partisi (HDP), meclisteki üçüncü büyük siyasi parti olmuş ve meclisteki seçmen temsil oranı ilk defa yüzde doksanı aşmıştır. Seçim barajı ve sistemi nedeniyle daha önceki dönemlerde Kürtlerin iradesi meclise tam anlamıyla yansımamış, Kürtlerin oyları genelde o dönemin güçlü siyasi partisi hangisiyse ona yaramıştır. Bir açıdan Kürtlerin oyları her zaman iktidar gücünü belirleyen (*kingmaker*) önemde olmuş ama bu irade Kürtlerin siyasal ve toplumsal sorunlarına bir çözüm üretmemiştir. 7 Haziran 2015 seçimleri ve sonraki seçimlerde Kürtlerin '*kingmaker*' rolü daha da belirgin hale gelmiş, bu nedenle de onların legal siyasetin dışına itilmesi, meşruiyetlerinin sorgulanması ve terörle ilişkilendirilmeleri devletin sömürgeci bekası için elzem hale gelmiştir. 7 Haziran'ın oluşturduğu pozitif demokrasi iklimi, AKP'nin tek parti iktidarını kaybetmesi nedeniyle yok edilmiş, tekrar seçimler ve şehir savaşlarıyla 1990'lara, ve hatta 1930'lara, dönülmüştür.

53 - Deleuze, G. and Guattari, F. (2004), *A Thousand Plateaus*, London: Bloomsbury Academic.

7 Haziran seçimleri kampanyaları sürecinde dinin siyasal menfaatler ekse-
ninde araçsallaştırılması en üst düzeye ulaştı. Örneğin, Dolmabahçe Anlaşma-
sı'nın lağvedilmesi ve barış görüşmelerinin sonlandırılmasının Kürtler arasın-
da yarattığı hayal kırıklığına karşı AKP dini söylem ve sembollere daha fazla
sığındı ve bir yandan HDP'yi şeytanlaştırırken diğer yandan dindar Kürtleri
Kur'an'ın Kürtçe tercümesiyle ikna etmeye çalıştı. Bu süreçte Erdoğan elinde
Kur'an'ın Kürtçe çevirisi ile Kürt illerini bir bir dolaştı ve HDP'nin Diyanet
eleştirilerine Kur'an'ın Kürtçe tercümesiyle karşılık verdi. Meselenin ironik
tarafı ise bu çevirinin tamamlanmadan basılmasıydı. Söz konusu tercüme
Mardin Artuklu Üniversitesi Kürdoloji ve ilahiyat profesörü Kadri Yıldırım'a
gönderilmiş, fakat onun düzenlemeleri beklenmeden alelacele binlerce nü-
sha bastırılmış ve Kürt illerindeki Diyanet personeline ve camilere dağıtılmıştı.
Aynı dönemde HDP milletvekili olan Yıldırım'a göre Kur'an'ın Kürtçe çevirisi
hayati yanlışlarla doluydu ve bu çeviri bir siyasi propaganda aracı olarak kul-
lanılmıştı⁵⁴. Dinin araçsallaştırıldığı bu girişim, 7 Haziran 2015 seçimlerinde
başarısızlıkla sonuçlanmış, HDP dindar Kürtlerden büyük bir teveccüh gör-
müştü.

Erdoğan, AKP ve medyadaki AKP destekçilerinin Kürtlere karşı dini bir
söylem kullandıkları tek olay bu değildi. İslam kardeşliği de Kürt muhalefeti-
ni dini referanslar temelinde etiketleme ve ayrıştırma için sıklıkla başvurulan
bir sermaye oldu. Örneğin aynı seçim döneminde Erdoğan Van mitinginde
Kürtlerin onları anlamakta zorlandığını iddia edecek ve 'Müslüman Kürt kar-
deşlerini' Zerdüşt dinini benimseyenlere karşı bir tercih yapmaya şöyle davet
edecekti⁵⁵.

"Ah benim Kürt kardeşim, canım kardeşim biz size sevdalıyız, ama siz bizi
anlamakta zorlanıyorsunuz... Benim Kürt kardeşlerim, dinine sadıktır, dinine
sahiptir. Öyleyse Zerdüştlük dinini kendilerine din edinen yöneticilere gerekli
cevabı verecektir" (14.05.2015, Van Mitingi)

Bu tarihten bir yıl kadar sonra, Mayıs 2016'da henüz dört aylık sokağa çık-
ma yasağı yeni bitmiş ve Sur'daki tahribatın boyutları yeni yeni ortaya çıkarken
Erdoğan Diyarbakır'ı ziyaret etmiş ve İslami sivil toplum kuruluşları ve 'kana-
at önderleriyle' yaptığı toplantıda HDP'li siyasetçileri Zerdüştlikle itham edip
'dindar Kürt kardeşlerini' saflarını belirlemeye çağırmaya devam etmişti⁵⁶.

54 - D. Namık, Milliyet News Paper, 9 May 2015 <<http://www.milliyet.com.tr/-diyanet-kurtcekuran-i-inceleme-gundem-2056365/>> (Erişim Tarihi 17 Ekim 2017).

55 - <https://www.rudaw.net/turkish/kurdistan/140520155>, (Erişim Tarihi 17 Ekim 2017).

56 - <http://www.habersitesi.com/erdogan-benim-dindar-kurt-kardesim-bunlarin-ne-mal-oldugunu-bilsin-11622h.htm>, Erişim Tarihi 17 Ekim 2017.

Tercih yapmaya ve saf belirlemeye yönelik bu ihtar, çoğu Kürdün gündelik hayatındaki deneyimlerden kolaylıkla hatırlayabileceği bir gerçektir. Kamusal alanda her Kürt, siyasetçiler, bürokratlar, memurlar, güvenlik güçleri ve devletin ideolojik aygıtları tarafından nizamaya uymaya ve 'terörle arasına mesafe koymaya' çağrılır. Bu mesafenin ne olduğu izafidir, zamanın ruhuna göre değişebilir: mesela 'ideolojik halay çektiği'⁵⁷ veya 'puşi taktığı'⁵⁸ için terörle arasına yeterince mesafe koyamamış pek çok Kürt genci nesiller boyunca göz altına alınmış, hizaya çekilmiş ve hapis yatmıştır. Bu mesafenin billurlaştığı bir başka alan ise 'iyi Kürt' ve 'kötü Kürt' ayrımıdır. Kamusal alana girişi çoğunlukla bir mazeret dileme şeklinde gerçekleşen Kürt'ten 'bölücü' olmadığını, 'ülkenin birlik ve beraberliğine imanının tam ve kâmil olduğunu', 'elhamdülillah Müslüman olduğu ve aynı ümmetin çocukları olduğunu' bir şekilde performe etmesi beklenir. Kürt çocuklarına devlet kapılarındaki her mülakatta mutlaka terör sorulur. Kürt ile terör arasındaki mesafe bir iç sömürgecinin girift sınırlarına benzerdir: Kürtler ölür, ama mesafe bir türlü kapanmaz. Bu nedenle 'din kardeşliği' devam edegelen sistematik baskı mekanizmalarına karşı bir 'kaçış çizgisi' olarak işlerdir. Bir yandan Kürtlüğün stigmatından kaçmak isteyenlere bir imkân sunar, diğer yandan devletin tahakkümünü ve şiddetini meşrulaştırmak için 'itaatkâr politik aktörler' yaratır. 'iyi Kürt' ile 'Kötü Kürt' arasındaki bu ayrım, Kürtlüğün stigmalandığı veya tamamıyla görünmez olduğu, Türklüğün ise belirgin ve üstün olduğu bir din kardeşliği söyleminde açığa çıkar. Fakat Gülay Türkmen-Dervişoğlu'nun doktora araştırması göstermektedir ki Kürtler ve Türkler 'din bayrağı' altında eşit bir şekilde buluşmazlar. Bilakis Türkler kendilerini dinin öncüsü olarak görür ve Kürt dindarlardan Türk'ün öncülüğünü ettiği bir dine iman etmesini beklerler⁵⁹. Bu din kardeşliği söyleminde Türkler, Türk ve Müslüman'dır ama Kürtlerin sadece Müslüman olması ve 'Kürtlikle efendilerini rahatsız etmemesi' beklenir. Sesini çıkarana 'kavmiyetçi, ırkçı, milliyetçi, İslam birliğini bölücü' yaftası yapıştırılır. Suriye'de, Irak'ta, Yemen'de, Libya'da Müslümanlar mezhepçi savaşların ve iktidar hırslarının kurbanı olurken 'ümmet' bölünmez ama bir Kürdün Müslüman kardeşiyle aynı hakları ve özgürlükleri talep etmesiyle bölünebilir. Zira bir Müslüman Kürdün kavmiyetçi olmaması için Kürtlüğünden büyük oranda arınması gerekir. Sonuç itibarıyla artık sürdürülme imkânı kalmamış Kürtlerin varlığını inkâr politikası bitmiş ama Kürtlüğün kolektif ve siyasal varoluşuna dair inkâr politikaları AKP dönemiyle dini birlik ve kardeşliğe dayalı yeni bir

57 - <http://www.diken.com.tr/ideolojik-halaya-orgut-propagandasindan-dava-acildi/>, Erişim Tarihi 17 Haziran 2020.

58 - <https://t24.com.tr/haber/cihan-kirmizigul-hakim-karsisinda,200030>, <https://www.nerinaazad.org/tr/news/life/politics/yasak-devrede-pusi-takan-3-genc-tutuklandi>, Erişim Tarihi 17 Haziran 2020.

59 - Türkmen-Dervişoğlu, G. (forthcoming 2020), *Under the Banner of Islam? Turks, Kurds, and the Limits of Religious Unity*, Oxford: Oxford University Press.

zemin bulmuştur. Bu din kardeşliği ise Kürdün kendi mevcudiyetine 'etnik açıdan kör' kalmasına ve her olanakta devletin politik teolojisine sadakatini ilan etmesine bağlıdır.

Bu sadakatin kendini dışa vurduğu ve yeniden üretildiği zeminlerden biri de İslamcı STK'ların Kürt vilayetlerinde devlet desteğiyle sürdürdükleri faaliyetlerdir. Aşağıda İslamcı STK'ların son on beş yıldaki dönüşümüne ve AKP ile ittifakları aracılığıyla ürettikleri tahakküm alanının nasıl iç sömürge pratikleri olarak dizayn edildiğine dair örnekler vereceğim. Araştırma verileri 2015-2016 yılları arasında Bingöl, Mardin ve Diyarbakır'da yaptığım saha araştırması, gözlem ve İslamcı STK'ların temsilci, üye ve yöneticileriyle yaptığım mülakatlara dayanmaktadır.

AKP'nin iktidara geldiği 2000'li yılların başından bu yana, Kürt illerinde insani yardım, eğitim, öğrenciler için barınma ve hak savunuculuğu gibi alanlarda faaliyet gösteren İslami STK'ların sayısı hızla arttı. Bu STK'ların çoğunun kökeni AKP öncesine uzanan bir cemaat, sohbet çevresi, tarikat ve İslamcı grupla ilişkilidir. Bunların bir kısmı ulus çapında faaliyet gösteren IHH, Ensar Vakfı, İlim Yayma Cemiyeti, Özgür-Der ve Güleciler gibi Türk-İslamcı grupların yerel kolları iken, bir diğer kısmı Mustazaflar, Öze Dönüş Platformu ve Ay-Der gibi bölgesel grupların sivil toplum örgütü ayağını oluştururlar. Bu gruplar zamana ve zemine göre ılımlıdan radikale değişken pozisyonlar benimserler ve AKP hükümetiyle karşılıklı menfaate dayalı bir ilişki geliştirmişlerdir. Politik aktörlükleri ve faillikleri AKP siyaseti ve stratejileriyle uyumlu olduğu sürece güçlüdür ama egemenin belirlediği alanın dışında hareket ettikleri nadir görülür. Bu örgüt ve cemaatler içinde devlet desteğinin aslan payını 2013 yılına kadar Güleni STK'lar ve organizasyonlar aldı ama İslamcı grupların çoğu nüfuzları ve örgütlenme kapasiteleri oranında bu destekten faydalanmaya devam etmekte.

Sosyal Destek Programı (SODES) bu ilişkinin boyutlarını göstermesi açısından önemli bir örneklik teşkil eder. 'Dezavantajlı bölgelerin beşerî sermayesini güçlendirmek ve toplumsal bütünleşme sürecine destek olmak amacıyla'⁶⁰ 2008 yılında kurulan programın tüzüğünde yazılı olmayan ama görüşmecilerimin neredeyse tamamının vurguladığı şey, SODES programından destek almak isteyen STK'nın hükümeti desteklemesinin ve tabanlarını hükümet lehine mobilize etmesinin zorunlu olduğudur. Güleciler 2013 yılına kadar neredeyse yereldeki tüm faaliyetlerini SODES kapsamlı projelerle finanse ettiler ve parası devlet tarafından ödenmiş dersanelerinde Kürt gençlerini 'dinlerine ve devletlerine bağlı' vatandaşlar olarak yetiştirdiler. 15 Temmuz 2016 sonrasında bu projelerdeki çok katmanlı yolsuzluk ve usulsüzlükler yargının konusu olmaya

60 - <http://www.sodes.gov.tr/kapsam-ve-bilesenler/>, Erişim Tarihi: 19 Haziran 2020.

başlayınca bazı hususlar daha da açığa çıkmaya başladı. 2013 sonrasında SODES projeleri Milli İrade Platformuna üye olan, platformun AKP destekçisi deklarasyonlarına imza atan veya yerel düzeydeki İslami sivil toplum kuruluşları platformlarına aktif olarak katılan STK'lara yönlendirildi. Yine de SODES'lerden amaçlanan 'toplumsal bütünleşme sürecine destek olma' misyonu değişmedi. Gülemlere yönelik SODES kapsamlı soruşturmalar ve 2017'de yaptığım ağır ceza mahkemelerindeki gözlemlerimden anladığım kadarıyla bu projelerin amacı hiç de toplumsal bütünleşme değildi; bilakis yoksul Kürt çocuklarını eğitim kurumları üzerinden devletçi paradigmaya eklemlemeyi hedefliyordu. Örneğin Gülemlerin 2012 yılında Nusaybin, Derik ve Midyat kırsalından toplanan 170 öğrenciye dersane eğitimi sağlamak amacıyla destek aldığı 'Güvenli Gelecek için Eğitimde Fırsat Eşitliği' projesinin amacı toplumsal bütünleşme değil, Kürt çocuklarının Gülemler eğitim kurumları ve ağırları yoluyla indoktrinasyonuydu. Her ne kadar proje SODES'ten destek almış olsa da Gülemler kurumları ayrıca Kürt çocuklarından para tahsil etmekte bir sıkıntı görmedi. Hatta parası olmayan Nusaybinli yoksul bir Kürt kızının ailesinin iki keçisine el konuldu, keçiler mahlube sofrasında afiyetle yenildi. Gülemler tasfiyesiyle daha küçük ve daha az organize bir dizi cemaat ve İslamcı grubun önü açıldı ve SODES üzerinden İslamcı STK'ların 'toplumsal bütünleşme sürecine destek misyonu' devam etti.

Milli İrade Platformu ve yerel düzeydeki İslami STK'lar platformları hükümet desteği ve projeler yoluyla yardım almak için bir turnusol testi olarak işlev görmekte. AKP yönetimi tarafından desteklenen ve teşvik edilen bu platformların üyeleri AKP hükümetinin ihtiyaç duyduğu her anda ve her seçim döneminde tüzüklerinde ilan ettikleri amaç ve misyonların çok ötesinde işlevler yüklendiler. Devlet, Kürt bölgesinde bu ittifakı İslam birliği ve kardeşliği söylemini yaymak ve Kürt siyasi hareketine karşı 'politik aktörler' yaratmak için kullandı. Bu yönüyle SODES gibi sosyal destek programları, 'beşeri sermayeyi güçlendirmek ve toplumsal bütünleşmeye katkı sağlamak' yerine, sadece ekonomik ve siyasi olarak bağımlı aktörler yarattı. Önceki dönemlerin bir devamı olarak devlet, politik ekonomiyi ve refah dağıtımını sömürgeci bir yönetim aracı olarak kullandı.

Hüda-Par yanlısı Peygamber Sevdalıları Platformu tarafından her yıl nisan ayında düzenlenen Kutlu Doğum etkinliği ve Kürt siyasetinin sembolik başkenti olan Amed'de Anadolu Gençlik Derneği tarafından düzenlenen Diyarbakır'ın Fethi programları Kürt kamusal alanında siyasal İslam'ın yayılışının iki örneğidir. Yirmi yıl kadar bir yer altı örgütü olarak faaliyet gösteren Hizbullah, 2000'lerde kamusal alana sivil toplum kuruluşları ve bir siyasi partiyle, Hüda-Par, geri döndü. AKP döneminde Kutlu Doğum programları, Hizbullah

yanlısı platform ve organizasyonlar için varlıklarını ve güçlerini gösterdikleri önemli bir kamusal olay haline geldi. Her ne kadar bu organizasyonlar ile devlet arasında stratejik ve karşılıklı menfaate dayalı bir ilişki varsa da bu platformlar çatışma dönemlerinde 'saflarını' devletten yana korudular. Amaçları, siyasi rakipleri devlet baskısı altında ezilirken kendi siyasi ve sosyal programlarına daha fazla alan açmak ve bu çatışma dönemlerinde tabanlarını genişletmekti. Hükümet ile Hüda-Par arasındaki bu ittifak, gerçek müttefikler ya da stratejik ortaklar olup olmadıklarına bakılmaksızın, devletin bu tartışmalı siyasi alanda kendi gündemine hizmet edecek tüm aktörlerle iş birliği yaptığını göstermekte. Burada devletin temel motivasyonu süregelen sömürgeci uygulamaları 'böl-parçala-yönet' stratejisiyle devam ettirmek ve Kürt milleti içinde çoğunlukla suni, temelsiz ve dışarıdan beslenen çatışma alanları yaratmaktır.

Bu açıdan ilk defa Mayıs 2016'da kutlanmaya başlayan Diyarbakır'ın Fethi programı iç sömürge pratikleri ile dini sembol ve söylemlerin nasıl el ele ilerlediğine iyi bir örnektir. 'Fetih' 639 yılında, Hz. Ömer döneminde vuku buldu, fakat bunun İslamcı STK'lar tarafından ilk defa bir kutlamaya dönüştürülmesi Sur'un yerle bir edildiği ve dört aylık sokağa çıkma yasağının yeni sona erdiği bir dönemde gerçekleşti⁶¹. Bu tarihten itibaren her yıl kutlanan Diyarbakır'ın Fethi programını düzenleyen Anadolu Gençlik Derneği Milli Gençlik Vakfı, son yıllarda bölgede nüfuzu artan bir başka organizasyondur. Kürt şehirlerinin yerle bir edilmesi ile bu uygulamalar yoluyla söylemsel bir hegemonyanın kuruluşu birlikte ilerler. Amaç, Sur'daki yıkımı örtmek ve devletin sömürgeci iktidarını meşrulaştıracak alanları genişletmektir. Bu yönüyle Kürt illerinde sıklığı arttırılan ve İslami STK platformları ile diğer devlet araçları tarafında etki alanı genişletilen bu uygulamaların temelinde dini değil siyasi bir motivasyon yatar. Anadolu Gençlik Derneği Konya'nın veya Çorum'un Fethi gibi programlar yapmaz, zira oraların İslamcı ideoloji için yeniden fethedilmesine gerek yoktur ama Amed'in yeniden ve yeniden fethedilmesi, orada yaşayanlara buranın Kürt yurdu değil 'sadece Müslüman Türk' yurdu olduğu anlatılması gerekir. Aynı dönemde Diyarbakır'ı ziyaret edip Ulu Cami'de Cuma namazını kıldıktan sonra sipariş yoluyla cami önüne toplanan İslami STK'ların üyelerine seslenen dönemin başbakanı Ahmet Davutoğlu, İslam birliği ve kardeşliğine atıfla Sur'daki çatışmaları bir fetih olarak niteledi. Davutoğlu'nun bu konuşması bazı medya organları tarafından, Osmanlı'da da adet olduğu üzere, bir 'fetih namazı' olarak yorumlandı⁶². Bu fetihçi söylem ve uygulamaların birlikte ilerlemesi bir tesadüf değildir, bilakis kitlelere katılacağı, tanıklık edip

61 - Sur'daki yıkım Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komisyonu tarafından da belgelendi. Bkz. <https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=21342>, Erişim Tarihi: 20 Haziran 2020.

62 - <https://gazetemanifesto.com/2016/davutoglundun-fetih-namaz-hayali-diyarbakirda-cemaati-kendisi-sec-ti-31710/>,

biat edeceği ve devletçi söylemin terör anlatısının ve İslam birliği nosyonunun yeniden üretilbileceği bir imkân olarak sunulur.

Diyarbakır'ın Fethi, Kutlu Doğum programları veya Filistin, Arakan veya Suriye eksenli protesto ve gösterilerin bir işlevi de Newroz gibi katılımı yüksek etkinliklere ve Kürtlerin kamusal alandaki protesto ve hak taleplerine karşı kamusal alandaki tahakkümü ve güç gösterisini devam ettirmektir. Devlet bir yandan muhalif grupların kamusal alanda görünmezleşmesi için çaba göstermekte, diğer yandan boşalan bu kamusal alana kendi ideolojisine uygun organizasyonları ve programları destekleyerek müdahale etmektedir. Bu açıdan Diyarbakır'ın Fethi icadının Sur'un yıkımına denk gelmesi bir tesadüf değil, aynı sömürgeci tahakkümü üretmek ve yaygınlaştırmak için birbirinin devamı ve mütemmimi olarak kurgulanan stratejilerdir. SODES, Kutlu Doğum veya Diyarbakır'ın Fethi gibi etkinlik ve projeler, devletin ve onun yerel araçlarının meşruiyet ve tahakkümünü pekiştirmek için başvurduğu yöntemlerin küçük bir kısmını oluşturur. Devlet ve yerel müttefikleri arasındaki bu karşılıklı ilişkinin başka örnekleri de vardır: Örneğin toplu konut (TOKİ) inşaat ihaleleri, Karayolları, köprüler ve kentsel dönüşüm projeleri sadık müteahhitlere ve İslamcı organizasyonlara büyük bağışlarda bulunup ihale garantilemek isteyenlere verilir. Bölgedeki İslamcı STK'ların üye ve liderleri devlet kademelerinde yönetici pozisyonlarla ödüllendirilir. Hükümetle iş birliğine açık Hüda-Par gibi siyasi partilerin ve bağlantılı kuruluşların kamusal alandaki görünürlüğü artırılır ve onlar Kürt halkının 'meşru' temsilcileri olarak sunulur. Zira devletin kendi tahakkümünü devam ettirmek ve sarsılan meşruiyetini yeniden inşa etmek için bu 'araçlara' ihtiyacı vardır. Bu durum, araçların failliklerini ve kendilerine özgü ajandaları olduğu gerçeğini değiştirmez ama bu failliği devletin hegemonik sınırlarının içinde tutar. Bahsi geçen kurum, STK ve organizasyonlar devletin bu iç sömürgeci tahakkümünü sağlamlaştıracığı, yeniden üreteceği ve gelecek nesillere aktarmak yoluyla devamlılığını sağlayacağı fiziki ve sembolik alanı sunarlar. Devlet, bu kurum ve organizasyonlardan medya ve kamusal alanda sadakatlerini göstermelerini, İslami birlik ve kardeşlik söylemini yeniden üretip yaymalarını ve gerektiğinde birkaç kanal aracılığıyla devleti desteklemelerini beklediği için bu ittifakın Kürtlerin iç barışı konusundaki maliyeti yüksektir. Bu siyaset, Kürt kamusal ve siyasi alanında daha fazla anlaşmazlık ve çatışmaya neden olmakta ve yerel aktörler ile siyasi partiler arasında geniş bir tepki yelpazesi yaratmaktadır.

Sonuç

Kuzey Kurdistan'ın İç sömürgecilik teorisi bağlamında analiz edildiği bu makale, bu paradigmanın Cumhuriyet döneminin başından bu yana Kürtlere yönelik devlet pratikleri ve söylemlerini analiz etmek için önemli bir teorik çerçeve sunduğunu savunmaktadır. Geleneksel yapı ve kurumların yok edildiği, şiddetli ve devamlı baskının gündelik hayatı şekillendirdiği, yapısal eşitsizlik ve ayrımcılığın devlet kurumlarında ve nüfusun büyük kısmında nedensiz bir Kürt korkusuna (Kurdofovia) dönüştüğü bu ortamda Kürt toplumu potansiyel suçlu olarak görülmekte ve kendisinden devletçi paradigmaya biat ettiğini gösterecek performanslar beklenmektedir. Bu sömürgeci paradigma, Kürt meselesiyle ilgili son birkaç çalışma tarafından tartışılmaya başlansa da devletin iç sömürge yönetimini kurma ve sürdürme girişimlerinde dini politikanın ve Türk dininin politik teolojisinin rolü çok az tartışılmıştır. Bu makale, AKP dönemine odaklanarak hükümet ve yerel destekçileri tarafından İslami referansların kullanımını iç sömürge teorisi çerçevesinde incelemiştir.

AKP iktidarı tarafından İslami birlik ve kardeşlik söylemi, Kürt toplumunun muhafazakâr ve/veya İslamcı bileşenlerinden destek almak ve Kürt toplumu içinde itaatkâr politik aktörler yaratmak için siyasi seferberlik ve meşrulaştırma aracı olarak kullanılmıştır. Türk ve Kürt halkının ortak paydalarından olan İslam dininin politik bir araca dönüştürüldüğü ve Kürt siyasi hareketinin dini temelde ötekileştirildiği bu iç sömürgeci paradigma, meşruiyetini oluşturmak ve devamlılığını sağlamak için İslamcı sivil toplum kuruluşlarını karşıt politik aktörler yaratmak amacıyla desteklemekte ve Diyarbakır'ın Fethi gibi program ve aktiviteler yoluyla Kürt kamusal alanını devletçi tahakküm lehine şekillendirmektedir. Her ne kadar ilk bakışta sivil toplumun desteklenmesi katılımcı bir yönetim anlayışı gibi görünse de bu desteğin sadece biat eden ve AKP iktidarının devamlılığı için kitlesini mobilize eden organizasyonlara verildiği açıktır. AKP hegemonyasını kabul etmeyen ve hükümete açık destek sunmayan organizasyonların devlet kaynaklı proje ve desteklerden faydalanması neredeyse imkansızdır. Dahası, son birkaç yılda Kürt sivil toplumu giderek artan oranda baskı altına alınmış, pek çok dernek kapatılmış, üyeleri işlerinden ve özgürlüklerinden edilmiş, kamusal alandaki görünürlükleri ve faaliyetleri gevşek ve değişken bir terör tanımı çerçevesinde engellenmiştir. Kamusal alanın biatçı kurumlara ve kişilere hasredildiği bu sömürgeci pratiklerin temel dayanaklarından biri İslami birlik (ümme) ve kardeşlik söylemi olmuştur. Lakin bu birlik ve kardeşlik içinde Kürtlere eşitlikçi bir paye sunulmamakta, aksine onlara Türk dininin politik teolojisine iman etmeleri ve etno-politik aidiyetinden uzaklaşmaları karşılığında 'tahammül' edilmektedir.

Bu projenin başarı şansı nedir? AKP iktidarının desteğiyle aktörleştirilen ve Kürt toplumunun temsilcileri olarak sunulan bu aracı kurumlar AKP sonrasında tabanlarını, mobilizasyon güçlerini ve etkilerini koruyabilirler mi? Bir başka deyişle, bu suni organizasyonlar Kürt toplumunda kalıcı bir taban bulabilirler mi, yoksa beslendikleri kaynaklar tükenince/kesilince nüfuzları azalacak veya kaybolacak mı? Kürt halkı arasında İslamcı ideoloji ve siyaset ne düzeyde karşılık bulmaktadır? Bu siyasetin işlerliği yarattığı politik ekonomiye mi bağlıdır? İslamcı iktidarın sömürgeci pratikleri karşısında Kürt halkı ve kurumları nasıl karşıt-stratejiler geliştirmiştir? Sivil Cuma namazları deneyimi, Demokratik İslam Kongresi ve İslami temelde Kürt meselesini savunan sivil toplum kuruluşlarının artması neye işaret etmektedir? Kürt toplumunun dini temelde ayrıştırıldığı bu siyasetin Kürt siyasi hareketleri nezdindeki karşılığı nedir? Bu siyasi hareketlerin din ve ideolojiyi aşan ve Kürt ortak paydasına dayalı bir diyalog geliştirmesi mümkün müdür? Bu sorular ve bahsi geçen İslamcı siyasetin Kürt halkı ve politik aktörleri nezdindeki karşılığı ve ürettiği karşı-stratejiler kapsamlı bir analizi hak etmektedir ve bir başka makalenin konusudur.

İslam-Referanslı Kürt Siyasetlerinin İnşası ve Dönüşümü

Cuma Çiçek

Giriş

Kürtler hem en büyük çözüm umudunu hem de en büyük yıkımı Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) liderliğindeki Türk-İslam referanslı hegemonyanın¹ siyasal iktidarı döneminde yaşadı. Kürt meselesinin iki asırlık geçmiş bir yana, 1984 yılından bu yana süregelen kanlı çatışma döneminden sonra silahların susması ve Kürt meselesinin barışçıl-demokratik yollarla çözülmesi için geçmişle kıyaslanmayacak ölçüde önemli adımlar atıldı. Kültürel alanda, tüm sınırlarına rağmen göz ardı edilemeyecek reformlar yapıldı. 2002 yılında Kürtçe özel kurslar ve TRT-3'te birkaç saatlik Kürtçe yayınlarla başlayan süreç ilk Kürtçe devlet kanalı olan TRT-6'nın (şimdi TRT-Kurdi) 2009 yılında açılması, devlet okullarında Kürtçenin seçmeli ders olarak öğretilmesine olanak tanınması, çeşitli üniversitelerde Kürt dili, kültürü ve edebiyatı alanında açılan lisans ve yüksek lisans programlarıyla devam etti. En son 2014 yılında, yasal düzenleme yapılarak Kürtçe eğitime olanak tanıyan iki-dilli özel okulların kuruluşu mümkün hale geldi.² Bu reform dönemi içerisinde Kürtçe yayın

1 - Hegemonya kavramını Gramscian anlamda kullanıyorum. Kavramın detaylı bir analizi için bkz.: Gramsci, Antonio, Selection from the Prison Notebooks, New York: International Publishers, 1992, ss. 206-276.

2 - Resmi Gazete, "6529 Sayılı Temel Hak ve Hürriyetlerin Geliştirilmesi Amacıyla Çeşitli Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun," Resmi Gazete, 13.03.2014, Sayı: 28940.

yapan sayısız özel televizyon kanalı açıldı, belediyelerde Kürtçenin kullanımı yaygınlaştı, çoğu kentte şehir tabelaları iki ya da çok-dilli hale geldi.

Kültürel alanda olduğu kadar siyasal alanda da önemli adımlar atıldı. 2005 yılında dönemin Başbakanı R. T. Erdoğan Diyarbakır'da yaptığı konuşmada devletin geçmişte yaptığı hatalarla yüzleşmesi gerektiğini, Kürt meselesinin Başbakan olarak herkesten önce kendisinin sorunu olduğunu ve "her sorunu, daha çok demokrasi daha çok vatandaşlık hukuku daha çok refahla çözeceği(ni)" belirtti.³ 2008-2011 yılları arasında süren Oslo Süreci siyasal alanda not edilmesi gereken ikinci önemli adımdı.⁴ Oslo Sürecinde Kürt çatışmasının sonlanması ve Kürt meselesinin siyasi çözümü için devlet adına Milli İstihbarat Teşkilatı (MİT) ile Kürdistan Topluluklar Birliği⁵ (*Koma Civakên Kurdistanê* – KCK) heyeti ilk kez doğrudan bir araya geldi. Dönemin Başbakanı R. T. Erdoğan'ın kamuoyuna yaptığı açıklamalarla teyit ettiği bu görüşmelere ayrıca uluslararası bir kuruluş da katıldı. Yine, 2013-2015 tarihleri arasında süren Çözüm Süreci not edilmesi gereken bir diğer önemli siyasal girişimdi.⁶ Her ne kadar Temmuz 2015 tarihinde yeniden başlayan çatışmalarla sonlansa da Çözüm Süreci 30 yılını geçmişte bırakmış Kürt çatışmasının sonlanmasına dönük çok önemli bir girişimdi.⁷

Kültürel ve siyasal alanlardaki bu adımlarla birlikte, son on yılda çok büyük yıkımlar da yaşandı. Örneğin Oslo Sürecinde KCK operasyonları kapsamında içinde belediye başkanlarının, siyasetçilerin, gazetecilerin, avukatların, sivil toplum örgütü yöneticilerinin olduğu 8.000'e yakın politik aktivist tutuklandı. Yine, Çözüm Süreci'nin sonlanmasından sonra kentlere taşan çatışmalarda geçmişle kıyaslanmayacak ölçekte kayıplar ve yıkımlar yaşandı. Resmi rakamlara göre 24 Temmuz 2015 ile 23 Mayıs 2016 tarihleri arasında 4.949 KCK üyesi ve 483 güvenlik gücü yaşamını yitirdi.⁸ Türkiye İnsan Hakları Vakfı (TİHV) raporuna göre 16 Ağustos 2015 ile 16 Ağustos 2016 tarihleri arasında "toplam 9 il ve en az 35 ilçede, resmi olarak tespit edilebilen en az 111 süresiz ve gün

3 - Seven, Erhan, "Kürt sorunu benim sorunum", Yeni Şafak, 13.08.2005, <http://www.yenisafak.com/arsiv/2005/agustos/13/p01.html>, erişim: 26.02.2017.

4 - Oslo Süreci üzerine detaylı bir tartışma için bkz.: Çiçek, Cuma, "Elimination or Integration of Pro-Kurdish Politics: Limits of the AKP's Democratic Initiative," *Turkish Studies*, 12:1 (2011), 15-26.

5 - PKK (Partiya Karkerên Kurdistanê – Kürdistan İşçi Partisi), lideri A. Öcalan'ın 1999 yılında yakalanması sonrasında ideolojik-politik yönelimini, stratejini ve kurumsal yapılanmasını dikkate değer oranda dönüştürdü. Bu dönüşüm sürecinde PKK yerini 2005 yılında daha kompleks bir organizasyon yapısına sahip KCK'ye bıraktı.

6 - Çözüm Süreci'nin detaylı bir analizi için bkz.: Alpay, Necmiye ve Tahmaz, Hakan (Der.), *Barış Açısını Savunmak: Çözüm Sürecinde Ne Oldu?*, İstanbul: Metis Yayınları, 2015.

7 - Çözüm Süreci'nin neden başarısız olduğuna dair detaylı bir tartışma için bkz.: Çiçek, Cuma ve Coşkun, Vahap, *Dolmabahçe'den Günümüzü Çözüm Süreci: Başarısızlığı Anlamak ve Yeni Bir Yol Bulmak*, İstanbul: Barış Vakfı Yayınları, 2016.

8 - Doğan Haber Ajansı, "24 Temmuz 2015 tarihinden itibaren 7078 PKK'lı terörist etkisiz hale getirildi," Doğan Haber Ajansı, 23.05.2016, http://www.dha.com.tr/24-temmuz-2015-tarihinden- itibaren-7078-pkkli-terorist-etkisiz-hale-getirildi_1235053.html

boyu sokağa çıkma yasağı ilanı gerçekleş(ti)."⁹ 2014 nüfus sayımına göre söz konusu ilçelerde yaşayan yaklaşık 1,7 milyon insan bu yasaklardan etkilendi. Yaşanan çatışmalarda 79'u çocuk, 71'i kadın ve 30'u 60 yaşın üzerinde olmak üzere en az 321 sivil yaşamını yitirdi. İçinde Diyarbakır-Sur ve Şırnak-Cizre, Şırnak-Merkez ve Mardin-Nusaybin de olmak üzere sekiz ilçede büyük ölçekli kentsel yıkımlar yaşandı. Dönemin Sağlık Bakanı M. Müezzinoğlu 27 Şubat 2016 tarihinde yaptığı açıklamada 355 bin yurttaşın kentsel çatışmalardan dolayı yerinden edildiğini belirtti.¹⁰ Bu açıklamadan sonra Şırnak, Mardin-Nusaybin ve Hakkari-Yüksekova'da yaşanan çatışmaların sonuçları da dikkate alındığında yerinden edilen yurttaşların 500 bin civarında olduğu söylenebilir. Ayrıca, Ankara, İstanbul, Kayseri ve Diyarbakır gibi büyükşehirlerde geçmişle kıyaslanmayacak ölçüde büyük ölçekli bombalı saldırılar gerçekleşti ve çok sayıda insan yaşamını yitirdi.

15 Temmuz 2016 tarihinde gerçekleşen darbe girişimi sonrası ilan edilen Olağanüstü Hal Yönetimi (OHAL) kapsamında legal Kürt siyaseti tasfiye riski ile karşı karşıya bırakıldı. İki Eş-başkan da içinde olmak üzere ondan fazla Halkların Demokratik Partisi (HDP) üyesi parlamenter tutuklandı. Bu dönemde HDP ile ilişkili 10.000'e yakın kişi göz altına alınırken bunların 5.000'e yakını tutuklandı. Diyarbakır, Van ve Mardin büyükşehir belediyelerinin eş-başkanlarının da içinde olduğu neredeyse tüm Demokratik Bölgeler Partisi (DBP) üyesi belediye başkanları tutuklanarak yerlerine kayyumlar atandı.¹¹ 2019 Mart ayında yapılan yerel seçimlerden sonra birçok yerde seçimi kazanan HDP'li belediye başkanları tutuklanarak yerlerine yeniden kayyum atandı.¹² OHAL döneminde çocuk kanalı Zarok TV¹³ de içerisinde olmak üzere Kürtçe yayın yapan muhalif televizyon kanallarının neredeyse tamamı ve yüzlerce sivil toplum örgütü kapatıldı.

Bu çalışmada, İslam-referanslı Kürt siyasetlerinin gelişim seyri Kürt meselesi/çatışması ile AK Parti liderliğindeki Türk-İslam referanslı hegemonya ile kurduğu ilişki bağlamında ele alınıyor. Bu kapsamda, ilk olarak, konuya dair teorik bir çerçeve oluşturmak için bir sosyo-politik ve tarihsel inşaa olarak kim-

9 - TİHV, "16 Ağustos 2015 – 16 Ağustos 2016 Tarihleri Arasında Sokağa Çıkma Yasakları ve Yaşamını Yitiren Siviller Bilgi Notu, Türkiye İnsan Hakları Vakfı, 21.08.2016, <http://tihv.org.tr/16-agustos-2015-16-agustos-2016-tarihleri-arasında-sokaga-cikma-yasaklari-ve-yasamini-yitiren-siviller-bilgi-notu/>, erişim 25.03.2017.

10 - Tekin, Edip, "355 bin kişi terörden göç etti", Hürriyet, 27.02.2016, <http://www.hurriyet.com.tr/355-bin-kisi-terorden-goc-etti-40061270>, erişim: 01.03.2017.

11 - Halkların Demokratik Partisi (HDP), Türkiye'de Kayyum Rejimi & Seçme ve Seçilme Hakkının Gaspi, 30.01.2020, <https://www.hdp.org.tr/images/UserFiles/Documents/Editor/31%20Mart%20Kayy%C4%B1m%20Raporu.pdf>, erişim: 08.04.2020.

12 - Birgün, "HDP'li dört belediyeye kayyum atandı", 23.03.2020, <https://www.birgun.net/haber/hdp-li-dort-belediyeye-kayyum-atandi-292774>, erişim tarihi: 08.04.2020.

13 - Kamuoyunda yükselen tepkiler üzerine Zarok TV sonradan yeniden açıldı.

lik meselesi ele alınıyor. İkinci olarak, inşacı bir perspektifle, İslam'ın zaman, mekân ve aktörlere bağlı olarak nasıl değiştiğini ortaya koymak için bağlamsal bir okuma yapılıyor. Üçüncü bölümde, İslam-referanslı Kürt siyasetlerinin 1950'li yıllardan bugüne gelişimi tarihsel bir okumayla ele alınıyor. Dördüncü bölümde, ana-akım Kürt hareketinin¹⁴ 2000'lerde AK Parti ile birlikte karşılaştığı İslami meydan okuma ve bunun akabinde yaşadığı dönüşüm tartışılıyor. Beşinci bölümde, Çözüm Süreci'nin Kürt kimliği, İslam ve Türk-İslamcı hegemonya arasındaki ilişkiye etkileri ele alınıyor. Son bölümde, 15 Temmuz darbe girişimi ve sonrasında İslam-referanslı Türk hegemonyasının analizi yapılarak bunun İslam-referanslı Kürt siyasetlerine etkisi tartışılıyor.

1. Sosyo-Politik ve Tarihsel İnşalar Olarak Çoklu Kimlikler

Bu çalışmada inşacı (*constructivist*) teoriyi izlenerek, din, mezhep, ulus, etnisite gibi kolektif kimliklerin ilişkisel sosyo-politik ve tarihsel inşalar olduğu ileri sürülüyor. Farklı Kürt aktörlerinin kolektif kimliklerinin inşa süreçlerini analiz etmek için, F. Barth'ın "Ethnic Groups and Boundaries"¹⁵ adlı çalışmasında etnik kimlikler ve sınırları üzerine geliştirdiği teorik çerçeve ile R. Brubaker'ın "grup" konseptini sorunsallaştırdığı "Ethnicity Without Groups"¹⁶ adlı çalışmasında geliştirdiği teorik çerçeve sentezleniyor.

Bart'ın yaklaşımı aktörlerin eylemde bulunduğu sosyo-ekonomik ve sosyo-politik bağlama ve farklı etnik gruplar arasındaki çok-düzeyle etkileşime odaklanmamızı sağlıyor. Öte yandan, Brubaker grup konseptini sorunsallaştırarak etnisite ve etnik/ulusal grup gibi kolektif kimliklerin ve grupların birer inşa süreci olduğunu hatırlatıyor. Bununla birlikte yazarlar bu inşa süreçlerinde devletin oynadığı role yeterince değinmiyorlar. Bu konuda Brubaker grupların aktörlerin/girişimcilerin inşaları olduğunu belirtirken, devleti de aktörler arasında saymasına rağmen, devletin rolü üzerinde yeterince durmuyor. Oysa ki toplumsal ilişkilerin etnik ve kültürel anlamda inşasında devlet kritik bir rol oynuyor.¹⁷ Kolektif kimliklerin ve grupları inşasında devlet, herhangi bir politik örgüt, sosyal hareket ya da dini cemaat ile kıyaslanmayacak ölçüde bir role, güce ve kapasiteye sahiptir.

14 - Bu çalışmada, ana-akım Kürt hareketi ya da siyaseti bugün Türkiye ölçeğinde HDP, Kürt coğrafyasında ise DBP tarafından temsil edilen ekonomik, sosyal, kültürel ve politik alandaki geniş sosyo-politik mobilizasyona işaret etmek için kullanılıyor. Bu geniş sosyopolitik mobilizasyon siyasi partiler kadar sivil toplum örgütlerini, medya kuruluşlarını, toplumsal hareketlerini içeriyor.

15 - Barth, Fredrik, "Ethnic Groups and Boundaries: Introduction", içinde F. Barth (Ed.) Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference, Oslo: Universitetsforlaget, 1969: 09-38.

16 - Brubaker, Roger, "Ethnicity Without Groups", Archives Européennes de Sociologies XLIII, no. 2 (2002): 163-189.

17 - Solomos, John ve Back, Les, "Marxism, Racism, and Ethnicity", American Behavioral Scientist, 38 (1995): 407-420.

Barth'ın adı geçen makalesinde sunduğu çerçeve, etnisitenin bir inşa olduğunu ve farkı içirme ve dışlama süreçlerini kapsayan sosyal ilişkiler içinde ele alınması gerektiğini hatırlatıyor. Coğrafi ve sosyal yalıtılmışlık etnik farklılıkların korunmasında önemli bir işlev görür. Bununla birlikte, Barth'a göre, etnik farklılık sosyal etkileşimin ve kabulün yokluğuna dayanmaz, aksine etnik gruplar arası temas ve bağımlılık üzerinden inşa olurlar. Yazara göre sosyal sistemler içirme ve dışlama mekanizmaları içeren sosyal süreçlere dayanır ve bireylerin hayatları boyunca yer aldıkları üyelik mekanizmaları ve katılımlar değişmesine rağmen, bu sosyal içirme ve dışlama süreçleri vasıtasıyla ayrık kategoriler varlığını sürdürmeyi başarır.¹⁸

Antropoloji literatüründe etnik grupların dört temel özelliğine vurgu yapılır. Bir etnik grup, (1) büyük ölçüde kendini biyolojik olarak devam ettirebilir. (2) Kültürel formlardan oluşan bir bütünsellik ifade eder ve grup üyeleri temel kültürel değerleri paylaşırlar. (3) Bir iletişim ve etkileşim alanı işlevi gören bir etnik grup, (4) kendileri ve başkaları tarafından tanımlanan bir üyelik kurumuna sahiptir ve bu üyelik kurumu aynı düzen içinde yer alan başka kategorilerden ayırt edilmeyi sağlayan bir kategori inşa eder.¹⁹ Etnik grupları her şeyden önce sosyal organizasyonlar olarak ele alan Barth, yukarıda belirtilen dördüncü özelliği baz alarak, aynı sosyo-politik ve sosyo-ekonomik düzen içinde yaşayan farklı etnik gruplar arasındaki ilişkilere odaklanıyor ve etnik grupların karşılıklı etkileşimine parmak basıyor.

Bu perspektiften bakınca, etnik grupların oluşumu ve devamında, belirleyici olan dinamik, grup içi inşa süreçleri ya da tarihsel olarak var olan ortak kültürel değerler değil, etnik gruplar arasında ya da etnik grupların üyelerine dönük inşa edilmiş dışlayıcı ve içerici süreçler sonucu oluşan sınırlardır. Etnik sınırların oluşumunda önemli bir dinamik olan gruba özgü kültürel değerler, grup üyelerinin kültürel karakterleri ya da grubun organizasyonel yapısı zaman içinde değişebilir. Ancak grup üyeleri ve dışarıdakiler arasında yapılan sürekli ayrıştırma, yani biz ve ötekiler ayrışması, kültürel formlar ve içerikler değişse de etnik grupların ve sınırlarının nasıl korunduğunu anlamamızı sağlıyor.²⁰

Brubaker'ın, "grup" konseptini sorunsallaştırarak etnisite konusunda yaptığı analizler Barth'ın çizdiği çerçeveden öteye gitmemize olanak tanıyor. Brubaker'a göre "grup" sosyoloji, antropoloji, demografi ve sosyal psikoloji gibi bilim dallarının en önemli konseptlerinden biridir. Grup konsepti aynı zamanda, politik mobilizasyon, kültürel kimlik, ekonomik çıkarlar, sosyal sınıflar,

18 - Barth, Age., s. 9-10.

19 - Barth, Age., s. 10-11.

20 - Barth, Age., s. 13-14

grup statüleri, kolektif eylem, akrabalık ilişkileri, toplumsal cinsiyet, din, etnisite, ırk, çok kültürlülük ve her türden azınlık grupları çalışmalarında da temel elementlerden biri olarak ele alınıyor.²¹

Sosyal teorideki dikkate değer gelişmelere rağmen, Brubaker'a göre, güçlü ve direngen bir "grupizm", başka bir ifade ile grupçuluk hakimiyetini sürdürüyor. Düşünür grupizmi "ayrı, keskin bir şekilde farklılaşmış, içsel olarak homojen ve dışsal olarak sınırlandırılmış grupları sosyal hayatın ana bileşenleri, sosyal çatışmaların öncü tarafları ve sosyal analizin temel birimleri olarak gören eğilim"²² olarak tanımlıyor. Düşünüre göre etnisite, ırk ya da ulus üzerine yapılan çalışmalarda grupizm, grupları "verili" ve "dünyada evvelden beri var olan olgular", çıkarların ve bu çıkarların taşıyıcısı olan aktörlerin dayandığı temel oluşumlar olarak ele alıyor. Oysa ki, gruptan kast edilen aslında inşa edilen bir "grup olma halidir" (*groupness*) ve etnik grup gerçekte politik, sosyal, kültürel ve psikolojik süreçler sonrasında inşa edilen "etnik grup olma halidir", başka bir ifadeyle etnikleştirilmiş bir gruptur²³. Brubaker'a göre, "etnisiteyi, ırkı ve ulusu temel gruplar ya da yapılar olarak değil, *pratik kategoriler, kültürel deyimler, bilişsel şemalar, söylemsel çerçeveler, organizasyonel rutinler, kurumsal formlar, politik projeler ve şartlara bağlı olaylar* olarak düşünmek" gerekir. Böylesi bir yaklaşım "etnikleştirmeyi, ırklaştırmayı ve uluslaştırmayı politik, sosyal, kültürel ve psikolojik süreçler olarak" inceler ve "temel analitik kategori olarak 'grubu' bir varlık/öz olarak değil, bundan ziyade 'grup olma halini' bir bağlama bağlı olarak farklılaşan kavramsal bir değişken olarak ele almak anlamına gelir."²⁴

Brubaker'a göre, etnik grup çoğu zaman belli bir sınıfın, kliğin ya da grubun çıkarlarını maskeleyerek için devlet, otonom rejimler, politik gruplar, siyasi partiler, sosyal hareketler, medya kuruluşları ve dini örgütler gibi etno-politik aktörler/girişimciler tarafından inşa edilir.²⁵ Bu çerçeve, genel olarak grup aidiyetini ayırt edilir özelliklere sahip, bütünlüklü, somut, sınırlandırılmış ve dayanıklı bir grup ya da organizma anlamında değil, bundan ziyade ilişkisel, sürece-tabii, dinamik, heterojen ve eylemlerle inşa edilen olarak kavramak anlamında ufuk açıcudur. Daha da önemlisi, düşünür araştırmacıları etnisite, ulus, din, mezhep gibi kolektif kimliklerin ve grupların inşasını analiz etmek için süreçlere ve aktörler arasındaki etkileşime odaklanmaya davet ediyor.

21 - Brubaker, Age., s. 164.

22 - Brubaker, Age., s. 164.

23 - Brubaker, Age., s. 167-8.

24 - Brubaker, Age., s. 167-8.

25 - Brubaker, Age., s. 174.

Yukarıdaki hususların yanı sıra, kolektif kimliklerin ve grupların inşasında devlet iktidarının belirleyici rolünün altını çizmek gerekir. Bu anlamda, diğer aktörlere kıyasla, devletin en güçlü sosyo-politik girişimci olduğunu not etmek gerekir. Ulus, din, sınıf ve toplumsal cinsiyet gibi ayrımlara dayalı sosyal ve politik ilişkilerin inşasında, bazı grupların içerilip, diğerlerinin “öteki” olarak dışlanarak inşa edilmesinde devlet kritik bir rol oynar.²⁶ Devlet dilsel ve kültürel farklılıklar barındıran toplumsal yapılardan etnik gruplar inşa eden en önemli etno-politik girişimcidir. Bu anlamda ulus-devletin inşa süreci biri (bazen birden fazlası) baskın olmak üzere çoklu etnik gruplar inşa etme sürecidir. Devlet dayandığı etnik grubu altyapısal ve despotik iktidarlara²⁷ vasıtasıyla inşa ederken, baskı altına alarak dışarıda bıraktıklarını ötekileştirir ve farklı etno-politik girişimciler tarafından paralel etnik grupların inşasını tetikler.²⁸ Bu konuda bir adım daha ileri gidilerek devletin sadece bir etno-politik girişimci olmadığı bununla birlikte aynı zamanda sınıf, din, mezhep, toplumsal cinsiyet²⁹ gibi alanlarda da bir sosyo-politik girişimci olduğu belirtilmelidir.³⁰

2. İslam'ın İnşacı Bir Okuması: Zaman, Mekân ve Aktörler

Yukarıda özetlenen teorik çerçeveye dayanılarak, İslam'ın bağlamsal bir okuması yapılabilir. Bu noktada, zaman, mekân ve aktöre bağımlı olarak İslam'ın farklılaştığını, gerçekte bir İslam'ın değil, farklı İslamların olduğu ileri sürülebilir. IŞİD (Irak Şam İslam Devleti) meselesi tartışıldığında, en fazla yükselen seslerden biri şuydu: “Gerçek İslâm bu değil.” Paris, Brüksel, Nice, İstanbul saldırıları sonrasında bu ses yeniden yükseldi. Son olarak Türkiye’de 15 Temmuz 2016 tarihinde gerçekleşen darbe girişimi sonrasında Fethullah Gülen Örgütü’yle (FGÖ) ilgili de benzer bir tartışma başladı. Bu noktada şu soru sorulabilir: Ortada “İslâm-referanslı” düşünce ve söylemlerin, sembollerin ana bilişsel ve normatif çerçeve olarak mobilize edildiği sosyo-politik hareketler varken, “gerçek İslâm bu değil” söylemi nasıl okunabilir?

26 - Solomos ve Back, Age.

27 - Michale Mann, “The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results”, *European Journal of Sociology*, 25 (1984): 185-312.

28 - Bu konuda Fars ve Kürt etnik grupların karşılıklı inşa sürecini irdeleyen A. Vali’nin Kürdistan Cumhuriyeti: İran’da Kürt Kimliğinin Oluşumu adlı çalışması devletin etno-politik girişimci niteliği konusunda dikkate değer bir örnek sunmaktadır. Vali, Abbas, Kurds and State in Iran: The Making of Kurdish Identity, London: I. B. Tauris, 2011.

29 - Kovanlıkaya, Çağlayan, “Osmanlı’nın Son Dönemlerinden Günümüze Kadın Yurttaşın İnşasında Ataerkil Zihniyet Şiddeti”, içinde, Güney Çeğin ve İbrahim Şirin (Der.), Türkiye’de Siyasal Şiddetin Boyutları, İstanbul: İletişim, 2014: 435-475.

30 - Çiçek, Cuma, Etnik ve Sınıfsal İnşa Süreçleri Bağlamında Kürt Meselesi: Bölgesel Eşitsizlik ve Bölgesel Özerklik, *Praksis*, 28 (2012), 11-42.

Öncelikle, bu düşünce biçiminin sadece Müslüman insanlar ve İslami hareketler içerisinde olmadığını belirtmek gerekir. Çoğu düşünce akımında ve siyasi gruplarda görülen bu eğilim, özcü bir yaklaşımı ifade ediyor. Bu özcülüğün esasını normatif ve bilişsel süreçleri zaman, mekân ve aktörden bağımsız ele alma oluşturuyor. “Gerçek İslâm” söylemi, aslında zamana, mekâna ve aktöre bağlı olmayan ya da bunları aşan bir İslâm’ın olduğunu varsayar. Günümüzdeki ana-akım İslâm-referanslı siyasetlerin bu özcülüğü esas aldığı söylenebilir. Bu eğilim İslami düşünce ve normların içinde çıktığı bağlamı göz ardı eder, taşıyıcı aktörlerini ya da daha net bir ifadeyle sosyo-politik girişimcilerini görmezden gelir. Zaman ve mekân aşırı tek İslâm’ın olduğunu iddia eder. Oysaki çoğunlukla Hz. Muhammed döneminde yaşanan İslâm’a işaret eden “gerçek İslâm’ın” kendisi de zamansal ve mekânsaldır ve sosyo-politik bir girişimcisi vardır. Peygamberin Sünneti, yani eylemi tam da zamansal, mekânsal ve taşıyıcı aktörü olan bir İslâm’a gönderme yapar.

Bu anlamda, gerçekte tek bir İslâm’ın olmadığı, aslında farklı zaman ve mekânlarda, farklı sosyo-politik girişimciler tarafından temsil edilen çoklu İslâmların olduğunu belirtmek gerekir. Müslüman toplumlar arasındaki sınıf, etnik/ulusal kimlikler, toplumsal cinsiyet, diğer dinsel ve mezhepsel gruplarla ilişki, devlet, iktidar, mülk ve sermaye gibi temel meselelerde yaşanan farklılaşmayı farklı İslâmlar olarak okumak gerekir. Zira, bu farklılıkların “İslâm’ın yorumu” meselesine indirgenemeyecek kadar derin olduğu ortada. Bu noktada IŞİD’in de bir tür İslâm’ı temsil ettiğini ifade etmek gerekiyor. Bugün dünyanın birçok yerinde IŞİD’in normatif ve bilişsel çerçevesini farklı düzeylerde de olsa benimseyen birçok İslâm-referanslı grup ve aktör var. Paris saldırısının gösterdiği üzere bu sadece Suriye ve Irak’la ya da Ortadoğu coğrafyasıyla da sınırlı değil.

“Gerçek İslâm bu değil” bir yönüyle bu gerçeğe yüzleşmekten kaçmanın bir yolu gibi görünüyor. Bu yüzleşmeden en fazla kaçanlar kendilerini İslâm’ın bir parçası olarak gören insanlar ve politik gruplar. Öte yandan bu kaçma hali bu kesimle de sınırlı değil. Bu kaçma hali öte yandan IŞİD’in temsil ettiği normatif ve bilişsel çerçeveden uzak durma, bunlardan farklı bir İslâm inşasının çabası olarak da okunabilir. Bununla birlikte, bu yüzleşmeyi gerçekleştirmesizin, böylesi bir İslâm’ın inşası da pek mümkün değil.

Kolektif kimlikler ve İslam konusunda yukarıda çizilen teorik ve analitik çerçeveden yola çıkılarak sonraki bölümlerde İslam-referanslı Kürt siyasetlerinin tarihsel bir okuması yapılıyor. Bu okuma üç dönem içerisinde ele alınıyor: ortaya çıkış ve gelişme yılları olarak 1950-1990 dönemi, otonomlaşıma ve radikalleşme dönemi (1990-2000) ve İslam-referanslı Kürt hareketlerinin otonomlaşmasının derinleşmesi dönemi (2000-2020).

3. İslam-Referanslı Kürt Hareketleri: Tarihsel Bir Okuma

İslam-referanslı Kürt siyasetleri Kürt alanında önemli bir toplumsal gücü temsil ediyor. Bu grupların en önemli özelliği sosyo-politik alanda dini kimliklerine ulusal kimliklerine kıyasla daha fazla önem vermeleri. Dini kimliğin önceliği bu grupların düşüncelerinin, çıkarlarının ve kurumlarının şekillenmesinde belirleyici etkilere sahip. Dini kimliğin ulusal kimliğe göre önceliği bu grupların ortak noktasını oluştursa da sosyo-ekonomik geri-kalmışlık/geri-bırakılmışlık, bireysel/kolektif kültürel haklar, teritoryal egemenlik gibi Kürt meselesinin farklı boyutları konusunda gruplar arasında önemli farklılıklar bulunuyor. Bu gruplar için Kürt meselesi tek bir soruna değil, farklı sorunlara işaret ediyor. Başka bir ifadeyle bu gruplar açısından ortada tek bir Kürt meselesi değil, birbirinden farklı Kürt meseleleri var. İslam-referanslı Kürt grupların mevcut düşüncelerinin, çıkarlarının ve kurumlarının daha iyi anlamak için Türkiye'deki İslam-referanslı Kürt hareketlerinin özellikle 1950'ler sonrası genel serencamına bakmak gerekiyor.

3.1. İslam-referanslı Türk milliyetçiliğinin çeperinde ortaya çıkış (1950-1990)

Türkiye Kürtlerinin büyük çoğunluğu Müslüman ve dini kimlik on yıllardan bu yanadır politik alanın şekillenmesinde en belirleyici dinamiklerden birini teşkil ediyor. On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısıyla birlikte Kürt mirliklerinin bir bütün olarak ortadan kaldırılması sonucu, ortaya çıkan siyasi iktidar boşluğunu dolduran ve yerelerde ana yönetici kesim haline gelen Kürt dini liderler³¹ 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında meydana gelen Kürt isyanlarının neredeyse tamamına öncülük etti.³² Kürt mirlikleri gibi, Kürt ağa ve şeyhlerinden oluşan bu yeni yönetici sınıf da 1950'li yıllara kadar, Türk egemenliğinin doğrudan yönetiminin (direct rule) inşası, konsolidasyonu ve Kürt politik sahasının bu doğrudan yönetimin sosyo-politik anlamda çevresel bir alanına dönüştürülmesi sürecinde büyük oranda tasfiye edildi.³³

1920'li ve 1930'lu yıllardaki bastırılan Kürt isyanlarına öncülük etmiş dini

31 - Jwaideh, Wadie, *The Kurdish National Movement: Its Origins and Development*, New York: Syracuse University Press, 2006, s. 75-8; van Bruinessen, Martin, Agha, Shaikh, and State: *The Social and Political Structures of Kurdistan*, s. 68-9, 228-234; Şengül, Serdar, *Bilgi, Toplum, İktidar: Osmanlı ve Cumhuriyet Modernleşmesi ile Karşılaşma Sürecinde Doğu Medreseleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2008, s. 92-3.

32 - White, Paul, *Primitive Rebels or Revolutionary Modernizers?: The Kurdish National Movement in Turkey*, London & New York: Zed Books, 2000, s. 54-92; Jwaideh, Age. s. 75-101, s. 203-218; İsmail Beşikçi, *Doğu Anadolu'nun Düzeni: Sosyo-ekonomik ve Etnik Temeller*, Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1992, s. 408-437.

33 - Vali, Abbas, "Genealogies of the Kurds: Construction of Nation and National Identity in Kurdish Historical Writing", içinde, A. Vali (Ed.), *Essays on the Origins of Kurdish Nationalism*, Costa Meza: Mazda Publishers, 2003: 58-105; Hassanpour, Amir, "The Making of Kurdish Identity: Pre-20th Century Historical and Literary Discourses", içinde, A. Vali (Ed.), *Essays on the Origins of Kurdish Nationalism*, Costa Mesa: Mazda Publishers, 2003: 106-162.

liderlerin aileleri ve çocukları da içinde olmak üzere, Kürt toplumunu yöneten çoğu toprak sahibi şeyhler (ve toprak ağaları) 1950'li yıllarda Demokrat Partiye (DP) ve ardılı Adalet Partisi'ne (AP) katılım sağlarken,³⁴ Kürt milliyetçi liderler 1960'lı yıllarla birlikte Türkiye Kürdistan Demokrat Partisi (*Partiya Demokrat a Kurdistanê li Tirkiyeyê* – PDKT) içinde yer aldı.³⁵ Kürt dini yönetici kesim ile Türk sağ arasında böylesi bir ilişkinin inşasında birçok yazar Nakşibendi tarikatının rolünün altını çiziyor.³⁶ Büyük çoğunluğu kırsal bölgede yaşayan Sünni-Müslim Kürtlerin önemli bir kesiminin (bunların önemli bir kısmı 1990'lı yıllarda zorunlu göç sonucu şehirlere yerleşti) toprak sahibi şeyler ve toprak ağaları aracılığıyla Türk milliyetçisi ve muhafazakâr sağcı partilerle kurduğu bu ilişki büyük oranda 2000'li yıllara kadar devam etti ve son yıllarda AK Parti eliyle bugüne kadar sürdürüldü.³⁷ Bu noktada, Kürt ağa ve şeyhleri ve sağ partileri arasındaki iş birliğinin tek başına dini hassasiyetler ve ortaklıklar üzerinden kurulmadığını, bunlarla birlikte yerel yönetici sınıfla merkez arasında kurulan patronaj ilişkilerine dayandığını belirtmek gerekir.³⁸

Nasıl ki Kürt solu Türk sol siyaset içinde gelişip olgunlaştıysa, İslam-referanslı Kürt siyaseti de İslam-referanslı Türk siyaseti içinde ortaya çıktı. Yaklaşık 30 yıllık tek parti rejiminden sonra çok-partili sisteme geçişin sağlandığı 1950'li yıllarla birlikte Türkiye'de siyaset alanının göreceli olarak genişlediği ileri sürülebilir. Tek parti rejimi yıllarında Kemalist modernleşme sürecinde şiddetli bir şekilde baskı altına alınan ve 1930'lu yıllarla birlikte susturulan İslam-referanslı Kürt muhalefeti büyük oranda şeyhlerin liderliğinde Kürt bölgesinin kırsal alanlarında bulunuyordu. İslam-referanslı Kürt muhalefeti 1950'li yıllarla birlikte, DP aracılığıyla politik alana yeniden döndü.³⁹ 1950'li yıllarda DP eliyle İslam-referanslı Türk siyaseti kadar İslam-referanslı Kürt siyaseti de Türk milliyetçi ve muhafazakâr siyasete entegre edildi. Bu entegrasyon DP'nin ardılı AP tarafından 1960'lı yıllarda büyük oranda sürdürüldü. Bununla birlikte, 1970 yılında N. Erbakan liderliğinde Milli Nizam Partisi (MNP) adı altında İslam-referanslı siyasal bir partinin kuruluşuyla birlikte Türkiye genelinde olduğu gibi Kürt coğrafyasında da İslam-referanslı muhalefet önemli bir dönüşüm yaşadı. Bilindiği üzere, Erbakan MNP'den sonra da bu siyasi çizgiyi farklı partiler adı altında sürdürdü ve AK Parti de bu gelenekten

34 - McDowall, David, *A Modern History of the Kurds*, New York: I. B. Tauris, 2005, s. 397-403; Beşikçi, Age., s. 32-9; Şengül, Age., s. 116-7.

35 - McDowall, Age., s., s. 408.

36 - Şengül, Age., s. 92-5; van Bruinessen, Age, s. 222-251; Tan, Altan, *Kürt Sorunu*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011, s. 371, 461-2.

37 - Tan, Age., s. 461-3.

38 - Bu patronaj ilişkilerin kapsamlı bir analizi için bkz.: Beşikçi, Age. Bu konuda özellikle Kürt şeyhlerin rollerine odaklanan bir çalışma bkz.: Şengül, Age.

39 - Şengül, Age., s. 115.

ayrılan kadroların öncülüğünde kuruldu.

Kırsal bölgede bulunan İslam-referanslı Kürt grupları çoğunlukla merkez sağ partileri desteklemeye devam ederken, İslam-referanslı kentli Kürt gruplarının çoğu 1970'li yıllarla birlikte milliyetçi ve muhafazakâr Türk sağının bir bileşeni olmaya devam edecek olan⁴⁰ Erbakan'ın liderliğinde gelişen İslam-referanslı Milli Görüş Hareketi (MGH) ile Nurcu cemaatlara dahil oldular.⁴¹ MGH 1990'lı yıllara kadar Kürt bölgesindeki en güçlü İslamcı hareket olmayı başardı.⁴² Gerçekten, 1990'lı yıllarda MGH Kürt bölgesinde merkez sağ politik partileri ile Kürt partilerinin yanında üçüncü önemli politik bloğu oluşturdu. MGH içindeki "reformistler" tarafından AK Parti'nin kuruluşuyla birlikte, hareketin (ve merkez sağ partilerin) büyük çoğunluğu bu yeni kurulan partinin çatısı altında toplandı. Bu sürecin sonunda gerçekleşen 2002 genel seçimlerinde MGH Türkiye genelinde olduğu gibi Kürt bölgesinde de marjinalize oldu ve AK Parti Türk sağının geleneksel üç damarını -İslamcılık, milliyetçilik ve muhafazakarlık-⁴³ bünyesinde birleştirerek merkez-sağ siyasetin yeni adresi oldu.

MGH'nin destekçileri büyük ölçüde AK Parti taraftarı haline gelirken, Nurcu cemaatlerde yer alanların çoğu en güçlü Nurcu cemaat olan FGÖ bünyesinde toplandı. 1970'li yıllarda iki farklı kulvarda yürüyen ve bir araya gelmeyen FGÖ ile MGH, 2002 yılında AK Partinin inşa sürecinde ittifak kurdu. İslam-referanslı Türk siyasetinin Kemalistleri alt ederek politik alanda marjinalize edip iktidar olmaları büyük oranda bu ittifak sayesinde mümkün oldu.

İslam-referanslı Türk siyasetinin çevresel bir gücü olarak ortaya çıkan İslam-referanslı Kürt siyaseti içerisinde 1990'lı yıllarda ortaya çıkan otonomlaşıma ve radikalleşme sürecini tartışmadan önce, İslam-referanslı Türk siyasetinin ve çevresel uzantısı olan İslam-referanslı Kürt siyasetinin dört temel niteliğinin altını çizmek yerinde olacaktır: (1) Batı karşıtlığı, (2) anti-komünist politik gelenek, (3) Türk milliyetçiliği ve (4) devletçilik.

Batı-karşıtlığı Türk siyasetinin şekillenmesinde kurucu etkide bulunan temel birkaç bileşenden biridir. Genellikle batıcı ve modernist olarak tarif edilen Kemalist gelenek içinde batı-karşıtlığının kökleri bulunsa da bu siyaseti temsil eden ana gruplar hiç kuşkusuz milliyetçi muhafazakâr İslam-referanslı siya-

40 - Tan, Age., s. 463-86.

41 - Nur Cemaati, Bediüzzaman olarak da bilinen Said-i Nursi'nin öğretilerini takip eden İslamcı cemaatleri tarif etmek için kullanılıyor. Bir Sünni-Müslim Kürt olan Said-i Nursi Risaleler adında toplamda 6.000 sayfayı bulan Kur'an tefsiri yapmıştır. Said-i Nursi'nin 1960 yılında ölümünden sonra, öğrencileri tarafından kurulan ve yönetilen sayısız İslami cemaat ortaya çıkmıştır.

42 - Tan, Age., s. 463.

43 - Tanıl Bora, "Türk Sağı: Siyasal Düşünce Açısından Bir Çerçeve Denemesi," içinde, İnci Özkan Kerestecioglu ve Güven Gürkan Öztan (Ed.), Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 25-7.

settir.

Batı-karşıtı İslam-referanslı siyaset, Avrupa ile sembolleşen batı dünyasını İslam coğrafyasının yeminli düşmanları ve Türkiye’de insani ve medeni değerlerin gerilemesinin ana sebebi olarak görüyor.⁴⁴ Bu geleneğin önemli isimlerinden biri olan M. A. Ersoy tarafından 1920’li yıllarda kaleme alınan İstiklal marşında “tek dişi kalmış canavar” imgesiyle tanımlanan bu büyük düşman tahayyülü, İslam-referanslı Türk siyasetinin temel karakterlerinden biri olarak on yıllarca devam etti.⁴⁵

İslam-referanslı birçok Kürt ve Türk aktöre göre, Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşu İslami devlet yapısının, Müslüman kimliğin ve İslami kültürün ve yaşam tarzının yıkımıyla sonuçlanan otoriter modernleşme süreci anlamına geliyor. Bu gruplara göre batılılaşma Hristiyan Batı dünyasının değerlerinin Müslüman bir toplumda taklit edilmesini ifade ediyor. Bu anlamda, İslam’ı referans alan çoğu aktör için batılılaşmanın “yabancılaşma”, “köksüzleşme” ve daha da önemlisi “İslam’dan uzaklaşma” ile eşanlama geldiği ileri sürülebilir.⁴⁶

İslam-referanslı Türk ve Kürt siyasetlerinin büyük çoğunluğu sol politik hareketleri ve grupları batılılaşma sürecinin radikal yüzleri olarak görüyorlar.⁴⁷ Cumhuriyetin kurucu partisi olan ve otoriter modernleşme sürecinin taşıyıcısı olarak görülen CHP’ye karşı muhalefet etmek, bu anlamda, İslam-referanslı siyasetin yükselişinde bir kaldıraç rolü görüyor.⁴⁸ CHP’nin yönettiği yaklaşık 30 yıllık baskıcı tek parti rejiminden sonra, İslam-referanslı muhalefet 1950’li ve 1960’lı yıllarda büyük oranda milliyetçi muhafazakâr sağ siyaset içinde yer aldı.⁴⁹

Bu siyasetin sol karşıtı ya da anti-komünist nitelikleri⁵⁰ reformcu ya da devrimci Türk sol hareketlerinin büyük çoğunluğunun 1960’lı ve 1970’li yıllarda Kemalizmi savunması ve yüceltmesi sonucu daha da katılaştı. Bu yıllarda çoğu sol hareketin din karşıtı, ortodoks seküler bir pozisyona sahip olması İslam-referanslı siyasi aktörlerin anti-komünist pozisyonlarını daha da güçlendirdi.⁵¹

44 - Tanıl Bora, “Milliyetçi-Muhafazakar ve İslamcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi,” içinde, Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce - Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık*, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007: 251-255.

45 - Houston, Christopher, *Islam, Kurds and the Turkish Nation State*, New York: Berg, 2001, s. 192.

46 - Bora, Age., 2007.

47 - Bora, Age.

48 - Houston, Age., s. 192.

49 - Bora, Age., 2012.

50 - Türk sağının anti-komünist karakteri konusunda daha detaylı okumalar için bkz.: Bora, Age.; Kerestecioglu, İnci Özkan ve Öztan, Güven Gürkan Öztan (Eds.), *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

51 - Tan, Age., s. 459.

Bu konuda altı çizilmesi gereken bir diğer önemli husus radikal sol gruplarla kurucu bileşenlerinden birinin İslam-referanslı siyasetin olduğu sağ gruplar arasındaki silahlı çatışmalardır. 1970'li yıllarda yaşanan ve bin kişiden fazla insanın yaşamına mal olan silahlı çatışmalar sol siyaset ile İslam-referanslı siyaset arasındaki mesafeyi daha da açtı, İslam-referanslı siyasetin sağ siyasetle olan ilişkisini daha da bir pekiştirdi. Bu yıllar zarfında, MGH ve Nurcu cemaatlerinin destekçileri "Komünizmle Mücadele Derneği", "Milli Türk Talebeler Birliği" ve "Akıncılar Derneği" gibi özünde Türk milliyetçisi ve anti-komünist yapılarda aktif yer aldılar. Cumhurbaşkanı R.T. Erdoğan, önceki Cumhurbaşkanı A. Gül, FGÖ'nün lideri F. Gülen, Hizbullah'ın kurucu lideri H. Velioğlu bu örgütlerde politik olarak yetişmiş, sosyalleşmiş ve bugün Türkiye siyasetinde önemli rollere sahip aktörlerden ilk akla gelenlerdendir.

Son olarak uluslararası alanda SSCB ile ABD arasındaki cepheleşme dünyanın birçok yerinde olduğu gibi Türkiye'de bir sağ-sol kutuplaşması şeklinde cereyan etti ve birbirini emperyal güçlerin yerel temsilcisi olarak gören sağ siyaset ve kurucu bileşeni olan İslam-referanslı siyaset ile sol siyaset arasındaki çatışmaları derinleştirdi.

İslam-referanslı muhalefet 1970'li yıllarla birlikte politik partilerin kuruluşunu sağlasa da bu siyaset ile milliyetçi muhafazakâr sağ siyaset arasındaki politik angajman büyük oranda bugüne kadar devam etti. İslam dini ile sol-referanslı düşünceler arasında emek, dayanışma, paylaşım gibi dikkate değer ölçüde ortak değerler olmasına rağmen,⁵² Türkiye'de 1950 yılından bu yana İslam-referanslı hareketler sol karşıtı bir kulvar izleyerek, milliyetçi, muhafazakâr sağ siyaset içerisinde yer aldı; sol siyaset karşısında bu siyasetler arasında tarihsel bir birliktelik inşa edildi. T. Bora'nın altını çizdiği üzere, İslamcılık, muhafazakarlık ve milliyetçilik Türk sağ siyasetin birbiriyle ilişkili üç temel kurucu bileşeni oldu.⁵³

Batı-karşıtlığı, anti-komünistlik ve milliyetçilikten sonra, devletçilik Türkiye'deki İslam-referanslı siyasetin (ve milliyetçi muhafazakâr sağ siyasetin) dördüncü kurucu niteliği teşkil ediyor.⁵⁴ Daha önce de belirtildiği gibi, şeyhler ve tarikatlar tarafından temsil edilen geleneksel İslam-referanslı Kürt siyaseti 1950'li yıllarda Türk sağ siyaset eliyle patronaj ilişkileriyle büyük oranda merkeze entegre edildi. Devlet ile bu kesim arasında 60 yıl boyunca pekiştirilen bu

52 - Türkiye'de İslam dininin sol/sosyalist okumaları için bkz.: Eliaçık, İhsan, Sosyal İslam: Dinin Direği Paylaşım, İstanbul: İnşa Yayınları, 2011; Eliaçık, İhsan, Mülk Yazıları, İstanbul: İnşa Yayınları, 2011; Eliaçık, İhsan vd., İslam ve Kapitalizm İstanbul: Doğu Kitabevi, 2011; Erdem, Eren, Abdestli Kapitalizm, 6. Baskı, İstanbul: Destek Yayınları, 2012; Erdem, Eren, Devrim Ayetleri: Egemenlerin İslam'ı Değil, Ezilenlerin İslam'ı, 6. Baskı, İstanbul: Kırmızı Kedi, 2013; Şengül, Serdar, "Teoloji ve Antropoloji Arasında Anti-Kapitalist Müslümanlar, Toplum ve Bilim, 129 (2014): 195-222.

53 - Tanıl Bora, Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik Muhafazakarlık İslamcılık, İstanbul: Birikim Yayınları, 2007.

54 - Houston, Age., s. 147-156.

ilişki son yıllarda AK Parti eliyle derinleştirilerek sürdürüldü. MGH ve FGÖ içerisinde temsilini bulan ve İslam-referanslı modern siyaset olarak da değerlendirilebilecek olan İslami-referanslı Kürt siyaseti de en az geleneksel olanı kadar devletçidir.⁵⁵

Türkiye'deki İslam-referanslı siyasetin devletçi karakterinin inşa sürecine dair birkaç hususun altı çizilebilir. İlk olarak, Osmanlı-Türk siyasi hayatındaki devleti kurtarma ve koruma kurucu bir refleks olarak sağ siyasetin kurucu bir unsuru olarak günümüze kadar devam etti.⁵⁶ İkinci olarak, 1950'li yıllarla birlikte muhafazakâr milliyetçi sağ siyaset içinde yeniden siyaset sahnesine çıkan İslam-referanslı Türk muhalefeti devlete bir kutsallık atfediyor ve devleti kurtarma ve koruma meselesinde kendisine bir rol biçiyor.⁵⁷ Osmanlı devletini üç kıtaya medeniyet götüren "Türk" ve "İslami" bir cihan devleti olarak yücelten İslam-referanslı Türk siyaseti hükümeti, sivil ve askeri bürokrasiyi sürekli eleştirirken, "devleti" kategorik olarak devamlı eleştiri dışı tutuyor.⁵⁸ Son olarak, İslam-referanslı Türk siyasetinin devletçi karakteri İslam'ın hâkim yorumu⁵⁹ ile meşrulaştırılıyor. Bu hakim yorum, Kur'an'ın çeşitli ayetlerine göndermede bulunarak, Müslüman otoriteye başkaldırmayı yasaklıyor ve itaat etmeyi salık veriyor.⁶⁰ Gerçekten, MGH ve FGÖ'nün de içinde olduğu çoğu İslam-referanslı Türk siyasetleri ana akım Kürt hareketini Türk devletini ve milletini bölmek isteyen, "İslam Ümmetini" parçalamayı hedefleyen dış güçlerin, emperyalist güçlerin "maşası," "bölücü eşkiya bir grup" olarak görüyorlar.⁶¹ İslam-referanslı Türk siyasetinin bu milliyetçi ve devletçi politik duruşları, 1990'lı yıllarda İslam-referanslı bazı Kürt grupların otonomlaşmasını ve radikalleşmesini getirdi.

3.2. İslam-referanslı Kürt hareketlerinin otonomlaşması ve radikalleşmesi (1990-2000)

Ankara ile bağıını kurumsal olarak koparmış Kürt solundan farklı olarak, İslam-referanslı Kürt gruplarının büyük çoğunluğu İslam-referanslı Türk siya-

55 - Houston, Age., Tuğal, China, *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, California: Stanford University Press, 2009, s. 99-101.

56 - Öztan, Güven Gürkan, "Türk Sağında Devlet Fetisizmine Dair", içinde, İnci Özkan Kerestecioglu ve Güven Gürkan Öztan (Ed.), *Türk Sağ: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 430-2.

57 - Öztan, Age., s. 428.

58 - Öztan, Age., s. 441-4; Çiçek, Cuma, Ulus, Din, Sınıf: Türkiye'de Kürt Mutabakatının İnşası, İstanbul: İletişim: 2015.

59 - Houston, Age., s. 147-155.

60 - Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'anı Kerim Portalı, Nisa Suresi, 59. Ayet, <http://kuran.diyanet.gov.tr/Kuran.aspx#4:59>, Erişim tarihi: 23.08.2014.

61 - Mazlum-Der tarafından 1992 yılında düzenlenen Kürt Forumu, dönemin ana akım İslamcı gruplarının Kürt meselesi konusunda devletçi ve Türk milliyetçi karakteri ve konuya dair eleştiri ve özeleştiri için eşsiz bir kaynaktır. Bkz.: Mazlum-Der, *Mazlum-Der Kürt Sorunu Forumu*, Ankara: Sor Yayıncılık, 1993.

setinin bölgesel uzantısını oluşturuyor. Bununla birlikte, İslam-referanslı bazı Kürt gruplarının 1990'lı yıllarda İslam-referanslı Türk siyasetinden yollarını ayırdığı ve otonomlaştığı görülüyor.

Bu otonomlaşma sürecini kolaylaştıran ya da tetikleyen – İslam-referanslı Türk siyasetinin milliyetçi ve devletçi niteliğinin yanı sıra – üç temel dinamiğin altı çizilebilir. İlk olarak, birkaç yüzyılı bulan bir geçmişe sahip Kürt medrese geleneğinden bahsetmek gerekir. Bu medreselerde yetişen Kürt *meleler* (imamlar) ve din adamları sadece İslami eğitim almıyorlar, bununla birlikte Kürt dili, edebiyatı ve tarihi hakkında yetiştiriliyorlardı.⁶² Medreseler, geleneksel Kürt toplumun “okumuş” kesiminin yetiştiği ana mekanlardı. Bu anlamda, Kürtlerin toplumsal hayatı içerisinde çok önemli bir yerleri vardı. Medrese geleneğinin bugün üzerinde de önemli etkilerini olduğu görülüyor. Etnik/ulusal kimlikler arasındaki eşitliği ve “İslam Ümmeti” içindeki kültürel çoğulculuğu vurgulayan bu din adamlarının ve *melelerin* çoğu İslami bir söylemle, Kürtlerin kültürel, ekonomik, sosyal ve politik haklarının savunuculuğunu yapıyorlar.⁶³

İkinci olarak, 1990'lı yıllarda Kürdistan İşçi Partisi (*Partiya Karkerên Kurdistan* – PKK) ve Türk güvenlik güçleri arasında yoğunlaşan çatışmaların genelde Kürt toplumu, özelde ise İslam-referanslı Kürt gruplar üzerindeki etkisinin altı çizilmelidir. Bu süreç, Kürt meselesini ve sorundan kaynaklı çatışmayı Kürt bölgesinin siyasi atmosferini belirleyen, daha doğru bir ifadeyle “çerçeveleyen” ana dinamik haline getirdi. 1990'lı yıllarla birlikte PKK küçük silahlı gruptan geniş kitlelerin katıldığı bir harekete dönüştü. Bu süreç içinde, yoğunlaşan çatışmalar Kürt coğrafyasının büyük bir bölümüne yayıldı, Kürt meselesi politik alanı şekillendiren, bölgenin politik gündemini belirleyen temel dinamik haline geldi. İslam-referanslı birçok grup, bu atmosfer içinde Kürt meselesiyle ilgilenmek *zorunda kaldı* ve soruna dair bir pozisyon aldı. 1992 yılında Mazlum-Der tarafından organize edilen ve Türkiye'deki ve Kürt bölgesindeki İslam-referanslı ana grupların katıldığı *Kürt Sorunu Forumu*⁶⁴ bu politik atmosferin bu grupları Kürt meselesi konusunda nasıl pozisyon almaya zorladığının iyi bir örneğini teşkil ediyor.

Son olarak, İslam-referanslı Türk grupların Kürt meselesindeki pozisyonlarının İslam-referanslı Kürt grupları üzerinde bıraktığı etkiden bahsedilebilir. İslam-referanslı Türk siyasetlerinin büyük çoğunluğu ya Kürt meselesini yok sayarak Kürtlerin tanınma ve eşitlik taleplerini Ümmet karşıtı gayri meşru talepler olarak gördü ya da Türk milliyetçi ve devletçi siyasetin geleneksel tezini

62 - Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşme sürecinde Kürt medreselerinin dönüşümü konusunda bkz.: Şengül, Age., 2008.

63 - Çiçek, Age., 2015.

64 - Mazlum-Der, Age.

takip etti. Bu teze göre, Kürt meselesi Türk devletin ve milletinin bölünmez bütünlüğünü tehdit eden bir güvenlik ve terör sorunuydu.

Normatif düzeyde otonomlaşma:

Med-Zehra Cemaati

Türk İslamcı gruplara karşı dikkate değer ilk tepki Nurcu cemaatler içinde yer alan Kürtlerden geldi. Nur cemaatlerini Türk milliyetçisi ve devletçi olmakla eleştiren bir grup Kürt, söz konusu gruplardan koparak, Sıddık Şeyhanzade ve İzzeddin Yıldırım öncülüğünde Med-Zehra Cemaatini kurdu. Cemaatin önde gelen kanaat önderlerinden M. Kaya'ya göre, Said-i Nursi geleneğinin devlete muhalif bir harekettten devletçi, Türk milliyetçisi ve rejim-destekleyicisi bir harekete dönüşmesi, bazı Kürt üyelerin Nur cemaatlerinden koparak Med-Zehra cemaatini kurmasının en önemli nedenini oluşturuyor.⁶⁵

Med-Zehra 1992 yılında *Nûbihar* adında kültürel ve İslami bir dergi yayınlamaya başladı. Türkiye'deki İslam-referanslı grupların büyük çoğunluğunun Kürt meselesi konusunda ya sessiz kaldığı ya onu Ümmetin birliğini tehdit eden dış güçlerin oyunu bir mesele olarak gördüğü ya da Türk devletin ve milletinin bölünmez bütünlüğünü tehdit eden bir terör ve güvenlik meselesi olarak çerçevelediği bu yıllarda, tamamı Kürtçe bir aylık dergi yayınlamak, İslam-referanslı Türk siyasetinden radikal bir kopuş anlamına geliyordu. Nûbihar'ı bir radikal kopuş göstergesi kılan bir diğer önemli konu da şudur: O yıllarda Kürt dili karşısında çok sert kısıtlamalar bulunuyordu. Kürtçenin medyada ve düşüncelerin ifadesinde kullanımını yasaklayan 2932 sayılı yasa daha 1991 yılında fesih edilmişti ve ilk Kürtçe haftalık gazete 1992 yılında yayına başlamıştı. *Nûbihar* her ne kadar içerik olarak politik olmaktan ziyade kültürel ve İslam-referanslı bir dergi olsa da tamamı Kürtçe bir neşriyat olması politik anlamda çok önemli bir kopuşu ifade ediyordu.

Med-Zehra, üyelerinin büyük çoğunluğun Kürt olduğu, küçük bir İslamcı grup olarak bugüne kadar kaldı. Özellikle örgütlenme düzeyinde sınırlı bir kitle desteği olan bir hareket. Bununla birlikte, düşünce düzeyinde, normatif düzeyde çok büyük bir etki bıraktığını not etmek gerekir. Cemaat, Kürt meselesini İslami ve Kur'ani referanslarla ele alan ve bu anlamda bir yandan devletin Kürtler üzerindeki on yıllardır süregelen baskı politikalarını eleştirirken öte yandan Kürt ve Türk ulusal kimlikleri arasında eşitlik talebinde bulunan, Kürtlerin ulusal, siyasi ve idari haklarını savunan İslam-referanslı ilk grup olarak tanımlanabilir.⁶⁶ Med-Zehra cemaatinin Kürt ulusal haklarını

65 - Çiçek, Age., 2015.

66 - Çiçek, Age., 2015.

İslami ve Kur'ani referanslarla savunması 2000'li yılların sonunda birçok Kürt İslamcı grubun söylemi haline geldi. Bugün İslam-referanslı Kürt gruplarının Kürt meselesi çerçevesinde geliştirdikleri söylemler büyük oranda Med-Zehra cemaatinin 1990'larda ileri sürdüğü temel tezlere dayanıyor.

Med-Zehra cemaati üzerine olan bu kısa bölümü bitirmeden önce, cemaatin herhangi bir politik partiye angaje olmadığını not etmek gerekir. Cemaatin kanaat önderleri, politik bir grup olmadıklarını, bundan ziyade İslami bir kültürel-entelektüel cemaat olduklarının altını çiziyor.⁶⁷ İslam-referanslı Kürt gruplarının çoğunun politik pozisyonları dikkate alındığında, bununla birlikte Med-Zehra cemaatinin İslam-referanslı Kürt siyasetlerinin İslam-referanslı Türk siyasetlerinden ayrılıp otonomlaşmasına dönük bir yol açtığı belirtilmelidir. Bu otonomlaşma süreciyle İslam-referanslı Türk hareketlerinden farklı olarak bu Kürt grupları İslami referanslarla genelde etnik/ulusal meseleler ve kültürel çoğulculuk, özelde ise Kürt meselesi konusunda yeni bir söylem ve bu söylemi kitlelere taşıyacak dini meşruiyet yaratıyorlar.

Örgütsel otonomlaşma ve radikalleşme:

Hizbullah

1990'lı yıllarda Kürt toplumu Med-Zehra cemaatinin yanı sıra, ikinci bir İslam-referanslı Kürt hareketiyle karşı karşıya kaldı: Hizbullah. Med-Zehra cemaati gibi Hizbullah da örgütsel olarak bir Kürt hareketiydi. Zira üyelerinin neredeyse tamamı Kürt olan ve Kürt bölgesi kökenli bir hareketti. Bununla birlikte Med-Zehra cemaatinden açık bir farkı vardı: Hizbullah kültürel-entelektüel bir camia değildi, politik hedefleri olan, şeriat rejimi kurmayı amaçlayan köktenci ve silahlı bir politik gruptu.

Hizbullah'ın 1990'lı yılların ilk yarısındaki agresif yükselişi, otonomlaşan İslam-referanslı Kürt siyasetinin aynı zamanda radikalleşmesi olarak okunabilir. Zira, Hizbullah politik alana PKK ile girdiği silahlı çatışma ile dahil oldu. 1991-1995 yılları arasında her iki taraftan toplamda 700'den fazla insan bu çatışmalarda hayatını yitirdi.⁶⁸ Sadece PKK'ye sempati duyan kitleler değil, bundan öteye geniş bir Kürt kesimi Hizbullah'ı Türk devleti tarafından desteklenen İslam-referanslı bir grup olarak görüyor. Bu görüşe göre, Türk devleti "Kürt ulusal kurtuluş mücadelesini" bastırmak için Hizbullah'ı desteklemiş,

67 - Çiçek, Age., 2015.

68 - Uslu, Emrullah, "From Local Hizbullah to Global Terror: Militant Islam in Turkey," Middle East Policy XIV, no. 1 (2007), 124-141.

hatta kurmuştur.⁶⁹ Bu argümanı reddeden Hizbullah çatışmayı başlatan tarafın PKK olduğunu iddia ediyor.⁷⁰

Hizbullah ile Türk devleti arasındaki ilişkiye dair tartışmalar önemli olmakla birlikte bir tarafa bırakılıp cemaat bir sosyo-politik fenomen olarak ele alındığında, Hizbullah Kürt bölgesindeki Türk devletinin olağanüstü hâl yönetimine dayalı rejimi ile Marxist-Leninist ulusal kurtuluş söylemiyle yola çıkan PKK'nin hakimiyetlerine karşı, politik alanda Sünni-Müslim kimliklerini önceleyen alt ve orta sınıfların İslam'ı referans alan köktenci bir tepki hareketi olarak tanımlanabilir. Zira, binlerce gencin böylesi bir köktenci hareket içinde yer alması, tek başına devletin müdahaleleri ile açıklanamaz.

Hizbullah'ın söylemlerinin şekillenişinde ve mobilizasyonunda kurucu etkiye sahip dört dinamikten bahsedilebilir. Bunlardan ilki 1979 yılında gerçekleşen İran İslam Devrimi'dir. Bu devrim Hizbullah üzerinde hem düşünsel hem de örgütsel düzeyde önemli etkiler bıraktı. Nitekim Hizbullah başta bölgedeki İslam-referanslı çoğu grup olmak üzere ilgili aktörler tarafından İranlı bir örgüt olarak görülüyor. İkinci olarak Mısır merkezli olmakla birlikte ulus-ötesi ölçekte etki gücüne sahip olan Müslüman Kardeşler örgütün etkisinin altı çizilebilir. Hizbullah'ın kanaat önderleri Müslüman Kardeşler örgütünün söylem ve eyleminin cemaat üzerindeki etkisinin altını çiziyorlar. Üçüncü olarak, İslami referanslarla ortaya çıkan ve 1920'li yıllarda meydana gelen en önemli Kürt isyanı olarak değerlendirilen Şeyh Sait İsyanından bahsetmek gerekir. Şeyh Sait İsyanının Kürdi ve İslamî niteliklerinin içiçeliği Hizbullah'ın özellikle 2000'ler sonrası yeniden yapılanma sürecinde önemli bir referans olarak işlev görüyor. Türkiye'deki İslami camia üzerinde çok önemli etkiler bırakan ve Nurcu cemaatlerin ana referansını oluşturan Said-i Kurdî ve Bediuzzaman isimleriyle de bilinen Said-i Nursi, Hizbullah'ın da önemli referanslarından birini oluşturuyor.⁷¹

Hizbullah Şeyh Sait ve Said-i Nursi gibi Kürt alanının şekillenmesinde iki önemli tarihsel aktörü referans olarak kabul etse de 1990'lı yıllarda Kürt meselesi üzerinden kitlelere hitap etmedi ve bu sorun üzerinden örgütlenmedi. Hizbullah üyelerinin neredeyse tamamının Kürt olması ve Kürt bölgesi merkezli bir cemaat olması bu durumu değiştirmede. Cemaat 1990'lı yıllarda Kürt meselesinin sosyo-ekonomik, kültürel, politik ve idari boyutlarına ilişkin dikkate değer bir siyasi hareketlilik içerisine girmede.⁷²

69 - Uslu, Age.

70 - Yılmaz, Hüseyin, Tutar, Cemal ve Varol, Mehmet, Hizbullah Ana Davası: Savunmalar, İstanbul: Dua Yayıncılık, 2011), s. 213–245; Bağasi, İ., Kendi Dilinden Hizbullah, Bilinmeyen Yayıncı, 2004, s. 75–162, <http://huseyni-sevdam.tr.gg/Kendi-Dilinden-Hizbullah.htm>, erişim 04.09.2014.

71 - Yılmaz, Tutar ve Varol, Age., s. 159–163.

72 - Hizbullah üzerine daha detaylı bir analiz için bkz.: Kurt, Mehmet, Türkiye'de Hizbullah: Din, Şiddet ve Aidiyet, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.

3.3. AK Parti ve otonomlaşmada ikinci dalga (2000-2015)

2000'li yılların başında Kürt alanında üç kritik değişim yaşandı ve bunlar İslam-referanslı Kürt siyasetlerinin dönüşümünde dikkate değer düzeyde etkili oldu. Bu süreç, özetle 1990'lı yıllarda büyük oranda düşünsel düzeyle kalan, örgütsel/kitlesel düzeyde sınırlı bir etki yaratan otonomlaşma sürecini derinleştirdi. İlk olarak 1999 yılından itibaren, yerel yönetim deneyimiyle birlikte Kürt alanının dominant aktörü olan ana-akım Kürt siyaseti kentleşti, legalleşti ve kurumsallaştı. İkinci olarak, 2002 yılında İslami bir gelenekten gelen AK Parti tek başına hükümet oldu. Son olarak, 2003 yılında ABD'nin Irak'a müdahalesi sonrası Kürt milliyetçisi ve muhafazakâr kimliğiyle bilinen Mesut Barzani liderliğinde IKB (Irak Kürdistan Bölgesi) kuruldu.

1999 yılında ana-akım Kürt hareketi ilk kez yerel seçimlerde başarı elde ederek biri büyükşehir, beşi il belediyesi olmak üzere toplam 38 belediyenin yönetimini kazandı. Yerel yönetimdeki bu başarı sonraki yerel seçimlerde devam etti ve 2014 yerel seçimlerinde üçü büyükşehir olmak üzere 11 şehir merkezini içerecek şekilde genişledi. Yerel yönetimdeki bu iktidar deneyimi ana-akım Kürt hareketine politik Kürt bölgesinin önemli bir kısmında ekonomik, sosyal, kültürel ve politik gücünü yayma ve pekiştirme fırsatı sundu. Bu deneyim ayrıca, hareketin sivil toplum alanında da çoklu ağlar örmesini sağladı. İnsan hakları, kültürel haklar, dilsel haklar, kadın çalışmaları, sosyoekonomik eşitsizlik ve kalkınma gibi alanlarda sayısız sivil toplum örgütü kuruldu. Ana-akım Kürt hareketi bu dönemde adeta merkez karşısında dengeleyici bir iktidar gücü olarak ortaya çıktı. Yaşanan bu kentleşme, legalleşme ve kurumsallaşma süreci önemli oranda sokağı etkiledi. 1990'lı yıllara benzer bir şekilde bu durum İslam-referanslı Kürt siyasetlerini de dikkate değer oranda etkileyerek Kürt meselesi bağlamında dönüştürdü ve 1990'larda olduğu gibi soruna dair pozisyon almaya, yeni söylemler üretmeye ve eylemeye yöneltti.

2002 yılından bu yana süregelen AK Parti iktidarı İslam-referanslı Kürt siyasetlerini dönüştüren ikinci önemli dinamik. AK Parti, İslami bir politik geleneğin temsilcisi olarak özellikle ilk yıllarında İslam-referanslı çoğu Kürt grubu için seküler ve sol bir karaktere sahip ana-akım Kürt hareketi karşısında ekonomik, sosyal, kültürel ve politik alanda yeniden yapılanmak için dikkate değer ölçüde maddi, normatif ve sembolik kaynaklar sağladı. Esasen AK Parti bu grupların büyük çoğunluğu için maddi ve normatif çıkarlarını gerçekleştirmek için temel politik alana dönüştü. AK Parti içindeki doğrudan temsilin yanı sıra, ülke ölçeğinde oluşan yeni sosyo-politik alanın sunduğu imkanlar sayesinde İslam-referanslı farklı politik gruplar ve sivil toplum örgütleri ortaya çıktı. Diyarbakır'daki İslami STK'lar Platformu ve altmıştan fazla İslam-referanslı grubun katılımıyla oluşan bölgesel ölçekteki Kardeşlik İçin Adalet Platformu

(KIAP) bu konudaki iki çapıcı örnek. İlegal silahlı bir örgüt olan Hizbullah'ın 2005 tarihinden sonra dönüşmesi ve Hür Dava Partisi (HÜDA PAR) etrafında mobilize olan, televizyon kanalına, radyo istasyonuna, gazeteye, haber ajansına, sayısız dergiye ve internet sitesine, farklı alanlarda çalışan yüzden fazla derneğe sahip legal sosyo-politik bir hareket olarak kamusal alana yeniden çıkması bir diğer çarpıcı örnektir.

AK Partinin kuruluş yıllarındaki reformist söylemi, Müslüman-kardeşliği siyaseti ve bireysel kültürel haklarla sınırlı da olsa Kürt kimliğini tanımaya dönük attığı adımlar, bir yandan İslam-referanslı Kürt gruplar ile devlet arasındaki sorunlu ilişkiyi dönüştürüp, bu grupları merkeze entegre ederken, öte yandan bu grupların Kürt kimliği konusundaki hassasiyetlerini derinleştirdi ve hem İslami hem de Kürdî bir kimliğin inşasının önünü açtı.

2003 yılından itibaren Irak'ta milliyetçi muhafazakâr bir siyasetçi olan M. Barzani liderliğinde Irak Kürdistan Bölgesinin (IKB) ve Kürdistan Bölgesel Hükümetinin kurulması İslam-referanslı Kürt siyasetinin otonomlaşması konusunda ana-akım Kürt hareketi ve AK Parti'den daha da etkili oldu. IKB'nin kuruluşu ve sonraki yıllarda istikrarını konsolide etmesi Kürt meselesinin jeopolitik dinamiklerinde keskin kırılmalar yarattı. Sadece Türkiye'de değil, Suriye ve İran'da da Kürt meselesinin parametreleri değişti. IKB Türkiye'de ana-akım Kürt hareketi başta olmak üzere tüm Kürt gruplarının düşüncelelerinin, çıkarlarının ve kurumlarının değişiminde önemli bir etkide bulundu. Türkiye'nin Kürt bölgesi ile IKB arasında kamu, özel sektör ve sivil toplum aktörleri arasında ekonomik, politik, sosyal ve kültürel alanda geliştirilen çoklu temaslar ve işbirlikleri bu değişimde önemli bir rol oynadılar. Öte yandan bu çoklu temaslar dışında Türkiye'deki İslam-referanslı Kürt gruplarının IKB'deki farklı aktörlerde kurdukları doğrudan ilişkiyi de not etmek gerekir. Özetle, İslam-referanslı Kürt grupları için IKB ana-akım Kürt hareketinin oluşturduğu ve domine ettiği seküler ve sola dayalı Kürtlük tahayyülünün yanı sıra farklı bir Kürtlük tahayyülünü mümkün kıldı: Muhafazakâr ve dindar bir Kürtlük.

Yukarıda özetlenen bu üç dinamik İslam-referanslı Kürt siyasetinin 1990'lı yıllarda başlayan otonomlaşma sürecinde ikinci dalga etkisi yarattı. 2000'li yıllarla birlikte mütedeyyin Kürtler içerisinde Kürt kimliğine ve Kürt meselesine ilişkin hassasiyet önemli oranda arttı. Bu etki başta AK Parti içerisinde yer alan dindar ve muhafazakâr Kürtler olmak üzere tüm kesimler üzerinde gerçekleşti. Öte yandan, 2000'li yılların sonlarına doğru AK Parti'nin devletçi ve Türk milliyetçisi niteliğinin daha fazla görünür olması ve Kürt meselesine sunulan çözümün kolektif kültürel hakları ve politik hakları dışlayarak meseleyi bireysel kültürel haklara ve Kürt kimliğini "Türkiye'nin folklorik bir zenginliğine" indirgemesi İslam-referanslı Kürt gruplarında dikkate değer

bir hayal kırıklığına neden oldu. Bu durum İslam-referanslı Kürt gruplarının Müslüman-kardeşliği siyasetini sorgulamasına sebebiyet vererek hem İslami hem de Kürdî yeni yollar inşasına yöneltti ve İslam-referanslı Türk siyasetinden otonomlaşıma sürecini hızlandırdı. Nitekim, bu yıllarda bazı Kürt grupları Kürt bölgesinin iki hegemonik gücü olan AK Parti ve ana-akım Kürt hareketi dışında üçüncü bir yol arayışına girdi. HÜDA PAR ve Azadî'nin kuruluşları İslam-referanslı Kürt siyasetinin otonomlaşıma sürecinde ikinci dalga göstergeleri olarak okunabilir.

Hizbullah hareketinin dönüşümü:

Hür Dava Partisi

Hizbullah'ın sosyo-politik ve silahlı mobilizasyonu 2000'li yıllarda yapılan polis operasyonlarıyla büyük ölçüde ortadan kaldırıldı. Bu operasyonlarda cemaatin lideri H. Velioğlu öldürüldü ve içinde birçok yöneticinin olduğu toplam 6.000 kişi tutuklandı.⁷³ Bununla birlikte Hizbullah yaklaşık on yıllık bir suskunluk döneminden sonra politik alana tekrar geri döndü. Hizbullah'ın eski üyeleri ve destekçileri 2006 yılıyla birlikte *Mustazaflar* adı altında yeniden örgütlenmeye koyuldular. 1990'lı yıllardaki yasadışı ve silahlı mücadeleden farklı olarak, *Mustazaflar* büyük ölçüde legal alanda sivil örgütlenmelere gitti ve Kürt bölgesinin birçok ilinde ve Türkiye'nin büyükşehirlerinde yüzden fazla dernek kurdu. Derneklerin yanı sıra, cemaat bu süre zarfında Kürtçe ve Türkçe yayın yapan dergiler, gazete, haber ajansı, radyo istasyonu ve uydu üzerinden yayın yapan televizyon kanalı kurdu. 2010 yılından bu yana Hz. Muhammed'in doğum gününü kutlu doğum haftası etkinlikleri kapsamında kutlayan Cemaat, bu dönemde Diyarbakır ve çevre illerde düzenlediği kutlu doğum mitinglerine 100 binden fazla insanın katılımını sağlamayı başaramadı.

Sosyo-politik alanda yoğunlaştırılan ve yaygınlaştırılan mobilizasyonlar sonucunda, Cemaat 2012 Aralık ayında HÜDA PAR'ı kurdu. Bununla birlikte Cemaatin Kürt bölgesindeki temsilinin mevcut durumda sınırlı bir düzeyde kaldığını not etmek gerekir. Örneğin, 2014 yılında gerçekleşen yerel seçimlerde, bazı il ve ilçelerde aday gösteren parti çok sınırlı düzeyde destek gördü. Bu durum HÜDA PAR'ın temsil ettiği İslam-referanslı köktenci siyasetin Kürt bölgesinde marjinal bir güce tekabül ettiğini gösteriyor. Bununla birlikte, geçmişten farklı olarak, İslam-referanslı köktenci siyasetin HÜDA PAR adı altında bir siyasi parti kurması ve legal politik alana dahil olması, İslam-referanslı Kürt siyasetinin İslam-referanslı Türk siyasetinden otonomlaşıma sürecini derinleştirmeye dönük bir eğilim olarak değerlendirilebilir. Zira, HÜDA PAR'ın temsil

73 - Uslu, Age., s. 292.

ettiği bu siyasi gelenek 1990'lı yıllardan farklı olarak, İslami referanslarla Kürt milli haklarının tanınması ve Türk, Kürt, Arap ve Farslar arasında eşitliğin kurulması gerektiğini savunuyor. Osmanlı-Türk batılılaşma ya da modernleşme sürecini "Kürtlerin milli felaketi"⁷⁴ ve "Kürt ulusalcılığı" "Kürtleri İslam'dan uzaklaştırma projesi" olarak okuyan cemaat, Kürt meselesine İslami bir çözüm öneriyor.⁷⁵

Hak, Adalet ve Hürriyet İçin Kürdistan İslami Hareketi (Azadî)

2012 Haziran ayında kuruluşunu kamuoyuna duyuran Azadî (özgürlük), İslam-referanslı Kürt siyasetinin otonomlaşmasına yönelik bir diğer önemli adım olarak okunabilir. Azadî, İslam-referanslı Türk siyasetiyle yollarını ayırmak konusunda Med-Zehra cemaati ve Hizbullah ile ortaklaşsa da ayırt edici özelliklere sahip. İlk olarak, Azadî diğer iki harekettten farklı olarak daha fazla "Kürdistan meselesine" odaklanıyor. Örgüt İslami bir yapılanma olmasına rağmen, "Kürdistan meselesi" temel kuruluş amacını oluşturuyor.⁷⁶ Azadî bunu kuruluş deklarasyonunda açıkça ifade ediyor: "Bizler, Kürdistan halkının yüzyıllardır devam eden hak ve adalet arayışı ile özgürlük mücadelesini meşru gördüğümüz gibi, bu arayış ve mücadeleye katkı sunmak ve halkımıza ilişkin olan sorumluluğumuzu yerine getirmek için Hak, Adalet ve Hürriyet için KÜRDİSTAN İSLAMİ İNİŞİYATİFİ'Nİ (AZADÎ İNİŞİYATİFİ) başlatmış bulunuyoruz (*vurgular metnin orijinalinde var*)."⁷⁷

İkinci olarak, Azadî'nin Med-Zehra Cemaati ve Hizbullah'a göre hem organizasyonel hem de ideolojik düzeyde daha çoğulcu bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Her iki yapıdan farklı olarak, Azadî herhangi bir İslamcı grubun mirasını devralmıyor ve herhangi bir örgütün halefi değil. Bundan ziyade, Azadî büyük oranda daha önce farklı İslami gruplar içerisinde yer almış dindar entelektüellerin de içinde yer aldığı farklı Müslüman kişiler tarafından kuruluyor. Düşünsel düzeyde de Azadî'nin ulusal ve dinsel olarak çoğulcu bir Kürdistan algısına sahip olduğu görülüyor. Kuruluş deklarasyonunda Azadî örgütü bu konuda şu hususların altını çiziyor:

"Kürdistan, kadim zamanlardan beri Kürt milletinin yaşadığı coğrafyanın adı ve Kürtlerin vatanıdır. Kürdistan, aynı zamanda burada yaşayan Arap, Ermeni ve Süryani halkları ile Hristiyanlık, Yezidilik ve Yaresanilik gibi birçok etnik

74 - Turan, Abdulkadir, Kürtlerde İslami Kimliğin Gelişmesi, İstanbul: Dua Yayıncılık, 2011, s. 186-284.

75 - Turan, Age., s. 285-389.

76 - Çiçek, Age., 2015.

77 - Azadî İnisiyatifi'nin Kuruluş Deklarasyonu, internet ortamında erişime açıktır. Bkz.: <http://www.sediyani.com/?p=5445>, erişim: 25.03.2017.

ve dinî topluluğun da ülkesidir. Kürdistan'ın çok dinli, çok dilli, çok mezhepli olduğu kimsenin inkâr edemeyeceği ve dolayısıyla hakkını hukukunu çiğne(ye) meyeceği bir gerçektir. Diğer bir gerçek de bu çeşitlilik içinde başat toplumun Kürt milletinin ve başat dinin -çeşitli mezhepleriyle birlikte- İslam olduğudur.”

Kürdistan'ın dilsel, ulusal ve dinsel çoğulculuğunun altını çizen Azadî, İslam konusunda da farklı bir perspektife sahip. Azadî'nin İslam konusunda liberal bir perspektife sahip olduğu söylenebilir. Zira, hareket İslam hukuku kadar evrensel hukuka da meşruiyet kaynağı olarak gönderme yapıyor. Kuruluş deklarasyonunda bu hususun altı çiziliyor: “İnisiyatif tüm din, mezhep, kavim ve yaşam biçimlerinin, ilahi ve evrensel hukukunun teminatı altında bulunduğu yönetim anlayışını benimser.”⁷⁸ Aynı belgede ayrıca, cemaatin “tüm etnik ve dini toplumsal kesimlerin, kolektif haklar dâhil siyasal, kültürel, sosyal ve iktisadi haklarının güvenceye alınmasını mücadelesinde esas”⁷⁹ aldığı belirtiliyor. Bu konuda ayrıca, Hizbullah'tan farklı olarak Azadî'nin Türkiye'nin AB üyeliğini desteklediğini not etmek gerekir.

Son olarak, Med-Zehra gibi Azadî de seküler sol gruplar dahil olmak üzere farklı aktörlerle iş birliğine açıktır.⁸⁰ Cemaat Kürdistan'daki hiçbir siyasi oluşumun mirasını devralmadığını, yine hiçbir grubun destekçisi ya da düşmanı olmadığını özellikle vurguluyor. Gerçekten HÜDA PAR'dan farklı olarak Azadî'nin ana-akım Kürt hareketi başta olmak üzere diğer ulusal gruplarla işbirliğine önem verdiği görülüyor. Örneğin, Suriye Kürtleriyle dayanışma etkinlikleri, Kürt Ulusal Kongresi çalışmaları, Kuzey Kürdistan Çözüm ve Birlik Konferansları gibi etkinliklerde Azadî aktif bir şekilde yer aldı.

Azadî İnisiyatifinin politik bir partiye dönüşüp dönüşmeyeceği, yine böyle si bir partinin geniş kitleleri mobilize edip edemeyeceği önümüzdeki yıllarda görülecektir. Bununla birlikte, yukarıda özetlediğimiz özelliklere sahip Azadî gibi “İslami” ve “Kürdistanî” bir oluşumun ortaya çıkması Kürt bölgesindeki siyaset alanının seküler ve dini siyasetleri içerecek şekilde yeniden kurulduğunun açık bir göstergesidir. Bu yeniden yapılanma sürecinin en önemli kurucu bileşenlerinden birisini hiç kuşkusuz, İslam-referanslı Kürt siyasetinin İslam-referanslı Türk siyasetinden otonomlaşıma sürecinin derinleşmesi oluşturuyor.

78 - Azadî Kuruluş Deklarasyonu.

79 - Azadî Kuruluş Deklarasyonu.

80 - Çiçek, Age., 2015.

4. İslami Meydan Okuma ve Ana-akım Kürt Hareketi

İslam-referanslı Kürt siyasetinin otonomlaşıma sürecini hızlandıran bir diğer önemli etken ana-akım Kürt siyasetinin AK Parti dönemiyle birlikte genelde din, özelden ise İslam konusundaki yeni siyaset arayışlarıdır. Bu arayışlar bir yandan ana-akım Kürt hareketinin düşüncelerini, çıkarlarını ve kurumlarını dönüştürürken, öte yandan İslam-referanslı Kürt gruplarının dönüşümüne de önemli etkilerde bulundu, bulunuyor.

Kürt siyasetinin kitleleri sokağa döken bir sosyal harekete dönüştüğü 1990'lı yıllarda, dini grupları mobilize etmek amacıyla çeşitli örgütler kurduğu hatırlardadır. Özellikle Avrupa'da kurulan Alevi, Sünni-Müslüman ve Ezidi Kürtlere dönük özgün örgütlenmeler bu yönlü çabaların ilk akla gelenleri. Bu yıllarda, PKK hem kitle desteğinin genişlemesi hem de Hizbullah'ın agresif çıkışı sonucu, özellikle İslam konusunda yeni bir pozisyon almak zorunda kaldı. Bu dönemde A. Öcalan, İslam'ı her türlü zulüm ve baskı karşısında bir adalet dini olarak tanımlayarak, dindar muhafazakâr Kürtleri sosyo-politik mobilizasyon sürecine dahil etmeye çalıştı.⁸¹

Bu revizyon arayışları Öcalan 1999 yılında yakalandığında kesintiye uğradı. Ana-akım Kürt Hareketi 1999-2004 yılları arasında bir yandan seküler Kemalist yapılanmayla "Demokratik Cumhuriyeti" inşa etmek üzere "barış projesini" müzakere ederken, bir yandan da bu müzakereye bağlı olarak kapsamlı ideolojik ve politik bir dönüşüm yaşadı. Ancak, bu dönemde ana-akım Kürt hareketi ile İslam-referanslı Kürt aktörleri arasındaki farklılık ve mesafe derinleşti. Ana-akım Kürt hareketinin Kürtlerin "Demokratik Cumhuriyet" laikliğinin garantisi olacağı yönündeki söylemleri dindar muhafazakâr Kürtler arasında kaygı, öfke ve hayal kırıklığına neden oldu. Hareketin ve liderinin bu yeni yönelimi ve söyleminin İslam-referanslı Kürtlerin AK Parti'yi desteklemesinde kritik bir rol oynadığını not etmek gerekir.

Kemalist yapıyla enformel "barış müzakereleri" 2004 yılında sonlandı ve bu yıllardan itibaren ana-akım Kürt hareketi içerisinde İslam konusunda 1990'lar-dakine benzer yeni bir siyaset inşa etme çabaları başladı. Demokratik Toplum Kongresi (DTK) inanç komitesinin kurulması, farklı inanç gruplarını bir araya getiren konferanslar, Diyarbakır'da toplanan 1. Kürdistan İslam Konferansı, 1. Kürdistan Alevi Konferansı, Öcalan'ın 2013 Newroz etkinliğindeki Kürtlerle Türklerin İslami birliğine vurgu yapan barış çağrısı, bu yeni siyaset arayışına işaret eden çabalar içerisinde ilk akla gelenler. Aleviler gibi diğer dini gruplara yönelik çalışmalar olmakla birlikte, Sünni-Müslim Kürtlere dönük özel bir çabanın olduğu aşîkâr. Tabii 1990'lı yıllarla kıyaslandığında önemli bir fark var:

81 - Ozsoy, Hisyar, Between Gift and Taboo: Death and the Negotiation of National Identity and Sovereignty in the Kurdish Conflict in Turkey, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Texas Universities, Austin.

ana-akım Kürt hareketine meydan okuyan artık Kemalist devlet geleneği değil, bu geleneği politik alanda marjinalleştirerek Türkiye’deki İslam-referanslı siyasetleri ve aktörleri neo-liberal politikalarla küresel sermayeye entegre eden AK Parti.

AK Parti’nin liberal bireysel kültürel haklar söylemiyle Kürt kimliğini Türkiye folklorik zenginliğinin bir alt-kimliğine indirgeyen siyasetinin kuruluşunda ve bu siyasetin dindar Kürtler nezdinde karşılık bulmasında “Müslüman kardeşliği” söylemi, kuşkusuz önemli bir işlev gördü. Şöyle ki: AK Parti bu söylemle bir yandan Kürt meselesindeki inkârcı ve asimilasyonist siyasetin tüm sorumluluğunu geleneksel Kemalist devlet geleneğine yükleyerek İslam-referanslı siyasetlerin bu konudaki tarihi sorumluluklarını görünmez kıldı. Öte yandan ana-akım Kürt siyasetini “İslam dışı,” “İslam karşıtı” ve dolayısıyla Kürt toplumunu temsil etme vasfı olmayan, “ona yabancı” bir hareket olarak lanse etmeye çalıştı. Ana-akım Kürt hareketinin Aleviler tarafından yönetildiği, Zerdüştü olduğu gibi kamusal alanda sistematik olarak yaygınlaştırılan tartışmalar, bu siyasetin birer parçası olarak işlev gördüler.

Bu anlamda, ana-akım Kürt hareketinin Sivil Cumalarla sembolleşen İslam konusundaki yeni bir siyaset inşa etme girişimleri, AK Parti’ye verilmiş bir cevap olarak okunabilir. Zira, Kürtlerin kolektif kültürel haklarını ve politik haklarını tanımaya yanaşmayan devlet ve hükümet karşısında, ana-akım Kürt siyasetinin dindar Kürtleri “ulusal mesele” için mobilize etmeden başarılı olma şansının çok sınırlı olduğu ileri sürülebilir. “Müslüman kardeşliği” siyasetinin dindar Kürtler üzerindeki etkileri ve ürettiği rızanın seküler ve sol geleneğe sahip ana-akım Kürt hareketi ile İslam-referanslı Kürt grupları arasında bir konsensüsünün ve iş birliğinin inşası önünde önemli engeller yarattığı iddia edilebilir.

İslam konusundaki dikkate değer bir revizyon arayışı olmakla birlikte, ana-akım Kürt hareketinin bu konuda önemli düşünsel ve kurumsal açmazları var. Düşünsel düzeyde, Kürt hareketinin Türk solundan miras aldığı Ortodoks seküler karakteri din-referanslı gruplarla, özelde de İslam-referanslı gruplarla sorunlu bir ilişki kurmasına neden oluyor. Özetle dini, gericilikle eşdeğer, arkaik bir olgu olarak ele alan bu Ortodoks seküler toplumsal tahayyülde dine ve dini değerlere bir yer öngörülüyor. Kurumsal düzeyde ana-akım Kürt hareketinin gövdesi sosyalistlerin, milliyetçilerin, liberallerin ve İslam-referanslı aktörlerin bir koalisyonundan müteşekkilen, temsil düzeyinde İslam-referanslı aktörlerin çok sınırlı bir yeri olduğu aşikâr. Bu anlamda, Kürt hareketinin İslam konusundaki girişimlerinin özellikle HDP’nin kuruluşuna kadar konjonktürel ve araçsal bir yaklaşımdan öteye gitmediği söylenebilir.

Türk milliyetçiliği ve neo-liberalizmiyle iç içe geçmiş, muktedirin dini olarak gelişen dinin sağ yorumuna karşı; sosyal ve ekonomik eşitsizliklere ve adalete odaklanan, kimlik politikalarında özgürlükçü ve çoğulcu bir din okuması, farklı dindar gruplarla kurulacak sürekli bir diyalog ve bu grupların düşünce ve taleplerinin siyaset alanında temsil edilmesi çoğulcu bir sekülerizmin inşasına katkı sağlayabilirdi. Böylesi bir eğilim öte yandan İslam-referanslı Kürt gruplarını daha sol, daha feminist, kültürel anlamda daha çoğulcu bir İslam'ı tahayyül etmeye sevk edebilirdi. Bununla birlikte, ana-akım Kürt siyasetinin düşünsel ve kurumsal dönüşümleri 2013-2015 Çözüm Sürecine kadar sınırlı düzeyde kaldı. Ana-akım Kürt hareketi içerisinde yer alan farklı toplumsal gruplar arasında politik ve ideolojik kimlik, toplumsal cinsiyet, sınıf, dini azınlıklar (Aleviler ve Ezidiler özellikle) gibi konulardaki süregelen farklılıkların ve çatışma eksenlerinin bu konuda önemli bariyerler oluşturduğu ileri sürülebilir.

5. Çözüm Süreci, Kürt Kimliği ve İslam-Referanslı Siyaset

2013-2015 yılları arasında süren ve Kürt çatışmasının barışçıl demokratik yollarla sonlanması ve Kürt meselesinin çözümü için toplumda büyük umutlar yaratan Çözüm Süreci İslam-referanslı Kürt siyaseti, ana-akım Kürt siyaseti ve AK Parti'nin siyasi alanda temsil ettiği İslam-referanslı Türk siyasetinin ilişkilerini etkileyen bir diğer önemli dinamik olarak değerlendirilebilir. 2000'li yılların sonlarına doğru "Müslüman kardeşliği" siyasetinin Kürt meselesine sunduğu çözümün sınırları ve ana-akım Kürt hareketinin İslam konusunda yeni siyaset arayışlarının konjonktürel ve araçsal bir boyutta kalması sonucu İslam-referanslı Kürt siyasetinin otonomlaşıma sürecinin ilerlediği önceki bölümlerde not edildi. Otonomlaşıma eğiliminin Çözüm Süreci döneminde köklü bir değişikliğe uğramasa da güçlendiği birkaç gerekçeyle ileri sürülebilir.

İlk olarak, Çözüm Süreci sırasında Kürt meselesinin jeopolitik denkleminde ikinci bir kırılma yaşandı. 2003 yılında IKB'nin kurulmasıyla birlikte Kürt meselesinin ana parametreleri büyük oranda değişti. 2012 yaz aylarında Suriye Kürtlerinin yaşadığı Efrîn, Kobani ve Qamişlo şehirlerinde KCK'nin Suriye'deki kardeş örgütü olan Demokratik Birlik Partisi (*Partiya Yekitiya Demokratik* – PYD) liderliğinde başlayan fiili özerklik Çözüm Süreci boyunca hem genişledi hem de derinleşti. Suriye iç savaşı döneminde Kürt meselesi önemli oranda bölgesel ve uluslararası bir meseleye dönüştü ve sadece Türkiye Kürtleri üzerinde değil, dünyanın dört bir yanında yaşayan tüm Kürtler üzerinde önemli etkilerde bulundu.

Bu dönem İslam-referanslı Kürt siyasetin otonomlaşması üzerinde iki kanal vasıtasıyla etkili oldu. Bir yandan, sadece HDP tabanı değil, o güne kadar AK Parti gibi milliyetçi, muhafazakâr, İslam-referanslı sağ partilere oy vermiş dindar muhafazakâr Kürtler içerisinde Kürt kimliği ve Kürt siyasetine dönük hassasiyet arttı. Öte yandan, bu dönemde özellikle AK Parti hükümetinin Suriye’de “Kobanî düştü, düşecek” sözüyle sembolleşen negatif tutumu muhafazakâr dindar Kürtler ile AK Parti liderliğindeki İslam-referanslı Türk siyaseti arasındaki mesafeyi açtı. Nitekim, ana-akım Kürt partileri 1990’lı yıllardan bu yana % 4-7 bandını aşamazken, HDP büyük oranda dindar ve muhafazakâr kesimden gelen yeni oylarla 07 Haziran 2015 ve 01 Kasım 2015 seçimlerinde % 11-13 bandına çıktı.⁸²

İkinci olarak, sınır-ötesi ve bölgesel bağlamda Kürt meselesi konusunda negatif bir siyaset izleyen AK Parti, içeride Çözüm Süreci boyunca bireysel kültürel haklarla sınırlı bir reformdan öteye bir çözüm çerçevesi sunamadı. Anadilde eğitim, âdem-i merkezileşme, politik haklar konusunda adım atmadan imtina eden AK Parti Kürt meselesinin çözümünü büyük oranda KCK’nin silahsızlanmasına indirgedi ve Kürtlerin meşru haklarını iade etmekten uzak durdu, bu hakları pazarlık konusu yaptı. HDP’nin tabanından öteye dindar muhafazakâr Kürtlerin de içinde olduğu geniş bir kesimin beklentisi haline gelen bu taleplerin karşılanmaması İslam-referanslı Kürt siyasetinin otonomlaşma zeminini daha da güçlendirdi.

Son olarak, ana-akım Kürt hareketinin İslam konusundaki siyaset arayışlarının Çözüm Süreci’nde devam etmesi Kürt siyaseti ile İslam-referanslı siyaset arasındaki sınırları daha da belirsizleştirdi. İlk olarak, Kürlerle Türklerin İslami birliği söylemi Çözüm Süreci’nde öne çıkan söylemlerden biriydi. Öcalan’ın 2013 Newroz’un da okunan ve Çözüm Süreci’ni sembolik olarak başlatan mesajı içerisinde İslami birlik söylemi önemli bir yer tutuyordu. İkinci olarak, bu dönemde Öcalan’ın çağrısıyla Kürt hareketinin İslam konusundaki revizyon arayışları devam etti. Bu arayışların en görünür yüzü hiç kuşkusuz HDP idi. HDP hem söylemsel düzeyde hem de temsil düzeyinde İslam’a önemli bir yer açtı. Söylem düzeyinde çoğulcu kimlik (dini/mezhpsel, etnik/ulusal) politikaları ve din ve inanç özgürlüğü HDP’nin politik söylemi içerisinde ve seçim kampanyalarında merkezi bir yer tuttu. Temsil düzeyinde, geçmişte dindar kimliğiyle bilinen milletvekilleri, belediye başkanları bir-iki kişiyi geçmezken, HDP projesiyle birlikte yerel yönetimlerde başörtülü adaylara, parlamento seçimlerinde Hüda Kaya, Ayhan Bilgen, Kadri Yıldırım gibi dindar kimlikleriyle kamuoyunda tanınan isimlere yer verildi. Demokratik İslam Kongresi bu ko-

82 - Bu konuda daha detaylı bir analiz için bkz.: Çiçek, Cuma, “1 Kasım 2015 Seçimleri ve HDP: Kayıplar, Kazançlar ve Sonuçlar,” Birikim, 02 Kasım 2015, <http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/7301/1-kasim-2015-secimle-ri-ve-hdp-kayıplar-kazanclar-ve-sonuclar#.WNTUWRhh3wc>, erişim: 24.03.2017.

nuda altı çizilmesi gereken bir diğer önemli husustur. Ana-akım Kürt hareketi söylem ve temsil düzeyinde İslami duyarlılıklara alan açarken, bir yandan da Demokratik İslam Kongresi vasıtasıyla alternatif bir İslam inşasına girişti. Bu çalışmalar bir yandan ana-akım Kürt hareketinin İslam konusundaki arayışlarını konjonktürel ve araçsal bir perspektiften öteye taşımak için dikkate değer olanaklar sunarken, öte yandan İslam-referanslı siyaset ile Kürt siyaseti arasındaki mesafeyi daha da daralttı.

Çözüm Süreci'nin 2015 Temmuz ayında sonlanmasıyla birlikte Kürt çatışmaları yeniden başladı. Bununla birlikte bu yeni çatışma dönemi geçmişten iki önemli farklılık arz etti. Birincisi, geçmişle kıyaslanmayacak ölçüde ağır sonuçlar doğurdu. Yazının girişinde de ifade edildiği üzere bir yıllık bir zaman dilimi içerisinde çok sayıda can kaybı ve büyük ölçekli mekânsal ve sosyo-ekonomik yıkımlara neden oldu. İkincisi, çatışmalar geçmiş yıllarda kırsal alanlarda yoğunlaşırken, yeni çatışmalar büyük oranda kentsel alanlarda gerçekleşti. Bu iki dinamik nedeniyle çok daha görünür olan ve çok geniş kesimlerin gündelik hayatına doğrudan etki eden bir çatışma dönemi yaşandı.

Kent çatışmalarının İslam-referanslı Kürt siyasetine nasıl etkide bulunduğunu anlamak için kapsamlı saha araştırmalarına ihtiyaç var. Bununla birlikte, gözlemlere dayalı ve hipotetik olarak şu söylenebilir: İslam-referanslı Kürt siyasetinin otonomlaşıma zemini sosyolojik olarak güçlendi. Bununla birlikte bu durum kurumsal düzeyde görünür bir değişim yaratmadı. Kurumsal düzeyde otonomlaşıma sürecinin alacağı seyir ilgili aktörlerin alacağı tutuma bağlı olsa da sosyolojik düzeyde meydana gelen değişimin orta ve uzun vadede kurumsal düzeyi de etkileyeceği öngörülebilir.

Kent çatışmaları sonucu sadece ana-akım Kürt hareketi siyaseten zayıflamadı. En az onun kadar AK Parti de zayıfladı. Toplumun büyük bir çoğunluğu toplumsal barış beklentisi içerisindeyken her iki taraf da büyük ölçekli çatışmalar üzerinden yol almaya çalıştı. Bu noktada, dindar muhafazakâr Kürtlerin önemli bir kesiminin her iki tarafa da mesafe alacağı öngörülebilir. Özellikle son yıllarda Kürt kimliği ve Kürt siyaseti konusunda politik duyarlılığı artmış ve ana-akım Kürt siyasetiyle yakınlaşmış gruplar başta olmak üzere dindar muhafazakâr Kürtlerin HDP'ye mesafe aldığı söylenebilir. Öte yandan, bu kesimin AK Parti'ye yakınlaşmadığı da açıktır. Bundan ziyade, AK Parti'yi destekleyen dindar muhafazakâr Kürtlerin önemli bir kesiminin de partiden uzaklaştığı söylenebilir. Her iki partiden uzaklaşan dindar muhafazakâr Kürtler İslam-referanslı Kürt siyasetinin daha fazla otonomlaşmasını getirebilir.

6. 15 Temmuz Darbe Girişiminin Etkileri

Kent çatışmalarının neden olduğu sosyo-politik depremin etkileri devam ederken Türkiye’de ikinci bir sosyo-politik deprem yaşandı: 15 Temmuz darbe girişimi. Darbe girişimi ve sonrasındaki OHAL uygulamaları İslam-referanslı Kürt siyaseti üzerinde nasıl bir etki bıraktı? Bu konuda hipotetik olarak İslam-referanslı Türk siyasetinin büyük bir darbe alarak zayıfladığı söylenebilir. Dolayısıyla, İslam-referanslı Kürt siyasetinin ana gövdesinin bu siyasetin çerperinde olduğu dikkate alındığında, yaşanan bu zayıflamanın orta ve uzun vadede otonomlaşıma sürecini besleyeceği ileri sürülebilir.

Türkiye’de mevcut durumda üç ana hegemonik blok mevcut. AK Partinin temsil ettiği en güçlü blok İslam-referanslı, milliyetçi, muhafazakâr sağ blok. Özgünlüğü olmakla birlikte, kurumsal mirası ve söylemi itibarıyla bu bloğun zaten bir parçası olan MHP son bir yıl içinde büyük oranda bu hegemonik gücün organik bir bileşeni haline geldi. Evrensel anlamda sosyal demokrat olarak değerlendirilebilecek küçük bir grup dışarıda bırakılırsa, CHP’nin temsil ettiği laik, milliyetçi, muhafazakâr sağ gruplar ikinci hegemonik bloğu oluşturuyor. Son olarak, bu iki hegemonik bloğa bir alternatif olarak HDP’nin temsil ettiği sol popülist Kürt bloğundan bahsedilebilir.

15 Temmuz darbe girişimi sonrasında İslam-referanslı, milliyetçi, muhafazakâr sağ bloğun en az üç nedenden ötürü dikkate değer oranda zayıfladığı hipotetik olarak söylenebilir. İlk olarak, İslam-referanslı bloğun inşası çok partili döneme geçiş yıllarına kadar uzanıyor. Özellikle 1970 sonrası siyasal alanda MGH, ekonomik, kültürel ve sosyal alanda (ve darbe girişiminin gösterdiği üzere sivil ve askeri bürokratik alanda) ise FGÖ’nün öncülük ettiği bir hegemonik inşa süreci söz konusu. Erbakan döneminde iş birliği yapamayan bu iki İslam-referanslı ekol AK Parti ile birlikte bir araya geldi ve 2002 yılından bu yana süregelen iktidarı mümkün kıldı. Bu anlamda bugün AK Parti’nin öncülük ettiği bir tasfiye süreciyle FGÖ’nün sosyo-politik alanda, bürokraside marjinalize edilmesi geniş bir zaman dilimi içerisinde bakıldığında İslam-referanslı sağ hegemonyanın zayıflaması anlamına geliyor. Neredeyse 50 yıllık bir insani, kurumsal birikim çok hızlı ve sert bir biçimde tasfiye edildi. Bu tasfiyenin önemli ayaklarından birinin de Kürt coğrafyasında gerçekleştiğini not etmek gerekir. Bu durum bugün AK Parti’nin siyaset alanını yeniden kurarak güçlenmesi olarak görünse de bu 50 yıllık birikimin yerini doldurmak İslam-referanslı hegemonya için kolay olmayacaktır.

İkinci olarak, 15 Temmuz girişimi bugüne kadar sürekli ve yaygın olarak Kemalistlerle anılan darbecilik geleneğinin İslam-referanslı siyasete de sirayet ettiğini gösterdi. Bu anlamda darbe girişiminin Türkiye’deki İslam-referans-

lı hegemonyanın darbe karşıtı söylemini önemli bir meşruiyet kriziyle karşı karşıya bıraktığı iddia edilebilir. Zira, anlaşıldığı kadarıyla Türkiye’de geçmiş 1970’lere uzanan İslâm-referanslı darbeci bir kurumsal yapılanma söz konusu. Bugün her ne kadar hükümet öncülüğünde çoğu İslâm-referanslı grup tarafından “din dışı,” “İslâm düşmanı” olarak lanse edilse de FGÖ İslâm-referanslı bir hareket. Zira, önceki bölümlerde de belirtildiği üzere İslâm’ın zaman, mekân ve aktörler ile birlikte okunması gerektiğini ve aslında tek bir İslâm’ın olmadığını; zamana, mekâna ve aktörlere göre farklılaşan İslâmların olduğunu hatırlamak gerekiyor. Bu anlamda “gerçek İslâm” tartışmalarının reel-politik bir anlamı olsa da sosyo-politik bir anlamı yok. İslâm dediğimizde tekil değil çoğul bir dünyadan bahsediyoruz. FGÖ’den Müslüman Kardeşlere, İŞİD’ten Taliban’a, El Kaide’ye, Hizbullah’tan MGH’ye kadar farklılaşan hatta çatışan İslami bilgilerin, tecrübelerin ve yorumlamaların motive ettiği çoğul bir dünyayla karşı karşıyayız. Bu anlamda mesele bu İslâmları ortaya çıkaran zamansal, mekânsal ve aktör-eksenli dinamikleri okumak ve bağlamı kavramak.

Üçüncü olarak, sınır-ötesi bağlamda İslâm-referanslı Türk siyasetinin imajının aldığı büyük darbeden bahsetmek gerekiyor. Son yıllara kadar politik olmayan kültürel İslâm, parlamenter demokrasi ve liberal ekonominin sentezi olarak ılımlı İslâm’ın temsilcisi ve taşıyıcısı İslâm-referanslı Türk siyaseti imajı darbe girişimiyle birlikte tamamen dağıldı. Bu imaj 2010 sonrası Arap dünyasında meydana gelen alt-üst oluşlar sonrası AK Parti’nin aldığı pozisyonundan dolayı zaten büyük bir darbe almıştı. AK Parti şahsında “muhafazakâr demokrasi”nin, daha doğru bir adlandırmayla “İslâm-referanslı demokrasi”nin sınırları fark edilmişti. Darbe girişimiyle birlikte bir yandan İslâm-referanslı Türk hegemonyasının “sivil/sosyal” kolu olarak görülen FGÖ’nün “darbeci” karakteri ortaya çıktı. Öte yandan hem ulusal hem de uluslararası alanda büyük etkiler ve beklentiler yaratan Ak Parti’nin liderlik ettiği İslâm-referanslı Türk hegemonyasının 14 yıllık iktidar döneminden sonra Türkiye’nin hala askeri darbe girişimlerin olabildiği bir ülke olduğu ortaya çıktı. Üstelik darbe girişimine bu sefer Kemalistler değil, İslâm-referanslı Türk siyasetinin küresel ölçeğe en örgütlü ve en görünür yüzü olan FGÖ öncülük etmişti.

15 Temmuz bir öğrenme süreci işlevi görerek Türkiye’deki İslâm-referanslı hegemonya için bir dönüm noktası olabilir mi? Bu hegemonik hareketin demokratik bir geleceğe yönelmesi laik, milliyetçi, muhafazakâr sağ hegemonya ile sol popülist Kürt hegemonyasıyla kuracağı ilişkilere bağlı. Bununla beraber, en az bunun kadar önemli başka bir faktör var: İslâm-referanslı hegemonik gücün kendi geçmişiyle, kurumsal geleneğiyle, söylemiyle yüzleşme kapasitesi. Bu yüzleşmenin demokratik bir çehre alıp almayacağını izleyebileceğimiz en az iki gösterge var. Birincisi, iktidar gücünün demokratik bir denge ve denet-

leme sistemi içinde çoklu aktörler ve çoklu düzeyler arasında paylaşılması. İkincisi ise Kürt meselesinin silahlardan arındırılarak demokratik siyasi çözüme dönük mesafe alınması. Kürt meselesinin çözümü bir yandan demokratik bir denge ve denetleme sistemine dayalı bir kurumsal dönüşümünü kolaylaştırabilir. Öte yandan böylesi bir süreç darbe üreten ve süreklileştiren ideolojik ve politik eğilimleri de zayıflatabilir. OHAL sonrası uygulamalar, Kürt meselesinde güvenlik eksenli politikaların sertleşerek devam etmesi ve MHP ile kurulan iş birliğiyle referanduma sunulan partili Cumhurbaşkanlığı sistemi böylesi bir yüzleşmenin dinamiklerinin oldukça zayıf olduğunu gösteriyor.

Öte yandan yakın zamanda A. Davutoğlu ve A. Babacan liderliğinde kurulan ve çoğunluğunu AK Parti içerisinde yer almış isimlerin öncülük ettiği siyasi oluşumlar bu konuda hala olasılıklara açık kapı bırakıyor. Her iki siyasi oluşumun özellikle İslam-referanslı Kürt grupları üzerinde bırakacağı etki gözlemlemeyi hak ediyor.

Sonuç:

İslam-Referanslı Kürt Siyasetin Geleceği?

Sonuç olarak, Kürt sosyo-politik alanında görüldüğü üzere etnik/ulusal ve dini kimlikler tarihsel, politik ve ilişkisel inşalardır. İslam-referanslı Kürt siyasetlerinin ve gruplarının formasyonu esasında İslam-referanslı Türk siyaseti ile sol ve seküler nitelikteki Kürt siyasetiyle kurdukları ilişkiler sonucunda belirleniyor.

İslam-referanslı Kürt siyaseti bugüne kadar büyük oranda İslam-referanslı Türk siyasetinin çeperdeki uzantısı olarak şekillendi. Bununla beraber, 1990'lı yılların başında İslam-referanslı bazı Kürt grupları otonomlaşmaya ve radikalleşmeye başladı. Otonomlaşma sürecinde özellikle Med-Zehra cemaati düşünsel düzeyde önemli bir rol oynadı. Kürt meselesini İslami ve Kur'ani referanslarla okuyan Cemaat, İslam-referanslı Kürt gruplarının sonraki yıllardaki söylemlerini belirleyecek yeni bir normatif çerçeve sundu. Bu etki bugün de büyük oranda devam ediyor. Düşünsel düzeyde Med-Zehra cemaatinin zemini oluşturduğu otonomlaşma süreci kurumsal düzeyde Hizbullah tarafından daha ileriye götürüldü. Öte yandan, Hizbullah bu otonomlaşma sürecine radikalleşmeyi de ekledi.

2000'li yıllardan bu yana İslam-referanslı Kürt siyaseti ikinci otonomlaşma süreci yaşıyor. Ana-akım Kürt hareketinin 1999 yılında başlayan yerel yönetim deneyimiyle birlikte kentleşmesi, legalleşmesi ve kurumsallaşması, 2002 yılında başlayan AK Parti yönetimi ve 2003 yılında kurulan IKB ikinci otonomlaş-

ma sürecinin ana dinamiklerini oluşturdu. Söylemsel düzeyde dikkate değer bir değişim olmamakla birlikte kurumsal düzeyde önemli değişimler yaşandı. Bu dönemde hem kürdî hem de İslami oluşumlar ortaya çıktı. HÜDA PAR ve Azadî'nin bu yıllarda kuruluşu kurumsal düzeyde yaşanan bu değişimin en önemli göstergeleri olarak okunabilir. 2012 sonrasında Suriye'de PYD liderliğinde kurulan fiili özerklik IKB'nin otonomlaşıma sürecine etkisine benzer bir etki bıraktı. Bu dönemde AK Parti hükümetinin Suriye ve Irak Kürtlerinin politik arayışlarına yönelik aldığı negatif tutum dindar ve muhafazakâr Kürtlerin önemli bir kısmını Ankara'dan daha da uzaklaştırdı.

Merkezde İslam-referanslı siyaset geleneğinden gelen AK Parti yönetiminin hakimiyeti, Kürt alanında ise İslam-referanslı Kürt siyasetinin güçlenmesi ana-akım Kürt siyasetinde hem söylemsel hem de kurumsal düzeyde önemli değişimler yarattı. 1990'lı yıllarda başlayan ve 2000'li yılların başında kesintiye uğrayan İslam konusunda yeni siyaset arayışları 2000'lerin ortalarından itibaren yeniden gündeme geldi. Daha önce araçsal ve konjonktürel olan bu arayışlar özellikle HDP'nin kuruluşu ile birlikte ana-akım Kürt hareketinde hem söylemsel hem de kurumsal düzeyde daha görünür değişimler yarattı.

Çözüm Süreci'nin başarısız olmasından sonra başlayan kent çatışmaları ve 15 Temmuz darbe girişimi Kürt alanında önemli oranda belirsizlikler doğurdu. Bununla birlikte, İslam-referanslı Kürt siyasetinin sosyolojik zemini güçlendi. Kent çatışmaları dindar muhafazakâr Kürtlerin önemli bir bölümünün hem AK Parti'den hem de HDP'den uzaklaşmasına neden oldu. İslam-referanslı Türk siyasetinin kurucu bir aktörü olan FĞÖ'nün 50 yıl içerisinde oluşturduğu kurumsal ve insani birikimin 15 Temmuz sonrası hızla ve sert bir şekilde büyük oranda tasfiye edilmesi sonucu bu siyaset hem merkezde hem de Kürt coğrafyasında dikkate değer ölçüde zayıfladı. Bu durumun İslam-referanslı Kürt siyasetinin otonomlaşıma sürecini besleyeceği öngörülebilir.

Özetle, Türkiye'de sol ve seküler niteliğe sahip Kürt siyasetinin yanı sıra ikinci bir siyaset inşa oluyor: İslam-referanslı Kürt siyaseti. Kürt meselesini İslami referanslarla okuyan ve politika oluşturan bu siyasetin ilk nüveleri 1990'lı yılların başlarında ortaya çıktı. Bununla birlikte bu siyaset geniş kitleler üzerinde daha çok 2000'li yıllarda etkili olmaya başladı. Sosyolojik olarak bu inşa büyük oranda tamamlanmış durumda. Kurumsal olarak İslam-referanslı Kürt siyaseti bugün büyük oranda AK Parti içerisinde yer alıyor. Bununla birlikte son yıllarda kurumsal düzeyde dikkate değer ölçüde otonomlaşmanın yaşandığını not etmek gerekiyor. Bu otonomlaşıma süreci sadece politik hareketler düzleminde değil, sivil toplum ve toplumsal hareketler alanlarında da görülüyor. Bu siyasetin alacağı seyir sahadaki diğer aktörlerin pozisyonlarına ve onlarla kurduğu ilişkilere göre şekillenecektir. Bununla birlikte, sol seküler

ana-akım Kürt siyasetinin yanı başında İslam-referanslı ikinci bir Kürt siyasetinin çoktan doğduğu ve büyüme aşamasında olduğu söylenebilir.

Not

Bu yazının bazı bölümlerinin yazılmasında yazarın daha önce İletişim Yayınları tarafından 2015 tarihinde basılan *Din, Ulus, Sınıf: Türkiye’de Kürt Mutabakatının İnşası* adlı çalışmadan faydalanılmıştır.

Referanslar

- Alpay, Necmiye ve Tahmaz, Hakan (Der.), Barış Açısını Savunmak: Çözüm Sürecinde Ne Oldu?, İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Artı Gerçek, “Tutuklu bir HDP ile referanduma gidiliyor,” Artı Gerçek, 27.03.2017, <http://www.artigercek.com/tutuklu-bir-hdp-ile-referanduma-gidiliyor/>, erişim: 28.03.2017.
- Bagasi, İ., Kendi Dilinden Hizbullah, Bilinmeyen Yayıncı, 2004, <http://huseyni-sevdam.tr.gg/Kendi-Dilinden-Hizbullah.htm>, erişim 25.03.2017.
- Barth, Fredrik, “Ethnic Groups and Boundaries: Introduction”, içinde F. Barth (Ed.) Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference, Oslo: Universitetsforlaget, 1969: 09-38.
- Beşikçi, İsmail, Doğu Anadolu’nun Düzeni: Sosyo-ekonomik ve Etnik Temeller, Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1992.
- Brubaker, Roger, “Ethnicity Without Groups”, Archives Eurpéennes de Sociologies XLIII, no. 2 (2002): 163-189.
- Çiçek, Cuma, “1 Kasım 2015 Seçimleri ve HDP: Kayıplar, Kazançlar ve Sonuçlar,” Birikim, 02 Kasım 2015, <http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/7301/1-kasim-2015-secimle-ri-ve-hdp-kayıplar-kazanclar-ve-sonuclar#.WNTUWRhh3wc>, erişim: 24.03.2017.
- _____, “Elimination or Integration of Pro-Kurdish Politics: Limits of the AKP’s Democratic Initiative,” Turkish Studies, 12:1 (2011), 15-26.
- _____, “Etnik ve Sınıfsal İnşa Süreçleri Bağlamında Kürt Meselesi: Bölgesel Eşitsizlik ve Bölgesel Özerklik, Praksis, 28 (2012), 11-42.
- _____, Ulus, Din, Sınıf: Türkiye’de Kürt Mutabakatının İnşası, İstanbul: İletişim: 2015.
- Çiçek, Cuma ve Coşkun, Vahap, Dolmabahçe’den Günümüzü Çözüm Süreci: Başarısızlığı Anlamak ve Yeni Bir Yol Bulmak, İstanbul: Barış Vakfı Yayınları, 2016.

Doğan Haber Ajansı, "24 Temmuz 2015 tarihinden itibaren 7078 PKK'lı terörist etkisiz hale getirildi," Doğan Haber Ajansı, 23.05.2016, http://www.dha.com.tr/24-temmuz-2015-tarihinden-ibaren-7078-pkkli-terorist-etkisiz-hale-getirildi_1235053.html

Eliaçık, İhsan, Mülk Yazıları, İstanbul: İnşa Yayınları, 2011.

_____, Sosyal İslam: Dinin Direği Paylaşımıdır, İstanbul: İnşa Yayınları, 2011.

Eliaçık, İhsan, vd., İslam ve Kapitalizm İstanbul: Doğu Kitapevi, 2011; Erdem, Eren, Abdestli Kapitalizm, 6. Baskı, İstanbul: Destek Yayınları, 2012.

Erdem, Eren, Devrim Ayetleri: Egemenlerin İslam'ı Değil, Ezilenlerin İslam'ı, 6. Baskı, İstanbul: Kırmızı Kedi, 2013.

Gramsci, Antonio, Selection from the Prison Notebooks, New York: International Publishers, 1992, ss. 206-276.

Halkların Demokratik Partisi (HDP), Türkiye'de Kayyım Rejimi & Seçme ve Seçilme Hakkının Gaspı, 30.01.2020, <https://www.hdp.org.tr/images/UserFiles/Documents/Editor/31%20Mart%20Kayy%C4%B1m%20Raporu.pdf>, erişim: 08.04.2020.

Hassanpour, Amir, "The Making of Kurdish Identity: Pre-20th Century Historical and Literary Discourses," içinde, A. Vali (Ed.), Essays on the Origins of Kurdish Nationalism, Costa Mesa: Mazda Publishers, 2003: 106-162.

Houston, Christopher, *Islam, Kurds and the Turkish Nation State*, New York: Berg, 2001.

Jwaideh, Wadie, *The Kurdish National Movement: Its Origins and Development*, New York: Syracuse University Press, 2006, s. 75-8.

Kerestecioğlu, İnci Özkan ve Öztan, Güven Gürkan (Eds.), Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Kovanlıkaya, Çağlayan, "Osmanlı'nın Son Dönemlerinden Günümüze Kadın Yurttaşın İnşasında Ataerkil Zihniyet Şiddeti", içinde, Güney Çeğin ve İbrahim Şirin (Der.), Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları, İstanbul: İletişim, 2014: 435-475.

Kurt, Mehmet, Türkiye'de Hizbullah: Din, Şiddet ve Aidiyet, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.

Mazlum-Der, Mazlum-Der Kürt Sorunu Forumu, Ankara: Sor Yayıncılık, 1993.

McDowall, David, *A Modern History of the Kurds*, New York: I. B. Tauris, 2005.

Michale Mann, "The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results", *European Journal of Sociology*, 25 (1984): 185-312.

Ozsoy, Hisyar, *Between Gift and Taboo: Death and the Negotiation of National Identity and Sovereignty in the Kurdish Conflict in Turkey*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Texas Universities, Austin.

- Öztan, Güven Gürkan, "Türk Sağında Devlet Fetişizmine Dair", içinde, İnci Özkan Keresteci-oğlu ve Güven Gürkan Öztan (Ed.), Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012: 425-458.
- Pérouse, Jean- François, "Reposer la 'question kurde'," içinde, Semih Vaner (Dir.), La Turquie, Paris: Fayard, 2005, 357-387.
- Resmi Gazete, "6529 Sayılı Temel Hak ve Hürriyetlerin Geliştirilmesi Amacıyla Çeşitli Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun," Resmi Gazete, 13.03.2014, Sayı: 28940.
- Seven, Erhan, "'Kürt sorunu benim sorunum'," Yeni Şafak, 13.08.2005, <http://www.yenisafak.com/arsiv/2005/agustos/13/p01.html>, erişim: 26.02.2017.
- Solomos, John ve Back, Les, "Marxism, Racism, and Ethnicity", American Behavioral Scientist, 38 (1995): 407-420.
- Şengül, Serdar, "Teoloji ve Antropoloji Arasında Anti-Kapitalist Müslümanlar, Toplum ve Bilim, 129 (2014): 195-222.
- _____, Bilgi, Toplum, İktidar: Osmanlı ve Cumhuriyet Modernleşmesi ile Karşılaşma Sürecinde Doğu Medreseleri, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2008.
- Tan, Altan, Kürt Sorunu, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Tanıl Bora, "Milliyetçi-Muhafazakar ve İslamcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi," içinde, Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (Ed.), Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007: 251-255.
- _____, "Türk Sağı: Siyasal Düşünce Açısından Bir Çerçeve Denemesi," içinde, İnci Özkan Keresteci-oğlu ve Güven Gürkan Öztan (Ed.), Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012: 9-28.
- _____, Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik Muhafazakarlık İslamcılık, İstanbul: Birikim Yayınları, 2007.
- Tekin, Edip, "'355 bin kişi terörden göç etti'," Hürriyet, 27.02.2016, <http://www.hurriyet.com.tr/355-bin-kisi-terorden-goc-etti-40061270>, erişim: 01.03.2017.
- TİHV, "16 Ağustos 2015 – 16 Ağustos 2016 Tarihleri Arasında Sokağa Çıkma Yasakları ve Yaşamını Yitiren Siviller Bilgi Notu, Türkiye İnsan Hakları Vakfı, 21.08.2016, <http://tihv.org.tr/16-agustos-2015-16-agustos-2016-tarihleri-arasında-sokaga-cikma-yasaklari-ve-yasamini-yitiren-siviller-bilgi-notu/>, erişim 25.03.2017.
- Tuğal, Cihan, *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, California: Stanford University Press, 2009, s. 99-101.
- Turan, Abdulkadir, Kürtlerde İslami Kimliğin Gelişmesi, İstanbul: Dua Yayıncılık, 2011, s. 186-284.
- Uslu, Emrullah, "From Local Hizbollah to Global Terror: Militant Islam in Turkey," Middle East Policy XIV, no. 1 (2007), 124-141.

Vali, Abbas, "Genealogies of the Kurds: Construction of Nation and National Identity in Kurdish Historical

_____, Kurds and State in Iran: The Making of Kurdish Identity, London: I. B. Tauris, 2011.

Writing", içinde, A. Vali (Ed.), Essays on the Origins of Kurdish Nationalism, Costa Meza: Mazda Publishers, 2003: 58-105.

Van Bruinessen, Martin, Agha, Shaikh, and State: The Social and Political Structures of Kurdistan.

White, Paul, Primitive Rebels or Revolutionary Modernizers?: The Kurdish National Movement in Turkey, London & New York: Zed Books, 2000, s. 54-92.

Yılmaz, Hüseyin, Tutar, Cemal ve Varol, Mehmet, Hizbullah Ana Davası: Savunmalar, İstanbul: Dua Yayıncılık, 2011.

Êzidi ve Müslüman Kürtlerin Ortak Geçmişi

Yaşar Kaplan

Ortadoğu'nun kadim milletlerinden biri olan Kürtler, kendi içerisinde birçok farklı dini inanç ve lehçeyi barındırmaktadır. Kürt toplumunun Kürdistan'da yaşayan Hristiyan ve Yahudiler gibi dini gruplar ya da Arap, Azeri, Türk, Fars, Ermeni ve Süryani gibi farklı etnik gruplar ile ilişkilerini inceleyen çeşitli çalışmalar yapılmış olmasına rağmen Kürt toplumuna ait farklı dini ve dilsel grupların karşılıklı ilişkileri üzerine ciddi çalışmalar yapılmamıştır. Bu bakımdan tarih boyunca Kürt toplumu bünyesinde var olan farklı dini ve mezhebi gruplar arasındaki ilişkilerin niteliğinin ortaya konulması oldukça önemli bir konu olarak ortada durmaktadır. Biz bu çalışmamızda çeşitli yazılı kaynaklar ve sözlü gelenek üzerinden Êzidi ve Müslüman (Şafii veya Hanefi) Kürtler arasındaki ortak dini ve kültürel geçmiş ve bunun yansımalarını irdelemeye çalışacağız. Bu çalışma, konunun önemine dikkat çekmeyi amaçlayan bir giriş yazısı hüviyetinde olup ilgili araştırmacıların daha geniş bir şekilde çalışmaya teşvik etmeyi amaçlayacaktır.

Giriş

Êzidilik, genel olarak Şeyh Adi b. Müsafir ile ilintili olarak ortaya çıkmış ve dini kurumsallaşmasını tamamlamış bir dini gelenek olarak bilinmektedir. Bu bakımdan tarihi verilere dayalı olarak Şeyh Adi'den önce Êzidilik ismi ile müsemma bir dini geleneğin varlığına dair sağlam verilere sahip değiliz. Ancak bu durum Êzidiliğin kökenlerinin bu zaman diliminden önceye dayanmadığı

anlamına gelmemelidir. Çünkü Êzidi dini geleneğinin; Mazdayasna (Mecusilik), Hristiyan, Yahudi, İslam ve kadim Mezopotamya dini geleneklerine ait birçok unsuru barındırdığı bilinmektedir. Bütün bu farklı unsurların nasıl bir araya geldiği, bu unsurlardan hangilerinin başat rol oynadığı ve müstakil bir dini gelenek olarak oluşumunu tamamlamasının tarihi dönemeçleri; Êzidilik çalışmalarının en zor ve önemli bölümünü oluşturmaktadır. Kürtler, tarih boyunca İrani (Aryani) halkların dini geleneği olan Mazdayasna ve onunla ilintili olan Mitraizm, Maniheizm, Zurvanizm ve Mezdekizm inançları, Yahudi ve Hristiyan (Nesturi-Yakubi) dini gelenekleri ve İslam gibi çeşitli dinlere sahip olmuşlardır. Êzidi dini geleneği, bir bakıma Kürtlerin tarih boyunca sahip olduğu bütün dini geleneklere ait unsurları barındırması nedeniyle özellikle İslam'dan önceki sahip oldukları dini inanç ve uygulamaların anlaşılmasında oldukça önemli bir mevki işgal etmektedir.

Kürtler ve Din

Kürtler, diğer bütün İrani halklar gibi Mazdayasna dini geleneğine sahip olmuşlardır. Genel olarak milattan önce VII ve VI. yy'lar arasında yaşadığı kabul edilen Zerdüş, İrani halkların bu kadim dinini reforme ederek Mazdaizmdeki Tanrıların birçoğunu pasifize etmiş ve Ahura-Mazda'yı tek Tanrı olarak ilan etmiştir. Ancak Mazdaizmin din adamı sınıfı olan Maguların şiddetli muhalefeti ile karşılaşmıştır. Zerdüş'ten sonra onun dini reformları ile eski dini gelenek yeniden sentezlenmiş ve Zerdüş'ün pasifize ettiği Tanrılar ile dini ritüeller yeniden canlandırılmıştır. Persler (MÖ. 550-MÖ.330), Büyük İskender'in (MÖ. 323) Helenizm çalışmaları ve Partlar (MÖ. 247-MS. 224) döneminde Mazdayasna ya da özellikle Mitraizm kültü kendi coğrafyasının sınırlarını aşmış ve Roma İmparatorluğu coğrafyasında geniş bir alana yayılma imkânı bulmuştur. Sasaniler döneminde Zerdüşlük, Masdayasna'nın ortodoks formu olarak devletin resmi dini kabul edilmiş ve bu ortodoks form dışındaki Mitraizm, Maniheizm ve Mazdekizm baskı altına alınmaya çalışılmıştır. Ancak Mitraizm, geniş halk toplulukları arasında varlığını köklü bir şekilde varlığını devam ettirmiştir.¹ Kürtler üzerinde kısmen etkili olan Yahudilik ise erken bir dönemden itibaren Kürt coğrafyası ve toplumu içerisinde varlık göstermeye başlamıştır. Asur (MÖ. 722) ve Babil (MÖ. 587) sürgünleri neticesinde önemli bir Yahudi nüfus Musul, Erbil, Kerkük bölgelerine ve Babil'e yerleştirilmiş ve XX. yy'a kadar bölgedeki varlığını devam ettirmiştir.²

1 - Kürtler ve Mitraizm ile ilgili şu çalışmalara bakılabilir: Ali Tatar Nêrveyi, *Kurd û Mêjû*, Weş. Spirêz, Duhok, 2010; Ahmet Mela Halil, *Min Azarbaycan ila Laliş*, Weş. Spirêz, Duhok, 2006; Dr. Abdulkadir Marûnîsî, "Êzdiyatî Wekî Dî-nekî Kevnê Kurdan", *Kovara Laliş*, Ji. XIV, s. 108-116; B. Ş. Dilkovan, "el- İzidiyye ve'l- Hindukiyye ve'l- Zerdestiyye fi Mizani Mukarene ve Avdeti ila Dasın" *Kovara Laliş*, Ji. XII, s. 14-34.

2 - Mordechai Zaken, *Jewish Subjects and Their Tribal Chieftains in Kurdistan*, Jewish Identities in a Changing World

Partlar döneminde Erbil (Adiabene) bölgesinde Kürt Hezbani Aşiretine atfedilen Erbil Satraplığının Kraliçe Helena (MÖ.25?-MS. 58?) ve oğlu İzates döneminde Yahudiliği benimsemesi³ Kürtler arasında Yahudiliğin yayılışına örnek olarak gösterilebilir. Kraliçe Helena MS. 40'lı yıllarda Kudüs'te bir saray inşa etmiş ve ölümünden sonra da orada toprağa verilmiştir.⁴ Erbil Satraplığı, Kudüs Yahudilerinin (MS. 66-70) Roma İmparatorluğuna karşı gerçekleştirdikleri isyana destek vermişlerdir.⁵ MS. 66-70, 115-117 ve 132-135 tarihleri arasında Roma İmparatorluğuna karşı gerçekleştirilen ve başarısızlıkla neticelenen Yahudi isyanları sonucunda Kudüs bölgesinden Part yönetimindeki Babil ve kuzey Mezopotamya şehirlerine doğru gerçekleşen yeni Yahudi göçleri ile beraber Yahudi nüfusu daha da artmıştır. Kürtlerin sahip oldukları önemli bir dini gelenek olan Hristiyanlık ile ilk ilişkisi, Matta İncilinde aktarılan Doğudan gelen Magular olarak isimlendirilen Zerdüştî din adamları olan Medli Maguların İsa'nın doğumu ile ilgili Kudüs'e gerçekleştirdikleri ziyaret olarak kabul edilebilir.⁶ Ayrıca Yeni Ahit'teki ifadelerden İsa Mesih'in göğe yükselmesinden on gün sonraya denk gelen Penticost gününde Part, Med ve Elam bölgesinden mabed ziyareti için gelen birçok kişinin İsa Mesih'in yeni çağrısını duyduğu, kimilerinin onu kabul ettiği ve yeni mesajı memleketlerine götürdükleri anlaşılmaktadır.⁷ Ancak esas olarak Hristiyanlık Fırat'ın doğusunda ilk olarak bölge Yahudileri arasında yayılmış ve onlar vasıtasıyla Süryani-Arami topluluklar Hristiyanlığa geçmeye başlamışlardır. Doğu Süryani (Nesturi) geleneği tarafından Doğu (Nesturi) Kilisesinin kurucusu ve yetmiş havariden biri olarak kabul edilen Mar Mari'nin MS. I. yy'ın sonlarından itibaren gerçekleştirdiği misyonerlik faaliyetleri vasıtasıyla Kürtler arasında da Hristiyanlığın yayılmaya başlamıştır. Mar Mari'nin misyon faaliyetlerini anlatan "Mari'nin İşleri" isimli VI ve IX. yüzyılları arasında yazıya geçirilen esere göre Addai doğuda ve Mezopotamya bölgesinde Hristiyanlığı yaymak için Mari'yi görevlendirmiştir. Mari, öğrencileri ile beraber Nusaybin, Musul, Erbil, Kerkük güzergâhında misyon faaliyetleri gerçekleştirdikten sonra öğrencisi Thomas'ı Duhok (Dasın), Hakkâri (Zozan), Urmiye ve Med havalisine göndermiş ve ardından kendisi güneye doğru yolculuğuna devam ederek Partların baş-

(General Editors: Eliezer Ben-Rafael and Yosef Gorny), Vol 9, BTILL, Leiden-Boston 2007.

3 - Kraliçe Helena ve Oğlu İzate hakkında geniş bilgi için bkz. Flavius Josephus, *The Works of Flavius Josephus*, Translated by. William Whiston, A.M. Auburn and Buffalo. John E., Beardsley 1895 Book. 20. Chapter. 17-94. Erbil (Adiabene) Hezbani Devleti için bkz. Soran Hemereş, *Kurd Kê ye?*, YPS Publishing, London 2013, s. 243-256.

4 - 2007 yılında yapılan kazılarda bu yapı tespit edilmiştir. Bkz: http://www.universtorah.com/infos/israel/le-palais-de-la-reine-helene_41.htm

5 - Flavius Josephus, *The Works of Flavius Josephus*, Translated by. William Whiston, A.M. Auburn and Buffalo. John E., Beardsley 1895 Book. 20. Chapter. 17-94.

6 - Matta, 2/1-12.

7 - Elçilerin İşleri, 2/9.

kenti Ktesifon- Seleucia'ya ulaşmıştır. Bu geziler esnasında birçok Zerdüş, Hristiyanlığa dönüştürülmüştür.⁸ Urfalı Baydaysan (MS. 154-222) "Ülkelerin Yasalarına Dair Kitap" adlı eserinde Part, Pers ve Medli insanlar arasında Hristiyanlığın yayıldığını belirtmektedir⁹. Bunlar dışında Süryani-Hristiyan kronikleri, şehit rivayetleri ve azizlerin hayat hikâyeleri gibi çeşitli kaynaklardan Kürt bölgelerinde Zerdüşlükten Hristiyanlığa dönüştürülen kişiler hakkında çok sayıda bilgi bulunmaktadır.¹⁰ Özellikle V. yy'ın sonları ve VI. yy'ın ortalarında Kürtler arasında Hristiyanlığın yayılmasında önemli bir ivme yakalanmıştır.¹¹ V. yy'da Nesturi ve Yakubi kiliselerinin ayrılması ile neticelenen İsa Mesih'in şahsiyeti ile ilgili kristolojik tartışmalarda Medli İbrahim, Beth Qardolu (Kürtlerin Ülkesi-Cizre) Mar Barhadbsabba ve Qardolu Mara'nın kölesi Bar Sawma gibi bazı Hristiyan Kürt teologların da rol oynadıkları bilinmektedir.¹² Nesturi kaynaklarında Kürtlerin ülkesi anlamında Beth Qardu (Cizre ve havalisi) ve Beth Kartwayê (Erbil'in kuzeyi) isimleri kullanılmakta olup buradaki bazı kilise ve manastırlar da Kürtlere nispet edilmişlerdir. Bu bakımdan Kürt lakabı ile anılan Nesturi Kilise Babaları ve piskoposları bulunmaktadır. Nesturi Kilisesinin 585 Sinoduna katılan Piskopos Klilišo Kartwayê (Kürt), Abdyeşu' el-Kürdi (VI. yy.) ve "Küçük Cennet" isimli bir eser kaleme alan Kürtlerin Piskoposu Davud (IX. yy) bunlara örnek olarak verilebilir.¹³ Korumuz ile ilgili olması bakımından Êzidilerin en önemli aşiretlerinden birisi olan Dasinilere nispet edilen birçok Nesturi din adamı bulunmaktadır. Bunlardan Nusaybin Piskoposu Yuhanna ed-Dasini, Emeviler döneminde patriklik yapmıştır.¹⁴ Güney Kürdistan'da Êzidilerin tarih boyunca yoğun olarak yaşadıkları Dicle'nin doğusundaki bölgeler Nesturi kaynaklarında; Beth Nuhadra (Duhok şehir merkezinden Zaho'ya kadar olan bölge), Beth Dasen

8 - Ayrıntılı bilgi için bkz. Amir Harrak, *The Acts of Mar Mari, the Apostle*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2005, xi.

9 - Bardesan, *The Book of the Laws of Countries*, Spicilegium Syriacum (By. William Cureton), London 1855, p. 33.

10 - Bu konu ile ilgili şu eserlere bakılabilir: Amir Harrak, *The Acts of Mar Mari, the Apostle*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2005, xi; George Howard, *The Teaching of Addai*, 1981, U.S.A.; Msiha Zha, Erbil Vakayinamesi (Çev: Erol Sever), Yaba Yayınları, İstanbul 2014; Şer, Adday, *Siirt Vakayinamesi: Doğu Süryani Nesturi Kilisesi Tarihi*, Yaba Yay., 2002; Addai Scher, *History of the Most Famous Eastern Martyrs*, Kurdish Heritage Institute, (Two Volume), Matbaat Aras, Erbil 2009.

11 - Albert Abona, *Tarih'ül- Keniset'il- Şarkıyye*, c. 1, Dar'ül- Maşrik, Beyrut 2002, s. 116, 146; Adday Şer, *Siirt Vakayinamesi*, s. 314, 357.

12 - Bu isimlerin geçtiği VI. yy'a tarihlenen mektubun içeriği için bkz. Simeon of Beth Arsham, *Letter on Bar ʿawmā and the heresy of the Nestorians*, Translated by Aaron Michael Butts Forthcoming in Mark DelCogliano (ed.), *The Cambridge Edition of Early Christian Writings*, Volume 3. Christ (Cambridge: Cambridge University Press).

13 - Jean Baptiste Chabot, *Snodion Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens*, Paris, 1892, p. 423; Toma el-Merci, *Kita-bür-Rüesa*, (Süryaniceden Arapçaya: Albert Abona), Matbaat Diyana, Bağdat 1990, s. 82, 88, 93, 293; John M. Fiey, *Assyrie Chrétienne, Contribution A L'Étude de l'Histoire Et De La Géographie Ecclésiastiques Et Monastiques Du Nord De L'Iraq*, Volume I, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1965, pp. 216-217. Nisko, Muvaffik, es- Süryan ismu'l- hakiki li'l- Aramiyyin ve'l- Aşuriyyin ve'l- Kildan, Bisan li'n- neşri ve't- Tevzii' ve'l- İlām, Beyrut 2012, s. 157.

14 - Mari b.. Süleyman, *Ahbaru Batariketi Kursi Maşrik Min Kitab'il- Mecdel*, Tubie fi Rumiye'ti'l- Kübra, 1899, s. 63-65; Amr b. Metta, *Ahbaru Fatariketi Kursi'l- Maşrik min'el- Kitab'il- Mecdel*, Tab'u fi Rumiye'ti'l- Kübra, 1899 Mesihi, s. 58-60. İslam kaynaklarında da Dasini nisbesi ile birçok alime tesadüf edilmektedir.

(Duhok, Akre ve Amêdiye üçgeninde bulunan bölge) ve Beth Marga (Mêrgeh, Akre'nin güneyine düşen Büyük Zap ve Hazır Irmakları arasındaki verimli ova) bölgelerini kapsamaktadır.¹⁵ İslam kaynakları bu bölgelerin alınmasından bahsederken yukarıda belirtilen bölgelerde bulunan çeşitli kalelerin isimlerini zikrederek bu kalelerin Kürtlerden alındığını belirtmektedirler.¹⁶ Müslüman Araplar tarafından bu bölgeler ele geçirildiğinde bölge nüfusunun çoğunluğunun Hristiyan oldukları bilinmektedir.¹⁷ Bu durum Müslüman Arapların Kürtler ile karşılaşmasında Kürtlerin iki farklı reaksiyon göstermelerinde de yansımaları bulmaktadır. Fars ve Huzistan (Ahvaz) bölgesi ile Sasanilerin başkentine yakın bölgedeki Kürtler, Farslar ile beraber Araplara mukavemet göstermelerine rağmen Cibal, Cezire ve Zozan bölgesindeki Kürtler cizye karşılığı sulh yolu ile Arapların yönetimini kabul etmişlerdir. Zozan bölgesinin¹⁸ alınmasında İyad b. Ganem, Zozan Patriği ile cizyeyi içeren bir sulh anlaşması yapmıştır.¹⁹ Kürtlerin Müslüman olmalarından sonra da Hristiyanlık Kürtler arasındaki varlığını devam ettirmiştir. Müslüman tarihçi Mes'udi (893-956) Kürt aşiretleri hakkında bilgi verirken Hristiyan Yakubi mezhebinden olan Kürtlerden bahsetmekte ve Musul ile Cudi Dağı civarında yaşadıklarını aktarmaktadır.²⁰ Marco Polo 1271 yılında Musul'dan geçerken Musul'un kuzeyindeki dağlık bölgede Kürtlerin yaşadığını, bunların bir kısmının Yakubi ve Nesturi Hristiyanları olduğunu ve diğer kısmının da Müslüman olduklarını bildirmektedir.²¹ Sadece Kürtçe kullanan Hristiyanların varlığına dair kayıtlar, Hristiyanlığın Kürtler arasındaki varlığını yakın bir döneme kadar koruduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin XVII. yy'da Harput yakınlarındaki Gerger Metropolitisi sadece Kürtçe bilmekte ve Süryaniceyi iyi okuyamamaktadır. XIX. yy'da faaliyet yürüten birçok batılı misyoner Hristiyan geçmişlerini hatırlayan bazı Müslüman Kürt aşiretlerine rastladıklarını ifade etmişlerdir.²² Kürtlerin Hristiyanlığı konusu hala çalışmayı bekleyen çok önemli bir konudur. Çünkü Kürdistan'daki tüm Hristiyan mirası etnik olarak Süryani ve Ermenilere atfedilmektedir. Hâlbuki Kürtlerin kahir ekseriyetinin şimdi Müslü-

15 - John M. Fiey'in Irak'taki Nesturi manastırları ile ilgili "*Assyrie Chrétienne*" isimli çalışmasının birinci cildinde Êzidilerin Kürtlerin meskun olduğu bu bölgeler ile ilgili geniş malumatlar verilmektedir.

16 - Ferset Mer'i, *el-Fethu'l-İslami li Kurdistan*, Dar'uz-Zaman, Dimeşk 2011, s. 140-146.

17 - Sabastian Brock, "Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties," *Studies in Church History* 18 (1982), s. 3.

18 - Musul'un kuzeyindeki dağlardan Ahlat'a ve Diclenin doğusundan Urmiye yakınlarına kadar olan geniş bölgeyi ihtiva etmektedir. Bkz. Yakut el-Hamevi, *Mu'cemu'l-Buldan*, Cilt 3, Dar Sadır, Beyrut 1979, s. 158.

19 - Ferset Mer'i, a.g.e. s. 188.

20 - Mesudi, *Murûz ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, (Çev: D. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul 2004, S. 192-193.

21 - Marco Polo, *The Book of Ser Marco Polo*, (Translated by Colonel Henry Yule), In two wolumes- Vol. I, Chapter 5, John Murray, Albemarle Street London 1871, p. 57.

22 - Daha fazla bilgi için bkz. Ray Jabre Mouawad, "The Kurds and Their Christians Neighbours: the Case of the Orthodox Syrians", *Parole De l'Orient*, Volume XVII (1992), pp. 127-141.

man olması, onların bölgedeki Hristiyan uygarlığına katkılarını ve kültürel mirasını ortadan kaldırmamaktadır.²³

Buraya kadar aktardıklarımızdan İslam'ın gelişinden önce Kürtlerin yaşadığı şimdiki Güney Kürdistan, Hakkâri, Şırnak, Siirt, Urmiye ve Van Gölü havasını içeren bölgelerde Kürtlerin, Zerdüş ya da Mecusilikten çok Hristiyan oldukları anlaşılmaktadır. Bu durumda Kürtlerin Mitraizm'den Hristiyanlığa ve Hristiyanlıktan İslam'a geçmişlerdir. Mitraizm, İran coğrafyasından çıkmış Anadolu ve Avrupa'ya kadar geniş bir alana yayılmış ve Hristiyanlığın en büyük rakibi olmuştu.²⁴ Hristiyanlık, Mitraizmi tam olarak ortadan kaldırmış, onu sahiplenerek yutmuştur. Mitraizme ait birçok unsur Hristiyanlığa uyarlanmıştır. Mitra'nın doğum günü olan 25 Aralık'ın, İsa Mesih'in doğum günü (noel) olarak kabul edilmesi buna örnek olarak verilebilir.²⁵ Êzidi dini metin ve uygulamaları incelendiğinde esas olarak Mitraizm, Hristiyanlık ve İslam'ın izlerini barındırdığı ve bunların sentezlenmesi ile oluşumunu tamamladığı görülebilir. Mitraizm ve Hristiyanlığa ait izler, Müslüman Kürtler arasında da varlığını devam ettirmiştir. Kürtlerin halk inançları ile ilgili yapılacak çalışmalarda bunların rahat bir şekilde tespit edilebileceğini düşünüyoruz. Şimdi Êzidiliği bu dini gelenekler arasındaki durumunu tespit etmek için çeşitli referanslara başvuracağız.

Yazılı ve Sözlü Referanslar

Êzidiliğin tarihi gelişimi ve dini geleneği hakkında bize bilgi sunan iki temel kaynak bulunmaktadır. Bunlardan ilki konu ile ilgili tarihi eser ve bulgular ve ikincisi de Êzidi dini geleneğine ait günümüze kadar ulaşan sözlü dini metin ve uygulamalardır. Êzidilik (Yezidilik) ismi ile ilgili tarihi referanslara ilk

23 - Kürtlerin Hristiyanlığı ile ilgili giriş mahiyetindeki bir çalışma için bkz: Aso Zagrosi, "Yeni Yıl, Kürtler ve Hristiyanlık", <http://tr.zagrosname.com/yeni-yil-kurdler-ve-hiristiyanlik.html?fbclid=IwAR0sq3z2WA5gLBfRo-jYDIII5GXik0rQ450jrUUVbDW1kGO4qPZ7Ng4GUo>.

24 - Şinasi Gündüz, "Mitraizm", Din ve İnanç Sözlüğü, Vadi Yayınları, İstanbul 1998, s. 265.

25 - Batı dillerinde İsa'nın doğum günü için kullanılan "christmas" teriminin ilk kelimesi olan "Christ" kelimesi İbranice Mesih (yağlanmış) kelimesinin çevirisi olan Yunanca "christostan" (yağlanmış) kelimesinden gelmektedir. Grek- Roma pagan kültüründe kutsama ve bereket ifadesi olarak yağlanan tanrı heykellerine christos (yağla kutsanmış) denilmekte idi. "Mass" kelimesi ise İran kökenli "mazda" kelimesinden türeyen "mizdin" in Latince karşılığı olan missa'dan gelmektedir. Mazda "Tanrı", mizd ise "tanrı adına yenilen akşam yemeği" demektir. Mitraizm, Roma pagan kültüründe yaygın hale gelmiş dinlerden biriydi. Bu dinde güneş tanrısı Mithra'nın yeryüzüne inerek Zodyak yıldız kümesinin on iki simgesine karşılık gelen on iki havârisiyle dünyayı dolaştığına, sonunda insanlığın günahları için kendini feda ettiğine inanılırdı. Mitraistler'in bilinen festivali bir boğanın öldürülerek tanrıya adanması, kanunun içilip etinin yenmesi uygulamasını içermekteydi. Hristiyan pazar âyiniyle Mitraistler'in bu festivali arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. İsa'nın Mesih'in doğum günü kutlamasını ifade eden Christmas adlandırması da etimolojik olarak söz konusu pagan âyinler için kullanılan terimlerin hristiyanlaşmış şekli olarak ortaya çıkmıştır. Bkz. Bülent Şenay, "Noel", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt 33, 2007 İstanbul, s. 201. Aynı şekilde Êzidiler tarafından da 25 Aralık Êzid'in doğum günü olarak kutlanmakta ve "Cemaya Şêx Adî" denilen bayram kutlamaları esnasında boğa kurban edilmektedir. Bkz. Bülent Şenay, "Noel", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt 33, İstanbul 2007, s. 201.

olarak on ikinci yüzyıldan itibaren rastlanmaktadır. Bu dönemden önce Kürdistan'da Êzidi ismi ile müsemma herhangi bir dini geleneğe rastlanmamaktadır. Bu referanslarda Musul bölgesi civarında Yezid b. Muaviye hakkında aşırı görüşlere sahip olan grupları tanımlamak için kullanılmaktadır.²⁶ Bu dönemden itibaren Êzidilik esas olarak Şeyh Adi b. Müsafir el-Hakkâri tarafından kurulan Adeviyye veya Sohbetiyye diye isimlendirilen tasavvuf hareketi ile ilişkili olarak kullanılmıştır. Birçoğu Şeyh Adi ve ardılları ile aynı döneme denk gelen Müslüman kaynaklarında açık bir şekilde Şeyh Adi, Müslüman bir sufi ve onun kurduğu tarikat da İslami ilkelere bağlı Müslüman bir grup olarak tanıtılmaktadır.²⁷ Müslüman kaynakların nerdeyse tamamı bu konuda hemfikirlerdir. Bu kaynaklarda Şeyh Adi b. Müsafir'den sonra onun yerine geçen Ebu'l-Berekat Sahr b. Sahr b. Müsafir ve Adi b. Sahr b. Sahr'ın (ö. 1228) İslami ilkelere bağlı oldukları ifade edilmektedir.²⁸ Ancak Şeyh Hasan b. Adi'nin (1195-1246) Adevilerin başına geçmesi ile köklü değişiklikler gerçekleşmiş ve İslami ilkelere uzaklaşmaya başlanmıştır.²⁹ Bu süreçten sonra Êzidiler (Adeviler); Şeyh Adi, Yezid b. Muaviye ve İblis hakkında aşırı görüşlere sahip olmakla eleştirilmeye başlanmış ve onlar ile ilgili sert fetvalar veya onları eski İslami çizgiye davet eden daha yumuşak tonda uyarılar kaleme alınmaya başlanmıştır. Onlar aleyhine verilen en erken fetva Ebu Hamid Muhammed b. Yunus³⁰ tarafından verilmiş, ardından Musul yöneticisi Bedreddin Lu'lu onlara yönelik bir dizi

26 - Bkz. Sem'ani (ö. 1166), ebu Said Abdulkarim b. Muhammed, Kitâbü'l- Ensab, (Tah. Abdullah Ömer el- Barudi), Cilt V, Darü'l- Fikr, Beyrut, 1988, s. 691-694 "Irak'taki Cebel Hulvin ve onu çevreleyen bölgelerde birçok Ezidi ile karşılaştım. Onlar bu dağlardaki köylerde sofu yaşamı sürmekte ve hal bitkisi kullanmaktadırlar. Nadiren başka insanlarla ilişki kurarlar. Yezid b. Muaviye'nin imametine ve onun adil olduğuna inanırlar". Şehristani (ö. 1153) ise Yezidi denilen grubu Yezid b. Üneyse'ye atfetmiş ve Allah'ın Acemlerden bir peygamber göndereceği ve bunun Hz. Muhammed'in şeriatını terk ederek Sabie dini üzerine olacaklarını iddia ettiklerini nakletmektedir. Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, (Çev: Mustafa Öz), Kültür Bakanlığı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, s. 174.

27 - Bkz: İbn'i Hallikan (ö. 1281), Ahmed b. Muhammed, Vefeyatü'l- A'yan ve Enbau Ebnai'z-Zaman, C. IV, Dar'us-Sekafe, Beyrut, 1970, s. 254; İbnü'l-Esir (ö. 1232), İzzeddin ebu'l- Hasan Ali, el- Kamil fi't- Tarih, C. IX, Dar Sadir, Beyrut 1966, s. 459; İbnü'l-Mustevfi (1239), Şerefuddin b. Ebi Berekat, Tarihu Erbil, C. I, (Tah.: Sami b. Seyyid Hamis es-Sakar), Tabet'u Vezaretü's- Sekafetu ve'l- 'İlam- Cumhuriyyetu'l- İrakıyye, Dar Reşid,1980, s. 114; Şatrufi (ö. 1318), Behcetü'l-Esrar ve Me'denü'l-Envar, Matbaati'l- Meymenıyye, Kahire, 1304, s. 150; İbn'i Teymiyye (ö. 1328), el- Vasiyyetu'l- Kubra: Risaletü Şeyhülislam İbn Teymiyye ila Etba'i Adi b. Müsafir el-Ümevi; (Neşre haz.: Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman b. Cum'a Damiriyye), 2. bs. Taif: Dârü'l-Faruk, 1989/1410, s. 37; Ebu'l- Fida Eyyubi (ö.1331), el- Muhtasar fi Ahbari'l- Beşer, Mısır, 1325, s. 40; İbn'i Kesir (ö. 1372), İsmail b. Ömer el- Kuraşi, el-Bidaye ve'n-Nihaye, C. XII, Mektebetü'l- Mearif, Beyrut, 1981, s. 243; Zehebi (ö.1345), Hafız Muhammed b. Ahmed, Siyer Âlami'n- Nubela, (Tah.: Şuaib Arnavut, M. Naim Arkusi), Müessesetü'r- Risale, Beyrut, 1413, s. 20/342; İbnü'l-Verdi (ö. 1348), Tetimmetü'l- Muhtasar, (Tah.: Ahmet Rifat Bedravi), Darü'l- Marife, Beyrut, 1970, s. 103; Makrizi (ö. 1441), Hıtat ve'l- Mevaiz ve'l- İ'tibar, C. IV, Mısır, 1324, s. 305; Sahavi (ö. 1496), Muhammed b. Abdurrahman, Tuhfetü'l- Ahbab, Aktaran: Ahmet Teymur Paşa, Arap Kaynaklarına Göre Yezidiler ve Yezidiliğin Doğuşu, (Çev.: Eyüp Tanrıverdi), Ataç Yay., İstanbul,2008, s. 15; Suyuti (ö. 1505), Celaleddin, Lubu'l- Lubab fi Tehriiri'l- Ensab, Beyrut, ts., s. 279; Şa'rani (ö. 1565), Abdulvahhab, et- Tabakatu's- Şa'rani, C. I, Matbaat Mustafa el- Babi, Mısır, 1954, s. 118; Vetri, eş- Şafii (ö. 1572), Revdetü'n- Nazirin ve Hulasatu Menakibi Salihin, Mısır, 1306, s.132; Abdullah el-Yafii (ö. 1366), Miratü'l- Cinan, C. III, Haydarabad 1338, s. 313; İbnü'l- İmad el-Hanbeli(ö. 1678), Şezeratü'z- Zehebi fi Ahbari men Zeheb, C. II, Darü'l- Kutubü'l- İlmiyye, Beyrut, s. 179.

28 - İbn'i Hallikan, a.g.e., s. 254.

29 - İbnü'l- Müstevfi, a.g.e., s. 117-119.

30 - İbnü'l- Müstevfi, a.g.e., s. 119.

şiddet olayı gerçekleştirmiş ve Şeyh Hasan'ı öldürmüştür. Şeyh Hasan'ın öldürülmesinden sonraki süreçte Êzidilere atfedilen bütün aşırılıklara rağmen İbn-i Teymiyye (ö. 1328) ve Ebu Firas Ubeydullah b. Şibl b. Ebi Firas b. Cemil'in (ö.1372) eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla hala XIV. yy'ın sonlarına kadar İslam dairesi içerisinde bir grup olarak görülmüşlerdir.³¹ Ancak Makrizi'nin (ö. 1442) 1415 yılı olayları ile ilgili aktardıklarından XV. yy'ın başlarından itibaren yeni bir dini gelenek olarak şekillendikleri ve İslam dairesi dışında görülmeye başladıkları ortaya çıkmaktadır. Makrizi, Şeyh Hasan'dan önceki Şeyh Adi ve ardıllarının İslami ilkelere bağlı olduklarını ve Adeviler olarak bilinen çok sayıda Kürd'ün kendilerine bağlandığını aktarmaktadır. Ancak Şeyh Hasan'dan itibaren aşırı tazim neticesinde liderlerine ilahi vasıflar yükledikleri ve İslam tarafından iyi karşılanmayan birçok uygulamanın aralarında yayıldığını belirtmektedir. Bu uygulamalardan dolayı Celaledin Muhammad b. İzzeddin el-Hulvani isimli bir fakihin fetvası ile Botan emiri İzzeddin el-Bohti, Şeranis (Zaho yakınlarında) emiri Tevekkül, Sindi Aşireti, Hasankeyf askerleri ve Curzaqel emiri Şemseddin Muhammed tarafından neredeyse tamamı Müslüman Kürtlerden oluşan büyük bir kuvvetin Sohbetiyye (Êzidiler) üzerine yürümüş, birçok kişiyi öldürmüş ve esir almış ve bölgede büyük bir tahribat meydana getirmişlerdir. Ancak Sohbetiyye üyeleri daha sonra tekrar toparlanmış ve eski düzenlerini devam ettirmişlerdir.³²

XV ve XVI. yy'lar Êzidi tarihi açısından oldukça önemli bir döneme teka-bül etmektedir. XV. yy'dan itibaren Êzidiler tarafından Mahmudi, Dunbili, Pisyani, Dasını, Xalti ve Şeyxani gibi çeşitli siyasi yapılar kurulmuştur. Bunlardan özellikle Mahmudi ve Dunbililer; Karakoyunlu ve Akkoyunlular ile çeşitli ittifaklar kurmuş ve bazen Müslüman Kürt beylikleri ile karşı karşıya gelmişlerdir. Makrizi'nin söz konusu ettiği dönemde Mahmudi ve Dunbililerin özellikle Hakkâri beyliğine karşı desteklenmişler ve Van ile Urmiye arasındaki bölgeler kendilerine verilmiştir. Ancak bunlardan ilki Osmanlılar döneminde on altıncı yüzyılda tekrar Sünni İslam'a dönerken ikincisi Safeviler ile ilişki kurmuş ve zamanla Şii mezhebine geçerek Azeri Türkler arasında Türkleşmiştir. Şerefname, Êzidi Kürtler ve onların sahip oldukları beylikler hakkında verdiği bilgilerde özellikle Musul ile Şam bölgeleri ve Hama ile Maraş arasındaki bölgede yaygın olan Êzidilerden, Şeyh Adi'nin mürid ve tabileri olarak bahsetmektedir. Êzidilik için kimi zaman mezhep kimi zaman da din ismini kullanmaktadır³³ Êzidi beyliklerinden bazılarının kendi dini geleneklerini terk

31 - Bkz. İbn Teymiyye, a.g.e. ve Ebu Firas'ın reddiyesi için bkz. Ebu Firas Ubeydullah b. Şibl b. Ebi Firas b. Cemil, Kitabu'r-Reddi 'ala'r-Rafıza ve'l-Yezidiyyeti'l-Muhallifin li'l-Milleti'l-İslamiyyeti'l-Muhammediyye, Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu Nu: 1617.

32 - El-Makrizi, es-Sülük li Ma'rifeti Düvel-i Mülük, (Tah: M. A. Ata), Cilt VI, Dar'ul-Kürübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998, s. 369-370.

33 - Şeref Han, Şerefname, Kürt Tarihi, (Çev. M. Emin Bozarslan), Deng yayınları, İstanbul 2006, s. 20-21, 169,209, 227-239.

etmek zorunda kalmalarına rağmen bunlar arasında dini kimliklerini korumayı başaran özellikle Şeyxan ve Dasinileri önemle zikretmek gerekmektedir. Osmanlı ve Safevilerin Kürdistan'da etkinlik kurmalarından sonra bu iki grup XVI. yy'ın ilk dönemlerinde Osmanlı idaresi içerisinde yer edinmişlerdir. İlk dönemlerde Osmanlı yönetimi Êzidilere yönelik olumsuz bir tutum takınmamıştır. Örneğin Yavuz Sultan Selim döneminde Halep bölgesinde etkin olan ve nüfusunun önemli bir miktarı Êzidi Kürtlerinden oluşan Canpolad beyliği, Müslüman Canpolad ailesinden alınarak Êzidi Şêx İzzeddin'e tevdi edilmiş ancak kendisinden sonra varis bırakmadığı için tekrar Canpolad ailesi yönetimin başına geçmiştir.³⁴ Hakeza Musul bölgesinde bulunan Dasini ve Şeyxan emirleri, Musul, Bağdat ve Irak'ın çeşitli bölgelerinin alınmasında Osmanlılara çok büyük yardımlarda bulunmuşlar ve buna mukabil Osmanlılar tarafından yönetimleri tanındığı gibi başka yerlerin yönetimi de kendilerine verilmiştir. Örneğin Kanuni Sultan Süleyman Bağdat'ı aldıktan sonra bölgede kışlaması esnasında Soran beylerinin gerekli hizmetleri yapmaması gerekçesi ile Erbil şehrinin, onlardan alınmasını ve bütün Soran vilayetinin yönetiminin Dasini emiri Hüseyin Bey'e verilmesini emretmiştir. Bunu üzerine Soran emiri Safevilerle yanaşıp daha sonra Erbil'i Dasinilerden almışsa da diğer Müslüman Kürt emirleri Dasiniler ile beraber Soran emirine karşı savaşmışlardır.³⁵ Dasini emiri Hüseyin Bey ve oğullarına Tikrit, Kerek vb. yerlerin yönetimi verildiği gibi başka Êzidi emirlerine de hizmetlerine karşılık çeşitli yerler tevcih edilmiştir.³⁶ Êzidi Dasini aşiretinin bir sonraki yüzyılda bu konumunu korumuştur. Dasini emiri Mirza Paşa (Êzidê Mîrza) buna örnek olarak verilebilir. Dördüncü Murad'ın Bağdat seferinde Bağdat'ın alınmasında büyük kahramanlıklar göstermiş ve 1650-1651 yılları arasında Musul'a vali olarak tayin edilmiştir. Görevden alındıktan sonra İstanbul'a gitmiş ve bir görev elde etmek amacıyla çeşitli girişimlerde bulunmuştur. Ancak amacına ulaşamadığı için ümitsiz bir şekilde İstanbul'dan ayrılınca Bilecik/ Osmaneli yakınlarında Osmanlı kuvvetleri tarafından öldürülmüştür. Bu olayı aktaran Naima ve Evliya Çelebi tarafından bir Müslüman şeklinde tavsif edilmektedir.³⁷ Êzidiler, ilk başta herhangi bir dini sorun ile karşılaşmaksızın Osmanlı sistemi içerisinde yer edinmelerine karşılık; özellikle XVI. yy'ın sonlarından itibaren Osmanlı arşiv belgelerinde

34 - Şeref Han, a.g.e., 169-172. Ayrıca Murad Ciwan'ın şu çalışmasına bakılabilir. Xanedana Canpolatên Kilisê, Kuştina Husên Paşa û Ali Paşa, <https://muradciwan.com/2017/08/23/xanedaniya-canpolaten-kilise-kustina-husen-pasa-u-ali-pasa/>.

35 - Şeref Han, a.g.e., s. 209-211.

36 - Dasini emiri Hüseyin Bey veya oğullarına verilen Tikrit, Kerek vb. bazı yerlerin tevcih edilmesi ve başka Êzidi emirlerine çeşitli tımarların verilmesi ile ilgili olarak Başbakanlık Osmanlı Arşivleri için bkz: BOA. A.DVNS. MHM.d..., 2/319, (H. 27.04.963); BOA, A.DVNS.MHM.d..., 2/320, (H. 27.04.963); BOA, A.DVNS.MHM.d..., 2/1643, (H. 05.01.964).

37 - Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Murad Ciwan, "Kuştina Mîrza Paşaye Dasiniyê Waliyê Mûsilê li Stenbolê" <https://muradciwan.com/2017/11/12/kustina-mirza-pasaye-dasiniye-waliye-musile-li-stenbole/>.

Êzidiler ile ilgili; dinsiz oldukları, İslam'ın temel ilkelerine riayet etmedikleri, Müslüman ulemaya karşı düşmanlık besledikleri ve her fırsatta onları öldürdükleri, ticari kervanlara ya da hacı kabilelerine saldırdıklarına dair birçok belge ile karşılaşmaktayız.³⁸ Bu durumda Osmanlıların bölgeye geldiği erken dönemlerde Êzidilerin, Osmanlı sistemi içerisinde diğer Müslüman Kürt emirlikleri ile eşit derecede tutuldukları ama kısa bir süre sonra bu sistemden dışlandıkları anlaşılmaktadır. Êzidilerin Osmanlı sistemi içerisinde dışlanmasını resmileştiren en önemli belge bu dönem aralığında 1572 yılında Kürdistan Müftüsü sıfatıyla Molla Salih el-Hakkari tarafından Yezidi taifesi mezhebinin beyanı şeklinde Êzidiler aleyhine kaleme alınan "er-Red 'ala'l-Yezidiyye" isimli fetvadır. Bu fetvada Êzidiler ile ilgili "küffar-ı asli" ve "mürted" kavramları etrafında değerlendirmeler yapılmaktadır. Normal şartlarda sadece "küffar-ı asli" değerlendirmesi yapılmış olsaydı cizye verilmesi şartı ile kendilerine ilişilmemesi gerekmekte idi. Ancak müftü, "mürted" kavramını değerlendirmeye alarak İslam hukukunda cari olan geleneğe göre ya tövbe edip tekrar İslam'a dönmelerini ya da onlara karşı savaşılacağı şıklarından birisini kabule zorlamıştır.³⁹ Bu sert içerikli fetva neredeyse daha sonraki fetvalar için esas teşkil etmiştir. Bu fetvadan itibaren Êzidiler tamamen İslam dışında bir dini gelenek olarak kabul edilmiş ve İslam hukukundaki mürted kavramı üzerinden canları ve malları helal addedilmiştir.⁴⁰ Mahmudiler yaklaşık olarak bu dönemlerde Êzidilikten ayrılarak İslam'a geçmeleri bu dönemde iki seçenekten birini kabul etmek ile karşı karşıya bırakıldıklarını göstermektedir. Sonuç olarak özellikle XV ve XVI. yy'ları kapsayan dönemde Müslüman fakihlerin sert fetvaları ile İslam dışı kabul edilmeleri ve onlara yönelik şiddet uygulamaları, bu süreçte Êzidiliğin tamamen bağımsız bir dini gelenek haline gelmesi sonucunu doğurmuştur.

Yukarıda serdedilen yazılı kaynaklar göz önünde bulundurulduğunda Êzidi isminin XII. yy'ın ortalarından itibaren Şeyh Adi b. Müsafir'e atfedilen Adeviyye veya Sohbetiyye tarikatı ile ilişkili olarak ortaya çıktığı, bu grubun Şeyh Hasan döneminde bir dönüşüm geçirdiği ancak XV. yy'ın başlarına ka-

38 - BOA. DVNS.MHM.d..., 7/2053, (H. 18.03.976); BOA. A.DVNS.MHM.d..., 12/142, (H. 05.10.978); BOA. A.DVNS.MHM.d..., 22/548, (H. 26.04.981); BOA. A.DVNS.MHM.d..., 29/205, (H. 24.10.984). Özellikle Erbil'in Dasinilerden alındıktan sonra şekavete başladıklarına dair belge için bkz. BOA. A.DVNS.MHM.d..., 29/287, (H. 07.11.984).

39 - Bu fetva için bkz. Mustafa Dehqan, The Fatwā of Malā Salih al-Kurdi al-Hakkārī: An Arabic Manuscript on the Yezidi Religion, The Journal of Kurdish Studies, Volume VI, 2018, pp. 140-162. Molla Salih el-Hakkārī hakkında yeterli malumat bulunmamaktadır. Ancak Osmanlı arşiv belgelerinde bu dönemde Êzidiler ile ilgili yazışmalar genel olarak Bahdınan Emirliği ile yapılmış olması, bu şahsın Amêdiye müftüsü olmasını akla getirmektedir.

40 - Êzidiler aleyhine bu dönemden itibaren birçok fetva verilmiştir. Osmanlı Şeyhülislamı Ebu Suud Efendi'nin fetvası için bkz: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Ahmed Efendi Koleksiyonu Nu: 1246; Mawlana Muhammed el-Berqal'i'nin fetvası için bkz: Mustafa Dehqan, "A Yezidi Commentary by Mawlānā Muḥammad al-Barqal'ī", Nûbihar Akademi, Jimar 3, Sal 2- 2015, pp. 137-151; Muzuri Aşireti ulemasından Abdullah er-Rebetki'nin 1724 tarihli fetvası: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, Nu: 1092; Molla Abdurrahman el-Celi'nin (1741-1802) "Risaletu Muşaretu fi'd-Dasini" isimli fetvası için bkz: Huseyin Hasan Kerim, Risaletu Muşaretu fi'd-Dasini", Kovari Jin, Jimare: 9, Salı Noyem, Aralık 2018, Silêmaniyê, pp. 29-58.

dar İslam dairesi içerisinde görüldüğü anlaşılmaktadır. XV ve XVI. yy'larda kurmuş oldukları beylikler bölge siyasetinde yer almışlar, Osmanlı ile Safevilerin Kürdistan'daki karşılaşmalarının erken dönemlerinde Osmanlılardan yana tavır takınmışlar ve Osmanlılar tarafından taltif edilmişlerdir. Ancak kısa bir süre sonra İslam fakihlerinin sert fetvaları ile İslam dışı olarak kabul edilmiş ve şiddete maruz kalmışlardır. Ayrıca bu fetvaların üzerine inşa edildiği mürted mefhumu göz önünde bulundurulduğunda Müslümanların, Êzidileri İslam'dan ayrılan bir grup olarak görmeleri hususunda bir fikir birliği olduğunu da belirtmek gerekmektedir.

Dinler tarihi açısından Êzidiler ile ilgili diğer esas kaynağımız olan Êzidi dini metinleri ve uygulamaları ise sadece Êzidilik için değil aynı zamanda antik Kürt inançları açısından da muazzam veriler sunmaktadır. Sözlü olarak aktarılan Êzidi dini metinlerinin derlenerek yayınlanması ile ilgili ilk çalışmalar Celadet Ali Bedirxan'ın 1933 yılında Hawar Dergisinde "Nivêjên Êzdiyan" başlığı ile yayınladığı dört dua ile başlatılabilir. Kafkasya Kürtleri arasındaki derleme çalışmaları bunu takip etmiştir. 1960'lı yıllardan itibaren Irak Êzidilerinden bir grup aydın Êzidi din adamlarından gerekli izni aldıktan sonra dini metinlerin derlenmesi ile ilgili çalışmalara başlamışlardır. 1979 yılında Pir Xidir Silêman ve Xelîl Cindî Reşo tarafından "Êdiyatî, Li Ber Roşnaya Hindek Têkstê Ayînê Êzdiyan" isimli eserde derlenen bazı metinler Bağdat'ta yayınlanmıştır. Bundan sonra da birçok araştırmacı tarafından çeşitli derleme çalışmaları yapılmıştır. Bu konuda en geniş derleme, Xelîl Cindî Reşo tarafından hazırlanarak 2004 yılında Duhok'ta yayınlanan "Perin Ji Edebê Dînê Êzdiyan" isimli iki ciltlik eserdir.⁴¹ Bu dini metinlerin sözlü olarak aktarılması; metinlerin birbirlerine karıştırılması, bölge ağızları arasındaki farklılıklar ve müphemlik gibi çeşitli sorunları beraberinde getirmiştir. Êzidilerin dini inançları ile ilgili yazılı metin yokluğu ve tarihlerinin de neredeyse tamamen kendileri dışındakiler tarafından yazılmış olması, sözlü dini metinleri, bu dini geleneğin anlaşılması açısından oldukça önemli bir hale getirmektedir. Bu metinler üzerinden Êzidi ve Müslüman Kürtler arasındaki bazı ortak dini ve kültürel arka plana ait çeşitli noktalara temas etmeye çalışacağız.

Klasik Kürt (Kurmancî) Edebiyatının Kayıp Halkası

Eldeki verilere göre klasik Kürt (Kurmancî) edebiyatına ait en eski edebi metinler XVI. yüzyıla dayanmaktadır. Buna göre Klasik Kürt edebiyatı Ali Herîrî, Melayê Cizîrî ve Feqiyê Teyran gibi en seçkin simalar ve eserler ile başlamaktadır. Bir dilin yazılı edebiyatı en seçkin edebi örnekler ile başlaması mümkün değildir. Melayê Cizîrî gibi bir şairin yetişmesi için birkaç yüzyıllık yazılı bir

41 - Xelîl Cindî Reşo, Perin ji Edebê Dînê Êzdiyan, Weş. Weş. Spîrêz, Duhok, 2004.

edebi geleneğin olması gerekmektedir ve eldeki verilere göre bu birkaç yüzyıllık halka kayıp görünmektedir. Bu durumda Êzidi dini metnlerinin, klasik Kürt edebiyatının bu kayıp halkasının ilk nüveleri ile bir ilişkisinin olup olmadığı değerlendirilmeye ihtiyaç duymaktadır. Êzidi dini metnlerindeki birçok beyt ve qewl; Şêx Fexrê Adıyan, Pîr Reşê Heyran, Derwêş Qatanî, Derwêş Qutik, Babekirê Omera, Koçek Cem, Derwêş Tajdîn, Mela Ebubekirê Cizîrî vb. birçok edebî şahsiyete isnat edilmektedir.⁴² Bunların büyük bir ihtimalle Adevi veya Sohbetiyye denilen tarikata mensup Şeyh Adi ve ardıllarının öğrenci ve halifelerinden oluştuğu kabul edilebilir. Şeyh Adi b. Müsafir ve onun kurduğu Adeviye tarikatı ile Abdülkadir Geylani, Ebu'l-Vefa el-Kurdi, Ebu Necib es-Sühreverdi, Ahmed er-Rufai, Sultan Şeyhmus ez-Zuli gibi önemli tasavvuf ehli ve tarikat kurucusu şahsiyetin aynı dönemde yaşadıkları⁴³ ve bu şahsiyetlere ait tasavvuf geleneğinin o dönemdeki Kürt toplumu içerisinde geniş faaliyetlerde bulundukları bilinmektedir.⁴⁴ Nitekim bu şahsiyetler Êzidiler tarafından da sevilmekte ve bunlar ile ilgili beyt ve qewller Êzidi dini metnlerinde korunmaktadır. Bu tasavvufi hareketler, Kürdistan'ın en ücra köşelerine kadar nüfuz etmiş ve kurdukları tekke, zaviye, ribat, medrese, cami, ocak vb. kurumsal yapılar ile dini ve kültürel bir gelişime ön ayak olmuşlardır.⁴⁵ Bir bakıma dışarıya kapalı ve sadece Kürt dili ve kültürünün hâkim olduğu bir ortamda gerçekleştirilen eğitim ve irşad faaliyetlerinde Kürtçenin kullanılması bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmış ve bu durum da adı geçen yapılarda Kürt (Kurmanci) edebiyatına ait ilk numunelerin ortaya çıkmasını sağlaması akla yatkın gelmektedir. Bu süreç XVI. yüzyıla doğru gelişim göstermiş ve bu dönemde zirveye ulaşmıştır. Bu durumda Kürtlerin tarikatı olarak bilinen Adeviyye tarikatına mensup kimi şahsiyetlerin bu kayıp halkanın en faal öğeleri olması güçlü bir ihtimal olarak ön plana çıkmaktadır. Ancak Adevi tarikatının Êzidiliğe doğru evrilmesi ile beraber karşılaşmış olduğu ağır katliamlar, bu edebi ürünlere ait yazma nüshaların kaybolmasına neden olmuş ve ancak sözlü olarak korunabilenler Êzidi dini metnleri arasında günümüze kadar ulaşabilmişlerdir.⁴⁶

42 - Xelil Cîndî Reşo, a.g.e., s. 26.

43 - Enes Doski, Etbau'ş-Şeyh Adiy b. Müsafir el-Hakkari, mine'l-Adeviyye ila'l-Yezidiyye, Matbaat Hawar, Duhok 2006, s. 75-76.

44 - Adı geçen şahsiyetler Kürtler arasında oldukça popüler şahsiyetler olup Kadiri, Sühreverdi ve Rufailik Kürtler arasında yaygın tarikatlardır. Ebu'l-Vefa'nın Kürt Aleviliğinin temel şahsiyetlerinden birisidir. Dersim ve havasinde isimleri yazılı kırk iki adet Kürt aşireti arasında irşat faaliyetlerinde bulunması ile ilgili halife ve öğrencilerinden Şêx Dilo Belincani'ye gönderdiği iclas belgesi günümüze kadar ulaşmıştır. Bu belge Sünni hususiyetleri ihtiva etmektedir. Bkz. Erkan Yar, Erdoğan Yalın, "Şeyh Dilo Belincan'ın Şeceresinin Kısa Bir Analizi", Tunceli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 2, Sayı 4, Bahar 2014.

45 - Örneğin XI. yy'da Amêdiye'nin Dêriş köyünde bir ribat kuran Şeyhü'l-İslam Ali b. Yusuf el-Hakkârî, yetiştirdiği öğrencileri vasıtasıyla bölgedeki dağlık alanın en ücra köylerine kadar nüfuz etmiştir. Bölgedeki yatırların kahir ekseriyeti onun öğrenci ve halifelerine aittirler. Öğrenci ve halifelerinin isimlerinin yazılı olduğu şecerenamesinde geçen isimler, bugün dahi o köylerde ziyaret edilen yatırlar ile örtüşmektedir. Bkz. Se'îd Dêreşî, Kelhên Ava, Komêka Vekolîn û Tekstên Kilasîkî, Weş. Spîrêz, Duhok 2005, s. 179-200.

46 - Nitekim Êzidi karşıtı fetvalarda da başta Şêx Faxr olmak üzere Êzidilere ait edebi ürünlere işaret edilmektedir.

Edebi Metinlerin Etkileşimi

Müslüman ve Êzidi Kürtleri tarafından kullanılan bazı yazılı ve sözlü edebi ürünler iki tarafın etkileşimini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Êzidi dini ve edebi metinleri sözlü olmasına rağmen klasik Kürt edebiyatı şairlerine ait bazı metinler, Êzidiler tarafından kullanılmaktadır. Burada Feqiyê Teyran ile Mela Huseynê Bateyî'ye ait iki şiirin Êzidi dini metinleri arasında korunması ve bu şiirlerin dini münasebetlerde okunması örnek vermeye çalışacağız. Ayrıca bu örnekler üzerinden sözlü olarak aktarılan bu metinlerin yazılı nüshaları ile karşılaştırılmasında geçirmiş oldukları değişimi görme imkânına sahip olabilmekteyiz. Feqiyê Teyran'ın "Dilo Rabe" isimli seksen dörtlükten oluşan şiiri,⁴⁷ Êzidi dini metinleri arasında "Beyta Dinê" olarak isimlendirilmekte ve altmış üç kıtadan oluşmaktadır.⁴⁸ Bu şiirin iki versiyonunun ilk ve son kıtaları:

Feqiyê Teyran

*Dilo rabe dilo rabe
Veke çawan ku êvar e
Nezan û bes di xew da be
Bi newmê ra mebe yâre*

*Mîm û Hê heftê felek çûn
J'hicretê dewran gelek çûn
Sal hezar û çil û yek çûn
Ev xezel anî diyar e*

Êzidi Metni

*Dilo rabe ku êvar e
Dilo rabe veke çav e
Bi newmê ram ebe yâre
Hey nezano! Bes di xewda be*

*Mîr Miho! Here felek çû
Bi hêceta dewran gelek çû
Sal hezar û çil û yek çû
Were zor hate diyare*

Mela Huseynê Bateyî'nin "Heqqa Tu Padîşah î" isimli otuz üç kıtadan oluşan şiiri,⁴⁹ Êzidi dini metinlerinde "Beyta Nesîheta" olarak isimlendirilmektedir.⁵⁰ Bu şiirin iki versiyonunun ilk ve son kıtaları:

47 - M. Xalid Sadîni, Feqiyê Teyran, Jiyan, Berhem û Helbestên Wî, Nûbihar Yayınları, İstanbul 2010, s. 203-236.

48 - Xelil Cindi, a.g.e., s. 746-753.

49 - M. Xalid Sadîni, Mela Huseynê Bateyî, Jiyan, Berhem û Helbestên Wî, Nûbihar Yayınları, İstanbul 2010, s. 55-63.

50 - İki farklı versiyonu bulunmaktadır. Bkz. Xelil Cindî Reşo, a.g.e., s. 730-740.

Bateyî

*Heqqa tu padîşah î
Rezzaqê cinn û ins î
Xwedayê mûr û mah î
Münşîye 'erş û kursî
Bexşendeyê gunah î
Bê 'esl û fesh û cins î*

*Qenc nîne pîrxweser bît
Xulamê xizmet emîrn
Baran eger şeker bît
Henzel nabîte şîrîn
Reqîbê dilkeser bît
Bateyî gotî amîn*

Êzidi Metni

*Heqan tu padîşah î
Rezaqê cin û ins î
Xudayê mor û mah î
Munşîe 'erş û kursî
Pexşendeê gunah î
Bê 'esl û fesh û cinsî*

*Qenc nîne pîr xoser bît
Xulamê xidmet emîn
Baran eger şeker bît
Henzel nabîte şîrîn
Reqîbê dilkeser bît
Bateyî gotî amîn*

Ortak Dini Metin ve Folklorik Anlatılar

Şüphesiz Müslüman Kürtlerin, Êzidilere yönelik bakışı sadece fanatik Müslüman fakihlerin mürted anlayışına indirgenemez. Geniş Müslüman halk kitlesinin Êzidiler ile ilişkilerinin daha esnek olduğu ve birbirlerine açık olduğu belirtilmelidir. Bu konuda Müslüman Kürt sufi ve dervişlerinin de fakihlerin Êzidilere yönelik sert tutumunu paylaşmadıklarına işaret etmek gerekmektedir. Mistisizmin, hem Müslüman sufi hem de Êzidi qewal ve fakirler için temel olması bu ilişki biçimini mümkün hale getirmiştir. Fakihlerin, Êzidiler aleyhindeki sert fetvalarına karşın Melayê Cizîrî gibi sufi şairler Êzidilere ait çeşitli sembollerini şiirlerinde kullanmaktan imtina etmemişlerdir.⁵¹ Özellikle Êzidilerin dini merkezi olan Laleş ile oraya coğrafi olarak en yakın tarikat merkezi olan Kadiri Bırifkan Tekkesi'nin⁵² ilişkisi özel bir ilgiyi hak etmektedir. Bırifkan Tekkesi XVI yüzyılda kurulmuş ve Şêx Şemseddin Xelatî ve Şêx Nureddin Bırîfkî gibi çok önemli âlim ve şairler yetiştirmiş bir tekke'dir. Bu tekkenin en önemli özelliklerinden biri Kürt halk tasavvuf edebiyatına ait edebi metinlerin üretildiği önemli bir merkez olması ve bu metinlerin tekkeye mensup gezgin dervişler vasıtasıyla Kürdistan'ın birçok bölgesine ulaştırılmasıdır.⁵³ Bilindiği

51 - "Dil geşt e min ji dêre, naçim kenîşteê qet, Mîhrabî wê bi min ra wer da biçîne Laleş". Mela Ehmedê Cizîrî, Dîwan, (Çev: Osman Tunç), Nûbihar Yayınları, İstanbul 2008, s. 354.

52 - Hem Laleş hem de Bırifkan, Duhok'a bağlı olup birbirlerine oldukça yakındırlar.

53 - Özellikle Şêx Nureddin Bırîfkî'ye ait "Beyta Sekeratê", "Beyta Qiyametê" gibi oldukça uzun şiirlere halk büyük bir rağbet göstermiş ve çeşitli münasebetlerle ezbere okunmuştur. Sıradan halkın dini bilgileri çoğu zaman gezgin

gibi Kürdistan'da Kadiriler, Nakşibendiler gibi toplumsal liderliğe yönelik çalışmalarından ziyade, gezgin dervişler vasıtasıyla halk arasında dini duyguları diri tutmaya yönelik faaliyetlere önem vermişlerdir. Bu bakımdan Kadiri dervişler ile Êzidi qewal ve fakirler arasında benzer yönler bulunmakta ve Êzidilerin, Kadiri geleneğine aşına oldukları bilinmektedir. XX. yy'ın başlarında Kafkasya'daki Êzidi topluluğunu ziyaret etmek isteyen Êzidi emirlerinden İsmail Çoli Bey'in seyahati esnasında kötü bir durumla karşılaşmamak için kendisine bir Kadiri Şeyhi süsü vermesi ve uğradığı Müslüman köylerinde şüphe uyandırmayacak şekilde Kadiri uygulamalarını gerçekleştirmesi bu aşinalığın boyutlarını göstermesi açısından örnek verilebilir.⁵⁴ Bırifkan Tekkesinde üretilen ve genellikle dünya hayatının faniliği ve nefsanî heveslerden arınmayı salık veren pek çok beyt ve kasideye Êzidi dini metinleri arasında rastlamak mümkün olduğu gibi aynı konuları içeren Êzidi metinlerinin de dervişler tarafından kullanılmışlardır. Örneğin dünyanın faniliği ve ölüm gerçeğini işleyen ve Kadiri dervişler tarafından oldukça rağbet edilen "Miskîno Jaro" adlı Şêx Nureddin Bırîfî'ye ait şiir çok rahat bir şekilde Êzidi dini metinleri arasında yer edinmiştir.⁵⁵

İster Müslüman ister Êzidi Kürtlerin aynı millete mensup olmaları ve aynı dili kullanmaları hasebiyle; folklorik unsurlar, halk inançları ve sözlü gelenek gibi alanlarda ortak bir mirası paylaşmaktadırlar. Özellikle Kürt halk hikayeleri ve destanları incelendiğinde iki kesim arasında keskin bir duvar olmadığı, çoğu zaman iç içe oldukları anlaşılmaktadır. Her ne kadar her iki taraftaki radikal din adamları iki kesim arasında geçişkenliği durdurmaya yönelik faaliyetlerde bulunmuşlarsa da bu çabalar her zaman başarılı olmamıştır. Kürdistan'da aynı anda bir kısmı Êzidi ve diğer kısmı Müslüman olan birçok aşiret ve aşiret konfederasyonu bulunmuştur. Bu durum aynı anda hem Sünni hem de Alevi olan aşiretler için de geçerlidir. Müslüman Kürtler tarafından rağbet gören birçok destan ve hikâyede, Êzidi toplumunun takdir edildiği birçok anlatı bulunmaktadır. "Salihê Nasir Axa ve Keja Gulîsor" hikâyesi buna çok güzel bir örnek teşkil etmektedir. Hikâyeye göre Palo Miri'nin gelini ile konağa hizmetçi şeklinde giren Salih birbirlerine sevdalanmışlar ve nihayetinde beraber kaçmışlardır. Bunun üzerine Palo Miri ve adamları onların peşine düşmüşlerdir. Salih ve Keje birçok Müslüman Kürt beyine sığınmalarına rağmen her seferinde ihanete uğramışlar ve bir yolunu bularak tekrar kaçmışlardır. En sonunda

dervişler tarafından def ile söylenen bu dini metinlerdeki bilgiler ile sınırlı idi. Zahîd Bırîfkanî, Zibanê Kurdî, Dîwana Şêx Nûreddînê Bırîfkanî (1790-1851), Weşanxana Aras, Hewlêr 2002, s. 171-185; Se'îd Dêreşî, Kêlênê Ava, Komeka Vekolîn û Tekstên Kîlasîkî, Spîrêz, Duhok 2005, s. 381-454, 455-494.

54 - İsmail Çoli Beg, el-Yezidiyyetu Kadimen ve Hadisen, Matbaat Amirikaniyye, Beyrut 1934, s. 9-15.

55 - Bu şiirin yazma nüshası Feqe Mihemedê Tixûbî tarafından 1899-1900'da istinsah edilmiştir. Bu şiir ve Êzidi dini metinlerindeki aynı şiirin bir karşılaştırması için bkz. Cemil Muhammed Şêlazi, Sê Bytên Kurdî, Dî Destnîvîsa Feq Mihemedê Tixûbî Da, Enstîtûya Keleporê Kurdî, Duhok 2012, s. 133-168.

bir Êzidi beyine sığınmışlar ve bu bey; imam ve şahitler tedarik ederek İslami usullere göre onların nikâhlarını kıymıştır. Palo Miri'nin bu ikisini ondan istemesine rağmen kendisine sığınanları teslim etmeyeceğini belirtmiş ve Palo Miri ile yapılan savaşlarda yedi oğlu öldürülmesine rağmen onları korumaya devam etmiştir. Kürt halk edebiyatında buna benzer birçok anlatıya rastlamak mümkündür. Bu anlatılara baktığımızda yazılı kaynaklarda serdedilenlerden farklı bir gerçeklik ile karşılaşmaktayız.

Müslüman Kürtler arasında kutsal sayılan birçok şahsiyetin Êzidiler arasında kutsal sayıldığı gibi aynı şekilde Êzidiler arasında kutsal sayılan pek çok şahsiyet de Müslüman Kürtler arasında kutsal kabul edilmektedirler. Örneğin Memê Şivan, Şêx Mend vb. birçok şahsiyet her iki kesim tarafından kutsal kabul edilmekte ve onlar ile ilgili birbirlerine benzer anlatılar aktarılmaktadır. Êzidi dini metinlerinde Zerdüş, Mani, Mazdek gibi Aryani geleneğe ait şahsiyetlere yönelik tek bir atıf bulunmamasına rağmen Yahudi, Hristiyan ve İslam geleneğine ait başta çeşitli Müslüman sufiler olmak üzere birçok peygamber ve şahsiyete ait anlatılar bulunmaktadır. Bu anlatıların birçoğu Müslüman derişler tarafından da söylenmektedir. Özellikle İbrahim, İsmail, Musa, İsa, Yakup, Yusuf, Eyüp vb. peygamberler ile ilgili birçok ortak anlatı bulunmaktadır. Her iki kesim arasındaki bir diğer önemli ortak nokta olan yatır ve evliya kültü ile bunlar ile ilgili düzenlenen festivallere de değinmek gerekmektedir. Êzidi bölgelerinin birçoğunda bulunan Êzidi evliyalarına ait yatırlar etrafında yılın belli dönemlerinde çeşitli festivaller düzenlenmekte, kurbanlar kesilmekte, dilekler tutulmakta, adaklar adanmakta ve bir festival havasında eğlenilmektedir.⁵⁶ Aslında İslam'da böyle bir külte yer olmamasına rağmen Müslüman Kürtler arasında da bu kült oldukça yaygındır. Örneğin Hakkârî'de son dönemlere kadar dahi Temmuz ayı ortalarında bölgedeki bazı evliyalara adanan bu tür festivaller düzenlenmekte idi. Şehir neredeyse boşanır herkes ailesi ile beraber bu yatırlara gider yukarıda işaret edilen etkinlikler gerçekleştirilirdi. Neredeyse bütün Kürt köylerinde o köyün koruyucusu olarak kabul edilen bir yatır (minasib-mişayex-xas-sırdar) bulunmakta ve ona adanan ve "dawetnebî" denilen bir festival gerçekleştirilmektedir. Şüphesiz bunlar her iki kesim açısından ortak olan antik Kürt inançlarına dayanmaktadır. Son olarak Êzidi ve Müslüman Kürtler arasındaki ortak mirası yansıtan uç bir örnekle konuyu kapatmak istiyorum. Müslüman Kürtler arasında Müslüman Arapların Kürdistan'ın fethi arka planını yansıtan Hz. Ömer ve oğlu Abdullah, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin onların bir diğer kardeşi Muhammed Hanefî'nin rol oynadığı "Hespê Reş, Sîseban, Avdel Ümeran vb. Kürt halk edebiyatına ait birçok edebi metin aktarılmaktadır. Bunlardan özellikle Abdullah b. Ömer'e

56 - Tariq Şukrî Xemo, Tiwafê Êzidiya li Devera Qaîdya I, Kovara Laliş, Ji. 27, 2007, s. 46-63; Tiwafê Êzidiya li Devera Qaîdya II, Ji. 29, 2009, s. 81-87.

atfedilen “Avdel Êmeran Destanı” merkezi Kürdistan’da oldukça yaygındır. Bu destanda kısaca Abdullah b. Ömer’in (Kürtler tarafından Avdel Êmeran şeklinde telaffuz edilmektedir) Zewzan (Zozan) şimdiki Duhok, Hakkârî, Şîrnak, Van ve Urmiye gibi şehirleri içeren merkezi Kürdistan’ın fethedilmesi işlenmektedir. Üvey annesi ile yaşayan yedi yaşında küçük bir çocuk olan Avdel bir rüya üzerine Zozan bölgesini fethetmeye karar verir. Annesinin bütün ısrarlarına rağmen bu düşüncesinden vazgeçmez. Üvey annesi, onu bu fikirden vazgeçirmek için Avdel’in aslında gaza için değil; Zozan’ın serin sularından içmek, taze kuzu etinden yemek ve gâvurların kızları ile oynamak için fethe niyetlendiğini söyleyerek onu vazgeçirmek ister. Bunun üzerine Avdel; soğuk sulardan içmeyeceğine, taze kuzu etini ağzına almayacağına ve gâvur kızlarından uzak duracağına dair yemin ederek etrafına asker toplar ve Zozan bölgesini fethetmeye koyulur. En sonunda Tatvan ile Bitlis arasındaki Rahva’da şehit olur.⁵⁷ Bu destan Êzidiler arasında “Lavijê Pîrê” olarak bilinmektedir. Bu hikâyeye göre Lavij genç bir delikanlı olup ihtiyar annesi ile beraber yaşamaktadır. Ancak dayısı ile beraber Zozan’a gidip gâvurlar ile gaza etme niyetindedir. Neticede Lavij, dayısı Avdel Êmeran ile beraber Zozan’a gider. Ancak dayısı ona herhangi bir zarar gelmemesi için üzerine titremektedir. Bir gün dayısından gizli olarak savaşa katılır ve öldürülür.⁵⁸

Sonuç

Êzidilik, her şeyden önce tarih ve dinler tarihi biliminin çalışma konusudur ve her türlü spekülâtif ideolojik okumalardan bağımsız bir şekilde ele alınmalıdır. Bu çalışmamızda Kürtlerin tarih boyunca sahip olduğu üç dini geleneği özet halinde irdelemeye ve bu üç dini geleneğin unsurlarını sentezleyerek izlerini dini metin ve ritüellerinde günümüze kadar ulaştıran Êzidi dini geleneği üzerinde durmaya çalıştık. Kürdistan’daki arkeolojik çalışmalarda Mitraizme ait bir tapınağın Hristiyan kilisesine ve onun da bir Müslüman camisine çevrildiğine dair birçok örnek bulunmaktadır. Aslında bu durum Kürdistan’daki dini değişimin boyutlarını açık bir şekilde ifade etmektedir. Bu bakımdan Êzidilik bu üç unsuru bağrında barındıran canlı bir dinler tarihi abidesi olarak görülebilir. Son yıllardaki DAİŞ terör örgütünün medeni dünyanın gözleri önünde masum Êzidi halkına yönelik gerçekleştirdiği vahşi katliam ve köleleştirme bu dini geleneği yeniden gündeme getirmiştir. Êzidi halkı büyük bir umutsuzluğa düşmüş ve hala derin bir travma yaşamaktadır. Bu durum kimi Êzidiler üzerinde Kürt olmadıkları ve sadece Êzidi milletinden olduklarına

57 - Yaşar Kaplan, *Beyt û Destanên Kurdî*, Nûbihar Yayınları, İstanbul 2020, s. 291-308. “Hivde” denilen buna benzer bir anlatı Silvan bölgesinde de anlatılmakta olup bir festival şeklinde kutlanmaktadır.

58 - Rêsan Hasan, *Laliş di Stirana Dîrokî ya Kurdî da*, Çapxana Wezaretê Perwerdê, Duhok, s. 11-19.

dair bir söylemin yayılmasına imkân vermiştir. Bu vesile ile Êzidiliğin Kürt milletinin; tarihteki dini serüveninin bir özeti olduğu ve dini, mezhebi ve dilsel farklılıkları birbirlerine karşı kışkırtarak Kürtleri daha da parçalamak ve yok etmek isteyen düşmanların bir oyunu olduğunu ifade etmek istiyoruz. Kürtler her ne kadar farklı dini ve mezhebi geleneklere sahip olsalar da bütün bu gelenekler ortak bir geçmiş ve mirasın izlerini taşımaktadır.

Kaynaklar

- Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Divan-ı Hümâyûn Defterleri Kataloğu'ndaki Mühimme Defterleri
- BOA, A.DVNS.MHM.d..., 2/319; 2/320; 2/1643; 7/2053; 12/142; 22/548; 29/205; 29/287.
- Abdullah el-Yafii, Miratü'l- Cinan, C. III, Haydarabad 1338.
- Addai Scher, History of the Most Famous Eastern Martyrs, Kurdish Heritage Institute, (two Volume), Matbaat Aras, Erbil 2009.
- Adday Şer, *Siirt Vakayinamesi: Doğu Süryani Nasturi Kilisesi Tarihi*, Yaba Yayınları, İstanbul 2002.
- Ahmet Mela Halil, *Min Azarbaycan ila Laliş*, Weş. Spîrêz, Duhok, 2006.
- Ahmet Teymur Paşa, Arap Kaynaklarına Göre Yezidiler ve Yezidiliğin Doğuşu, (Çev.: Eyüp Tanrıverdi), Ataç Yay., İstanbul, 2008.
- Albert Abona, *Tarih'ül- Keniset'il- Şarkıyye*, Cilt 1, Dar'ül- Maşrik, Beyrut 2002.
- Ali Tatar Nêrveyi, *Kurd û Mêjû*, Weş. Spîrêz, Duhok, 2010.
- Amir Harrak, *The Acts of Mar Mari, the Apostle*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2005, xi.
- Amr b. Metta, *Ahbaru Fatariketi Kursi'l- Maşrik min'el- Kitab'il- Mecdel*, Tab'u fi Rumiyeti'l- Kübra, 1899 Mesihi.
- Aso Zagrosi, "Yeni Yıl, Kürtler ve Hristiyanlık", <http://tr.zagrosname.com/yeni-yil-kurdler-ve-hristiyanlik.html?fbclid=IwAR0sq3z2WA5gLBfRojYDIII5GXi0ok0rQ450jruUVb-DW1kGO4qPZ7Ng4GUo>.
- B. Ş. Dilkovan, "el- İzidiyye ve'l- Hındukiyye ve'l- Zerdeştıyye fi Mizani Mukarene ve Avdeti ila Dasın" *Kovara Laliş*, Ji. XII, Duhok, 2000.
- Bardesan, *The Book of the Laws of Countries*, Spicilegium Syriacum (By. William Cureton), London 1855.
- Belazuri, *Futuhü'l- Buldan*, Beyrut 1983.
- Bülent Şenay, "Noel", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt 33, İstanbul 2007.

Cemil Muhammed Şêlazi, Sê Bytên Kurdî, Di Destnivîsa Feq Mihemedê Tixûbî Da, Enstîtûya Keleporê Kurdî, Duhok 2012.

Dr. Abdulqadir Marûnisî, “Êzdiyatî Wekî Dînekî Kevnê Kurdan”, *Kovara Laliş*, Ji. XIV, Duhok, 2000.

Ebu Firas Ubeydullah b. Şibl b. Ebi Firas b. Cemil, Kitabu’r-Reddi ‘ala’r-Rafîza ve’l-Yezidiyye-ti’l-Muhalifin li’l-Milleti’l-İslamiyyeti’l-Muhammediyye, Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu Nu: 1617.

Ebu’l- Fida Eyyubi, el- Muhtasar fi Ahbari’l- Beşer, Mısır, 1325.

El-Makrizi, es-Sülûk li Ma’rifeti Düveli’l-Mülûk, (Tah: M. A. Ata), Cilt VI, Dar’ul-Kürübü’l-İlmiyye, Beyrut 1998.

_____, Hıtat ve’l- Mevaiz ve’l- İ’tibar, C. IV, Mısır, 1324.

Enes Doski, Etbau’ş-Şeyh Adiy b. Müsafir el-Hakkari, mine’l-Adeviyye ila’l-Yezidiyye, Matbaat Hawar, Duhok 2006.

Erkan Yar, Erdoğan Yalçın, “Şeyh Dilo Belincan’ın Şeceresinin Kısa Bir Analizi”, Tunceli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 2, Sayı 4, Bahar 2014.

Ferset Mer’i, *el-Fethu’l-İslami li Kurdistan*, Dar’uz-Zaman, Dimeşk 2011.

Flavius Josephus, *The Works of Flavius Josephus*, Translated by. William Whiston, A.M. Auburn and Buffalo. John E., Beardsley 1895 Book. 20. Chapter. 17-94.

George Howard, *The Teaching of Addai*, 1981, U.S.A.

Huseyin Hasan Kerim, “Risaletü Muşaretü fi’d-Dasini”, Kovari Jîn, Jimare: 9, Salî Noyem, Aralık 2018, Silêmaniyê.

İbn Teymiyye, el- Vasiyyetu’l- Kubra: Risaletü Şeyhülislam İbn Teymiyye ila etba’i Adi b. Müsafir el-Ümevi, (Neşre haz.: Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman b. Cum’a Damiriyye). 2. bs. Taif: Dârü’l-Faruk, 1989/1410.

İbn’i Hallikan, Ahmed b. Muhammed, Vefeyatu’l- A’yan ve Enbau Ebnai’z-Zaman, C. IV, Dar’us-Sekafe, Beyrut, 1970.

İbn’i Kesir, İsmail b. Ömer el- Kuraşi, el-Bidaye ve’n-Nihaye, Mektebetü’l- Mearif, Beyrut, 1981.

İbnü’l- İmad el-Hanbeli, Şezeratü’z- Zehebi fi Ahbari men Zeheb, C. II, Darü’l- Kutubü’l- İlmiyye, Beyrut.

İbnü’l- Verdi, Tetimmeti’l- Muhtasar, (Tah.: Ahmet Rifat Bedravi), Darü’l- Marife, Beyrut, 1970.

İbnü’l-Esir, İzzeddin abu’l- Hasan Ali, el- Kamil fi’t- Tarih, C. IX, Dar Sadir, Beyrut 1966.

İbnü’l-Mustevfi, Şerefuddin b. Ebi Berekat, Tarihu Erbil, C. I, (Tah.: Sami b. Seyyid Hamis es-Sakar), Tabet’u Vezaretü’s- Sekafetu ve’l- ‘İlam- Cumhuriyyetu’l- İrakîyye, Dar Reşid, 1980.

- İsmail Çoli Beg, el-Yezidiyyetu Kadimen ve Hadisen, Matbaat Amirikaniyye, Beyrut 1934.
- Jean Baptiste Chabot, *Snodion Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens*, Paris, 1892.
- John M. Fiey, *Assyrie Chrétienne, Contribution A L'Étude de l'Histoire Et De La Géographie Ecclésiastiques Et Monastiques Du Nord De L'Iraq*, Volume I, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1965.
- M. Xalid Sadîni, Mela Huseynê Bateyî, Jiyan, Berhem û Helbestên Wî, Nûbihar Yayınları, İstanbul 2010.
- _____, Feqiyê Teyran, Jiyan, Berhem û Helbestên Wî, Nûbihar Yayınları, İstanbul 2010.
- Marco Polo, *The Book of Ser Marco Polo*, (Translated by Colonel Henry Yule), In two wolumes- Vol. I, Chapter 5, John Murray, Albemarle Street London 1871.
- Mari b.. Süleyman, *Ahbaru Batariketi Kursi Maşrik Min Kitab'il- Mecdel*, Tubie fi Rumiye'ti- Kübra, 1899.
- Mela Ehmedê Cizîrî, Dîwan, (Çev: Osman Tunç), Nûbihar Yayınları, İstanbul 2008.
- Mesudi, *Murûz ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, (Çev: D. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul 2004.
- Mordechai Zaken, *Jewish Subjects and Their Tribal Chieftains in Kurdistan*, Jewish Identities in a Changing World (General Editors: Eliezer Ben-Rafael and Yosef Gorny), Vol 9, BTILL, Leiden-Boston 2007.
- Msiha Zha, Erbil Vakayinamesi, (Çev: Erol Sever), Yaba Yayınları, İstanbul 2014.
- Murad Ciwan, "Kuştina Mîrza Paşaye Dasiniyê Waliyê Mûsilê li Stenbolê" <https://muradciwan.com/2017/11/12/kustina-mirza-pasaye-dasiniye-waliye-musile-li-stenbole/>.
- _____, Xanedana Canpolatên Kilisê, Kuştina Husên Paşa û Alî Paşa, <https://muradciwan.com/2017/08/23/xanedaniya-canpolaten-kilise-kustina-husen-pasa-u-ali-pasa/>.
- Mustafa Dehqan, "A Yezidi Commentary by Mawlânâ Muammad al-Barqalî", Nûbihar Akademi, Jimar 3, Sal 2- 2015.
- _____, "The Fatwâ of Malâ Salih al-Kurdî al-Hakkârî: An Arabic Manuscript on the Yezidi Religion", *The Journal of Kurdish Studies*, Volume VI, 2018.
- Nisko, Muvaffik, es- Süryan ismu'l- hakiki li'l- Aramiyyin ve'l- Aşuriyyin ve'l- Kildan, Bisan li'n-neşri ve't- Tevzii' ve'l- Îlam, Beyrut 2012.
- Ray Jabre Mouawad, "The Kurds and Their Christians Neighbours: the Case of the Orthodox Syrians", *Parole De l'Orient*, Volume XVII, (1992).
- Rêsan Hasan, Laliş di Stirana Dîrokî ya Kurdî Da, Çapxana Wezareta Perwerdê, Duhok.
- Brock, Sabastian, "Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties", *Studies in Church History*, 18 (1982).

- Se'îd Dêreşî, Kelhên Ava, Komeka Vekolîn û Tekstên Kilasîkî, Spîrêz, Duhok 2005.
- Sem'ani, ebu Said Abdulkerim b. Muhammed, Kitabü'l- Ensab, (Tah. Abdullah Ömer el- Barudi), Cilt V, Darü'l- Fikr, Beyrut, 1988.
- Simeon of Beth Arsham, *Letter on Bar  awm  and the heresy of the Nestorians*, Translated by Aaron Michael Butts Forthcoming in Mark DelCogliano (ed.), *The Cambridge Edition of Early Christian Writings*, Volume 3. Christ (Cambridge: Cambridge University Press).
- Soran Hemere , *Kurd K  ye?*, YPS Publishing, London 2013.
- Suyuti, Celaeddin, Lubu'l- Lubab fi Tehriri'l- Ensab, Beyrut, ts.
-  a'rani, Abdulvahhab, et- Tabakatu' -  a'rani, C. I, Matbaat Mustafa el- Babi, Mısır, 1954.
-  atnufi, Behcet 'l-Esrar ve Me'den 'l-Envar, Matbaati'l- Meymeniyye, Kahire, 1304.
-  ehristani, el-Milel ve'n-Nihal, ( ev: Mustafa  z), K lt r Bakanlığı, T rkiye Yazma Eserler Kurumu Ba kanlığı Yayınları, İstanbul 2015.
-  eref Han,  erefname, K rt Tarihi, ( ev. M. Emin Bozarslan), Deng yayınları, İstanbul 2006.
-  ınasi G nd z, "Mitraizm", Din ve İnan  S zl đ , Vadi Yayınları, İstanbul 1998.
- Tariq  ukr  Xemo, Tiwaf t  zidiya li Devera Qa dya I, *Kovara Lali *, Ji. 27, Duhok 2007.
- _____, Tiwaf t  zidiya li Devera Qa dya II, *Kovara Lali *, Ji. 29, Duhok 2009.
- Toma el-Merci, *Kitab r'-R esa*, (S ryaniceden Arap aya: Albert Abona), Matbaat Diyana, Bağdat 1990.
- Vetri e -  afii Revdet 'n- Nazirin ve Hulasatu Menakibi Salihin, Mısır, 1306.
- Xelil C ndi Re o, Per n ji Edeb  Din   zdiyan, We . Sp r z, Duhok, 2004.
- Yakut el-Hamevi, *Mu'cemu'l-Buldan*, Cilt 3, Dar Sadır, Beyrut 1979.
- Ya ar kaplan, Beyt   Destan n Kurd , N bihar Yayınları, İstanbul 2020.
- Zah d Bir fkan , Ziban  Kurd , D wana   x N redd n  Bir fkan  (1790-1851), We anxana Aras, Hewl r 2002.
- Zehebi, Haf z Muhammed b. Ahmed, Siyer  lami'n- Nubela, (Tah.:  uayb Arnavut, M. Naim Arkusi), M esseset 'r- Risale, Beyrut, 1413.
- http://www.universtorah.com/infos/israel/le-palais-de-la-reine-helene_41.htm

Kurds between Ethnicity and Universalisms

Mucahit Bilici*

The third largest political party in Turkey, the Peoples' Democratic Party (HDP), a party that has an almost perfect political monopoly in the Kurdish lands, does not identify itself as Kurdish. The same is true for the PKK (Kurdistan Workers' Party)¹, an armed guerilla movement that has increasingly moved away from specifically Kurdish causes and demands. It no longer seeks independence for the Kurds but rather, in the words of its leaders, a revolutionary democratization of Turkey and the Middle East. While the PKK at least has Kurdistan in its title—almost as a relic from a previous era—the legal political party that is HDP bears no such trace. It is simply a party for “peoples” (*halklar*). In both their militant and legal-civilian modes, these monopolistic Kurdish political movements seem to have grown beyond, if not entirely abandoned, their Kurdish specificity.

A parallel transcendence of Kurdish specificity has been the hallmark of Islamist politics in general and of AKP-era Turkey in particular. Islamist Kurds who support AKP and Kurdish Islamists who strive to maintain a slight degree of autonomy with respect to AKP by forming separate political parties like HUDA-PAR² (Free Cause Party) all subscribe to the notion of one ummah

* John Jay College, City University of New York (CUNY)

1 - The PKK was founded in 1978 under the leadership of Abdullah Ocalan. For some classic accounts of the emergence of PKK, see Aliza Marcus, *Blood and Belief: The PKK and the Kurdish Fight for Independence* (NYU Press, 2009) and Ali Kemal Ozcan, *Turkey's Kurds: A Theoretical Analysis of the PKK and Abdullah Ocalan* (Routledge, 2006).

2 - HUDA-PAR (*Hur Dava Partisi*) was established in 2012 as the legal and civilian wing of a formerly armed militant group, Hizbullah, a self-consciously Kurdish, radical Islamist revolutionary group. Also known as Kurdish Hizbullah, the group is widely believed to have been supported by the Turkish deep state as a countervailing force

and invoke the idea of Muslim brotherhood. The idea of Muslim brotherhood as it is deployed by Turkish Islamists demands delay, suspension and ultimate elimination of the particularities of Kurdish identity. As a subset of the broader and overarching identity of Muslimness, Islamist approaches to Kurdish identity, too, seem to make Kurdishness redundant. In an astonishing turn of events, both the hegemonic secular Kurdish politics and the AKP-allied minor Islamist Kurdish politics pursue ideals that make Kurdishness unnecessary and profess no interest in Kurdish nationhood or independence.

Kurdish specificity is lost in both the leftist and Islamist frameworks of politics in Turkey. Universalist liberation ideologies such as socialism and Islamism render Kurdish identity unnecessary and fail to address specifically Kurdish grievances. An example of such a grievance would be language rights for the Kurds. Though both have paid equal lip service to it, neither Islamists (AKP) nor leftists (HDP) have ever made such a purely Kurdish issue a priority in their policy agendas. Many similar examples can be adduced.

In this essay, I highlight the contemporary challenge posed to Kurdish identity as a result of the dominant position of universalistic ideologies in Kurdish political life. While allowing the Kurds to gain ideological legitimacy and some broader appeal within Turkish society, such ideologies eclipse Kurds' cultural particularities and render Kurdish-specific claims inappropriate and divisive. Kurds seem to get lost between their ethnic-specific needs and the anonymizing effects of the universalist ideologies claiming to represent them.

Rather than proposing alternatives to the dominant strands of Kurdish politics, in this piece, I highlight the crisis of representation in contemporary Kurdish politics in Turkey. To the extent that the problem under discussion hinders the Kurdish ability to pursue liberty and equality vis-à-vis the Turkish state, diagnosing this malaise is a necessary step towards understanding the failure of Kurdish politics which, from the radical left to radical Islamism, has made not the tiniest gain for Kurds qua Kurds despite approximately forty years of armed struggle and 40 000 casualties. Although the Kurdish parties can justifiably claim that their honest efforts have been rendered moot by the ongoing persecution of the Turkish state, the degree of their ineffectiveness cannot be explained away by the obvious fact of Kurdish victimhood.

against the PKK. Kurdish Hizbullah had no connection to the Lebanese Shiite militia group except for the similarity in name. In the early 1990's Kurdish Hizbullah was the only armed group in Bakur (Kurdish Kurdistan) that could challenge the PKK, which had by then monopolized Kurdish political representation and the capacity for violence outside of Turkish state violence. Supported by the Turkish state, Hizbullah emerged as the third actor in the region's theater of violence. While the PKK still holds its monopoly over Kurdish violence, the only political group to which it extends a grudging respect is HUDA-PAR which, although now a civilian party, continues to reserve its right to resort to arms in self-defense against the PKK. For a detailed and fascinating analysis of the emergence and transformation of the Kurdish Islamist group see Mehmet Kurt, *Kurdish Hizbullah in Turkey: Islamism, Violence and the State* (Pluto Press, 2017).

PEOPLES' DEMOCRATIC PARTY:

'We are not Kurdish, we are Turkey-ish'

The contemporary Kurdish political movement in both its violent illegal (PKK) and civilian legal (HDP) components now subscribes to the idea that the emancipation of the Kurds is possible only with a radical democratization of the country. HDP's party program describes itself as "a party for Turkey's working classes, laborers, peasants, tradespeople, pensioners, women, youth, intellectuals, artists, LGBTQ people, the disabled, the oppressed and the exploited of all nations, languages, cultures and faiths."³ HDP defines itself also as an "anti-capitalist party of freedom and equality." It positions itself as pro-labor, pro-self-government, pro-gender-equality, ecological and pro-peace, but does not identify with anything that is specifically Kurdish. Faced with questions and accusations about being separatist and Kurdist, HDP representatives frequently respond by saying that, "We are not a Kurdish party. HDP was founded as a party of Turkey."⁴

HDP's overrepresentation of the Turkish left and underrepresentation of Kurds, who make up approximately 90 percent of its base, generates occasional resentment among the Kurds. Marginal radical left groups, long eclipsed in Turkey, are given disproportionate levels of representation and leadership roles. By aligning themselves with the Kurdish movement, these tiny factions gained "access to a popular base well in excess of anything the Turkish left could manage through its own efforts."⁵ There are both theoretical and practical reasons for this. The party's vision seems to have redefined the political problem from a *Kurdish national question* to a *radical democratic transformation* of the state and society in Turkey (and the Middle East).⁶

HDP, by any standards, is a progressive party that represents the best of what one would expect from a political party. Nevertheless, the question remains: How Kurdish is HDP? Does it adequately represent the needs and grievances of its overwhelmingly, if not exclusively, Kurdish constituency?

The party was established with the aim of attracting and amplifying the Turkish left. It granted the status of major partner to ultra-left groups in Turkey, despite their electoral insignificance, as part of a program of alliance-bu-

3 - See "Halkların Demokratik Partisi (HDP) Tüzüğü," <https://www.hdp.org.tr/tr/parti-tuzugu/10> (Accessed June 7, 2020).

4 - For a recent instance, see current HDP party co-chairperson Mithat Sancar's interview, <https://www.peyama-kurd.com/D%C3%BCnya/biz-kuert-partisi-degiliz-hdp-tuerkiye-partisi-olarak-kuruldu> (accessed on May 7, 2020). For another similar statement at a major party convention in 2016 by the past co-chairperson Selahattin Demirtas, see <https://www.medyafaresi.com/haber/hdp-2-olagan-kongresi/767984> (accessed on May 7, 2020).

5 - Cengiz Gunes, "Turkey's New Left", *New Left Review*, issue 107, 14.

6 - Abdullah Ocalan, *Democratic Nation* (Cologne: International Initiative, 2016).

ilding and resuscitation of the weakened Turkish left. The progressive Turkish radical who occupies a high rank in the party and the average Kurd who votes for the party have very little in common in terms of culture, identity and lifestyle. Yet the party is designed in such a way that the former leads and represents the latter.

Any political observer will immediately notice that the entirety of Kurdish politics has been squeezed into a radical left that remains implicitly Turkish in orientation and as such complements the Turkish right with its limited horizon of opposition, resistance, and protest. For the Turkish left, this is an absolute relief and a revolutionary achievement; it means that no matter how outlandish their ideas, they have a popular base that will support them. Seen from the side of the Kurdish masses, however, Kurdish politics appears either as the struggle of a helpless victim or as the labor of an optimistic Sisyphus, ceaselessly responding to the dominance of the Turkish right. Unfortunately, most Kurds have internalized the assumption that the armed and civilian organizations acting on their behalf know what is best for them. Even though the Kurds never achieve much, they are told and tend to believe that they are engaged in an endless struggle. As a result, Kurdish politics is characterized by fetishization of slogans, resistance, and protest. For a smaller minority, such a politics might be harmless, but for a party that represents more than 20 million Kurds, a political repertoire of this nature is unfruitful.

Through HDP, Kurds came to constitute the new left of the Turkish political spectrum.⁷ This development represents an unexpected victory for the Turkish state. No longer need the state face the problem of Kurdish separatism or the challenge of independence. The threat of separatism has been replaced by non-ethnic leftist progressive politics. This, however, does not generate in the Turkish state the sense of relief one might expect. It continues to see HDP as an extension of the PKK and prefers at its discretion to treat it as a terrorist entity rather than a legitimate leftist political party. Even if we assume that HDP is making a virtuous sacrifice by transcending Kurdish identity “for the sake of greater humanity”⁸, it gains in exchange nothing that benefits the Kurds or humanity per se. No sacrifice of dignity on the part of HDP seems to release it in the eyes of the majority of Turks from the damning designation of terrorist(-supporter).

One might ask why there are not any significant alternatives to HDP among the Kurds. Such a question assumes that Kurdish politics takes place in a civilian

7 - Gunes, 11.

8 - A staple of HDP campaign literature is the slogan, “bizler, büyük insanlık” (all of us, the greater humanity), <https://www.hdp.org.tr/tr/buyuk-insanlik-cagrisi/6050>

environment. It does not. Without the blessings of either the Turkish state or the PKK, no Kurdish political party can survive. Kurdish representation is monopolized by PKK-affiliated parties, which in turn have chosen to treat the Kurdish vote as raw material for a progressive Turkish politics. Neither the illiterate Kurdish matrons carrying LGBTQ signs given to them by party operatives, nor the young Kurdish girls carrying Kalashnikovs who so fascinate western observers with the promise of an unlikely feminist utopia are aware of what outsiders assume them to be doing.⁹ There is nothing truly grassroots and/or democratic in either of those pictures. Kurdish bodies are simply carrying political signs and performing military missions that are intellectually alien to them and divorced from their concrete realities. They are following orders from an organization which they assume is serving their interests as Kurdish people.

The Rojava experiment of Kurdish self-rule in Northern Syria which came about as the result of a confluence of events—the Syrian civil war, the unreliable protection of the US, the war on ISIS—is often celebrated by distant observers as a utopian achievement. Take the example of Michael Löwy:

What these revolutionaries in the northern provinces of Syria are trying to do is without precedent. By way of community self-organization from below, they are trying to rally the Kurdish, Arab, Assyrian, and Yezidi populations in a secular confederation that breaks out of religious sectarianism and nationalist hatred. To put ecology and feminism at the heart of an anti-capitalist, anti-patriarchal, and anti-statist project. To drive forward equality between men and women through the co-president of all decision-making bodies, and the creation of an armed force composed of women. To invent a form of decentralized, democratic political power, based on communal assemblies and going beyond the state: democratic confederalism. This unprecedented experience is being built amidst dramatic circumstances, in a constant confrontation with powerful and implacable regressive forces. In a region of the world torn apart by religious intolerance, the exterminatory struggles among nationalisms, blind violence, wars between clans each one more reactionary than the last, the interventions by imperialist powers, and the hegemony of capitalism in its most brutal form, libertarian Kurdistan appears as a little flame of utopia, a light of hope, a haven of democracy.¹⁰

In such admiration one sees how utopian hope often trumps the ability to question the degree to which such dreams are real in practice or even plausible in theory. The PKK's project of creating a democratic society at gunpoint amounts

9 - Wes Enzinna, "A Dream of Secular Utopia in ISIS' Backyard", *The New York Times*, November 24, 2015.

10 - Michael Löwy, "Libertarian Kurdistan: it matters for us, too!", May 4, 2017, <https://www.versobooks.com/blogs/3201-libertarian-kurdistan-it-matters-for-us-too> (accessed May 17, 2020).

to a democracy without subjects. The PKK's naïveté lies in the fact that it fails to see that it is, itself, the de facto state of the Kurds even as it proclaims its seemingly anti-statist ideas. Neither the territorial Rojava experiment in Syria nor the political HDP experiment in Turkey are bottom-up projects of civic participation. Rather, in both instances they are imposed from above on a constituency that seems to have no other option but to support "the Kurdish party."

The PKK's violence with respect to the Turkish state and its security apparatus is almost categorically excused by otherwise civil and progressive circles, in Turkey and internationally. Moreover, a progressive observer would hardly dare to question the PKK for its violence against civilians, its executions of people within its ranks, and its constant threat of violence against Kurdish civilians who disagree with its dictates. One of the few exceptions is an ex-PKK member and current critic of the party, Aytekin Yılmaz, who in his books criticizes the Turkish left's utter silence on PKK's human rights violations, from extrajudicial killings to its use of child soldiers.¹¹

During his years in prison, Ocalan's political outlook changed dramatically.¹² A leader who thus far had relied on Soviet-style Marxist ideas (via their Turkish translations by the Turkish left), he finally had the opportunity to update his conceptual repertoire. Written in the style of a master's thesis, Ocalan's texts are ordinary from an academic point of view. What appear to be grand discoveries on Ocalan's part (i.e., his belated encounters with Benedict Anderson, Max Weber, Michel Foucault and a whole range of post-structuralist Marxists and theorists of radical democracy) have long been staples of academic literature. On closer scrutiny, even in his decision to update his theoretical framework, Ocalan is less than original, since he seems to be following in the footsteps of FARC (Revolutionary Armed Forces of Colombia) commander Alfonso Cano, who underwent a similar transition.¹³

Ocalan's new reading of radical theory led him to embrace the anarcho-libertarian ideas of Murray Bookchin. Ocalan's new vision of "democratic autonomy", municipalism, and democratic confederalism or democratic modernity is all more or less a translation and enthusiastic appropriation of Bookchin's ideas. Similarly, Ocalan's newly coined *jineoloji*, his so-called science of women, is good ol' feminism.¹⁴

11 - Aytekin Yılmaz, *Yoldasini Oldurmek* (İletisim, 2014) and *Onlar Daha Cocuktu* (İletisim 2019).

12 - Joost Jongerden and Ahmet Hamdi Akkaya, "Democratic Confederalism as a Kurdish Spring: The PKK and the Quest for Radical Democracy," in M. M. A. Ahmet and M. M. Gunter (eds.), *The Kurdish Spring: Geopolitical Changes and the Kurds* (Bibliotheca Iranica: Kurdish Studies Series, No.12), 163-185.

13 - Gunes, 18.

14 - Abdullah Ocalan, *Liberating Life: Woman's Revolution* (Cologne: International Initiative, 2013).

Marxist messianism finds its parochial echo in Ocalan's self-perception. Explicitly calling himself a prophet, Ocalan waxes eloquent as he writes on the liberation of humanity, beginning in antiquity and making frequent references to the transcendence of this or that theorist. Ocalan's savior complex is nonetheless tempered by a desire to prove his competence at theory-building to the (mostly Turkish, but also global) left. This interest can be traced back to his youth, when he was influenced by the student movements of the 1960's and 1970's. His background also explains Ocalan's insistence on trying to engage in a correspondence of ideas with Murray Bookchin from his prison cell. Bookchin, though happy that his ideas had been adopted by the Kurdish movement, ultimately declined to enter into direct correspondence with Ocalan. To his lawyers' persistent entreaties, Bookchin was forced to respond that, as an ailing old man, he was no longer able to read or write back.¹⁵

UMMAH'S SERVANTS:

The Party of God, which Happens to Be Kurdish

When AKP came to power in 2002, it also inherited Turkey's long-standing Kurdish problem. The party's initial vision included a relatively liberal approach to Kurdish rights and symbolic recognition of religious and ethnic minorities. This policy reached its climax with the announcement of a peace process on March 21, 2013, between the AKP government and the jailed PKK leader, Abdullah Ocalan. Although actual progress was scant, the peace process brought Kurdish society an unprecedented optimism about its future. However, the process collapsed on July 22, 2015, when the parties resumed conflict via their proxies. Since then AKP policy towards Kurdish identity has become less accommodating.

The rise to power in Turkey of AKP, a religious-conservative party, came as a shock equally to the secular establishment and to the Kurdish political movement. The Kurdish leadership, steeped in a secular worldview shaped by Marxist-Leninist ideas, had difficulty accepting the new religious government. A lifelong pragmatist and political survivor, Ocalan only grudgingly accepted the AKP government as his interlocutor. Although the PKK's recognition of the need to accommodate Islam as an element of Kurdish culture started at a rudimentary level in the 1990's, more tangible actions were taken during and in response to AKP-era politics.¹⁶

15 - For Ocalan's lawyers' correspondence with Bookchin through his partner, Janet Biehl, see: <https://www.demokrathaber.org/guncel/ocalan-ile-unlu-yazar-murray-bookchin-arasindaki-yazismalar-h62488.html>

16 - For a comprehensive analysis of the evolution of the secular Kurdish movement with respect to Islam from an apathic, if not antagonistic, position to a more Islam-accommodating attitude, see Zeki Sarigil, *Ethnic Boundaries in*

Notwithstanding their inadequacies, AKP policies towards the Kurds were distinct from the secular Kemalist policies that had dominated Turkish bureaucracy for most of the republican era. While the Turkish secular establishment saw no room for Kurdish identity in their project of a secular Turkish nation, and thus tended to deny the existence of the Kurds as a people with a distinct language, AKP as the culmination of the religious-conservative opposition to that secular establishment allowed some room for Kurdish identity. Some have called the AKP era a second or religious republic. In this new iteration of the Turkish state, of the two main conditions of citizenship, it was Muslimness rather than Turkishness which gained prominence.¹⁷ In this period, stronger interest in Islam gave rise to a greater emphasis on the notion of *ummah*. As part of the *ummah*, Turks accorded some fraternal space to non-Turkish Muslims—at least so long as they accepted Turkish leadership of the Muslim world. The collapse of the Turkish nation and the Muslim *ummah* into a single amalgam has long been a trap for Kurds, whose right to Kurdishness is thereby effaced.

Turkish Islamists always saw the Kurdish question as an epiphenomenon and counseled patience to their Kurdish brethren until the moment of revolution.¹⁸ The homology between left discourse of an ultimate revolution and Islamist discourse of ummatic liberation is not a coincidence: the former significantly influenced the latter.

A significant player that came to prominence in the 1990's was the Kurdish Islamist social movement and political party that is currently known as HUDA-PAR (Hur Dava Partisi) or Free Cause Party. Its acronym, invoking the word *huda*, which in Turkish means "God," signifies "the party of God," which is to say, Hizbullah. The former Hizbullah, current HUDA-PAR, has been able to carve out its own space despite the near-total domination of PKK-affiliated organizations in the Kurdish lands. Before its founding in 2012 as a legal political party, HUDA-PAR had a life as a charitable civil society organization under the name Mustazaf-Der (Association for Solidarity with the Oppressed) in the 2000's. Before this, the group had gained notoriety in the 1990's as a paramilitary associated with execution-style killings and retaliations against PKK members in major Kurdish cities such as Diyarbakir and Batman.¹⁹

Turkish Politics: The Secular Kurdish Movement and Islam (NYU Press, 2018).

17 - Mucahit Bilici, *Hamal Kurt: Türk İslami ve Kurt Sorunu* [Kurd the Porter: Turkish Islam and the Kurdish Question], (Avesta, 2017), 77. Baris Unlu, *Turkluk Sozlesmesi: Olusumu, Isleyisi ve Krizi* (Dipnot Yayinlari, 2018).

18 - For an ethnographic taste of the Islamist perception of the Kurdish question, see Christopher Houston, *Islam, Kurds and the Turkish Nation State* (Berg, 2001).

19 - The two most notable cases of Hizbullah's assassinating non-PKK community leaders are the torture and killing of İzzettin Yıldırım (the head of Zehra Vakfi) and the kidnapping and murder of Konca Kuris (a Muslim feminist known for her outspoken views on women's rights in Islam).

In addition to its considerable success in terrorizing the PKK in urban areas, Hizbullah targeted other Kurdish religious organizations in an effort to consolidate its dominance as the sole Kurdish Islamic entity contending with the PKK.²⁰ Its gruesome tortures and executions ultimately reached a point where the Turkish state decided to crack down on the group. In January 17, 2000, its leader, Huseyin Velioğlu, was killed in a police raid in Istanbul. After a brief confusion, the group reinvented itself as a civic charity with a focus on social services and community organization. In 2012 it became a political party.

In an effort to position itself in contradistinction to the secular Kurdish movement (to PKK and HDP), HUDA-PAR has embraced a greater degree of cultural Kurdishness. Even though it perpetuates the conventional Islamist emphasis on the ummah and Islamization of the state, today Kurdish identity is more clearly asserted in HUDA-PAR than in HDP. When compared with AKP's generic Muslim brotherhood discourse, however, HUDA-PAR represents a more local and thus more Kurdish line. Nonetheless, in matters of Turkish politics it has not been able to break free of its dependence on AKP.

After decades of secular Kemalist denial, Islamist politics promised an alternative. In place of a secular Turkishness which aimed to suppress the Kurds via "Turkification," religious Turkishness appeared to pious Kurds to offer relief. They soon realized that Turkish Islam was equally intent on assimilation, this time by "Muslimization." This discovery led some Kurdish Muslim critics of Turkish nationalism to conclude that "Turkish Islamists are not Muslim on the Kurdish issue and the Kurds should not trust them in this regard."²¹

Under AKP rule in the 2000's, references to Kurdishness became possible and legitimate so long as they were confined to spaces in which citizens and politicians could brag about intra-Muslim diversity. But practically speaking, such diversity was always deployed to silence Kurdish ethnic difference. The Kurds were given the ability to be Kurds only if they promised to turn around and renounce it on behalf of a greater Muslim identity. The problems of Muslims thousands of miles away were held to be of greater importance than immediate Kurdish suffering, by Turkish Islamists and even by Kurds themselves. Kurdish misery is never as weighty as that of other Muslims, such as those in Palestine, Myanmar or Kashmir.

20 - The competition for Kurdish hearts and minds between PKK and various Islamist groups active in the region also explains the transformation of these groups in matters of religion and ethnicity. See Mustafa Gurbuz, *Rival Kurdish Movements in Turkey: Transforming Ethnic Conflict* (Amsterdam University Press, 2016).

21 - Ahmet Yildiz, "Mystifying Nationalism: Kurdish Islamists and the Kurdish Question" in Umit Cizre (ed), *The Turkish AK Party and Its Leader: Criticism, Opposition and Dissent* (Routledge, 2016), 210.

In short, the problem of Kurdish suffering was rewritten as a generic problem of Muslim suffering. It was the lack of an Islamic state (or Muslim power) that was responsible for the deprivations of the Kurds.²² In the pre-AKP era, the Islamists always consoled the Kurds by saying that when Islam came to power, all the problems of nationalism and discrimination would be resolved. In other words, the problems the Kurds were facing were not seen as specifically Kurdish problems, but as problems emanating from the secular character of the state. With Islamization of state and society, the argument went, the Kurdish question would evaporate. Yet once the AKP's hegemony in Turkish politics was established and its grip over society became tighter, apart from a short-lived peace process, it became clear that Islamism was not going to remedy the Kurdish problem. Still, many Kurdish people and organizations remain allied with AKP and hold on to the promise of an Islamic solution.

Given AKP's prodigious capacity to vacuum up Kurdish votes with its religious sensibility, Kurdish religious parties can maintain only a thin autonomy with respect to AKP. The Turkish state addresses Kurds not only with social assistance programs but also with a religious discourse of ummah and brotherhood. This policy finds its continuation in an unofficial alliance between AKP and HUDA-PAR. As the Turkish state becomes more Islamic, its assimilationist policy acquires a more religious tone.

Kurdish Islam as a traditional religious culture has a distinguished history that is not relevant here, but Kurdish Islamism as a modern phenomenon is of quite recent vintage. It is a direct product of Turkish Islamism. Kurdish Islamist movements grew out of Turkish Islamist movements except that they were inclined to be more radical. It is an interesting fact that most of the militants and disposable foot soldiers of Turkish Islamism happen to be of Kurdish origin. A result, no doubt, of their subaltern mentality, many of the fighters and so-called martyrs of the Turkish Islamists, who fought or died in various contemporary "jihad"s, from Afghanistan to Bosnia (and even Mavi Marmara), turn out to have been Kurdish. Kurdish Islamists' naïve readiness to sacrifice themselves has always been a resource for their Turkish Islamist superiors. The same seems to be true with respect to Kurdish readiness to sacrifice for causes sacred to the transnational radical left at the expense of their own self-interest.²³

Intellectually speaking, Kurdish Islamism is a vernacularized version of global Muslim radicalism, mediated by Turkish Islamism. At a more practical level, Kurdish Islamism took its shape in a state-sponsored mobilization

22 - Houston, *Islam, Kurds and the Turkish Nation State*.

23 - Mucahit Bilici, "How the global left hinders Kurdish liberation: a reply to Zizek", *Duvar English*, October 26, 2019.

of Kurdish religiosity against PKK's secular domination over Kurdish populations. Activated and promoted as an armed counterforce against the PKK, Hizbullah became the second and one of the only two political groups with a capacity for armed violence. It is no coincidence that HDP and HUDA-PAR, the legal-political wings of the two armed groups, are the only viable political formations in Kurdish lands. The blood feud and the ensuing balance of terror that emerged between PKK and Hizbullah after the 1990's explains the absence of any significant third Kurdish party in the region and the relative autonomy of HUDA-PAR today. The only political entity that PKK grudgingly respects is HUDA-PAR, because the group never entirely gave up its arms but simply buried them, reserving the right to resort to them in the future.

Characterized by religious bigotry and strong cultural conservatism in its violent phase, Hizbullah underwent a certain degree of urbanization and "civil"ization in its political phase under HUDA-PAR. Neither HUDA-PAR nor the PKK or HDP seek a separate state or ethnic independence for the Kurds. Rather, both movements are seeking some form of cultural autonomy that can presumably be secured only with an overall transformation of the country. Whether this transformation will take the shape of "Islamization" or "democratization" is what draws the line between the two movements.

XANÎ'S ADMONITION

In his *Dîwan*, one of the fathers of Kurdish classical literature and the author of the Kurdish epic, *Mem û Zîn*, Ehmedê Xanî (1650-1707) makes an unusually modern and inspiring move. Let us look first at some lines from the original poem, followed by my own prose translation:

*Zahidê xelwetnuşîn pabendê kirdarê xwe ye
Tacirê rîhletguzîn dilnarê dînarê xwe ye
Aşîqe dîlberhebîn dildarê dîdarê xwe ye
Da bizanî her kesek bê şubhe xemxwarê xwe ye*

*Bê amel tu j'kes meke hêvî ata û himmetê
Bê xerez nakêşitin qet kes ji bo kes zehmetê
Kes nehin qet hilgiritin barê te ew bê ucretê
Gerçi Îsa bit ewî xêk rakirê barê xwe ye*

*Hoşîyar bî, da nekî umrê xwe bê hasil telef
Ku nedaye faîde mal, genc û ewlad û xelef*

*Macerayê Xidr-î dîwarê yetîmî bû selef
Vî zemanî her kesek mî'marê dîwarê xwe ye*²⁴

As an early modern Kurdish thinker and poet, Xanî, in this poem, makes the case for the necessity of a “selfhood” for the Kurds:

From the ascetic hermit who focuses on his prayers, to the travelling merchant who pursues his profits, to the lover eager to see the face of his beloved, everyone is worried about themselves and busy with their own affairs. Those who do not work hard have no right to expect help from others. No one helps anybody for no reason. Nobody carries another’s burden for nothing. Even if you were Jesus, all you could do would be to carry your own burden. Wake up, O Xanî, so that you do not waste your time in this world. Know that family, children, and posterity are of no use unless you work. The wall of the orphans mentioned in the story of Khidr now belongs to the past. *In this age, everyone is the architect of their own wall.*

Alluding to an incipient modernity where the Kurds, too, would have to build their own subjectivity, Xanî employs the metaphor of the brickmason. One sees in his lines the first stirrings of Kurdish political subjectivity. His particularistic emphasis (“one’s own wall”) prefigures the future Kurdish predicament in which the self-determination of the Kurds will be set against the universalizing impulses promoted by larger Muslim neighbors.

Writing in response to one of the recent Turkish interventions against Kurds in Rojava (Northern Syria), one observer provides a list of reasons for the Kurdish plight for which Kurds themselves should be blamed. The last item on the list, though it sounds innocuous, is interesting: “And finally, and possibly most importantly, the Kurds should stop trusting others more than they trust themselves.”²⁵

CONCLUSION

In the foregoing discussion, I have tried to underline the impossibility of being Kurdish, politically. The political assertion of Kurdish identity without the mediation of Islam or socialism is nearly impossible, as it immediately attracts state aggression and Turkish accusations of racism, nationalism, separatism, etc. Under this overwhelming pressure, Kurdish political actors invariably end up seeking legitimacy outside and beyond Kurdishness. Faced with Turkish

24 - Ehmedê Xanî, *Dîwan*, [Hemû Berhem] (Wesanen Lîs, 2019), 237.

25 - Latif Tas, “Regimes of evil: Colonization continues,” *OpenDemocracy*, October 24, 2019, <https://www.opendemocracy.net/en/can-europe-make-it/regimes-evil-colonization-continues/>

rejection and repression, Kurds for years have taken refuge in Islamist or radical leftist movements. Both of these supra-Kurdish outlets have allowed the Kurds to avoid the humiliation of Turkification while giving them the dignity of being part of a universal good. But these supra-Kurdish movements always fall short of a proper recognition of Kurdish identity and its priorities. In the absence of Kurds speaking for themselves, no one else is speaking for them.

In sum, in their efforts to avoid marginalization in Turkish politics, Kurdish political actors often make choices that dilute their rights-claims. As a consequence, there is no sense of urgency associated with things Kurdish because they are invariably overshadowed by more generic issues of Turkish politics or global ideologies.

Kurdish parties that can and should have become major players in Turkish politics on behalf of the Kurds have become no more than platforms of progressive activism, where the valorization and fetishization of resistance defines and exhausts the political horizon. What they offer Kurds is a call for overcoming the Kurdish identity and a celebration of resistance at the expense of the ideals of freedom and independence. Kurds no longer fight for their own rights, but against capitalism, patriarchy, and the nation-state. Kurdish desperation to achieve either nationhood or statehood seems to have resulted in a sublimated rejection of both the ideas of the nation and the state. Whether this is a virtue is open for more serious debate.

It is important to recognize that there are times when efforts towards transcendence of ethnic identity can go wrong and result in an altruistic self-abnegation. The naïve celebration of the sacrificial figure of the Kurd by progressive Western intellectuals seems only to further preclude the Kurds' obtaining real insight into their own plight. The Kurdish selflessness demanded by universalist ideologies, Islamist or socialist, is harmful to the Kurds and of no benefit to humanity.

Modern Türkiye’de İslamcı bir Kürt Grubu: Değişen kimlikler¹

Fulya Atacan

İngilizce’den Çeviren: Enise Malbat

İslamcı hareketler geleneksel olarak çeşitli milliyetçilik formlarını reddederrek daha geniş bir İslami topluluk (ümme) fikrini savunmuşlardır. Fakat Orta Doğu’da ulus devletlerin kurulmasından bu yana milliyetçilik, İslami söylemin örtük ya da açık bir bileşeni haline gelmiştir. Bunun bir formu, devlet tarafından yorumlanan ve desteklenen resmi İslam’dır. Kendi ülkelerindeki mevcut siyasi sisteme karşı çıkan İslami hareketler ise, İslam’a yabancı olduğu için ve de Batılı ideolojiyi esas aldığı temelinden hareketle milliyetçiliği reddederek bu söylemin bir başka formunu geliştirmişlerdir. Bu tür fikirler, ulus devlet bağlamında İslami hareketlerin geliştiği 20. yüzyılda dahi ortaya atılmıştır. Bu hareketlere dair çok sayıda örnekler, 20. yüzyılda ulus devlet bağlamının İslami ideolojinin kuruluşundaki önemini kanıtlamaktadır. İslami bakış açısının milliyetçi versiyonları, Mısır’da Müslüman Kardeşler² söyleminde ve Türkiye’deki çeşitli İslami hareketlerde (örneğin, bazı Nurcu gruplar, Süleymancılar, ve ‘Türk-İslam sentezi’ diye adlandırılan hareket³) görülebilir. Hamas’ın (İslami Direniş Hareketi) İslamcı bir hareketten milliyetçi-İslamcı bir

1 - Bu Çalışma daha önce *Middle Eastern Studies*, dergisinde yayınlanmıştır

2 - See R. P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (London, 1969).

3 - See B. Guivenc, G. Zaylan, I. Tekeli, E. Turan, *Türk- İslam Sentezi* (İstanbul, 1991); E. Copeaux, *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine* (İstanbul, 1998); and F. Atacan, ‘Anadolu Gazetesi ve “Süleymancılar” ‘Toplumbilim, No.2(1993), pp.135-52.

harekete doğru evrimsel gelişimi, değişen kimliklere dair bir diğer ilginç örnek olarak sayılabilir.⁴

İslam, Kürtlerin yaşamında önemli bir role sahiptir ve tarih boyunca Kürt mobilizasyonunda bir ideolojik araç olarak kullanılmıştır. Türkiye’de 1920’lerdeki büyük Kürt isyanları, farklı derecelerde Kürt milliyetçi ideolojisinden ilham almakla birlikte, tabiatı bakımından öncelikli olarak İslamiydi, yani bu isyanların entelektüel kadroları Kürt milliyetçileriye, İslam’ı mobilize edici bir güç olarak kullandılar. Öte yandan, 1960’larda ve 1970’lerde solcu hareketler arasında ortaya çıkan Kürt milliyetçi hareketleri ise, anti-komünist İslamcı Kürtlerce sempatiyle karşılanmadılar. 1984’te Marksist-Leninist, Kürdistan İşçi Partisi (PKK) Türkiye’nin güneydoğusunda 1990’larda yoğunlaşan bir gerilla savaşı başlattı.

Kürtlerin çoğunluğu Sünni Müslümanlar olarak Şafi mezhebine koyu bir şekilde bağlıdır. Osmanlı İmparatorluğu’nda Kürt emirliklerinin yöneticileri, imparatorluğun resmi mezhebi Hanefilik olduğu için, kendi medreselerini kurdular. Kürt emirliklerinde aynı zamanda köy camilerine bağlı olan ve öğrenim konusunda üne sahip mollalarca idare edilen okullar mevcuttu. Bu medreseler Kürt dili ve edebiyatının gelişiminde belirgin bir öneme sahipti. Türkiye’de 1924’te medreselerin resmi olarak kapatılmasına rağmen Kürt medreseleri 1970’lere dek faaliyetlerini sürdürdüler. Devlet medreseleri ve bağımsız Kürt medreselerinde eğitim alan İslami kaide (fıkıh) uzmanları, Kürtlerin yaşamlarında önemli bir rol üstlendiler. Sûfi tarikatleri de Kürtler arasında aktif ve yaygındılar. Bölgede her ne kadar çeşitli Sûfi tarikatleri temsil ediliyor olsa da, Kadiri ve Nakşibendi tarikatleri Sûfi İslam’ı domine etmiş görünmektedir.⁵

Kürt medrese sisteminden gelen Said Nursi (1876-1960), yalnızca özgün dini metinlerin yazarı olmakla kalmamış, aynı zamanda Türkiye’deki Nurcu hareketinin de kurucusu olmuştur. Aşağıda da tartışılacağı üzere, bu dini hareket parçalara ayrılmış ve Nursi’nin etnik kökeni hareketin üyeleri arasında tartışmalara neden olmuştur. Med-Zehra Nurcu hareketten kopmuş ve Nursi’nin Kürt kökenini vurgulamıştır. Med-Zehra, Nursi’nin eserlerinin Türk milliyetçi yorumlamalarını açıkça eleştirmiştir. Diğer bir deyişle, Med-Zehra yalnızca Türkiye’deki önemli bir Nurcu hareketi değil, aynı zamanda önemli bir Kürt İslamcı hareketin temsilcisidir. Bu makale “Dava”⁶ isimli dergilerinde yansıtılan şekliyle, Med-Zehra grubunun İslamı yorumlayışını analiz edecektir.⁷

4 - M. Litvak, ‘The Islamization of Palestinian Identity: The Case of Hamas’, Data and Analysis (Tel Aviv, 1996); and G. Usher, ‘What Kind of Nation? The Rise of Hamas in the Occupied Territories’, in J. Beinun and J. Stork (eds.), Political Islam (California, 1997), pp.339-54.

5 - M. van Bruinessen, ‘The Kurds and Islam’, Les Annales de l’Autre Islam, No.5 (1998), pp.13-35.

6 - Issues from April-May 1989 (first issue) to August-September 1997 of the journal Dava were examined.

7 - ‘Davam Çıkarken’, Dava, No.1 (April-May 1989), p.3.

İlk olarak Nisan-Mayıs 1989'da ortaya çıkan Dava dergisi, Med-Zehra'nın ikili Kürt ve İslam kimliklerine vurgu yapmaktadır. Med-Zehra, Nurcu hareketinin kurucusu olarak tanınan Nursi'nin Kürt kökenini göz ardı ettiği -ve hatta inkar ettiği- için ana akım Nurcu hareketini keskin bir şekilde eleştirmiştir. Med-Zehra, diğer pek çok şeyin yanı sıra, Nursi'nin Kürt bakış açısını kapsayan, sansürlenmemiş çalışmalarını yayınlamaya dengeyi sağlamaya çalışmıştır. Kürt Nurcu grubunun, Bingöl, Van, Diyarbakır, Mardin, Şırnak, Siirt, Batman ve Malatya'da (yani Türkiye'nin tüm doğu ve güneydoğu illerinde), aynı zamanda Ankara ve İstanbul'da geniş bir desteğe sahip olduğu görünmektedir. Grup diğer İslamcı gruplarca genellikle Med-Zehra ekolü - ya da (Nursi'nin Türkiye'nin doğusundaki Van'da kurmayı hayal ettiği üniversitenin adı olan Medresetü'z Zehra'nın bir kısaltması olarak) kısaca Med-Zehra olarak anılmaktadır. Derginin ilk sayısında grup kendisini başka bir isimle, "Hizb-ül Kur'an" *** olarak tanımlamıştır. O dönem grubun lideri Şeyhanzasade,⁸ Med-Zehra'nın ayrı bir ekol olarak ortaya çıkmasını şu sebeplerle reddetmiştir:⁹

"İnşa ettiğimiz, bir 'okul' değildir. Med-Zehra, hem Kur'an'a sadık hem de İslam'a faydalı olmaya çabalayan inananlardan oluşan bir gruptur. İslam'ın tevhidine inanıyoruz. Risale-i Nur'u okuyup, onun metodlarını takip edip, mehdîyet hareketine hizmet ederek insanlığa faydalı oluyoruz. ... Bu, yeni bir Kur'an kavrayışı meydana getirecek bir yenilenme (tecdid) hareketidir. ... Bu hareket Kur'an'ın diğerlerince anlaşılmasını sağlayacak ve politik anlamda da bir devlet biçimi olarak tanıtacaktır. Öte yandan Med-Zehra, Bedüzzaman'ın (Said Nursi'nin diğer adı) Van'da kurmayı planladığı üniversitenin adıydı. Üniversite'nin resmi dili olan Arapça, tüm Müslümanlarca öğrenilmiş olacaktı. Üniversite Kürtler ve Türkler de dahil tüm ırkların ümmet bilinci çatısı altında birleşmesine imkan tanıyacaktı. Med-Zehra İslami birliğin gerçekleşmesini sembolize edecekti. (Bu nedenle) Med-Zehra adıyla bir yayınevi ve vakıf kurduk."¹⁰

8 - Şeyhanzasade's official name is Siddik Dursun but within the movement he is mostly referred to as Şeyhanzasade rather than by the Turkish and non-Islamic family name of Dursun. Siddik Dursun (Şeyhanzasade) was born in Bingöl and studied at Ankara University's Faculty of Theology. After graduation, he refused to work in any state institution because of his religious convictions. He was introduced to the Risale in 1958 by Şerif Nazlı, who was sent to Bingöl by Mehmet Kayalar to open the first Nurcu medrese there. He met prominent members of the Nurcu movement in 1962 when his brother was in prison for Nurcu activities. In 1965 he met Hüseyin Altınbaşak and finally joined the Bayram Yüksel group in Ankara. He stayed with this group from 1969 to 1974. When Bayram Yüksel supported the publication of the Yeni Asya newspaper, he left the group and went back to Bingöl. In 1982 he came to İstanbul and established the publishing house Tenvir Neşriyat. M.S. Şeyhanzasade, 'Müslüman Genç Dergisi Sorularına Cevaplar', Dava, No.31 (Oct. 1992), p.18; and 'Bediüzzaman'ın Çilekeş Hizmetkari Bayram Yüksel Ağabey', Dava, No.82 (Oct.-Nov. 1997), pp.5-6.

9 - 'School' (Turkish:ekol, from the French:ecole) is the term used for religious movements which, like that of the Nurcus, are neither a sect nor a Sufi order. Şeyhanzasade rejects the claim that Med-Zehra represents a distinct 'school'.

10 - 'Nurculuk, Risale-i Nur ve Bediüzzaman Hakkında Sorular ve Cevaplar', Dava, No.70-71 (Feb.-March, 1996), p.13.

Dava ismi, Nursi'ye ilişkin bir anektoda dayanmaktadır. Yaşamının bir bölümünde, Van yakınlarındaki bir mağarada inzivaya çekildiği dönem Nursi'nin ayağı kaymış ve mağaradan yaklaşık 5 metre aşağı yuvarlanmış, şans eseri ciddi bir şekilde yaralanmadan kazadan kurtulmuştur. Nursi, düştüğü esnada "Ah, Davam!" diye haykırarak kendi güvenliğinden çok, uğruna çabaladığı davasını önemseyişini göstermiştir. İslam'a bu adanmışlık derginin kurucusunu etkilemiş ve Nursi'nin davasını derginin ismine taşımıştır. Dergi, bu mücadeleyi İslam bayrağını çekmek ve tüm dünyada egemen kılmak olarak tanımlamıştır.¹¹ Dava dergisinin başlıca hedefleri, Türkiye'deki İslami grupların kendi aralarında 'dış güçlerin provokasyonlarının bir sonucu' olarak meydana gelen suni parçalanmayı alt edebilmek için, tevhid bayrağı altında birliği teşvik etmek yer almıştır.¹² Diğer hedefleri ise, diğer Nurcu gruplarınca 'teşvik edilen', kendilerinin 'fikri hata' olarak gördükleri şeylerin düzeltilmesi ve Nurcu hareketine yöneltilen 'haksız' eleştirilere yanıt vermek olarak belirtilmiştir.

Said Nursi,¹³ doğu Anadolu'da Bitlis yakınlarındaki Nurs köyünde, dindar bir ailenin içerisinde, 1873 yılında dünyaya gelmiştir. 9 yaşında yerel medreseye katılmış, eğitimini Şeyh Abdurrahman Taği'den almıştır. Çok sayıda medresede eğitim gördükten sonra diplomasını 1888'de 15 yaşındayken edinmiştir. Nursi hayatının bu aşamasında çok sayıda yer gezmiş ve Ulema mensuplarıyla geniş kapsamlı tartışmalara katılmıştır. 23 yaşında Van'ı terk ederek, Van'da kurmayı hayal ettiği Medresetü'z Zehra Üniversitesi'ne destek toplama arayışıyla İstanbul'a gitmiştir. Bu konu hakkında hazırladığı dilekçeyi Sultan 2. Abdülhamid'e (1876-1909) sunmuş, sunumu sırasında Sultan'ı Halifelğinde pasif olmakla eleştirmiştir. Bu sıra dışı davranış, yetkililerin Nursi'nin akıl sağlığından şüphelenmesine neden olmuş, nihayetinde Topbaşı akıl hastanesine gönderilmiştir. Nursi 1907'de İstanbul'a geri dönmüş, fakat yine Osmanlı başkentinden hayal kırıklığına uğramıştır. Daha sonra İttihad ve Terakki Fırkası mensuplarıyla tanıştığı Selanik'e giderek onları Sultan'ın mutlakiyetçi rejimine karşı mücadelelerinde desteklemiştir. Nursi, 1908'deki Jön Türkler İhtilali sırasında Selanik'te bulunmaktadır.

İstanbul'a döndükten sonra Nursi, İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti'nin kuruluşunda yer almış ve İttihad-ı Muhammedi kurucularından Derviş Vahdeti'nin yayınladığı Volkan dergisi için makaleler kaleme almıştır. Kısa süre içerisinde Cemiyet, İttihad ve Terakki karşıtlarının öncü sesi haline gelmiştir.

11 - Ibid.

12 - Ibid.

13 - On Said Nursi, see Ş. Mardin, Religion and Social Change in Modern Turkey, The Case of Bediüzzaman Said Nursi (Albany, 1989); Ş. Mardin, 'Bediüzzaman Said Nursi 1873-1960, The Shaping of a Vocation', in J. Davis (ed.), Religious Organization, Religious Experience (London, 1982), pp.65-79; H. Algar, 'Said Nursi and Risala-i Nur, An Aspect of Islam in Contemporary Turkey', in K. Ahmad and L.I. Ansari (eds.), Islamic Perspectives, Studies in Honour of Sayyid Abul A'la Mawdudi (Leicester, 1980), pp.313-33; N. Şahiner, Son Şahitler Bediüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor (İstanbul, 1993-94), 4 Vols.; and I. Işık, Bediüzzaman Said Nursi ve Nureculuk (İstanbul, 1990)

Cemiyet'le olan bağları, Nursi'nin İttihat ve Terakki karşıtı faaliyetlere katıldığı ve 31 Mart 1909 İslamcı ayaklanmasının bir parçası olduğu suçlamalarına neden olmuş ve tutuklanmıştır. Fakat Nursi bu suçlamalardan aklanmış ve 1910'da Van'a geri dönmüştür. Daha sonra 1911'de Şam'a seyahat etmiş ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkan vilayetlerine ziyaretinde Sultan'a eşlik etmek üzere İstanbul'a dönmüştür. Nursi bu süreçte Medresetü'z Zehra'nın kurulması için bazı fonlar toplayabilmiş ancak proje, Balkan Savaşı'nın başlamasıyla ertelenmiştir. Nursi 1913'te Van'a geri dönmüş fakat 1915'te Jön Türkler tarafından Senusi tarikatını İtalyan işgaline karşı desteklemesi için Trablus'a gönderilmiştir. 1915 Ağustos'unda Türkiye'ye dönen Nursi, doğu cephesinde Ruslara karşı savaşan yerel milislere katılmıştır. Cephede savaşırken esir düşmüş, bu süreçte 1917 Rus Devrimine şahitlik etmiş ve nihayetinde esaretten kaçmayı başararak Avrupa üzerinden Türkiye'ye dönmüştür.

1922'de Nursi, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal ile Ankara'da tanışmıştır. Şüphe yok ki Nursi, Mustafa Kemal ve arkadaşlarının seküler eğilimlerini fark etmiş ve 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasi rejiminin İslami prensiplere dayalı olması gerektiği yönünde bir deklarasyonu Meclis'e dağıtmıştır. 1923 yılının sonlarında Nursi Ankara'dan ayrılmış, İslamcı bir Kürt milliyetçisi olan Şeyh Said'in isyanıyla bağlantısı olduğu suçlamalarına maruz kaldığı 1925 yılına dek Van'da kalmıştır. Bu suçlamalar nedeniyle tutuklanan Nursi, Isparta'nın küçük bir ilçesi olan Barla'ya sürülmüş, külliya-tı Risale-i Nur'u burada kaleme almıştır. Nursi, 1925 ile 1950 yılları arasında birçok kez tutuklanmış, hapsedilmiş ve sürülmüştür. Nursi ve müritleri için yeni bir dönem, 1950 seçimlerini Demokrat Parti'nin kazanmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Çeşitli mahkemelerde Nursi ve müritlerine yönelik çok sayıda suçlamalar ortaya atılsa da, Risale-i Nur Latin alfabesiyle yasal olarak ilk kez 1956'da basılmıştır. Söz konusu dönemde Demokrat Parti, seçim kampanyalarında İslami retoriği kullansa da, bu retoriğin pratiğe geçmeyeceği kısa süre içerisinde aşıkarmıştır. Nursi hayatının geri kalanını Isparta'da polis təcizine maruz kalarak geçirmiştir. Said Nursi Urfa'ya yolculuğu sırasında 23 Mart 1960'ta hayata gözlerini yummuş ve burada defnedilmiştir. Demokrat Parti'nin iktidardan indirildiği 1960 askeri darbesinden sonra Nursi'nin naaşı topraktan çıkarılarak Isparta'yı çevreleyen dağlarda kesin olarak bilinmeyen bir noktaya gömülmüştür. Bu eylem, Nursi'nin kabrinin müritlerince bir ilgi merkezi ve toplanma yeri haline getirilebileceği inancıyla yapılmıştır.

Said Nursi'nin ölümünden bu yana hareket bir çok iç anlaşmazlığa ve bölünmelere sahne olmuştur. 1960'lardaki anlaşmazlıkların iki temel sebebi liderlik ve hareketin parti politikaları olarak ortaya çıkmıştır. Hüsrev Altın-

başak,¹⁴ Mehmet Kayalar (1920-1994)¹⁵ ve Hulusi Yahyagil (1895-1986)¹⁶ gibi liderler ana akım Nurcu cemaatinden ayrı birer grup kurmuşlardır. Askeri yetkililer olan Kayalar ve Yahyagil, tıpkı Altınbaşak gibi Said Nursi takipçileriydiler. Her ne kadar her biri, Risale-i Nur'a ilişkin kendi yorumlamalarına sahip olsalar da parti politikaları konusunda ortak bir duruş sergilediler. Türkiye'nin mevcut sosyo-politik yapısını değiştirmek için araç olarak politikaya karşı olmasalar da, toplumu bütün olarak İslami kılacak değişiklik için parti politikalarının uygun bir araç olduğu kanaatinde değillerdi. Nihayetinde, inançları Türkiye'nin mevcut sosyo-politik sisteminin reddine yol açtı. Nurcu hareketinin tek bir lider tarafından yönetilmesi gerektiği konusunda hemfikir olsalar da, her biri Nurcu hareketinin liderliği için kendilerini öne çıkardıkları için bu amacı gerçekleştiremediler.¹⁷

Hüsrev Altınbaşak (1899-1977) liderliğindeki Yazıcılar, 1962'de ayrılarak Nurcu hareketinden kopan ilk grup oldular.¹⁸ Orijinal Risale-i Nur metnini el yazısıyla çoğalttıkları için 'Yazıcılar' ismini alan bu grup, liderleri Altınbaşak'ı Risale-i Nur ile ilişkili bu gelenek içindeki 'ikinci Üstad' (Ustad-i sani) olarak gördüler. Hayatta olduğu dönemde Said Nursi Risale'nin Latin alfabesiyle basılmasına izin vermiş olsa da Altınbaşak yalnızca Arap alfabesiyle yazılması konusunda ısrar etmiştir. Said Nursi hayattayken bu konuda Nursi ile fikir ayrılığı yaşayan Altınbaşak, Nursi'nin ölümünden sonra kendisini Nurcu hareketinin yegane lideri olarak, liderliği konusunda anlaşmazlığa düştüğü herkesi ise hain ve Risale-i Nur'a karşı olarak görmüştür.¹⁹ Yazıcılar zaman içerisinde sayıca azalmış ve 1970'lerin sonlarına doğru önemlerini yitirmiştir.²⁰

14 - Altınbaşak was one of Said's 'original students' (has talebeleri). For more on Altınbaşak, see N. Şahiner, *Son Şahitler Bediüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor* (İstanbul,1993), Vol.1, pp.398-9.

15 - Mehmed Kayalar was an officer as well as serving as an assistant to Said Nursi and his movement. On Kayalar, see N. Şahiner, *Son Şahitler Bediüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor* (İstanbul,1994), Vol.3, pp.234-7; N. Şahiner, *Şahitlerin Dilinden Bediüzzaman* (İstanbul, 1997), pp.30-46; and M.S. Şeyhanzade, 'Nur Kahramanı Mehmet Kayalar', *Dava*, No.52-3 (July-Aug. 1994),pp.19-20. Badilli writes that Kayalar favoured an alternative, resistant form of politics. He also claims that Kayalar considered himself to be the true leader of the Nurcu movement. Badilli feels that this approach a counter to Nursi's method and was detrimental to the movement. Badilli claims that, of all Nurcu leaders, he was the most harmed by the 1960 military government. A. Badilli, *Bediüzzaman Said-i Nursi, Mufasssal Tarihçe-i Hayati* (İstanbul,1990), Vol.3, pp.1793-4.

16 - Hulusi Yahyagil was an officer when he met Said Nursi, but retired from the army as colonel in 1950. For more on Yahyagil, see N. Şahiner, *Son Şahitler Bediüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor* (İstanbul, 1993) Vol.1, pp.318-59; and I. Güleç (ed.), *Sohbet ve Mektuplarıyla Hulusi Yahyagil* (İstanbul,1994).

17 - Badilli severely criticizes this approach and its defenders, among them Altınbaşak and Kayalar. A. Badilli, *Bediüzzaman Said-i Nursi, Mufasssal Tarihçe-i Hayati* (İstanbul,1990), Vol.3, pp.1793-6.

18 - The Yeni Asya group claims that the Turkish intelligence agency, on the orders of İsmet İnönü, played an important role in this split. İ.Yasar, *Muhabbet Fedaileri* (İstanbul,1997), pp.77,141-3. Yasar wrote a fictional account of the history of the Nurcu movement from the perspective of the Yeni Asya group. In it he recounts that, after the death of Said Nursi, the intelligence office sought to exacerbate leadership disputes among Hüsrev Altınbaşak, Mehmed Kayalar, and others, and to create factionalism within the Nurcu movement. Yasar further claims that, as part of these efforts, Alparslan Türkeş, a member of the Revolutionary Council in the 1960 military coup and later leader of the ultra-right National Action Party, supported Hüsrev Altınbaşak (İ. Yaşar, *Ibid.*,pp.141-3, 290-91, 412).

19 - A. Badilli, *op. cit.*, pp.1794-5.

20 - With the death of Altınbaşak in 1977, Said Oztürk, from Isparta, assumed leadership of the group. M.H. Okutucu, *İstikamet Şariat, Refah Partisi* (İstanbul,1996), p.147.

1970'lerin başlarında orijinal Nurcu hareketi içerisindeki temel anlaşmazlık konuları arasında, 'Nurcular'²¹ isimli bir gazete yayınlamak, parti politikaları ve maddi anlaşmazlıklar yer almıştır. Bu süreçte Nurcu hareketi, birden çok hizbi bünyesinde barındıran iki temel görüş üzerinden ele alınabilir. Birinci görüş, gazetenin basılmasını desteklerken, bu görüşteki Nurcular siyasetle açık bir şekilde ilişkilidiler. Diğer eğilim grubundakiler ise gazetenin basılmasını ve siyaseti reddedenlerden oluşuyordu. Bu ayrışma, maddi anlaşmazlıklar sebebiyle daha da genişledi.²²

Bu iki temel grup altında 1970'lerde ve 1980'lerde ortaya çıkan fraksiyonlar arasında şunlar sayılabilir: Zübeyir Gündüzalp öncülüğünde kurulan ve daha sonra Mehmet Kutlular'ın liderlik ettiği Yeni Asya hareketi, (merkez sağcı) Adalet Partisi ve Doğru Yol Partisi'ni destekledi. Şeyhazade liderliğindeki Med-Zehra, Yeni Asya grubunun Risale-i Nur'un anlamını bozduğunu iddia etti ve 1989'da Dava dergisini yayınlamaya başladı. Med-Zehra, Zehra Eğitim Kültür Vakfı'nı kuran bir başka grup daha ortaya çıkardı.²³ Bu grup Türkiye'deki hiçbir siyasi hareketi desteklemese de (İslamcı) Fazilet Partisi'ne nispi bir sempatiye sahipti. Mehmet Kurdoğlu'nun liderliğindeki Kurdoğlu ya da Emek isimli bir diğer grup ise ilk başta herhangi bir partiyi desteklemeyi reddetti ve dikkatlerini Risale'ye verebilmek için inzivaya çekildi. Ancak daha sonra 1980'lerin büyük bir kısmında (Merkez sağcı) Anavatan Partisi'ni, sonraki yıllarda ise Refah ve Fazilet Partilerine sempati duyular.

1974'te yalnızca Nurcu hareketi için değil, aynı zamanda İslamcı hareketler ve daha genel anlamda Türk siyaseti için büyük sonuçlar doğuran bir adımla,

21 - On the initiative of Salih Ozcan and with the approval of Zübeyir Gündüzalp (1920-71), the Nurcus decided to publish a newspaper. Salih Ozcan (1929-) served as National Salvation Party deputy in 1977. He was a co-founder of the Muslim World League, which is sponsored by Saudi Arabia, and acted as a representative of Turkey in the League. He also co-founded the Faisal Islamic Bank in Turkey in 1984. See U. Mumcu, Rabita (Istanbul, 1987), pp.173-80; and N. Şahiner, Son Şahitler Bediüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor (Istanbul, 1994), Vol.3, pp.238-44. Zübeyir Gündüzalp was in the personal service of Said Nursi from 1948 up to Nursi's death. On Gündüzalp, see N. Şahiner, Ibid., pp.15-30; and A. Badilli, Ibid., pp.1388-9, 1796, 1801. Gündüzalp prepared a document listing the members of a consultation assembly, and Gündüzalp and Ozcan signed it before the publication of the newspaper. They agreed that the relation of the Nurcus with the newspaper would not be made public and in case their secret was revealed, the assembly would deny it. They also agreed that this document would be kept secret among the members of Said's original students. This agreement was later published by Abdulkadir Badilli. See A. Badilli, op. cit., pp.1797-9. The members of the consultation assembly listed in the agreement were Salih Ozcan, Mustafa Polat, Abdurrahman Nursi, Halil Küçük, Ahmed Şahin, Ruştü Tafrall, Mehmet Kutlular, Mehmet Firinci and Mehmet Birinci. Badilli later claimed that Zübeyir Gündüzalp himself crossed off the names of Halil Küçük, Mehmet Firinci and Mustafa Birinci. The first issue of the bi-monthly newspaper, named Ittihad (Unity), appeared on 24 October 1967. For details on the history of the newspaper from the perspective of the Yeni Asya group, see İ. Yasar, op. cit., pp.228-39. The newspaper was closed down following the 12 March 1971 military coup.

22 - Mustafa Sungur and Bayram Yüksel, who were the spiritual inheritors of the Risale-i Nur and had the right to give permission for its publication, supported the first group, while Tahiri Mutlu, Abdullah Yegin and Husnu Bayram, who also had the right to give publication approval, supported the second group. A. Badilli, op. cit., p.1801.

23 - This group, led by İzettin Yıldırım, rejected the leadership of Siddik Dursun. It claims that a committee must be set up to govern the group and the leader of this committee must be elected in every three or four year. It also claims that some distortions have been made in the Risale. The leader of the group, İzettin Yıldırım, was kidnapped by the Turkish Hizbullah and was found dead in Istanbul, in 28 January 2000. About Turkish Hizbullah see F. Bulut and M. Farac, Kod Adi: Hizbullah, Türkiye Hizbullahı'nın Anatomisi (Istanbul, 1999).

Fetullah Gülen liderliğindeki bir grup, 'insanlara hizmet etmektense siyasetle meşgul olmakla' suçladıkları Yeni Asya hareketinden ayrıldı.²⁴ İlginç olan ise, Gülen grubunun kendilerini herhangi bir İslami grup ya da siyasi parti ile ilişkilendirmeme konusunda oldukça dikkatli olmasıydı. Her ne kadar bir zamanlar Nurcu olsa da Gülen kendisini ne Nurcu hareketiyle ilişkilendirmiş, ne de açık bir şekilde Risale-i Nur'a referansta bulunmuştur.²⁵ Gülen grubu, 1980'lerden sonra güçlenmiş, görüşleri ise 1980 darbesi sonrası askeri hükümetin ideolojisi olan Türk-İslam sentezi²⁶ ideolojisine evrilmiştir. Nurcu hareketi içerisindeki entelektüel ve ruhani geçmişine rağmen Gülen, konuşmalarında hiçbir zaman Nurcu hareketinin kurucusuna atıfta bulunmamış, aksine kendi çalışmalarına ve fikirlerine referanslarda bulunmuş, bir anlamda, ilham kaynağı bir başka kaynağa nazaran daha iyi takip edilebilir bir hareketin merkezine kendisini yerleştirmiştir. Gülen'in 30'dan fazla basılı eserinde ifade ettiği fikirleri, grubun ideolojisini şekillendirmiş ve diğer Nurcu gruplarıyla arasında farklılıklar meydana getirmiştir. Bu farklılıklar sebebiyle bazı Nurcu grupları Gülen'in ve grubunun Nurcu hareketiyle herhangi bir ilişkisinin olmadığını dile getirmişlerdir. Öte yandan, Gülen'nin Türkiye siyasi yaşamında güçlü hale gelmiş olmasından dolayı diğer bazı Nurcu grupları, Gülen grubunun Nurcu hareketini temsil ettiğini savunmuşlardır. Gülen grubu Türkiye'de ve Orta Asya'daki Türki cumhuriyetlerde bulunan özel eğitim kuruluşlarıyla bilinmektedir.²⁷

12 Eylül 1980 askeri darbesinden sonra Nurcu hareketi bir diğer ayrışmaya daha sahne olmuştur. 1982'de askeri darbeyi destekleyen ve Mehmet Kırkinci'nin liderlik ettiği bir grup, askeri darbeyi desteklemeyen Yeni Asya grubundan ayrılmıştır. Kırkinci liderliğindeki grup, Türkiye'yi sosyal ve siyasi bölünmeden kurtardığı için askeri darbenin gerekli olduğuna inanmaktaydı. Kırkinci askeri darbenin lideri General Kenan Evren'i 'inananların komutanı' (ulu-l emr) olarak tanımlamış ve Evren'in koyduğu kurallara uymanın dini bir vazife olduğunu iddia etmiştir. Aynı zamanda Konseyciler²⁸ (darbe son-

24 - K. Kocoglu, 'Said Nursi ve Nurculuk', unpublished thesis, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1996, p.77.

25 - Yasar claims that in mid-1950s Fetullah Gulen was introduced to the Risale-i Nur and the Nurcu movement by Muzafer Aslan, Mehmed Kirkinci and Osman Demirci, who were also from Erzurum where Gulen was born and grew up. Gulen's talents apparently did not flourish within the Nurcu environment, although he subsequently became popular as a speaker among the religious communities of Edirne and Kırklareli. At that time, he put a distance between himself and the Nurcu movement. But when he was appointed as an imam to Kestane Pazarı mosque in Izmir in 1966, he resumed working for the Nurcu movement and began to advance within it. Yasar reports that by the 1970s Gulen had ceased to participate in the social and political activities of the Nurcus. Yasar also accuses Gulen of hiding his Nurcu identity during a military court trial in 1971, in Izmir (I. Yasar, op.cit., pp.223-4, 307-8, 319-22, 434-5).

26 - See note 2.

27 - For more on Fethullah Gulen see F.Bulut, Kim Bu Fethullah Gulen (Istanbul,1998); R. Çakır, Ayet ve Slogan, Türkiye'de İslami Olusumlar (Istanbul, 1990), pp.99-113; L. Erdogan, Fethullah Gulen Hocaefendi 'Küçük Dünyam' (Istanbul, 1995); and C. Kozanoglu, İnternet, Dolunay, Cemaat (Istanbul,1997).

28 - K. Kocoglu, op. cit., 1996, pp.92-4.

rası kurulan Devrim Konseyi'nin destekçileri anlamında ç.n.) olarak da anılmakta olan bu grup, Med-Zehra'nın 'Risale-i Nur'un değiştirildiği' yönündeki iddialarını reddetmektedir. 1986 yılında, Mehmet Feyzi Pamukçu ve Hulusi Yahyagil'den Nurcu eğitimi alan Müslim Gündüz, Sûfi tarikatı formundaki bir Nurcu grup olan Aczimendi Tarikatını kurmuştur.²⁹ Aczimendi'lerin amacı, İslami hukukla yönetilen ve halife liderliğindeki bir devlet meydana getirmektir.³⁰ Öte yandan, 1990 ve 1993'te Yeni Asya'dan iki grup daha ayrılmıştır. Bu ayrılıkların sebebinin, Yeni Asya grubunun Süleyman Demirel'e ve Doğru Yol Partisine verdiği aktif destek olduğu düşünülmektedir.³¹

Med-Zehra, Said Nursi'nin ölümünden sonra yaşanan olayları açıklamak için İslam tarihindeki büyük çatışmalara referansta bulunur. İslam dünyasında Hz. Muhammed'in ölümünden sonra meydana gelen ilk çatışma olarak tarihe geçen ve halen çözülememiş ilk halifenin seçimi konusu buna bir örnektir. İkinci bir çatışma konusu, Ali ve Muaviye arasında geçen olaylardır. Tarihsel bağlamda halifelik ve sultanlık arasındaki bir mücadele olarak yorumlanan bu çatışmada, birincisi İslami din temelli devlet sistemini, ikincisi ise kendine has bir varoluş sebebiyle vuku bulan keyfi bir rejimi temsil etmektedir. Hüseyin ve Yezid arasındaki üçüncü çatışma ise dini değerler ile milliyetçi değerler arasındaki bir rekabet olarak anlaşılmaktadır. Hüseyin Halifelik için İslami hukukun savunucusu olarak ortaya çıkarken, Yezid kendi sultanlığı için ırkçı Arap milliyetçiliğinin savunucusu olarak duruş sergilemektedir. Med-Zehra, Said Nursi'nin ölümünden sonra meydana gelen gelişmelere bu tarihsel olaylar perspektifinden bakılması durumunda, Nurcu hareketi içerisindeki parçalanmanın anlamının mukayese edilerek kavranabileceğine inanmaktadır.³²

Dava dergisinin aktardığına göre, "Said Nursi'nin ölümü dünyaya radyolar ve gazeteler aracılığıyla duyuruldu. Cenaze için binlerce Müslüman Urfa'ya akın etti. Cenazeden sonra Urfa'daki Nursi talebeleri kendi aralarında

29 - The Aczimendi group believed that the Nurcu movement had reached a second stage in its evolution, one which required conformance with the structure of a Sufi order. According to the Aczimendis, each step takes sixty years, and the first phase of Nurcu movement lasted from its inception in 1925 or 1926 until 1985 or 1986. Hulusi Yahyagil and Mehmet Feyzi both died in these years, which meant that none of Said's 'original students' remained alive as of that time. Aczimendis claim that the Nurcu movement has fallen away from the Risale-i Nur, meaning that it must either vanish or adopt a new method. Since annihilation can hardly be possible, the group's methodology must be changed. See Risale-i Nur'da Usul ve Program, Aczimendilik (İstanbul, no date), pp.11-12.

30 - Ibid., p.10.

31 - In 1990, a Nurcu group, called Yeni Nesilciler, under the leadership of Mehmet Firinci abandoned the Yeni Asya group. Yeni Nesilciler criticized publication of the Yeni Asya's Encyclopedia of Current History (Yakin Tarih Ansiklopedisi), in which Turkey's recent history was severely criticized. There are no major differences between the Yeni Nesilciler and the Yeni Asya. Yeni Nesilciler has three leaders: Mehmet Firinci, who is mainly engaged in publication activities; Mehmet Emin Birinci, who is engaged in the financial administration of the group's companies; and Yavuz Bahadıroğlu, who is the chief adviser to these companies. In 1993, another group of Nurcu, called İttihad-i İslamcılar led by Rustu Tıfıralı, split from the Yeni Asya. This group views the various interpretations of the Risale as the main reason for the fragmentation of the Nurcu movement. It rejects the claims of distortion in Risale. K. Koçulu, op. cit., pp.82-3; 91; and M.H. Okutucu, op. cit., p.150.

32 - 'Bediüzzaman'ın Olumundan Sonra Gelişen Nur Ekolü', Dava, No.36 (March 1993), p.12.

fikir alışverişinde bulundular. Toplantıda Mehmet Kayalar, Hüsrev Ağabey (Altınbaşak) ve Fevzi Ağabey (Pamukçu)³³ bir lider ve liderlik komitesinin seçilmesi gerektiği konusunda ısrar ettiler. Diğerleri ise Risale-i Nur'da herhangi bir halife ya da lidere yer verilmediğini ve herkesin kendi kapasitesi dahilinde hizmet etmesi gerektiğini söyleyerek bu fikre karşı çıktılar. Harekette hiçbir hiyerarşinin olmaması gerektiğini belirterek hareketin yalnızca ruhani hizmetten oluşması gerektiğini ileri sürdüler.”³⁴

Toplantıda Nurcu hareketinin hiyerarşik bir organizasyon olmaması gerektiğini söyleyen ikinci gurubu destekleyici nitelikte karar alındı. Bu konunun hareket içerisinde bir kördüğüm yarattığı söylenebilir, çünkü Dava'da yayınlanan bir makaleye göre, “Nurcu hareketinde herhangi bir lider ya da rütbe olmaması gerektiğini savunanların kendileri, farklı grupların liderleri haline geldiler.”³⁵ Bugünkü mevcut hiçbir Nurcu grup lideri, Said Nursi'nin doğrudan talebesi değil. Öyle görünüyor ki, Nursi'nin ölümünden sonra alınan, ‘hiyerarşik organizasyon kurmama’ kararı birçok Nur hareketi talebesine kendi liderliklerini ve kendi gruplarını kurma ilhamı vermiştir. Med-Zehra ise, kendi açısından, hiyerarşik bir hareketin İslam’a daha uygun olduğuna inanmaktadır.

Dava’ya göre Risale-i Nur’u değiştiren Nurcu grupları, 1960 sonrası kurulan askeri darbe hükümetinin baskıcı uygulamalarını Risale’yi Latin alfabesiyle basmak için bir bahane olarak kullanmışlardır. Ayrıca, bu Nurcu gruplar yayın çabalarına girişmişlerdi, çünkü metni Latin alfabesiyle hazırlarken ‘Arapça versiyonda yapılması imkansız olan değişiklikleri kolayca yapabileceklerdi.’³⁶ Dava ayrıca, siyasi emellere ve milliyetçi yaklaşıma sahip ‘belli şahısların’, 1969 ve 1970’lerde Nur hareketini domine etmeye çalıştıklarını iddia etmiştir. Med-Zehra, Nurcu hareketinin siyasi gazetesi, kitapları ve dergileriyle, hareketin orijinal düşünce çizgisinden ayrılmaya başladığını savunmuştur. İslam tarihine atıfta bulunan Med-Zehra grubu, bu olayın bir dönüm noktası olduğuna inanarak şu tezi ortaya atmıştır: “Yalnızca vahyi temel alan ve tüm kurumlarıyla halifelîği inşa etmeye çalışan gerçek Nurcu hareketi ile sultanlığın keyfi rejimini esas alan ve anavatan için her ilkenin kurban edilebileceğine inanan sözde Nurcu gruplar arasında mücadele başlamıştır.”³⁷

33 - Pamukçu's full name is Mehmed Feyzi Pamukçu (1912-90); he was another ‘original student’ of Said Nursi. For more on Pamukçu see N. Şahiner, *Son Şahitler Bedüzzaman Said Nursi’yi Anlatıyor* (İstanbul,1993), Vol.2, pp.126-32.

34 - ‘Bedüzzaman’ın Olumundan Sonra Gelişen Nur Ekolü’, Dava, No.36 (March 1993), p.13. The Yeni Asya group has also confirmed that this meeting took place. See İ. Yaşar, *Ibid.*, pp.45-6.

35 - ‘Bedüzzaman’ın Olumundan Sonra Gelişen Nur Ekolü, Dava, No.36 (March 1993), p.13.

36 - *Ibid.* p.14.

37 - *Ibid.*, p.14.

Said Nursi'nin ölümünden bu yana birçok Nurcu grup, onun mirasında hak iddia etmiştir. Büyük gruplardan biri olarak Med-Zehra, diğer gruplarla büyük fikir ayrılıkları yaşamıştır. Med-Zehra'ya göre Nursi tarafından kurulan düşünce okulu, Nursi'nin hareketinin gücünden korkan ve onun fikirlerinin gerçekleşmesini engellemek için birçok strateji kullanan mevcut rejime bir alternatiftir. Med-Zehra'ya göre, rejimle ne kadar yakından ilişki kurulursa sosyal ve siyasi sorunlar konusunda İslami perspektiften o kadar uzaklaşılmış ve Avrupalı perspektif benimsenmiştir ki bu da Nursi'nin fikirlerine aykırıdır.³⁸

Med-Zehra, siyasi partilerin Avrupa felsefesinin bir ürünü olduğuna ve günlük siyasete müdahil olmanın bireyi gerçek amacına odaklanmaktan alıkoynadığına inanmaktadır ki o amaç, hayatın tüm alanlarında İslam'ı egemen güç kılmaktır. Grubun sözcüleri Said Nursi'nin İslami siyaset ve insan siyaseti arasında bir ayırım yapmış olduğunu söylemiştir. Buna göre İslami siyaset vahyi esas alırken, diğeri insan fikirlerini esas almaktadır. Med-Zehra sözcüleri Nursi'nin insan siyasetini Şeytanla eş anlamlı, İslami siyaseti ise İslam'ın bir parçası olarak gördüğüne inanmaktadır.³⁹ İslam siyasetten ayrılamaz çünkü İslam bireyin hayatındaki her alanı tayin etmektedir. Med-Zehra ayrıca, Nursi'nin hem Osmanlı İmparatorluğu'nda hem de Türkiye Cumhuriyeti'nde parti siyasetine karşı olduğunu iddia etmiştir, çünkü, "Said, siyasi partiler için çalışan samimi Müslümanların 1908 Jön Türk devriminden sonra birbirlerini bölünme yaratmakla suçladıklarını gözlemlemişti."⁴⁰ Nursi bu gelişmenin İslam'a aykırı olduğunu düşünmüştür çünkü Müslümanlar arasında hiziplerin oluşmasına sebep olmuştur ve bunun sonucu olarak da Nursi, bir daha hiçbir zaman doğrudan parti siyasetine dahil olmamıştır.

1950'li yıllarda Said Nursi, Başbakan'a ve Meclis üyelerine gönderdiği mektuplarda siyasi görüşlerini ifade etmiştir.⁴¹ Her ne kadar belirtilen amacı Risale-i Nur'un basılmasını güvence altına almak olsa da Nursi, aynı zamanda Demokrat Parti'nin faaliyetlerinin bazılarını desteğini de dile getirmiştir. Siyasi partilerin faaliyetlerine yönelik destek ya da eleştiride bulunmak her ne kadar siyasete dahil olmak olarak düşünülebiliyor olsa da, Med-Zehra böylesi bir rehberliğin, Nursi'nin İslami bir din adamı olarak sorumluluklarının bir parçası olduğunu savunmuştur. Med-Zehra'ya göre Nursi'nin mektuplarında iki ana tema mevcuttur: birincisi, rejimin bazı tavırlarının Türk ırkçılığını (Tür-kizm) temel alması, ki bu Kur'an'ın temel prensiplerine aykırıdır ve derhal terk

38 - 'Dava'nın Tarihçesi', Dava, No.26 (May 1992), p.43.

39 - The column 'Serkelam' has always been written by Siddik Dursun Şeyhazade; in it, Med-Zehra's leader sets forth the group's position on major issues. 'Serkelam, Demokrasi ve Siyaset ...', Dava, No.19 (Oct. 1991), p.5.

40 - Ibid., pp.10-13.

41 - One of Nursi's letters was to Adnan Menderes, Democratic Party leader and Prime Minister from 1950 to 1960.

edilmesi gerekmektedir. İkincisi ise, Avrupalılar tarafından ortaya atılan siyasi parti yapısı İslami prensiplere aykırıdır ve bunun yerine, siyasi oluşumlar konusunda Kur'an model alınmalıdır.⁴²

Med-Zehra, başta Yeni Asya olmak üzere diğer Nurcu grupları gündelik siyasete aktif bir şekilde dahil olmaları sebebiyle eleştirmiştir. Örneğin Yeni Asya, 1965 ila 1980 arası sürecin büyük kısmında iktidar partisi olan Adalet partisini, 1983'ten sonra ise Doğru Yol Partisi'ni desteklemiştir. Med-Zehra, Yeni Asya'nın demokratik parlamenter sistem de dahil olmak üzere Batılı prensipleri benimsediğini öne sürmüştür. Med-Zehra aynı zamanda, kısa vadeli maddi çıkarların peşine düşmeyi ve İslami kimlikten ödün vermeyi eleştirmiştir.⁴³ Genel itibarıyla Med-Zehra, İslami toplulukların siyasete katılım göstermemeli gerektiği görüşünü savunmakla birlikte, İslam'ın gelişimine destek olmak ve Risale-i Nur'daki düşüncelerin yayılmasını sağlamak amacıyla bazı kişilerin siyasi katılımını makul görmektedir. Bu da, mevcut sistemin İslami hedeflere ulaşmak için bir araç olarak kullanılabileceğine işaret etmektedir.⁴⁴

Bugün bazı Nurcu gruplar, Said Nursi'nin Osmanlı döneminden beri demokrasi savunucusu olduğunu iddia etmektedir.⁴⁵ Buna karşın Med-Zehra, Nursi'nin yazdığı metinlerde demokrasi kelimesini hiç kullanmamış olduğunu vurgulamaktadır. Med-Zehra'ya göre Nursi, demokrasi terimini kullanmaktan kasten kaçınmıştır çünkü insanlarca ortaya konan demokratik kurallar, Allah'ın kurallarının tam olarak hayata geçirilebilmesini engellemektedir. Med-Zehra, bazı Nurcu gruplarının demokrasi ve meşruiyet kavramlarını, birbirinin yerine geçecek şekilde kullandıklarını savunmaktadır. Her ne kadar demokrasi Allah'ın kanunlarıyla uyumlu olmasa da, Med-Zehra'ya göre meşrutiyet meşverete (danışmaya) dayanmaktadır ve bünyesinde bir meclisi barındırmaktadır ki söz konusu kurumlar aynı zamanda İslami hukuk çerçevesi içerisinde yer almaktadır. Bu nedenle Nursi meşrutiyet kavramını kullandığında, bu referans aslında İslami kanunla bağıntılıdır.⁴⁶ Bu gibi nüansları ele alan Şeyhazade, şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Bazı kişiler demokrasinin insanlara daha iyi bir yaşam imkanı tanıdığını, Türklerin ruhuna ve yaşam tarzına yön verdiğini varsayıyorlar. Hiçbir şeyin bu gerçeği değiştirmeyeceğini iddia eden Demokrat İslamcılar, şuurlu fikre ve akla

42 - 'Siyaset, Politika ve Tavrımız', Dava, No.66-67 (Oct.-Nov. 1995), pp.3-4.

43 - For this criticism, see 'İttihad-i İslam'a doğru', Dava, No.3 (Aug.-Sept. 1989), pp.3-4; and 'Risale-i Nur Sahabi Mesleğinin Bu Zamanki Bir Cilvesidir', No.7 (April-May 1990), pp.20-21. For examples of defenders of political parties as legitimate partners with the Nurcu movement, see S. Mursel, Siyasi Düşünce Tarihi Altında Bedüzzaman Said Nursi (İstanbul, no date), pp.165-92; and I.E. Deveci, Ben Dindar Bir Cumhuriyetçiyim (İstanbul,1994),pp.80-5.

44 - 'Siyaset,PolitikaveTavrlmlz', Dava, No.66-7 (Oct.-Nov.1995),p.4.

45 - For one example see I.E. Deveci, Ben Dindar Bir Cumhuriyetçiyim (İstanbul,1994).

46 - 'Serkelam, Demokrasi ve Siyaset ...', Dava, No. 19 (Oct. 1991), p.3.

sahip insanları bu fikirlerin gerçek olduğuna ikna edemeyeceklerini, kimseyi kandıramayacaklarını anlamalıdır. Çünkü İslam bizlerin ruhlarına tahakküm etmekte, kapsamaktadır ve bizim tek hedefimizdir. Mehdiyet Mektebi'nin mensubu olan insanlar olarak birincil görevimiz hakikati yaymaktır. Hedefimiz, İslam kanununu hakim kılmak ve İslami birliği sağlamak olmalıdır."⁴⁷

Şeyhanzade'ye göre demokrasiyi bir yönetim biçimi olarak kabul eden herkes kafir olarak görülmelidir. Bunun sebebi, demokrasinin Kur'an'a, İslami kanuna ve vahye bir tepki olarak ortaya çıkarılmasıdır. Demokrasinin temel hedefi, insanlara yönetme hakkını tanımadır. Böylesi bir yönetim anlayışının kabul edilmesi, İslam'a aykırıdır.⁴⁸ Şeyhanzade bazı Nurcuların neden Türkiye'deki siyasi rejimle işbirliği yaptığına dair birden çok sebep sıralamıştır. Bunlar arasında, Türk ulusal zayıflığı korkusu, geçmişe bağlılık ve kişisel zaafı sayılabilir. Aslında bu gibi Nurcular siyasi partilere destek verip onları güçlendirerek İslami kanunu birincil hedefleri olmaktan çıkarmışlardır. Söz konusu Nurcular, devletin başına isyan edecek konumda olmadıklarını savunurken, yaklaşımları ise geleneksel olarak 'herhangi bir düzen, düzensizlikten iyidir' anlayışıyla devlete itaat konseptini destekleyen Hanefi hukuku ile benzerlik taşımaktadır. Şeyhanzade İslami olmayan bu yaklaşımın aslında insanları İslam'dan ve Kur'an'dan uzaklaştırdığını söylemektedir.⁴⁹

Daha farklı bir yaklaşım sergileyen Şeyhanzade, dünyadaki her hareketin bir plan ve programının olduğunu savunmaktadır. Şayet bir hareketin gücü yoksa ancak yine de güç kullanmaya yeltenirse, davasını kaybedecektir. Said Nursi'ye atıfta bulunan Şeyhanzade, "Mevcut rejimi ne kabul edebilir ne de reddedebiliriz. Reddetmek güç gerektirir, ki biz buna sahip değiliz. Bu nedenle İslam alimleri, şayet koşullar uygun değilse, bir kişi güce sahip değilse, eyleme geçilemeyecektir. Eğer bir kişi, güçsüz konumdayken eyleme geçerse, sonucunda Müslümanlara yönelik büyük bir zulüm ortaya çıkabilir ki bu da İslami hareketin müstakbel gelişimini engelleyebilir."⁵⁰ Böylelikle Med-Zehra, Nur talebelerinin görevinin İslami kanunun egemen kılınmasına imkan tanıyacak koşulları oluşturmak olduğunda ısrarcıdır. Bunu gerçekleştirmek için de, Said Nursi'ye göre, Nur talebeleri 'Allah'ın Partisi'nden, yani geniş anlamda 'Allah'ın tarafında' olmalıdır.

47 - Ibid., p.4.

48 - 'M.Siddik Şeyhanzade'ye Dinleyiciler Tarafından Sorulan Sorular ve Cevaplar', Dava, No.64-5 (Aug.-Sept. 1995),p.14.

49 - M.S. Şeyhanzade, 'Deccal-Mehdi, Deha-yi Fenni ile Hüdaya-yi Şer'i Muvazeneleri', Dava, No.76 (Oct.-Nov. 1996), pp.18-19.

50 - 'M.Siddik Şeyhanzade'ye Dinleyiciler Tarafından Sorulan Sorular ve Cevaplar', Dava, No.64-5 (Aug.-Sept. 1995), p.12.

Said Nursi'nin çalışmalarını yayınlama ve yayma hakkı, bir diğer tartışmalı konular arasında yer almaktadır. Risale'nin kim tarafından yayınlanacağı ve gelirin nasıl harcanacağına yaşadığı süreçte Said Nursi karar vermiştir.⁵¹ İbrahim Hulusi Yahyagil (1895-1986), M. Feyzi Pamukçu (1912-90), Hüsrev Altınbaşak (1899-1977), Tahiri Mutlu (1900-1977), ve Rafet Barutçu (1886-1975), Nursi'nin ilk öğrencileri arasındadır ve 'has talebeler' (ilk öğrenciler) olarak anılmaktadır. Eğitimlerini Nursi'den almış ve Nurcu hareketinin başlangıcından bu yana onun yanında yer almışlardır. Pamukçu, Altınbaşak, Mutlu ve Barutçu 1930'larda ve 1940'larda Nurcu ile birlikte tutuklanmış, yargılanmış ve mahkum edilmişlerdir.⁵² Nurcular tarafından Risale-i Nur'un manevi mirasçıları olarak görülmektedirler. Mehmet Kayalar, Mustafa Acet, Bayram Yüksel, Hüsni Bayram, Abdullah Yeğin, Mustafa Sungur, Ahmet Aytimur ve Said Özdemir de Nursi'nin hizmetindeydiler. Bu ikinci gruptaki bazı kişiler, Nursi tarafından Risale-i Nur'un yayınlanmasını idare etmekle görevlendirilmişlerdir. Nurcu harekette, Risale basma izninin önce bu gruptaki bir kişiden alınması yönünde bir örf benimsenmiştir.⁵³ Ayrıca Nursi, Risale basımından elde edilen gelirin yüzde 20'sinin Nur talebelerine burs olarak ayrılmasını şart koşmuştur.⁵⁴ Bu nedenle, Risale'yi kendi yayınevlerine basabilmek için Med-Zehra'nın bu gruptaki kişilerden izin alması gerekmektedir. Risale-i Nur'un çarpıtılmış olduğuna inandıkları için, kendilerine ait bir Risale versiyonu basmak Med-Zehra için oldukça önem arz etmekteydi.

1970'lerde iki Nurcu yayınevi mevcuttu. Bunlardan biri, Mustafa⁵⁵ (bir dönem de Mehmet Fırıncı) liderliğindeki Sözler Yayıneviydi. Diğer yayınevi ise, Ankara'da Said Özdemir liderliğindeki İhlas Nur Neşriyat'tı. Söz konusu iki orijinal yayıncının Nursi'nin hizmetindeki ikinci gruptan olmasına rağmen, Şeyhazade, yine bir Kürt olan Abdülkadir Badıllı'nın⁵⁶ görüşlerine katılarak, söz konusu her iki yayınevinin Risale'yi çarpıttığını ve Nur cemaatinin hizmetlerine zarar verecek şekilde siyasi faaliyetler yürüttüğünü söylemektedir.

1979'da Nursi'nin doğrudan öğrencilerinin ikinci grubunda bulunan Hüsni Bayram'ın onayıyla ve de Abdülkadir Badıllı'nın isim önerisiyle Envar

51 - Bediüzzaman Said Nursi, Emirdag Lahikası-II (İstanbul,1991), pp.204-5.

52 - Hüsrev Altınbaşak and Rafet Barutçu were imprisoned in Eskişehir (1935),Denizli(1943) and Afyon (1948) with Said Nursi. M. Feyzi Pamukçu and Tahiri Mutlu were imprisoned with Said in Denizli (1943) and Afyon (1948).

53 - It is claimed that Ceylan Çalışkan also had a letter from Said Nursi which indicated that he had a right to publish Said's works, but he never used this permission.

54 - Interview with Siddik Dursun (Şeyhazade)on 6 Nov. 1997. S. Nursi, Emirdag Lahikası- II (İstanbul,1991), pp.204-5.

55 - Mustafa Acet points out that at the beginning, Sozler Yayınevi was run by Abdullah Yegin, but later it was given over to Mustafa Sungur. 'Ustadın Varisinden Vasiyet Mektubu', Dava, No.41 (Aug. 1993), p.9.

56 - Abdulkadir Badilli is a Kurd from the Badilli tribe in Urfa. He first met Said Nursi in 1953. See N. Şahiner, Son Şahitler Bediüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor (İstanbul,1994),Vol.4, pp.169-84.

Neşriyat kurulmuştur. Badıllı Nursi'nin öğrencilerinden olsa da, yakın takipçileri arasında yer almamış ve Risale'nin yayıncısı olarak onay almamıştır.⁵⁷ Şeyhanzade yayınevinde Badıllı ile birlikte çalışmaya başlamıştır. Şeyhanzade'ye göre Envar Neşriyat kuruluşundan üç yıl sonra, Hüsnü Bayram'ın Risale'nin yayınlanmasını kontrol etmesi sebebiyle finansman eksikliği sonucu varlığını sürdürülebilirliğini yitirmiştir.⁵⁸ Bu noktadan sonra Şeyhanzade'nin Envar Neşriyat ile devam edebilmesi imkansız hale gelmiştir.⁵⁹ Bunun üzerine Şeyhanzade Risale'nin yayınlanması konusunda Nursi'nin onayını almış olan ve ikinci grupta yer alan Mustafa Acet'e (1924-90) başvurmuştur. Acet Şeyhanzade'ye Risale'nin bizzat Nursi tarafından tashih edilmiş orijinal metnini sunmuş ve Risale'nin yayınlanması için Şeyhanzade'ye onayını vermiştir. 1982'de Şeyhanzade, Tenvir Neşriyat'ı kurmuş ve Said Nursi'nin çalışmalarını yayınlamaya başlamıştır.

Dava, Risale'nin yayınlanması hakkını Acet'in Şeyhanzade'ye teslim ettiğini açıkça belirttiği orijinal mektubu yayınlamıştır. Acet vasiyetinde, tıpkı Said Nursi'nin dilediği gibi, yayıncılık faaliyetlerinin tüm detaylarında Kur'an'daki ahlaki ve ruhani prensiplere uyulması gerektiğini savunanların yanında yer almıştır. Said Nursi'nin Risale metnlerinin hazırlanmasında ne kadar titiz olduğunu ve yayınlanmasını ne denli sabırsızlıkla beklemiş olduğunu da dile getiren Acet ayrıca, bazı yayıncıları Risale'yi kendi amaçları için kullanmakla ve başkalarının Risale metnini yayınlamasına engel olmakla suçlamıştır.⁶⁰ Acet Şeyhanzade'ye Risale'nin yayınlanması için onay verirken, bazı koşullar öne sürmüştür. Bu koşullara göre Şeyhanzade'nin Risale'yi aslına sadık bir şekilde yayınlaması ve yayından elde edilen karın beşte birinin hayatlarını Nur hizmetine adayan öğrencilerin ihtiyaçlarının karşılanmasına ayırması gerekmektedir. Buna ilaveten, yayında görev alacak kişilerin titizlikle kayıt tutmaları ve finansal konulardaki tüm sorulara dürüstlikle cevap verebilmeleri beklenmektedir.⁶¹ Böylelikle Med-Zehra 1982'de kendi yayınevi olan Tenvir Neşriyat'ı kurmuş ve orijinal metinlere dayanarak Risaleleri yayınlamaya başlamıştır.

57 - M.S. Şeyhanzade, 'Nurani Müdafa', Dava, No.46 (Jan. 1994), pp.8-9, 'Münazarat Uzerine', Dava, No.42 (Sept. 1993), pp.22-3. Acet reports that Envar Neşriyat was established without consultation. 'Ustadin Varisinden Vasiyet Mektubu', Dava, No.41 (Aug. 1993), p.9.

58 - Ibid.

59 - Şeyhanzade claims that Badıllı forced him to buy Envar Nesriyat, saying, 'If you do not buy the publishing house, the blame will be on you if I have to sell it to someone in Beyaz Saray (a section of a shopping area where mainly nationalist publications are sold).' Husnu Bayram said the same thing. Although they signed a contract, Badıllı later decided not to sell. M.S. Şeyhanzade, 'Nurani Müdafa', Dava, No.46 (Jan. 1994), p.9.

60 - 'Ustadin Varisinden Vasiyet Mektubu', Dava, No.41 (Aug. 1993), pp.9-10.

61 - 'Vesikalari Aciklamaya Devam Ediyoruz', Dava, No.41 (Aug. 1993), p.5.

Med-Zehra bazı Nurcu gruplarının özellikle Latin alfabesiyle yayınlanmış basımlarında⁶² Risale-i Nur'u zaman içerisinde tahrip ettiklerini ileri sürmüştür.⁶³ Med-Zehra'ya göre tahrip edilmiş versiyonlardan biri, her ikisi de Risale'yi yayınlamak için Nursi'nin onayını almış Mustafa Sungur ve Said Özdemir'in liderliğindeki Hizmet Vakfı tarafından yayınlanan Risalelerdir. Med-Zehra'nın iddialarına karşılık vermek isteyen ve Risale'nin yayın haklarını da göz önünde bulunduran Hizmet Vakfı, Med-Zehra'yı şeriat mahkemesine götürmüş ve Risale-i Nur'u yayınlamaya yasal olarak hakkı bulunmadığı iddiasında bulunmuştur. Her iki tarafın da konunun şeriat mahkemesinde ele alınmasını kabul etmesine rağmen dava devlet hukuk mahkemesine taşınmıştır.⁶⁴ Türkiye'de şeriat mahkemelerinin 1924'te kaldırılmasına rağmen, bazı kişiler sorunlarını resmi bir bağlayıcılığı olmasa da şeriat mahkemelerinde çözmeyi tercih etmeye devam etmişlerdir. Şeriat mahkemeleri genellikle eğitimli ve güvenilir Müslümanlar tarafından, her iki tarafın da yasal bir bağlayıcılığı olmamasına rağmen böyle bir mahkemeye başvurma iradesini ortaya koymaları durumunda, bazı özel konuları ele almak amacıyla kurulmaktadır. Tarafardan biri alınan karardan memnun kalmaması durumunda konuyu seküler bir hukuk mahkemesine taşıyabilmektedir. Hizmet Vakfı da kendi açısından Tenvir Neşriyat'ı, Risale-i Nur'u 'Kürt ayrılıkçılığını teşvik edecek şekilde' tahrip etmekle suçlamıştır. Nihayetinde Hizmet Vakfı, hem şeriat mahkemesinde hem de hukuk mahkemesinde davaları kaybetmiştir.⁶⁵

Med-Zehra, bazı Nurcu grupların Risale-i Nur'un orijinal metnindeki 'Kürd' ve 'Kürdistan' gibi kelimeleri 'köylü', 'doğulular', 'aşiret' gibi kelimelerle değiştirdiğini vurgulamaktadır. Med-Zehra ayrıca, orijinal metinde yer alan ve çoğunluğu Türkiye'nin siyasi rejimine ilişkin olan bazı paragrafların çıkarıldığını ileri sürmektedir.⁶⁶

62 - 'Risale-i Nurları Gerçek Manasiyla Anlamak ... (Dava)', Dava, No.5 (Dec.-Jan. 1990), pp.15-17, 'Risale-i Nur Sahabi...', pp.23-4.

63 - Dava published excerpts from the Risale-i Nur in both Ottoman Turkish and transcribed into modern Turkish. For articles citing and explaining various distortions, see 'Zaruri Bir Açıklama ... İsharatı'l İ'caz', Dava, No.40 (July 1993), pp.6-13; and 'Vesikalari Açıklamaya Devam Ediyoruz', Dava, No.41 (Aug. 1993), pp.5-24.

64 - The Med-Zehra group severely criticized this practise. 'When they were displeased with the final decision of the sharia court, they turned their backs on it. Taking the case to a secular court of the Turkish republic clearly shows the level of sincerity of their belief', Mim Silopi, 'Tagutun Onunde Muhakeme Olmak', Dava, No.41 (Aug. 1993), p.32.

65 - M.S. Şeyhanzade, 'Muvaafakatname ve Yazılan Vasiyet Mektubu Uzerine', Dava, No.41 (Aug. 1993), pp.25-6, 'Risale-i Nur'un Degistirilmesi', Dava, No.40 (July 1993), pp.3-5, 'Risale-i Nur Davasini Tenvir Nesriyat kazandı', Dava, No.66-7 (Oct.-Nov. 1995), p.19.

66 - On this issue, see M.S. Şeyhanzade, 'Hutbe-i Şamiye', Dava, No.43-4 (Oct.-Nov. 1993), pp.27-47; 'Tarihce-i Hayat', Dava, No.45 (Dec. 1993), pp.37-47; M.S. Şeyhanzade, 'Nurani Müdafaa', Dava (Jan. 1994), pp.5-12, 29-48; 'Tarihce-i Hayat-2', Dava, No.47 (Feb. 1994), pp.34-43; 'Eskisehir Hayati-9', Dava, No.48 (March 1994), pp.47-62; 'Kastamonu Hayati', Dava, No.50 (May 1994), pp.38-48; and 'Denizli Hayati', Dava, No.51 (June 1994), pp.24-32.

Med-Zehra ile diğer Nurcu gruplar arasında anlaşmazlığa sebep olan bir diğer konu ise, mehdiyet konusudur. Aslen bir Şii konsepti olan ve birçok Sünni alim tarafından reddedilen ‘mehdi’ geleneği, Sünniler arasında da popüler olagelmıştır. Mehdi genellikle, Peygamber’in soyundan gelmiş ya da Allah tarafından ‘mukadder bir lider’ olarak Allah’ın hükmünü egemen kılmak ve dünyada adaleti tesis etmek amacıyla gönderilmiş bir kişi olarak kabul edilmektedir. Said Nursi’nin böyle bir lider olarak görülmesi gerekip gerekmediği konusunda bir anlaşmazlık ortaya çıkmıştır. Bu konu bir Kürdün biyolojik olarak Peygamber’in soyundan geliyor olamayacağı sebebiyle, Said Nursi’nin etnik kökeniyle yakından ilgili bir konu olarak ele alınmıştır. Bazı Nurcu gruplar Nursi’nin Kürt olduğu gerçeğini hem kabul etmiş hem de reddetmişlerdir. Böyle bir yaklaşım, şu şekilde mümkün kılınabilmiştir: ‘Nursi’nin davası İslam davasıdır, bu da onun etnik kökenini bu durumla alakasız kılmaktadır.’ Diğer Nurcu gruplar ise, Nursi’nin Kürt kökenini inkar ederek onun Türk ya da Arap olduğunu ileri sürmüştür. Bazıları Said Nursi’nin mehdi olduğuna, dolayısıyla aynı zamanda seyyid⁶⁷ (Hz. Muhammed’in soyundan gelen) olduğuna inanmış, bazıları ise bunun mümkün olamayacağını kabul etmişlerdir. Aşağıda daha kapsamlı bir şekilde ele alınacağı gibi, Med-Zehra’nın bu konuya ilişkin yaklaşımı ise, Said Nursi’nin mehdiyet’i kişisel bir dava olarak değil, bir toplumsal dava ve bir süreç olarak kabul etmiş olduğu iddiasıdır. Seyyid olup olmadığı konusunda da Med-Zehra, Said Nursi’nin Ehl-i Beyt içerisinde iki grup belirlediğini, bunlardan birincisini Peygamber’in doğrudan soyuna dayandığını, ikincisini ise Peygamber’in öğretilerini yakından takip eden manevi varisleri olarak tanımladığını savunmuştur. Bu noktadaki önemli bir iddia ise, Ürdün Kralı Hüseyin gibi, Peygamber’in soyundan gelen ancak onun sünnetine saygı göstermemiş olanların Ehl-i Beyt olarak kabul edilemeyecek olmasıdır. Bu ayırmadan hareketle Med-Zehra, Said Nursi’nin kitaplarında kendisinin Peygamber’in soyundan gelmediğini açıkça belirttiğini göstermiştir. Sonuç olarak Nursi, bir Arap değildi. Med-Zehra, Nursi’nin seyyid olduğu inancının, Nursi’nin etnik kökeni konusunu çözme ihtiyacının bir sonucu olduğunu savunmaktadır. Dava’ya göre, “Nursi’nin bir Kürt olduğunu kabul edemeyenler, önce onu bir Türk’e çevirmiş, ancak bu fikre karşı bir direnişle karşılaşınca onu bir seyyid ve mehdi olarak sunmuştur.”⁶⁸

Nursi’nin etnik kökeni, 1980’lerin sonlarında ve 1990’larda Türkiye’deki İslamcı gruplar arasında önemli bir konu haline gelmiştir. Türk ya da Kürt

67 - Hekimoglu Ismail, for example, claims that Said knew Kurdish, Turkish, Arabic and Persian, and that he was thought to be a Kurd since his mother tongue was Kurdish, while in fact he was a Seyyid. Ismail also claims that Osman Çalışkan, Mehmed Çalışkan, Ceylan Çalışkan, Zubeyir Gündüzalp, Tahiri Mutlu and Mustafa Sungur, ‘original students’ and assistants to Said, all confirmed this claim. H. Ismail, 100 Soruda Bediüzzaman Said Nursi, Risale-i Nur Külliyyati ve Risale-i Nur Talebeleri (İstanbul, 1997), p.15.

68 - ‘Mehdi meselesine kısa bir açıklama’, Dava, No.66-7 (Oct.-Nov. 1995), pp. 10-1.

olsun, etnisiteyi vurgulayan bu gruplar, büyük ölçüde kimliklerinin yeniden tanımlanmasıyla ilgilenmişlerdir. Öyle ki, İslam'ın milliyetçi yorumlamalarını teşvik eden Kürt ve Türk milliyetçiliklerindeki yeni saikin, Nursi'nin etnik kökeni konusundaki bu fikir ayrılıklarıyla ivme kazandığı bile söylenebilir.

Şeyhanzade'ye göre Risale-i Nur, vahyi temel alan bir asr-ı saadet'i yeniden inşa edecek bir düşünce okulu ilan etmektedir; Kur'an hiç şüphesiz ki Allah'ın son kitabıdır ve hem toplumu hem de bireyin yaşamını düzenlemekte, aynı zamanda bir kişinin kalbindekilerden devlet yönetimine kadar yaşamın her alanını tayin etmektedir. Med-Zehra bu çerçevede, Risale-i Nur'u yalnızca Said Nursi'nin külliyyatı olarak değil aynı zamanda İslami dünya görüşü teşkil eden bir hareket ve bir düşünce okulu olarak görmüştür.⁶⁹ Asr-ı Saadet Hz. Muhammed'in ve dört halifenin İslam toplumunu yönettiği İslam tarihinin başlangıcına işaret etmektedir. İslam tarihindeki bu süreç, İslami toplumun ideal bir örneğini temsil etmektedir. Med-Zehra'nın da dahil olduğu bir çok İslamcı gruba göre, Asr-ı Saadet'e benzeyen bir İslami toplum inşa etmek Müslümanların görevi olmalıdır. Med-Zehra, Asr-ı Saadet'in bir gün eninde sonunda gerçekleşeceğine inanmakta ve sözcüleri, bu sürecin mehdîyet ile meydana geleceği tanımlamasını yapmaktadır. Genellikle 'mukadder lider' olarak tanımlanan 'Mehdi', bu noktada bir 'süreç' olarak atfedilmektedir. Med-Zehra lideri Şeyhanzade, mehdi konusunun Asr-ı Saadet'in sona ermesinden bu yana geniş bir şekilde tartışılan bir konu olduğunu belirtmektedir. Her ne kadar mehdilik konumu zaman içerisinde birçok kişi tarafından sahiplenilmiş ya da atfedilmiş olsa da, genel kabul Mehdi'nin henüz gelmediği yönündedir. Şeyhanzade, 'Mehdiyetin kişisel bir dava değil, toplumsal bir dava olduğunu', buna da ruhani bir kişinin liderlik edeceğini söyleyen Said Nursi'nin konuyu emsalsiz bir perspektiften ele aldığına işaret etmiştir.⁷⁰

Şeyhanzade'ye göre mehdi 'sürecinin' üç önemli vazifesi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi doğru inancı Risale-i Nur'da ortaya koyulduğu gibi açıklamak ve yaymaktır. Bu vazife aynı zamanda Mehdi'nin birincil görevidir ve diğer iki vazifeden daha önemlidir. İkinci vazife, İslam hukukunu tesis etmek ve uygulamaktır. Üçüncü vazife ise İslami birliği inşa etmektir. Bu üç vazife üç aşama olarak değerlendirilebilir. Birincisi, bireysel düzeyde kişinin takvasını ve bilincini yükseltmektir. İkincisi, her millette Kur'an'a, halkın iradesine ve gücüne dayalı bir İslam devleti kurmaktır. Mehdiyet'in üçüncü aşamasında ise federasyon biçiminde bir İslami birlik inşa edilecektir. Buna göre her İslam ülkesi, İslam Cumhuriyetleri federasyonu kurulmasını sağlayacak kendisine

69 - 'Selam Gazetesi'nin Suallerine Cevaplar', Dava, No.47 (Feb. 1994), p.9.

70 - 'Almanya'da PANEL Bediuzzaman Said Nursi (R.A.) Anıldı', Dava, No.16 (July 1991), p.23; M. S. Şeyhanzade, 'Bediuzzaman ve Mücadelesi Adli Konferansta Sorulan Sorulara Verilen Cevaplar', Dava, No.17 (Aug. 1991), p.18.

ait bir idari organa ve meclise sahip olacaktır. Milletler federal düzeyde, tüm federasyon için bir lider seçilmesine olanak sağlayacak ortak bir meclise sahip olacaktır. Bu lider halife veya devlet başkanı olarak tanımlanabilir.⁷¹ Med-Zehra, İslami uygulamalara göre, bu adımların üçünü de aynı anda gerçekleştirmenin bir kişi ya da toplum için uygun olmadığını düşünmektedir.⁷²

Şeyhanzade, Said Nursi'nin Mehdiyet sürecinin ilk aşamasını başarabilmiş bir birey olarak dünyada İslami birlik (ittihad-ı İslam) için çalıştığını söylemektedir. İslami birlik konsepti esasen oldukça geniş bir anlama sahiptir. Bireysel düzeyde İslami birlik, Müslümanların birbirlerini desteklemesi ve birbirlerine yakın olacakları bir topluluk yaratmalarıdır. Bu aynı zamanda Kur'an'a göre de bir gerekliliktir. Toplumsal düzeyde ise İslami birlik, çeşitli İslami gruplar ve toplulukların Hz. Muhammed'in inançlarını takip ederek Kur'an bayrağı altında dayanışmayı sağlamalarıdır.⁷³

Şeyhanzade'ye göre İslam, İslami cumhuriyetin bir milleti ya da etnik grubu temsil etmesine imkan tanıyan bir cumhuriyet sistemini reddetmemektedir.⁷⁴ Buna göre, İslam topluluklarının temsilcileri olarak İslam cumhuriyetleri, Kur'an ve istişareye dayanmalıdır. Bu anlamda İslam, cumhuriyet sistemini onaylarken Müslüman Türklerin İslam cumhuriyeti konusunda daha geniş bir vizyona sahip olmalarını gerekli kılmaktadır. Bu çerçevede, Türkiye Cumhuriyeti'nin mevcut sınırlarına ve dolayısıyla Türkiye'nin toprak bütünlüğüne atıfta bulunan 'misak-i milli' kavramı, İslam cumhuriyeti fikrine karşılık gelmemektedir ve izin verilmemelidir.⁷⁵ Med-Zehra, her etnik grubun kendi devletine sahip olması gerektiğine ve bu devletlerin de İslami bir federasyon oluşturması gerektiğine inanmaktadır. Bu yaklaşım bir Kürt İslam Cumhuriyeti'nin kurulmasını gerekli kılmakta, dolayısıyla nihayetinde Türkiye'nin mevcut sınırlarında bazı değişiklikler öngörmektedir.⁷⁶

Öte yandan Şeyhanzade, mezheplerin evrenselci bir İslam görüşü önünde sorunlar yaratabileceğinin farkındadır. Sünni Müslümanlar dört mezhebi (Hanefi, Şafi, Hanbeli ve Maliki) meşru kabul etmektedir; Şiiler ve Haricilerin ise kendi mezhepleri bulunmaktadır. Her Müslüman kendi mezhebini seçmelidir ancak Müslümanlar genellikle bölgelerinde yaygın olan mezhepleri benimsemektedir. Tarihte mezhepler arasındaki bazı köklü çatışmalar göz önünde bulundurulduğunda, Med-Zehra'nın her mezhebin üyelerine kendi fıkıh sis-

71 - M.S. Şeyhanzade, 'Bediuzzaman ve Ittihadı İslami', Dava, No.70-71 (Feb.-March 1996), p.6.

72 - 'Mehdi meselesine kısa bir açıklama', Dava, No.66-7 (Oct.-Nov. 1995), p. 1.

73 - M.S. Şeyhanzade, 'Bediuzzaman ve Ittihadı İslami', Dava, No.70-71 (Feb.-March 1996), p.4.

74 - The concepts of nation and ethnic group are used interchangeably in the journal.

75 - M.S. Şeyhanzade, 'Bediuzzaman ve Ittihadı İslami', Dava, No.70-71 (Feb.-March 1996), pp.6-7.

76 - Ibid., pp.6-7.

temlerini uygulamalarına imkan tanıyarak, yani İslam federasyonundaki her ülkenin veya grubun kendi mezhebini uygulamakta özgür olmasını sağlayarak bu sorunu aşmaya çalıştığı söylenebilir. Bu görüşün uygulanması, federasyonun da değerini artıracaktır.

Med-Zehra'nın amacı, şeriatı İslam topluluklarındaki egemen kanun kılmaktır, Risale-i Nur ise bir düşünce okulu olarak bu hedefe ulaşmak için en iyi rehberdir. Öte yandan Med-Zehra, Allah'ı tek kanun koyucu olarak kabul eden bir anlayışla, halifelîği kurmaktan yanadır. Allah'ın elçisi olmanın yanı sıra, İslam devletinin liderliği ve askeri komutanlık görevlerini üslenerek devlet idaresini tüm düzeylerde kontrol eden Peygamber'i örnek olarak gösteren Şeyhanzade, 'tevhid' konseptini bu konuları bir araya getirmek için kullanmaktadır.⁷⁷

Diğer radikal gruplarda olduğu gibi Med-Zehra, İslam'a basit bir şekilde inanmanın bir kişiyi Müslüman kılmadığını savunmaktadır. Bu düşünceye göre kişi şayet Allah'a inanıyor, günde beş vakit namaz kılıp oruç tutuyor, ancak İslam devleti hedeflerini desteklemiyorsa İslam'a inanan biri olabilir ancak Müslüman olamaz. Kişi şayet İslam'ı egemen güç kılmak istiyorsa, günde beş vakit namaz kılmaya bile inançsız olabilir ancak Müslüman olacaktır. Şeyhanzade Said Nursi'nin bu inanç durumlarını açıkça ifade ettiğini belirtmektedir.⁷⁸

Med-Zehra Said Nursi'nin her millet ya da etnik grubun kendi dilini, geleneklerini ve kültürünü yaşatabileceği bir İslami birlikten yana olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre İslam, her insan grubuna kendi kimliğini koruyabileceği bir çerçeve sunmaktadır. Med-Zehra, Said Nursi'nin Kürt kimliğinin oldukça farkında olduğunu ve Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan Kürtlerin sorunlarıyla yakından ilgilendiğini düşünmektedir. Osmanlı döneminde dini eğitim anadilde ve Arapça dilinde verilmekteyken, yeni seküler okullarda pozitif ilimler öğretilmekte ve Türkçe eğitim dili olarak kabul edilmektedir. Nursi'nin bu konuya ilişkin görüşlerini ifade ettiği metinler arasında, 2. Abdülhamit'e (1876-1909) hitaben kaleme aldığı ve 'Şark ve Kürdistan' gazetesinde 'Kürtler neye muhtaç'⁷⁹ başlığıyla yayınlanan mektubu yer almaktadır. Söz konusu mektupta Nursi, Kürtlerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki diğer milletler gibi, eğitime ve hükümetin diğer konularda sağlayacağı yardıma ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir: "Hükümetin yardımıyla ilçelerde ve köylerde yeni okulların açıldığını görmek her ne kadar mutluluk verici olsa da, bu okullardan yalnızca Türkçe bilen çocuklar faydalanabilmektedir. Kürt çocuklar yalnızca, ilerlemenin kay-

77 - 'M.Siddik Şeyhanzade'ye Dinleyiciler Tarafından Sorulan Sorular ve Cevaplar', Dava, No.64-5 (Aug.-Sept. 1995), pp.13-14.

78 - M.S. Şeyhanzade, 'Bediuzzaman ve İttihadi İslami', Dava, No.70-71 (Feb.-March 1996), p.9.

79 - Ubeydullah Vusfanli, 'Bediuzzaman Said Nursi'nin Abdülhamid'e Gonderdiği Mektubun Şerh ve İzahı, Dava, No.3 (Aug.-Sept. 1989), pp.13-14.

nağı olarak medreselerde öğretilen dini ilimleri öğrenebilmektedir. Yeni okullardaki öğretmenler yerel dili bilmemekte ve ayrıca çocuklar diğer konularda eğitim alamamaktadır. Bu durum vahşet, kaos ve Batı müdahalesinin temelini atmaktadır ... ve halk arasında şüphe uyandırmaktadır.”⁸⁰ Bu sorunu çözmek için Nursi, Kürdistan’ın üç farklı bölgesinde hem dini ilimlerin hem de pozitif ilimlerin öğretileceği ortaokulların kurulmasını önermiştir.⁸¹

Nursi’ye göre dil, insanın kaderinin önemli bir belirleyici faktörüdür (İnsanda kaderin sikkisi lisanıdır). Bu nedenle, Kürt halkına sağlanan eğitim seviyesini yükseltebilmek için ‘Medreset-ül Zehra’ adında bir üniversite kurmak istemiştir. Söz konusu üniversitede üç dil kullanılacaktır Buna göre Arapça mecburi (vacip), Kürtçe izin verilebilir (caiz), Türkçe ise gereklidir (lazım). Nursi, Kürtlerin üç avantajının bulunduğunu söylemektedir; birincisi binlerce Müslümanın uğruna şehit olduğu İslam, ikincisi kitleler önünde ispatlanması gereken insanlık, üçüncüsü ise yaradılıştan olan milliyettir. Nursi aynı zamanda, Kürtlerin üç düşmanının bulunduğunu ifade etmektedir; fakirlik, okuma yazma bilmezlik ve hasımlık. Bu düşmanlıkları aşabilmek için Nursi’ye göre üç silah kullanılabilir: Birincisi adalet ve eğitim, ikincisi birlik ve millet sevgisi, üçüncüsü güçlü olandan yardım almadan kendi kendine başarı kaydetmektir.⁸² Görünen o ki Nursi’nin eğitim ve dil konularına duyduğu kişisel ilginin iyi bir nedeni bulunmaktaydı. Med-Zehra tarafından anıları aktarılan Nursi’ye yakın olan kişilere göre Said Nursi gençliğinde Türkçe’yi düzgün bir şekilde okuyamıyor ve yazamıyorken, ancak 30 yaşından sonra Türkçe’de okuryazarlık kazanabilmiştir. Her ne kadar gençliğinde Kürtçe ve Arapça’da eğitim almış olsa da Nursi, baş şaheserini Türkçe dilinde kaleme almıştır.⁸³

Öte yandan Med-Zehra, Risale-i Nur’dan Nursi’nin milliyetçiliğe yaklaşımını ortaya koyan paragrafları da yayınlamıştır. Bu metinlerde Nursi, Batının milliyetçi duyguları Müslümanları bölmek için aştığı görüşündedir. Ancak Nursi, milliyetçiliğin negatif ve pozitif biçimlerini birbirinden ayırmıştır. Milliyetçiliğin negatif biçimleri, başkalarının yıkımından fayda sağlayarak insanlara zarar vermektedir. Emeviler, Fransızlar ve diğer örneklerdeki gibi negatif biçimdeki milliyetçilik Nursi’ye göre tarihte Müslümanlar için pek çok sorun teşkil etmiştir ve halen bugünkü Müslüman dünyası için büyük bir tehdit olmayı sürdürmektedir. Buna karşın pozitif milliyetçilik, bir toplumdaki ihtiyaçlardan kaynaklanmaktadır ve Müslümanlar arasındaki kardeşliğin gücünü ve

80 - Ibid.

81 - Ibid.

82 - Molla Said, ‘Bediuzzaman Molla Said-i Kürdi’nin Nesayihî’, Dava, No.33 (Dec. 1992), p.18, ‘Bediuzzaman Said Nursi’den Kürt Sorununa İslami Çözümler, Tesbitler ve Reçeteler’, Dava, No.33 (Dec. 1992), p.10-14.

83 - Müştahir Karakaya, ‘Şeyh Mazhar Efendi (Rh.a)’, Dava, No.3 (Aug.-Sept. 1989), p.30.

dayanışmayı geliştirme potansiyeli taşımaktadır. Bu nedenle pozitif milliyetçilik İslam'a hizmet etme ve savunma işlevi görebilmektedir.⁸⁴

Said Nursi Türk devletinin İslam'dan ayrılmasına karşı uyarıda bulunmuş, Türklerin Müslümanlar olduğu gerçeğini hatırlatmıştır: "Türk halkı İslam dışında bir başka dini benimseyemez. İslam Türk milletinin ayrılmaz bir parçasıdır. Şayet Türkler milletini dininden ayırırlarsa yıkılırlar."⁸⁵ Nursi ayrıca etnik milliyetçiliği savunan Türk milliyetçilerini eleştirmiş, tüm Türk vatandaşlarının Türkçe konuşması gerektiğine inananları kınamış, bu kesimle hiçbir ortak yanının bulunmadığını belirtmiştir. Binlerce yıldır kendi dilini veya milliyetini unutmayan, Türkiye vatandaşı olan, Osmanlı ve Türk rejimlerinin cihatlarına tarihleri boyunca destek ve insan gücü sağlamış milyonlarca Kürde nasıl Türkçe'nin sunulabildiğini soran Nursi, Türk dilini Kürtlere dayatmanın ya gaddarlık ya da bir çeşit vahşet olduğuna ve insanların bu tür haksızlıklara itaat etmemeleri gerektiğine inanmıştır.⁸⁶

Bazı Nurcu grupları, Med-Zehra'nın Kürtlüğe ve Kürt kimliğine çok fazla vurgu yaptığını ve Nursi'yi yorumlama biçimlerinin ırkçı yönde olduğunu ki bunun da Nursi'nin düşüncesine taban tabana aykırı olduğunu ileri sürmüştür. Med-Zehra yoğun olarak Kürtlerden oluşsa ve lider kadrosu Kürt olsa da, grubun aynı zamanda önemli sayıda Türk takipçileri mevcuttur. Bu dengesiz etnik karışım ırkçılık suçlamalarına karşı temize çıkmak için kullanılmış olabilir.⁸⁷ Söz konusu eleştiriler, Dava'nın ilk yayınlanmasından bu yana gündeme getirilmiştir.⁸⁸ Şeyhazade'nin ırkçılıkla ilgili bu tür eleştirilere verdiği yanıt anlamak için İslam ve millet kavramlarını iyi idrak edebilmek gerekmektedir. Şeyhazade'ye göre Kur'an'a göre Allah insanları farklı milletlerde ve etnik gruplarda yaratmıştır, ancak bunun amacı onların birbiriyle savaşmasını değil, bir araya gelip birbirlerini anlamalarını ve yardımlaşmalarını sağlamaktır. Farklı milletleri ya da etnik grupları ve onların dillerini reddeden, Allah'ın söylediklerini inkar etmiş olur. Herhangi bir etnik gruba kutsal bir anlam biçmek, kişinin Cahiliyye dönemindeki hataları yinelemesi riskini meydana getirir. Şeyhazade, Med-Zehra'nın milliyetçilik değil, ümmet anlayışını benimsediğini belirtmekte, bu sorunun çözümünde en temel rehberlerinin ise İslam olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁹

84 - 'Bediuzzaman'a Gore Irkçılık ve Milliyetçilik', Dava, No.4 (Oct.-Nov. 1989), pp.5-6.

85 - Ibid. p.7.

86 - Ibid., pp.12-13.

87 - I have been told that about 80 percent of the group members are Kurdish and 20 percent of the mare Turkish.

88 - 'Serkelam', Dava, No.4 (Oct.-Nov. 1989), p.3, 'Okuyucu Mektupları', Dava, No.16 (July 1991), p.2.

89 - 'Serkelam', Dava, No.4 (Oct.-Nov. 1989), p.4.

Dava'ya katkı sunan kişiler arasında yer alan Mustafa Ünal, Kur'anda ve hadiste ırkçılığın yasaklanmış olmasına rağmen Said Nursi'nin Kürt milliyetçisi olmakla suçlandığına işaret etmektedir. İslam hukukunun reddettiği bir şeyi kabul etmesi mümkün olmayan Said Nursi ise İslam ümmetine ait olduğunu ve bir Kürt milliyetçisi olmadığını açıkça ifade etmiştir. Ünal ayrıca, milliyetçiliğin İslam dünyasına Avrupalılar tarafından, İslam dünyasını bölmek için getirildiği görüşünü savunmaktadır.⁹⁰ Nursi'nin Kürtlüğüne ilişkin kaleme aldığı yazılarda Şeyhazade, Nursi'nin Kürdistan'dan bahsettiğini, ancak bunu 2. Abdülhamit dönemindeki bir coğrafi alan olarak kullandığını ifade etmiştir. Eyyübilerden beri bağımsız bir bölge olan Kürdistan, 1514'te doğu fetihlerini başlattığı zaman 1. Selim ile Kürtler arasında yapılan bir anlaşmayla özel statü kazanmıştır. Ancak zaman içerisinde bu anlaşmanın ihlal edildiği olaylar da vuku bulmuştur. Şeyhazade Kürdistan konusunu tam anlamıyla anlayabilmek için, konuya İslami bir perspektiften bakılması gerektiğini vurgulamıştır.⁹¹

Şeyhazade, Nursi'nin henüz genç yaşlarında bile Kürt sorununa özel bir ilgi duyduğunu ve Kürdistan'daki eğitim koşullarını iyileştirmek istediğini belirtmektedir. Buna göre Nursi, Kürtlerin muzdarip olduğu geri kalmışlık ve fakirlik gibi sorunlara çözümler üretmiştir. Nursi'nin en büyük endişesi, yöneticilerin Kürtlerin cahil ve fakir kalmasına neden olan davranışları ve Kürt kültürünü asimilasyon yoluyla yok etme girişimleridir. İslami hukuka göre tüm etnik grupların eşit olmasından dolayı Nursi, Kürtlerin aşağılanmasına karşı çıkmış, Müslümanlar arasındaki kardeşliği mutlak bir eşitlik ve adalet temelinde savunmuştur. Nursi'ye göre çatışmaların ve ayrılıkçılığın arkasındaki en temel sebep, eşitliğe inanmakta başarısız olmak ve bazı grupların edindiği özel ayrıcalıklardır. Nursi, bu fikirlerin varlığını sürdürmesi durumunda Müslümanlar arasında kardeşlikten ve birlikten bahsetmenin mümkün olamayacağına inanmaktadır. Şeyhazade, ezilen gruplardaki insanların artık uyanmakta olduğunu ve bu eşitsizliğe karşı gittikçe artan bir güçle karşı çıkacaklarını belirtmektedir. Şeyhazade'ye göre gerçek kardeşlik ve birlik ancak her milletin ve grubun İslami hukuk çerçevesinde eşit hakların yanı sıra kültürel ve idari otonomiye sahip olmasıyla mümkündür. Aksi takdirde çatışmalar devam edecektir.⁹²

Med-Zehra, Türkiye'de 1925 yılındaki Kürt ayaklanmasının öncüsü olan Nakşibendi şeyhi Şeyh Said ile Said Nursi arasındaki benzerliklere vurgu yapmaktadır. Buna göre, her ikisi de kendilerine özgü bağlamlarında İslam'ın gerçek temsilcileridirler. Nakşibendi tarikatı ile ilişkisi olmamasına ve Şeyh Said'in Nakşibendi kökenine özel bir dikkat çekmemesine rağmen, Med-Zeh-

90 - M.Ünal, 'Bediuzzaman'a Yapılan Kürtçülük İthami ve Şeyh Said Hadisesi', Dava, No.16 (July 1991), pp.28-9.

91 - 'Bütün Yonleriyle Bediuzzaman ve Asr-i Saadet Metodu', Dava, No.5 (Dec.-Jan.1990), p.24.

92 - M.S. Şeyhazade, 'Bediuzzaman ve Kurt Sorunu, İslami Çözümler', Dava, No.33 (Dec., 1992), pp.6-9.

ra her iki Said'in de etnik kökenine ve Türk devletine karşı mücadelelerine vurgu yapmaktadır. Med-Zehra Şeyh Said ayaklanmasının Kürt bölgelerinde, Kürt alimlerin liderliğinde gerçekleşmesine rağmen, tamamen İslami bir ayaklanma olduğunu belirtmektedir.⁹³ Şeyhazade bu konuyu hem yazılı dökümanlar üzerinden hem de ayaklanmaya katılmış kişilerle yaptığı görüşmeler üzerinden analiz etmekte ve bu ayaklanmanın milliyetçi bir ayaklanma olmadığı, ancak başarılı olsaydı bir milletin bağımsızlığını meydana getirebileceği sonucuna ulaşmaktadır.

Dava, Şeyh Said'in aile üyeleriyle yapılan çok sayıda mülakat yayınlamıştır.⁹⁴ Med-Zehra iki Said'in benzer fikir ve görüşleri paylaştığına, aynı topraklara ve aynı millete ait olduklarına ve aynı kültürden (Kürt toprakları, etnisitesi ve kültürü) beslendiklerine inanmaktadır. Öte yandan, Med-Zehra'ya göre her ikisi de mümin ve mücahittirler. 4 Mart 1924'te halifelüğün kaldırılması ve Türk Cumhuriyeti'nin tağuti rejiminin kurulmasıyla, Şeyh Said İslami ayaklanmanın derhal hayata geçirilmesi gerektiğine karar vermiş ve bu cihatta şehadete kavuşmuştur.

Said Nursi, Şeyh Said'in deneyimlerinden yararlanabilme imkanına sahip olmuştur. Said'in yaşamı ve mücadelesi hakkındaki gözlemlerini, kendi döneminin siyaseti, felsefesi ve bilimlere aşinalığıyla harmanlayarak, olayları Şeyh Said'ten farklı bir bakış açısıyla analiz etmiştir. Med-Zehra'nın bu konudaki duruşu, her iki Said'in de görevlerini olması gerektiği şekilde, ancak kendi yöntemleriyle yerine getirdikleri yönündedir. Her ikisi de 'Müslüman' ve 'Kürt' olarak, Türkiye'deki mevcut siyasi sistemin devlete düşman olarak gördüğü ve her metoddaki saldırıya uygun hedefler olarak kabul ettiği çift kimliklere sahiptiler. Bu metodlar, takipçilerini iki Said'den uzaklaştırmaya ve rejime muhalefetin gelişmesini önlemeye yönelik girişimleri içermektedir. Ancak nihayetinde, Med-Zehra iki Said'in gerçek takipçilerinin başarıya ulaşacakları konusunda emindir.⁹⁵

Med-Zehra'nın bakış açısına göre, Şeyh Said ayaklanması adaletsizliğe, haksızlıklara ve baskılara karşı yapılmış bir ayaklanmadır ve inançları, Şeyh Said'in Türk Cumhuriyeti'nin gayri islami karakteri hakkında sessiz kalmasını

93 - On the Sheikh Said revolt see M. van Bruinessen, Agha, Shaikh, and State, The Social and Political Structures of Kurdistan (London, 1992), pp.281-99; M. van Bruinessen, Kürdistan Uzerine Yazılar (Istanbul, 1992), pp.123-71; M. Tuncay, Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931) (Ankara, 1981), pp.126-49; and U. Mumcu, Kurt-Islam Ayaklanması (Ankara, 1997).

94 - See, for example, interview with Kasim Firat, 'Şeyh Said Hadisesinin Tarihçesi', Dava, No.8 (June-July 1990), pp.8-16; also, 'Abdülmelik Firat ile Şeyh Said Uzerine Mülakat', Dava, No.16 (July 1991), pp.9-18; and an interview with Melik Firat, 'Roportaj', Dava, No.28 (July 1992), pp.5-15; as well as 'Şeyh Said Kiyaminin Canlı Şahidi', Dava, No.28 (July 1992), pp.16-18; and 'Şeyh Said Direnisinin 72. Yıldönümü Münasebetiyle Melik Firat ile Mülakat', Dava, No.74 (June-July 1996), pp.5-9.

95 - 'Serkelam, Saideyn ve Gelinek Nokta', Dava, No.62-3 (June-July 1995), pp.3-4.

imkansız hale getirmiştir. Fakat Şeyh Said başkalarıyla bir araya gelip eylemlerini planladığı sırada dahi Türk devleti, ayaklanmayı provoke etmiş ve Şeyh Said'in ayaklanmasını başarısız kılmıştır.⁹⁶ Med-Zehra bu iddiasını şu şekilde desteklemektedir: 1960'ta Şeyh Said'in oğullarıyla Ankara Otel'de⁹⁷ yaptığı bir görüşmede Said Nursi, Şeyh Said'le Erzurum'da ayaklanma düzenleme planlarını konuştuklarını söylemiştir. Ayaklanma planlanan tarihten önce başladığında, Said Nursi Van'daydı ve konuya dair bilgilendirilmemiştir. Van'daki konutuna yönelik ani bir baskının ardından Nursi, Türkiye'nin batısına sürgün edilmiştir.⁹⁸ Med-Zehra, Şeyh Said ayaklanmasının öncelikli olarak İslami bir yapıya sahip olduğunu belirtmektedir. Bu anlayışa göre, mevcut rejim İslam'ın evrenselciliğini kucaklamakta başarısız olmuş ve Şeyh Said ayaklanmasını 'gayrı-İslami' görmüştür. Med-Zehra bir millet İslami prensiplere olan desteğini açıkça ifade etmiş olsa bile, o milletin özgürleşmesinin bazı İslami gruplarca gayrı-İslami olarak algılandığını vurgulamıştır.⁹⁹ Said Nursi'nin, Şeyh Said ve destekçilerini 'İslam için canlarını veren gerçek şehitler' olarak karakterize ettiği ve haklarında, 'Onların intikamını kalemimle aldım' dediği belirtilmektedir.¹⁰⁰

Said Nursi'nin Şeyh Said isyanına müdahiliyetinin derecesi ve doğasına ilişkin çeşitli fikirler ortaya konmuştur. Bazı Nurcular Said Nursi'nin "Bu yüce (Türk) millete karşı kılıçlarımızla savaşamayız" gibi ifadelerinde belirttiği Türk devletine sadakatini referans göstererek, isyana katılmadığını ileri sürmüştür.¹⁰¹ Bir diğer tez ise, Said Nursi'nin isyana karşı olduğunu ve hatta Şeyh Said'i durdurmak için ona bir mektup yazdığını ileri sürmektedir. Nursi isyana yardım etmesi talep edildiğinde, "Yüzyıllarca İslam'ın bayrağını taşımış ve pek çok evliya yetiştirmiş bir millete karşı kılıçlarımızı kullanamayız" yazmıştır.¹⁰² Bu ifadelerle rağmen Med-Zehra, Said Nursi'nin isyana karşı olduğu iddialarını reddederek, Nursi isyana aktif bir şekilde katılmasa da ona ilişkin sorgulandığını ve bu sebeple de sürgün edildiğine işaret etmiştir.¹⁰³ Örneğin bu iddiaları Dava

96 - 'Kürd Soruşturmasına İslami Çözümler', Dava, No.27 (June 1992), p.18.

97 - Abdullillah Firat, who was present at this historic meeting, discussed it with Dava writers ('Saideyn Molla Said-i Kurdi ve Şeyh Said-i Palevi', Dava, No.16 (July 1991), pp.19-21.

98 - 'Kürd Soruşturmasına İslami Çözümler', Dava, No.27 (June 1992), p.18.

99 - 'Serkelem', Dava, No.28 (July 1992), p.4.

100 - Ö. Horasani, 'Zamane Bedi'i', Dava, No.62-3 (June-July 1995), p.6.

101 - For one example of this argument, see Z. Yıldız, Kurt Gerçeği, Olaylar, Oyunlar, Çözümler (İstanbul, 1992), pp.237-41; Z. Yıldız, Bediüzzaman ve Milliyetçilik (İstanbul, 1995), pp.151-3.

102 - Z. Yıldız, Bediüzzaman ve Milliyetçilik (İstanbul, 1995), p.152. M. Unal claims that a letter written by Said Nursi to Sheikh Said does not exist. 'If he had sent a letter, it would mean that he was informed about the revolt.' He also believes that if Said had written a letter, he would have explained why he had done so and would have used this letter as proof of his innocence in court. M. Unal, 'Bediüzzaman'a Yapılan Kurtculuk İthami ve Şeyh Said Hadisesi', Dava, No.16 (July 1991), p.30.

103 - Ö. Horasani, 'Zamane Bedi'i', Dava, No.62-3 (June-July 1995), pp.5-6.

dergisinde ele alan Mustafa Ünal, Nursi'nin isyana katılmadığını çünkü başta konuya dair bilgilendirilmediğini belirtmektedir. İsyandan haberdar olduğunda ise Nursi, isyana katıldığı şüphesinden dolayı sürgüne gönderilmiştir.¹⁰⁴

Ünal ayrıca, Nursi'nin, Cumhuriyet ordusuna karşı savaşmayı reddettiği iddiasını da ele almıştır. Ünal, Nursi'nin "Bu yüce (Türk) millete karşı kılıçlarımızla savaşamayız" ifadelerini tarihsel konsept içerisinde açıklamak için Müdafaaalar kitabını referans göstermektedir. Ünal'a göre, '1. Dünya Savaşı'ndan hemen önce, bazı dini çevreler Nursi'ye bazı Türk ordu mensuplarının inançlı olmayan kişilerden oluştuğunu ve bu çevrelerin söz konusu kişilere karşı Bitlis'te ayaklanma düzenlemeye karar verdiğini bildirmiştir. Fakat Nursi inançlı olup olmama durumunun bahsi geçen ordu mensuplarını ilgilendirdiğini ve bu yüzden ordunun geri kalanının sorumlu tutulamayacağını belirtmiştir. Said Nursi, orduda (İslam'a göre saygı görmeyi hak eden) belki binlerce evliya bulunabileceğini söyleyerek, isyana katılmayı reddetmiştir.' Ünal, bahsi geçen ifadelerin Türk Cumhuriyet ordusu için değil, (1. Dünya Savaşı öncesi) Osmanlı ordusu için kullanıldığını vurgulamakta¹⁰⁵ ve Türk Cumhuriyet ordusuna karşı isyanın Nursi'nin fikir çerçevesinde meşruiyet taşıdığı sonucuna ulaşmaktadır.

Med-Zehra'nın yaklaşımı, Kürtlerin Orta Doğu bağlamındaki kaderine dair büyük bir hassasiyet ile tarihsel perspektifi bir araya getirmektedir. Örneğin, Dava'ya katkı sunan isimler arasındaki Osman Resulan, Kürtlerin her zaman kendi amaçlarının peşinde olan emperyalist güçler tarafından manipüle edildiklerini yazmıştır: "Kendi topraklarında yabancılar gibi yaşayan Kürtler, durumlarını iyileştirmek için ortaya çıkan her küçük fırsata umutlarını ve çabalarını koymuştur. Fakat Avrupalı kafirler ve Asyalı nifak ekiciler Kürtleri hep kendi çıkarları için kullanmışlardır." Ayrıca, 1. Dünya Savaşı sırasında Kürtler 'Wilson Prensipleri' çerçevesinde ortaya çıkan ihtimaller konusunda umutluydular. Fakat savaşın sonunda, bu prensiplerin kendi davalarına uygulanması konusunda hiçbir yardım alamadılar. 1920 yılında Sevr antlaşma belgesine yazılan idari özerklik ve hatta 'bağımsızlık' vaatleri unutulmuş ve Kürtler kendi başlarına savaşmaları için tecrit altında bırakılmışlardır. 1925'teki Şeyh Said isyanı, 1930'larda Şeyh Mahmud'un Süleymaniye'deki mücadelesi, 1946'da İran'daki Mahabad Kürt Cumhuriyeti'nin kurulması ve 1961'de Irak'taki Molla Mustafa Barzani isyanı, Kürtlerin özerklik ve bağımsızlık için mücadelelerine birer örnektir. Ancak her bir ayaklanma sonunda Kürtler, sürgün, zorla yerleşim, cinayet ve soykırım ile karşı karşıya kalmışlardır.¹⁰⁶

104 - M.Ünal, 'Bediüzzaman'a Yapılan Kurtculuk İthami ve Şeyh Said Hadisesi', Dava, No.16 (July 1991), p.30.

105 - Ibid., p.31.

106 - Ö. Resulan, 'Kürtlerin Trajedisi', Dava, No.15 (June 1991), p.13.

Resulan'a göre, Osmanlı İmparatorluğu farklı ırkların ve etnik gruplardan oluşan bir mozaikti, ancak herkes tek bir imparatorluğun üyesiydi. Kürtler kendi dillerini konuşabilmekteydiler ve kendi geleneklerine göre yaşayabiliyor, 'Kürdistan' kavramı Kürt nüfusunun yoğun olarak yaşadığı bölgeyi ifade etmek için resim dilde kullanılabiliyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla birlikte Kürtler, kaderleri Avrupalı müdahalecilerin etkisi altında kalan İmparatorluk içerisindeki çok sayıda gruptan biri olmuştu. İmparatorluğun yıkılması sürecinde Türk milliyetçiliği de büyük rol oynamıştır. Türk milliyetçiliği adına hayata geçirilen eylemler yalnızca İmparatorluğu yıkılmaya itmemiş, aynı zamanda diğer gruplar arasında milliyetçiliği tetiklemiştir. Bu bağlamda Kürt entelektüelleri, doğal hakları olduğuna inandıkları şeyi savundular. Lübnan, Ürdün, Kuveyt ve diğer pek çok devlet bağımsızlıklarını kazanırken, 20 milyon nüfuslu Kürt milleti bu imkandan mahrum bırakıldı. Resulan buna sebep olan faktörler arasında üç problemi saymaktadır. Birincisi, Avrupalılar özgürlüğü, Kürtleri onların komşu ülkelerine karşı kullanmak için istemiş, ancak Kürtlerin bağımsız bir devlet sahibi olmasını istememiştir. İkincisi, Kürtler ulusal bilinç ortaya koyacak bir elit grubuna sahip değillerdi. Üçüncüsü, Kürt sosyal yapısı aşiret esasına göre örgütlenmiş, bu da aşiretler arası çatışmalar ve düşmanlıkların provokasyonlarıyla kolaylıkla provoke edilmesine imkan tanımıştır.¹⁰⁷

Resulan, Kürtlerin 1990'lı yıllarda da bu gibi sorunlarla karşı karşıya kaldığını belirterek, üç muhtemel çözüm öne sürmüştür. İlk ikisi, bağımsız bir devlet ve kültürel hakların tanınması, ya başarılması çok zor olarak görülmüş ya da yalnızca kısmi bir çözüm olarak algılanmıştır. Üçüncü seçenek ise, Kürtlerin yaşadığı ülkeler arasında bir çeşit federasyonun oluşturulmasıdır. Bu seçenek, Kürtlerin yaşadığı ülkelerin ortak sınırlara sahip komşu ülkeler olması nedeniyle uygulanması en kolay olan en iyi seçenek olabilirdi. Öte yandan bu seçenek, İslami prensiplere uygun olan federasyonun kurulmasıyla İslami birliği de destekleyebilirdi. Ancak Resulan, mevcut devletler (Türkiye, Irak, İran ve Suriye) arasındaki bir federasyonu mu,¹⁰⁸ yoksa tüm Kürtleri kapsayan bağımsız bir federal devleti mi kastettiğini açıklığa kavuşturmamıştır.

Med-Zehra günümüzdeki Kürt sorununun en nihayetinde bir İslam ümmeti problemi olduğunu, tarihsel köklerinin ise Türk cumhuriyet tarihine kadar uzandığını belirtmektedir. Sorunlar, Osmanlı İmparatorluğu her ne kadar ırk temelinde kurulmamış olsa da, adaleti ve eşitliği temel almamış ve Kürtlerin baskılara maruz kalmasına imkan tanımış olmasından dolayı Osmanlı dön-

107 - Ibid., pp.14-15.

108 - Ibid.

minde başlamıştır.¹⁰⁹ Ancak bu sorunlar, Türk cumhuriyetinin altında yatan ırkçı unsurlar sebebiyle Cumhuriyet döneminde kötüleşmiştir. Med-Zehra, Araplardan sonra Kürtlerin İslam'ı kabul eden ilk millet olduğunu belirtmektedir. İslam'ın kurumsallaşmasından yana oldukları için Kürtler, İslama, alimlerine ve askerlerine hizmet etmişlerdir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Med-Zehra İslam tarihini, Kürtlerin mevcut durumunu Hüseyin ile Yezid arasında gerçekleşen, Kürtlerin Hüseyin'in tarafında yer aldığı güç mücadelesinin bir uzantısı olarak açıklamak için kullanmıştır. Med-Zehra'ya göre Hüseyin Halifelik'in tarafında, İslam hukukunun savunuculuğunu temsil ederken, Yezid ırkçı Arap milliyetçiliğini desteklemiştir.¹¹⁰ Bu mücadeleye paralel olarak Med-Zehra, Kürtleri, günümüz ırkçı Türk milliyetçiliğine karşı savaşılan İslam savunucuları olarak görmektedir.

Med-Zehra, gerçek İslami düzende her millet yada etnik¹¹¹ grubun kendi dilinde konuşabilme ve eğitim görme hakkına sahip olması gerektiğine inanmaktadır. Her millet, İslami prensiplere aykırı olmadığı sürece, kendi geleneklerini sürdürebilmelidir. Hiçbir millet özel ayrıcalıklara sahip olmamalı ve her bir millet kendilerine ait bir yöneticiye sahip olmalıdır. Said Nursi'ye atıfta bulunarak Med-Zehra, kendilerine has ve bağımsız teşekküller olarak var olması gereken milletleri birleştiren ortak bağın, din olduğunu iddia etmektedir.

Bir diğer Dava dergisi yazarı Osman Şerwan, Osmanlıların yalnızca Hristiyanlara karşı değil, Müslümanlara karşı da savaştığını ve tüm bu savaşların Osmanlı yönetiminin 'cihad' olarak görüldüğünü belirtmektedir. Diğer Müslümanlarla çatışmalarında Osmanlılar, söz konusu Müslüman ülkeleri işgal dahi etmiştir. Osmanlılar o dönem kendilerini 'Müslümanların koruyucusu' olarak tanımlamış olsalar da, Şerwan günümüzde bunu bir suç olarak görmektedir. Öte yandan Şerwan, Osmanlıların yalnızca İstanbul, Bursa ve Konya'da üniversiteler kurduklarına, İmparatorluğun diğer kısımlarında medreseler ya da fabrikalar inşa etmediklerine, Osmanlıların inşa ettiği yol ve kervansarayların daha çok başka topraklardan zenginlikleri taşıma işlevi gördüğüne işaret etmektedir. Buna göre, Osmanlı yönetimi fethettikleri topraklarda yaşayan insanları köleleştirerek, savaşılmaya zorlamıştır. Bölgenin köklü geçmişinde önceki rejimlerin hiçbirinin Müslüman toplumuna bu şekilde ihanet etmediğini belirten Şerwan, bu zihniyetin Türkiye'de cumhuriyet döneminde de devam ettiğini savunmaktadır. Örneğin, Kürtler Kurtuluş Savaşı'nda Türkiye'nin düşmanlarına karşı İslam adına savaşmışlardır ancak İslami inançları gereği, söz konusu Kürtlerin

109 - 'Hak Söz Dergisinden Dava Dergisine Sorulan Kurt Sorunu Soruşturmasına Cevaplar', Dava, No.26 (May 1992), pp.16-17. 'Kürt Soruşturmasına İslami Çözümler', Dava, No.27 (June 1992), pp.14-15.

110 - Kürt Soruşturmasına İslami Çözümler, Dava No: 27 (June 1992)

111 - Ibid., pp.16-17.

birçoğu Mustafa Kemal'in reformlarına karşı çıkmıştır ve bunun sonucu olarak da binlerce Kürt öldürülmüştür. Öte yandan Şerwan, Mustafa Kemal'in yakın tarihte Kürtleri öldüren tek kişi olmadığına işaret etmektedir.¹¹² Şerwan'ın kaleme aldığı bu makale, İslami gruplar arasında Med-Zehra'ya ve dergisine yönelik ciddi tepkilere neden olmuş, Şeyhazade ise, (derginin editörü ve bazı imzasız editöryal yazıların muhtemel yazarı olarak), bu tepkilerin 'milliyetçi ruhunu' eleştirerek yanıt vermiştir. Editöryal yazısında Şeyhazade, Med-Zehra'nın konuya ilişkin görüşünü, "Osmanlı sisteminin mükemmel olmadığı, Emevi Hanedanlığı'ndan bu yana Asr-ı Saadet'ten sonraki tüm diğer İslami rejimlerin yaptığı gibi Osmanlı'nın da hatalar yaptığı" şeklinde tanımlamıştır.¹¹³

1992 ve 1995 yılları arasında Türkiye, PKK ile Türk ordusu arasındaki silahlı çatışmaların yoğunlaşmasına sahne olmuştur. 1993'ten itibaren Türk ordusuna PKK ile mücadelede tam yetki verilmiştir. Her ne kadar kuruluşundan bu yana Kürt kimliğinin farkında olmuş olsa da, 1992 Med-Zehra için bir dönüm noktası olarak ortaya çıkmaktadır. 1992'den itibaren Med Zehra, Kürt kimliğine belirgin bir şekilde daha fazla vurgu yapmış ve İslam'ı daha milliyetçi bir şekilde yorumlamıştır. 1993'te Dava, İslamcı insan hakları derneği Mazlum-Der'in Kürt bölgesinde meydana gelen olaylara ilişkin hazırladığı raporları yayınlamış¹¹⁴ ve 1994'ün sonlarında Kürtçe şiir ve makaleler yayınlamaya başlamıştır. 1993'te Selim Amedi, Dava'ya yazdığı makalesinde Türkiye'nin güneydoğusunda yaşanan çatışmaların 'kirli bir iç savaşa' dönüştüğünü belirtmektedir. Amedi'ye göre Kürtler mevcut rejime ve ideolojisine karşı topyekün bir isyan içerisindedir ve dağlarda binlerce silahlanmış kişi bulunmaktadır. Amedi, 'Kürtlerin neden silahlı bir mücadeleye zorlandığını sormanın zamanı olduğunu' ifade etmektedir. Bu soruya yanıt olarak Amedi, Türk cumhuriyetinin ve ideolojisinin Kürtlerin varlığını inkar ettiğini ve onları terörize ettiğini, cumhuriyetçi

112 - Ö. Şerwan, 'Bitmeyen Simsarlık', Dava, No.30 (Sept. 1992), pp.26-7. A reader from Erzurum criticized this article in his letter, writing that Şerwan unfairly slanders the Ottoman Empire, which represented Islamic unity for 600 years. 'Who made Islam superior after the Prophet Muhammad? How can you deny the contributions of Alparslan, Mehmed the Conqueror, Osman Gazi or Suleyman the Magnificent? Do you work for Islamic unity or fragmentation? The Turks have perpetrated wrongs against the Kurds. Leave these issues alone, try to work for Islam, and we will support you. But do not divide people according to their race. A verse from the Quran reads, "O believers, hold the string of God and do not get divided". Why do you behave in this way ... while hiding yourself behind the Risale-i Nur? Said Nursi was severely against racism, which you are perpetuating' ('Okuyucu Mektupları', Dava, No.32 (Nov. 1992), p.47). Şerwan answered these criticisms with the assertion that many are overwhelmed with love for the Ottoman Empire, viewing it as if it were the society of asr-i saadet, and its sultans as if they were the caliphs of that age. This approach to the Ottomans, he writes, is incorrect. Another prevalent mistake, Şerwan thinks, is to identify the Ottomans with the Turks. In fact, 'Ottoman' was the common name of peoples who belonged to different ethnic groups but lived in the borders of the Empire. He holds that the Ottomans did nothing to improve the educational level of the Muslims in the Empire, particularly in Kurdistan. Islam, he writes, is one nation; but there are many different races in this nation, and God created them all. Thus if someone denies the existence of one of these races, he will be denying the word of God. (O. Şerwan, 'Elestiri Uzerine', Dava, No.33 (Dec. 1992), pp.33-7.)

113 - 'Osmanlı ve Osmanlıcilik', Dava, No.33 (Dec. 1992), pp.24-5.

114 - 'Kürt Sorunu Çerçevesinde Lice'nin Yakılması ile İlgili MAZLUM-DER'in Raporu', Dava, No.45 (Dec.-Jan. 1993), pp.12-15.

rejimlerin Kürtleri Türkleştirme yoluyla onların müzik, gelenek ve yaşam biçimleri gibi esas ve kültürel değerlerini reddettiğini iddia etmektedir. Amedi ayrıca, Türk devletinin daha önce görülmemiş derecede ırkçı, faşist ve emperyalist politikalar uygulamaya başladığını; sağcı, solcu veya İslamcı olsun Türk kamuoyunun tüm kesimlerinin devlet ideolojisiyle beyinlerinin yıkanmaya başladığını ileri sürmüştür. Amedi, hem Komünist enternasyonalizm adına hareket eden solcuların, hem de İslami toplum adına hareket ettiğini söyleyen İslamcıların, Kur’anda her millete Allah tarafından yaşama hakkı tanınmış olmasına rağmen Kürt kimliğini inkar ettiklerini belirtmiştir. Kürtlerin kendi milli kimliğine sahip çıkma konusunda artık uyandıklarını dile getiren Amedi, bu nedenle Kürtlerin son 10 yılda kimliklerinin tanınmasını sağlamak için rejime ve resmi ideolojisine karşı ayaklanmakta olduklarını savunmuştur.¹¹⁵

Dava’da 1993 yılında yayınlanan bir diğer imzasız makalede, sıradan köylü vatandaşların devlet ile PKK arasındaki savaşın ortasında bırakıldığı ve korucu olmak ya da PKK’ye katılmak arasında bir seçim yapmaya zorlandıkları ifade edilmektedir. Makaleye göre çok sayıda köy yakılmış, köylüler göçe zorlanmış, çok sayıda kişinin baskılara, işkencelere, cinayetlere ve zorla kaybedilmelere maruz bırakıldığı bildirilmiştir. Söz konusu olaylardan birinde adı geçen Şeyh Emin Bingöl’ün binlerce müride sahip olduğu ifade edilmektedir. Şeyh Emin Bingöl ve 6 arkadaşı 10 gün boyunca polis tarafından gözaltında tutulmuş, daha sonra cesetleri bulunmuştur. Makaleye göre söz konusu kişilerin sakalları ve parmakları kesilmiş ve başlarından vurularak öldürülmüşlerdir. Doğal olarak, bölgedeki insanlar bu tür olayları duyduklarında kendilerini güvensiz ve endişeli hissetmişlerdir.¹¹⁶

1993 yılında Dava’da yayınlanan bir diğer makale, Kürt mücadelesinde neyin doğru neyin yanlış olduğu, şu sorulara verilen cevaplara bağlı olacaktır: “Söz konusu silahlı güçler, devlet kurumları ve hükümet temsilcileri Kürdistan’da tam olarak ne yapmaktadırlar? Bu millet için neden ırkçı geçmişe sahip kişiler vali ve emniyet müdürü olarak atanmaktadır? Vekil öğretmenlik başvurusunda bulunan bir genç adama vali neden kaç kişiyi ihbar ettiği sorusunu sormaktadır?”¹¹⁷ Bir diğer Dava yazarı olan M. Said Bakan, Türk yönetiminin Kürtlere zulmederken, Türklere barış içinde yaşamaları imkanını tanıdığını ancak Kürtlere yönelik bu zulmün geniş bir şekilde inkar edildiğini iddia etmektedir. Bakan bu görüşünü şu soruyla özetlemektedir: “Yüzyıllarca bir arada yaşamış Kürtler ve Türkler, neden düşman haline geldi?”¹¹⁸

115 - S. Amedi, ‘Kirli Savas’, Dava, No.40 (July 1993), p.39.

116 - ‘Dogu ve Güneydogu’da Son Durum’, Dava, No.45 (Dec. 1993), p.6.

117 - ‘Gizli Tahrifat’, Dava, No.80 (June-July 1997), pp.24-5.

118 - M. Said Bakan, ‘Sistem ve Bizler’, Dava, No .81 (Aug. 1997), p.7.

Yine 1993 yılında yayınlanan bir Dava makalesinde Şeyhazade, Türkiye'nin doğusuna yakın zamanda yaptığı bir ziyarette edindiği gözlemlerin ve kendisini şoke eden görgü tanığı ifadelerinin, bu adaletsizlikler karşısında İslami toplulukların ne gibi adımlar atmayı planladığını sorgulamasına neden olduğunu belirtmektedir. Farklı milletlerden Müslümanların İslami adalet ve hukuk çatısı altında birlikte yaşamayı öğrenmeleri gerektiğini tekrarlayan Şeyhazade, bir Kürt dostunun şu ifadelerini aktarmaktadır: Müslüman Türk dostlarımız İslami perspektif üzerinden düşünüyorlar, yalnızca Kürt meselesi istisna. Konu Kürt meselesi olunca bir Türk olarak düşünüyorlar." Şeyhazade bu durumun değişmesi ve Türklerin Kürt meselesini İslami çerçevede üzerinden düşünmeye başlaması gerektiğine inanmaktadır.¹¹⁹ Yukarıda da bahsedildiği üzere, bazı Kürt ve hatta Türk İslamcılar, Müslüman Türklerin Kürtlere ve daha genel anlamda Kürt sorununa ilişkin süregelen duyarsızlığından yakınmışlardır. Şeyhazade, "Türkiye'de birçok insan Halepçe'ye (Irak'ın Mart 1988'de kimyasal silah kullanarak binlerce Kürt sivili öldürdüğü olay) hiçbir tepki vermemiştir, ancak aynı insanlar Bulgaristan'daki Müslüman azınlığa karşı uygulanan baskılara seslerini yükseltmişlerdir" demiştir. Şeyhazade'ye göre bu tutarsızlık, birçok kişinin İslam kriterlerine göre değil, milli bağlara göre hareket ettiğini göstermektedir.¹²⁰

Dava'ya yazan, Batman'dan öğretmen bir okur, Türkiye'de iki grup Müslümanın bulunduğunu ifade etmektedir. Buna göre birinci grup ırkçı ve emperyalist olan Müslüman Türklere ve ülkedeki nüfusun yaklaşık yüzde 95'ini oluşturmaktadır. İkinci grup ise Kürtlerdir. Yazara göre, ne yazık ki, Kürtlerin yüzde 95'i milli bir bilince sahip değillerdir ve Türkleri taklit etmeye, onlara iyi davranmaya meyillidirler. Söz konusu Kürtler, 'köle ruhludurlar' ve kendi halklarına kolayca ihanet edebilmektedirler.¹²¹ Bir başka okuyucu, Batmanlı öğretmenin bu makalesini yayınladığı için Dava'yı eleştirerek, makaledeki ifadeler nedeniyle aşağılanmış hissettiğini, ve bu ifadelerdeki yaklaşımı reddettiğini belirtmiştir. İkinci okurun eleştirilerine yanıt veren Dava, bir okurun yazısının yayınlanmasının dergi editörlerinin ve yayıncılarının o yazıdaki görüşleri benimsediği anlamına gelmediğini ancak aynı zamanda, bu yazıda bazı kısımları haklı gördüklerini dile getirmiştir. Bu bağlamda bir Dava editöryal yazısında şu soru yöneltilmektedir: "Müslüman topluluklar Kürtlerin varlı-

119 - M.S. Şeyhazade, 'Acı Gerçekler Tarih Tekerrür Ediyor', Dava, No.45 (Dec. pp.4-5. See also from the same issue: N. Etdoger, '70 Yıllık Zehirin Sancıları', p.8; A. Kilic ve Arkadaşları, 'Mazlumların Şikayeti', pp.9-10; A. Akbaş, 'Yeter Artık', p.11; and from the June 1994, No.51 issue, 'Şark'ın Izdırabı, p.4-5. M.A. Nur wrote from Diyarbakir to argue that nationalism could not be defended within the framework of Islam. But, he wrote, if you accepted Turkish nationalism as legitimate you had to accept Kurdish nationalism as well. He criticized both the Turkish army and the PKK. M.A. Nur, 'Kisi Sevdigi ile Beraberdır', Dava, No.62-3 (June-July 1995), pp.13-15.

120 - 'Serkelam', Dava, No.16 (July 1991), pp.3-4.

121 - 'Okuyucudan Gelenler', Dava, No.48-9 (March-April 1994), p.2. 'Okuyucudan Gelenler', Dava, No.51 (June 1994), p.2.

ğını inkar ederek, Kürtçenin konuşulmasını ya da yazılmasını kabul etmeyi reddetmediler mi?...Dini okullarda ve medreselerde bile..Kürtçe konuşanları azarlayıp, cezalandırıp dışladılar mı? Bugün bile.. birçok Müslüman topluluk bu olaylara İslami hukuk, topluluk ve adalet çerçevesinde ele almamaktadır. Kürtlerin bağımsızlıklarına sahip çıkmasını eleştiren ancak bu eleştirilerin Türklere ya da İranlılara yapılmadığı bir zihniyetle karşı karşıyayız.”¹²²

1994’de Dava’ya yazan A. İncekan, Müslüman Türklerin azınlıklara karşı çifte standartlarını eleştirmiştir. Çoğu dindar Türkün Türkiye dışında yaşayan Türk azınlıkların etnik ve dini haklarını yüksek sesle desteklemelerine rağmen, Türkiye’de yaşayan Kürtlerin benzer taleplerine kulaklarını tıkamışlardır. İncekan, Kürt dili ve yaşam biçiminin reddinin, Kürtlerin yaşamlarında nasıl bir etki yarattığını tasvir etmiş ve Kürt meselesini ele almak için İslam’a uygun bazı acil adımlar önermiştir. Birincisi, Kürtlerin varlığı ve dilleri ile Kürt sorununun tanınmasıdır. İkincisi, Türk halkı ülkelerinde Kürtlerin baskılara maruz bırakılmasına karşı çıkmalıdır. Diğer bir deyişle, Kürt kırsal kesimindeki mültecilere yardım eli uzatılmalı, Kürt dilindeki dergi ve kitapları desteklemek amacıyla kuruluşlar ve fonlar kurulmalı ve Müslümanlar İslami dergi ve gazetelere Kürtlere yönelik baskıların İslami öğretilerle uyuşmadığına ilişkin mektuplar göndermelidir. Ayrıca, bu hedefleri gözeterek Türkiye’deki Müslümanlar, mevcut rejime biat etmeyi reddetmelidir.¹²³

Dava yazarlarından Osman Şervan, Nurcu hareketi içerisinde bir Kürt olarak edindiği deneyimleri 1992 yılında kaleme aldığı bir makalesinde ifade etmiştir. Şervan yazısında, Nurcularla ve Risale-i Nur ile 1972 yılında Ankara’da tanıştığını, daha sonra öğrencilerin Risale-i Nur okuyup ibadet ettikleri derslere katıldığını belirtmektedir. Zaman içerisinde söz konusu derslerde Kürtçe dilinin kullanılması yasaklanmıştır. Kürtçe konuşan öğrenciler ya 2 sayfa fazla okuma ya da gıda harcamaları için daha fazla maddi katkı sağlama yoluyla cezalandırılmıştır. Hatta 1974’te bazı öğrenciler Kürtçe konuştukları için dövülerek derslerden çıkarılmıştır. Şervan ve arkadaşları konuya ilişkin Said Nursi’nin talebelerini ziyaret etmiştir. Aldıkları yanıt ise, “derslerden çıkarılan öğrencilerin Türkiye’nin doğu illerinden gelen öğrenciler olduğu, kurallara aykırı bir şekilde derslerde Kürtçe konuştukları ve bunun da Türk öğrencileri korkuttuğu” yönünde olmuştur. Bu yanıtı göre, “Bediüzzaman (Nursi) aslen Ispartalı olmasına rağmen, ki bu da Türk olduğu anlamına gelmektedir, Kürt öğrenciler Nursi’nin Kürt olduğu konusunda ısrar etmiş ve okul müdürleri de

122 - ‘Okuyucudan Gelenler’, Dava, No.48-9 (March-April 1994), p.2. ‘Okuyucudan Gelenler’, Dava, No.51 (June 1994), p.2.

123 - A. İncekan, ‘Mazlumlar Aglıyor Duyuyor musun?’, Dava, No.54 (Sept. 1994), pp.30-31.

Kürtlerin yalnızca şiddet dilinden anladığını vurgulamışlardır.”¹²⁴ Med-Zehra'nın ilk kurulduğunda, Kürt milliyetçisi bir grup olmakla suçlandığını belirten Şervan, bugün ise, “Türkiye Cumhurbaşkanı'nın dahi Kürtlerin varlığını tanıdığını ve çeşitli grupların Kürtçe dilinde gazete ve dergiler yayınlamaya başladığını” yazmıştır. Şervan'a göre 'Kürt' kelimesi şimdiye dek olduğundan çok daha fazla duyulmaktadır ve bazı gruplar Risale-i Nur'u Kürtçe'ye tercüme etmeyi bile denemişlerdir. Şervan'a göre, Med-Zehra'nın İslam'ı 'ümme't çerçevesinde Mardin, Diyarbakır, Şırnak ve Siirt gibi şehirlerde canlı tutabilmeyi başaran tek grup iken, diğer İslamcı gruplar bu şehirlerde yaşayanlara hemen hemen hiç ilgi göstermemiştir. Türk devleti, Türk milliyetçileri ve hatta İslami gruplar Med-Zehra'yı Kürt milliyetçiliği yapmakla ve ülkeyi bölmeye çalışmakla suçlamıştır. Şervan'a göre artık bir çok insanın Kürtlere ilişkin hakikatleri kabullenmiş olmasından dolayı, bu konuda başarısız kalan Türkiye'deki İslamcı gruplar da Med-Zehra'ya bir özür borçludur.¹²⁵

Modern Türkiye'deki Nurcu hareketin iki akıma ayrıldığı söylenebilir. Birincisi çeşitli Nurcu grupların Türkiye'deki sosyo-politik sisteme entegre olduğu, kapsayıcı oluşumdur. Diğeri ise farklı Nurcu gruplarının Türkiye'deki sosyo-politik cumhuriyetçi yapıyı reddettiği, reddiyeci bir oluşumdur. Said Nursi'nin varisleri olarak Hüsrev Altınbaşak, Mehmed Kayalar, Hulusi Yahyagil, ve Med-Zehra, Nurcu hareketin reddiyeci oluşumunu temsil etmektedir.

Med-Zehra, Said Nursi'yi ve Risale-i Nur'u hareketlerinin merkezinde konumlandırmaktadır. Ancak Med-Zehra, Nursi'nin görüşlerini Cumhuriyetçi Türkiye bağlamında yorumlamaktadır. Tarihin yorumlanması, Med-Zehra ve diğer İslamcı gruplar arasında önemli bir görüş ayrılığı teşkil etmektedir. Diğer İslamcı gruplar Osmanlı İmparatorluğu'nun İslamcı yanını ön plana çıkarmaya eğilimliken, Med-Zehra Osmanlı İmparatorluğu'nu baskıcı olduğu ve diğer Batılı emperyalist devletlere benzerlik taşıdığı sebebiyle eleştirmektedir ve Med-Zehra'ya göre Osmanlı, mükemmel bir İslami toplum olmaktan çok uzaktır. Bir diğer önemli fikir ayrılığı, Med-Zehra'nın 'gerçek' Müslüman tanımında yatmaktadır. Bu tanıma göre, 'gerçek Müslüman' yalnızca İslam'a inanan kişi değil, aynı zamanda İslami devlet hedefinin de destekçisi olmalıdır ki bu tanım, Med-Zehra'yı radikal İslamcı hareketlere yakın bir konuma getirmektedir.

Med-Zehra Asr-ı Saadet modelinin esas alındığı bir İslami devlet kurmayı istemektedir. Med-Zehra'ya göre bu hedefe ulaşmak, mehdiyet adı verilen uzun bir süreci gerekli kılmaktadır. Risale-i Nur mehdiyetin ilk aşamasını gerçekleştirmişti ancak İslami devletlerin kurulmasını gerektiren ikincisi ve

124 - O. Şervan, 'Zaman Olurki ... !', Dava, No.24 (March 1992), p.24.

125 - Ibid., pp.24-6.

federasyon biçiminde İslami birliğin sağlanmasını gerektiren üçüncü aşama, günümüz Müslümanları tarafından gerçekleştirilmesi gereken hedeflerdir. Med-Zehra'ya göre Kürtler, bu İslami federasyon içerisinde kendi devletlerine sahip olmalıdır.

Med-Zehra Türk devletinin Türkiye'deki Kürtlere yönelik politikalarını şiddetle eleştirmektedir. Grubun üyelerine göre Türkler ve Kürtler arasındaki tek ortak bağ İslamdır. Bu sebeple Kürt sorununa getirilecek bir çözüm, İslam çerçevesinde geliştirilmeli ve Kürtlere kendi ulusal haklarını teslim etmelidir. Kürtlere ulusal haklarını teslim etmekteki sorunlar ise İslami federasyonun kurulmasıyla çözülecektir.

Med-Zehra'nın tarihe yaklaşımı değişkendir. Grup bir yandan tarihin milliyetçi bir perspektiften yorumlanmasını reddederken, bir taraftan İslam tarihini din ve milliyetçilik arasındaki bir mücadele olarak yorumlamaktadır. Bu yorumlamayla da, açık bir milliyetçi perspektif geliştirmişlerdir. Öte yandan, yaklaşımlarının temel unsurlarının İslam çerçevesinde tasarlanmış olduğuna inanmaktadırlar. Med-Zehra 'pozitif milliyetçilik' konsepti üzerinden, ırkçılık fikrini reddetmektedir. Bu da, her milletin milliyetçiliğin Müslümanlar arasındaki kardeşlik dahilinde dayanışma gibi pozitif yönlerini savunmalıdır. Med-Zehra, Kürtlerin en nihayetinde, Kürt dilini, kültürünü ve geleneklerini destekleyen, kendilerine ait bir bağımsız İslam devletine sahip olmaları gerektiğine, bunun da müstakbel bir İslami federasyon bünyesinde gerçekleşeceğini inanmaktadır.

Özetle, Med-Zehra'nın yaklaşımı Türk grupların İslam'ı yorumlamak için kullandığı Türk milliyetçi perspektifine bir yanıt olarak düşünülebilir. Buna benzer gelişmeler, hem etnik hem de dini kimliklerin İslami hareketlerce benimsendiği başka birçok ülkede görülebilir. Farklı biçimlerdeki etnisite ve din, Kürt kimliğinin oluşumunda büyük bir rol oynamış ve örtüştükleri noktada birbirlerini güçlendirmiştir. İslam'ın Türk milliyetçi yorumlamasına bir tepki olarak Med-Zehra, modern Türkiye bağlamında bu eğilimin örneklerinden birini temsil etmektedir. Kürtler arasında milliyetçi İslam'ın kökleri her ne kadar 20. yüzyıla dek uzansa da, Türkiye'de son 15 yılda çok sayıda insanın hayatını kaybetmesine sebep olan iç çatışmalar Kürtlerin etnik kimliğini keskinleştirmiş ve İslami kimliklerini bilinçli ve aktif bir şekilde yeniden tanımlamalarına olanak sağlamıştır.

Alevi under the shadow of the Turkish Islamic Ethos

Hayal Hanoglu¹

Introduction

This article focuses on the challenges Alevi experienced after the foundation of Turkish Republic through crucial occasions that influence the formation of Alevi identity and social organisation of Alevi communities with particular attention to Alevi Kurds due to their ethnoreligious identity subjected double discrimination. The first section explores the influence of Turkish-Islamic ethos and secularism dominated the founding of the Turkish Republic through nation-building process that aimed to homogenise the ethnic, religious and linguistic diversity of Anatolia. The second section pays attention to Alevi Kurds those affected by centralisation and homogenisation process severely comparing the Alevi Turks. Finally, in concluding discussions, I will give a brief look into the results of Turkey context for Alevi in general, which pave the way for moving abroad.

Alevi are a wide population settled in a large area from Balkans to Mesopotamia², forming the second-largest religious minority in Turkey. Due to oppression and marginalisation that forced Alevi to hide their identity, there

1 - Hayal Hanoglu is a PhD candidate in Migration Studies at the University of Kent. Her PhD thesis focuses on the diasporic transformation of Alevism and Alevi communities with an attention to its influence on the religious landscape of the rural Alevi areas in Turkey.

2 - This article focuses on Alevi in Turkey, however, it is useful to mention that apart from Turkey, the Middle East, especially Syria and Lebanon also host Alevi population that named Alawites.

is no reliable data on the Alevi population and their exact number, though estimated one-fourth of the population in Turkey is Alevi. Ethnically and culturally pluralised Alevis are a multi-cultural population; there are diverse Alevi communities that rituals and practices show internal differences. Ethnic and linguistic sub-categories and regional differences along with variations of ritual practices, create obstacles or difficulties for making generalisations. Bruinessen (1996) defines Alevis through four ethnolinguistic groups. The smallest group is Azerbaijani Turkish speaking Alevis in North-East Turkey; the second small group is Arabic speaking Alevis³ living in Southern Turkey, especially Hatay and Adana provinces. Turkish and Kurdish speaking Alevis are the largest populations in Central and Eastern Anatolia.

As the term Alevism covers various interpretations and practices, the vast majority of the Alevi population in Turkey are of Kizilbash and Bektashi origins. Melikoff (2007) defines the distinction through the old Ottoman period and distinguishes these two groups as nomadic or semi-nomadic Kizilbashis and Bektashis those settled around Tekkes. Both Kizilbashis and Bektashis believe in virtually the same faith, however, structured separately through history. Bektashi belief is presumed to have their origins in Central Asian Turcoman culture (Melikoff, 2005), while many studies emphasise the origin of Kizilbash Alevism around the Anatolia and Mesopotamia (Bayrak, 1997; Kutlu, 2007; McDowall, 2004).

The term Kizilbash, literally redhead in Turkish, emerged in the second half of the fifteenth century, first used to define the groups that members wore twelve sliced red hats and later identified as the Batniyya communities who aligned with Safavids (Melikoff, 2007). Similarly, it has been suggested that Kizilbashis consist of Turkmen and Kurdish tribes that became adherents of the Safavid Sufi Order of Persia (Moosa, 1987). Kizilbashism originated long before Islam around Anatolia and Mesopotamia (Bayrak, 2004; McDowall, 2004; Melikoff, 1998a), however, after the spread of Islam in the region, a tension began and changed its destiny. From the Seljuk Empire to the Ottoman Empire -and later the Turkish Republic-, Alevis have been seen as 'others' and marginalised as 'infidels' and 'heretics'. Throughout history, subjecting to prejudice and discrimination, Alevis suffered acute social rejection and physical violence, sometimes culminating in quasi-genocidal massacres. It is this historical context prevented Alevis from expressing their identity and practise their faith openly; therefore, Alevism secretly practised and belief and teachings transmitted only through traditional oral elements.

3 - Whereas Arab Alevis are a small population in Turkey, they are a wider ethnic population in the Middle East, particularly in Syria and a smaller population in Lebanon

Debates on Alevism have controversial characteristics as they concentrated on its connection with and distinction from Islam. While some scholars generally have an agreement on defining Alevism as a unique belief system distinct from Islam, others defend the idea that Alevism is a heterodox form of Islam. This idea of Islamic heterodoxy, as encouraged by the official discourses, mostly lied on the Islamic customs adopted by Alevis as an outcome of long-term assimilation policies. It is also an undeniable fact that in addition to Shamanism and Zoroastrianism, Alevism has traces of Islam, as all these and other religions lived in a mutual region and influenced each other at different levels. Due to the difficulty of reaching a general agreement in this debate, Alevis, often choose the way of responding to the question of 'what is Alevism' with 'what it is not'. Therefore, the five pillars of Islam that Alevis do not practise become a crucial point manifesting a precise distinction between Alevism and Islam.

However, like every faith, Alevism has been transforming since its existence and undertook serious structural changes through historical processes. The spread of Islam in Anatolia and Mesopotamia was the first rupture in the historical trajectory of Alevism due to its influence on the core beliefs and teachings. Consequently, the pre-Islam form of Alevism subjected remarkable changes that I described as evolution somewhere (see Hanoglu, 2016). The second rupture was the development of Turkish Islamic ethos in the period from the ending of the Ottoman era to the Turkish Republic, which left a strong mark on the social and political formation of Alevis, as discussed in the following section.

Turkish Islamic ethos and Republican Secularism

Alevis were systematically oppressed and isolated throughout the Ottoman period. However, during the fall of the Ottoman Empire, they were subjected to particular assimilation strategies run by the Committee of Union and Progress (CUP) (İttihat ve Terakki Komitesi) founded in 1889. The CUP gained power after the rebellion of nationalist Young Turks (against Sultan Abdulhamid II) in 1908 which made the party as an essential role-player during the ending period of the Ottoman Empire. The theory of Turkish-Islamic synthesis introduced in this period dominated by the policies of the CUP; as part of the nation-building process in place of the 'ummah' of Ottoman, the CUP aimed to homogenised the cultural diversity of Anatolia under Islamic Turkishness, initiated cultural destruction of diverse communities including the Alevis. This period accompanied by the persecution of non-Muslim and non-Turkish minorities exemplified by the Armenian Genocide in 1915.

Turkish - Islamic synthesis of the CUP aligned Alevis with Shamanism and Bektashism and endeavoured towards Turkishness. As Bektashism had widespread acceptance within Turkish Islam, the CUP deliberately tried to depict Alevism as part of Bektashism. The link between Alevism and Bektashism facilitated pushing Alevism under a Turkish Islamic framework. Built on such distortions, the most widespread belief about Alevism linked its origin to Khorasan in North-Eastern Iran. Despite its weak foundations, this claim strongly supported by the official Sunni- Islam ideology (Bayrak, 2013). This manipulation by the CUP contributed to considering Alevism as a form of Shamanism to prove its Turkmen background and endeavoured towards Turkishness. It is a well-known fact that Alevism carries traces of Shamanism; however, associating Alevism directly with Shamanism was a deliberate attempt to confine its origin to Turkishness.

This period significantly influenced Alevism and Alevi communities. As a result of the manipulation and assimilation strategies, the debates on the origin of Alevis have increasingly shifted towards the Turkish- Islamic dimension, and a large number of Alevis increasingly adopted Islamic tendencies in their beliefs and practices. This period also marked with political-ideological divisions among Alevi population along with deepening ethnic separation among Alevi Turks and Kurds. While Alevi Turks, due to their ethnic belonging and the influence of Bektashism, were more easily absorbed into the Turkish-Islamic ethos, Alevi Kurds were less affected by this due to their ethnoreligious characteristics. Began in this period, the long-term Turkish- Islamic propagation that continued during the Republic, resulted in the spiritual and mental separation of Kurd and Turk Alevis from each other despite their belonging to the same faith. The positionality versus Islam also became a subject of ideological division among Alevi communities. Moreover, adopting the name Alevism is also believed to be an outcome of this period. Humiliation and negative labelling in the Ottoman era (Baltacıoglu-Brammer, 2014) may come forward as a plausible argument for the devaluation of the name Kizilbash; and subsequent adoption of the name 'Alevi' later in modern history.

Alevi history scholar Karakaya-Stump defines an Alevi phobic heritage that transferred from the Ottoman Empire to the Republic. The identification of Sunniism through a very strict and sharp anti-Kizilbashism led the foundation of Alevi phobia in the society in the Ottoman period and advanced in the Turkish Republic. Establishment of Turkish identity on Sunni - Islam since the Ottoman period, but particularly in the Republican period, while eased the integration of Bosnians, Albanians, Circassians, and Georgians, who migrated from the old Ottoman lands to Anatolia in the 19th and 20th centuries, same

integration process did not apply to Alevis despite their support to the secular Republic (Karakaya-Stump, 2016).

During the conversion from the Ottoman Empire to the Turkish Republic, although the official policy on religion revised, Islam-centred discourses and policies had been transmitted. The conceptual Turkish-Islamic framework and assimilation strategies developed by the CUP became the official policy of the Turkish Republic founded in 1923 following the collapse of the Ottoman Empire (Dressler, 2013). The transmission of the policies and strategies accompanied by an alliance between the CUP and the new Republic. It was a collaboration between Mustafa Kemal Atatürk and the CUP began with the *Kuvayı Milliye* movement that considered as the first step in the establishment of the Republic and sustained during the Republic, as many of the survived members of CUP continued their political carriers as members of CHP (Republican People's Party) established by Mustafa Kemal Atatürk (Akal, 2014; Aksin, 1998).

The Republic adopted Western institutions of nationalism to make a 'modern' national culture (Robins, 1996) and widely accepted as more progressive by the minorities including the Alevis due to highlighting secularism as a value. The religious verdicts (fatwas) and mass violence Alevis experienced in the Ottoman era made secularism a necessary condition to escape from Islamist discrimination, which justified Alevi support to the Republicans (Akdemir, 2016). However, despite this support for secularism against the fundamentalist Islamists, Alevism has not been recognised by the Turkish Republic. Alevism, praised by Kemalist elites 'as a Turkish version of Islam without Shariah and a useful ally against 'irtica', yet 'de facto discrimination and suspicion of Alevis as potentially subversive continued for most of the Republican period' (Bruinessen, 2018:12).

In the first years of the Republic, many reforms were launched as part of modernisation and secularisation process. Mustafa Kemal and the nationalist elites separated religion from the state with a revision in the Constitution (1921) in 1928, and removed the articles declaring 'Islam to be the official religion of the state' and the 'duty of the parliament to apply Sharia's law', subsequently, in 1930, the Sharia courts abolished (Parrilli, 2018:18). Though the abolition of the Caliphate and Sultanate was a certain step towards secularisation, the banning of all tekke (dervish lodges) and zawiyas (shrines) and the creation of a state-managed Presidency of Religious Affairs (*Diyanet İşleri Başkanlığı*⁴) in 1924, made Sunni-Islam the officially promoted religious identity within the Turkish nationalist frame (Dressler, 2010; Göle, 2010; Zürcher, 2004). Consequently, issues concerning religious minorities, including Alevis, fallen under the

4 - From now on will be referred as Diyanet

authority of Diyanet, the advocate of Turkish Islam, instead of a secular law safeguarding the religious pluralism. Diyanet was a crucial channel to uniformise religion for the sake of the nation-building process.

Translation of the Quran into Turkish due to its language (Arabic) that not readable by large masses, as suggested, was for its reinterpretation through Turkish-Islamic ethos. More importantly, except for Hanafi school, other Islamic beliefs and teachings were not taken into consideration in this new interpretation (Bayrak, 2011). Indeed, with the new reforms, while mosques remained untouched, closing Bektashi and Kurd lodges, tekkes and shrines may indicate the desire to portray the Hanafi sect of Islam as an official religion. It was a combination of Hanafi sect of Sunni Islam with Turkishness that Kemalist elites composed to create a nation-state on the idea of a homogenous society encompassing one nation, one religion and one language against the rich ethnic, religious and linguistic diversity of Anatolia.

As a consequence of these reforms justified as secularisation, no space left for religious minorities and religious pluralism, because the form of secularism Turkish Republic adapted does not mandate the separation of religion from the state; in contrast, the religious domain subjected to state control which played a crucial role in the nation-building process (Bruinessen, 2018; Göle, 2010). Sociologist Nilüfer Göle speaks of the different formations and manifestations of secularism depend on historical, and religious contexts and highlights Turkish type of secularism adopted in the nation-building process 'in relation to Muslim genealogy' (2010:43-45). Turkish secularism as a state ideology proceeded 'within the frame of the politics of uniformisation and homogenisation of a national culture against the legacy of multi-ethnic and multi-religious Ottoman Empire', so that did not 'enacted as a guarantee of religious pluralism' (2010:44). The process of creating a homogenous Turkish – Sunni nation-state implied the elimination and assimilation of non-Muslim groups; consequently, Sunni-Islam was in practice sanctioned as the majority religion.

Similarly, as Parrilli (2018) suggests, the Turkish secularism combined European models of state-religion relations with the legacies of the Ottoman approach to religious minorities. Inspired by French secularism (*laïcité*), the Republic adapted it into the characteristics of its own country and the needs of the period, namely the requirements of the nation-building project. Eventually, secularism placed in the Constitution as an essential condition of democracy in 1937 with a so-called securing statement: '*no interference whatsoever of sacred religious feelings in state affairs and politics*' (cited in Parrilli, 2018:19), however, manifested an institutionalised state control over religion along with the Turkish Islamic nation-building process (Dressler, 2010; Göle, 2010; Köse, 2013).

It is in this context, religion became 'a matter of national security' (Bruinessen, 2018:2) and subsequently, safeguarding of secularism left to the Turkish military due to its justified role as the guardian of national values (Dressler, 2010:132-133). The role Turkish Military plays in Turkish politics is a well-known reality as the military whenever considered 'necessary', conducted a coup, took over the government and legitimised it under protecting Turkish democracy. Hence, the history of the Republic filled with military coups and memorandums intruding into Turkish political life.

One of these military coups took place in 1980 left a significant mark on the social and political life until the present. Before the coup, in the 1970s, the leftist political movement caught momentum and a tension raised between far-right and leftist groups. On 12 September, the National Security Council declared a coup d'état and martial law throughout the country, revoked the parliament and the government, cancelled the Constitution and banned all political parties and organisations. It was the third and the bloodiest coup in Turkey history, led to most brutal and traumatic events; as a result, 50 were executed, 500 thousand arrested, hundreds died in prisons due to brutal treatment and widespread torture, and 30 thousand went abroad as political refugees (Massicard, 2007; Zürcher, 2004).

Closing all political parties and imprisoning political activists, the military intended to design de-politicisation later furnished with Turkish-Islamic synthesis (Vorhoff, 2003). While Turkishness endorsed against Kurdish activism, Islam was promoted 'as an antidote to socialism' (Akdemir, 2016:72). With the rise of Islamic sentiment fostered by the military and civilian authorities (Şahin, 2005), the Islamisation of the public sphere accelerated in the post-1980. Therefore, the expansion of Diyanet in the 1980s is not surprising as political Islam has become a vital role player in Turkish politics after the military coup (Bruinessen, 2018; Dressler, 2010). Subsequently, religious lessons which impose 'Turkish Islam' became compulsory, and new textbooks containing passages that were marginalising Alevism produced by Sunni nationalists (Bruinessen, 2018). These offensive post-1980 policies against Alevis were not limited to religious education, also accompanied by building mosques in Alevi villages and appointing imams, even though there was no one praying in those mosques. This period continued with the exile of Alevi teachers and other civil servants with their families from their regions to ease the assimilation policies. Dersim, as the central region of Alevi Kurds, was the most affected region from exiles of native teachers.

As mentioned before, Alevi history manifests a historical phobia against Alevis that feed by the maintenance of a Sunni-Turk official identity. It is 'Ale-

vi phobia' that defines an Alevi opposition has always been existed but never named in Turkey. Alevi phobia represents a widespread 'hate speech' and prejudices against Alevis in society, labelled them as 'enemies of the state and religion' accompanied by other kinds of insulting accusations (Karakaya-Stump, 2013). One particular derogatory phrase, '*mum söndü*' (blowing out the candles) is a striking example, related to the fact that when outsiders came, Alevis had to switch off the light (blowing out the candles in that period) to hide their cem rituals. This notorious insult accuses Alevis of sexual impropriety in cem gatherings that are not open to outsiders, as Alevi men and women worship together in contrast with Sunni tradition (Collins, 2001; Tas, 2016). It is due to the way of worshipping secretly, Alevis labelled as 'impure'. Accompanied by official discrimination, these feelings and attitudes that aim to exclude Alevis from social, economic and political life, are sometimes empowered radical Islamist groups to impose mass violence against them. There is a long history of cruelty towards Alevis in the Republic era sometimes perpetrated by military forces (Koçgiri-1921 and Dersim-1938) but often by radical (or nationalist) Islamists civilian groups; Elbistan (1967), Maraş (1978), Malatya (1978), Çorum (1980) and Sivas (1993). The mutual point of all Alevi massacres is that the perpetrators were not punished and commemorations have not been allowed in Turkey until recently.

Alevi Kurds and the Republic

The history of minorities in Turkey marked with their 'troubled relationship' with the state; throughout history, minority groups experienced systematic persecution and mass violence that was not only targeted those officially recognised ethnoreligious minorities (such as Armenians, Greeks and Jews) but also those have not been recognised, such as Alevis and Kurds (Gunes, 2020:72). In general, both groups (Alevis and Kurds) do not meet the 'ideal' form of citizenship that built on the Turkish-Islamic ethos, therefore, took their share from official discrimination, oppression and violence severely. Muslim Kurds due to their religious belonging, and Alevi Turks due to their ethnic belonging, to some extent, affiliated themselves with the Turkish and Muslim majority. However, Alevi Kurds remained in the most disadvantaged position that does fit into ethnic and religious characteristics of the dominant identity; therefore, experienced double discrimination.

Gültekin defines Kurdish Alevi identity through the intersection of 'cultural boundaries between Alevism and Kurdishness', which forms 'a unique cultural identity' that 'new socio-political and ethnoreligious aspects' involve

(2019:5). Alevi Kurds, though have many similarities with other Alevi communities, their socio-religious organisations, worshipping practices, myths and beliefs show substantial differences. Similarly, they show significant cultural differences with other Kurdish communities. Their 'twice minority' position, also determined ideological-political disagreements with both Kurdish and Alevi population, for example, they experienced a separation with Islamist Kurds on secularism and with Alevi Turks on nationalism (Köse, 2013).

Comparing Turkish speaking, Turkmen origin Alevis that constitutes the majority of Alevi population in Turkey (Andrews & Benninghaus, 1989), Kurmanji and Zazaki (regionally named Kirmancki or Dımili) speaking Alevi Kurds⁵ practised the project of centralisation and homogenisation entirely different. Less affected by the Turkish Islamic ethos due to politically 'oppositional' characteristics and geographical positioning, Alevi Kurds more subjected to oppression and violence. They experienced mass massacres during the first periods of the Turkish Republic, which justified by the government as military campaigns against local rebellions. Koçgiri (1921) and Dersim (1937-38) were mass killings of local people linked with tribal ties determining their Alevi and Kurdish identity. Here, a particular attention is given to Dersim due to its central importance for Alevi Kurds.

Dersim is the only place in Turkey, where Alevi Kurds constitute the majority. It is also an essential place for Alevism because of its cultural geography where traditional religious institutions (Ocaks) concentrated. Ocak, literally hearth, defines extended family claimed to be descended from a holy lineage. They are leadership institutions of Kurdish Alevism in which religious knowledge is passed down through these families who were responsible for the religious and social leadership of the community. Alevism traditionally proceeded on a chain of spiritual ties between followers and ocaks they affiliated. Therefore, Dersim formed a central reference point for religious cosmology and practices as all sacred lineages of Alevi Kurds claim ancestral ties with Dersim (Gültekin, 2019). However, implications of Turkish Islamic ethos deliberately excluded Dersim-centered links from official discourses due to its ethnoreligious domination. Over the last decade, scholars increasingly highlight the vital role cultural geography of Dersim has played in the creation and transmission of Kizilbash Alevi culture and heritage, which destroyed significantly after 1937-38 massacres (see Çem, 2000; Deniz, 2019; Gezik & Özcan, 2013; Gültekin, 2019).

5 - The definition I used here 'Zazaki speaking Kurds' is a debated matter. While some argue that Zazaki is a dialect of the Kurdish language, others claim that Zazaki and Kurdish are different languages. Those who consider Zazaki as a different language with its own dialects, consider Zazas as a unique form of ethnic belonging consists of Alevi and Sunni population and distinguish it from Kurds and Turks. These different approaches to Zazaki and accordingly Zazas manifest a differentiation in political positionality in regards to the Kurdish identity movement.

In the first period of nation-building process that required social engineering to homogenise the multi-cultural Anatolia, Dersim took attention because of its long history of opposition to official authority. It has been indicated that Dersim remained as a place of historical resistance since the Seljuk, the Turkish states could not get authority over Dersim until 1937 (Bruinessen, 1997a; McDowall, 2004). According to Bruinessen, 'Dersim was the last part of Turkey that had not been effectively brought under central government control' (1997a:145). Dersim region, therefore, was far from fitting under the framework of new 'modern' nation-state in every sense, seen as an 'ill' legacy transferred from the Ottoman. In an official report of the Interior Ministry, Dersim called as 'abscess' (*çiban*) that the government 'would have to operate upon in order to prevent worse pain' (Halli, 1972 cited in Bruinessen, 1997b:4).

The Republic began to create a new future for Dersim by first introducing two new laws particular to Dersim. The first was the 1934 Resettlement Law (*İskan Kanunu*), signalling the beginning of the Turkification process. The Resettlement Law aimed to legitimise the depopulation of regions for political and military reasons. The second was the Law on Administration of the Tunceli Province (*Tunceli Vilayetine İdaresi Hakkında Kanun*), passed in 1935, commonly known as Tunceli Law (*Tunceli Kanunu*). Dersim was a historical name of vast geography in Eastern Anatolia, however, with the Tunceli Law, its border changed significantly; northern part now sat within the Erzincan Province, and eastern and southern regions became parts of Bingöl and Elazığ provinces, and the central Dersim was renamed 'Tunceli' (Kieser, 2011; Lundgren, 2007). 'Dersim' is now used as a synonym for Tunceli, particularly to express political opposition against the Turkish state.

However, the Tunceli Law was not limited to geographical regulations; the region became ruled by a military governor and entered upon the state of emergency, therefore, seen as the beginning of the military campaign that followed. The government had announced it as a 'disciplinary campaign' implemented to address the civilisation and Turkification operation and to gain control of the region where Alevi Kurds avoided building a relationship with the authority (Bruinessen, 1997a; Leezenberg, 2003; McDowall, 2004). The military campaign justified as a 'civilisation mission' requiring social engineering of the 'enlightenment vision' through control and education of the indigenous people (Bozdoğan & Kasaba, 1997; Torne, 2015) as praised by the press of the time. For example, one particular headline of a newspaper on 17 September 1937 read; 'the primitive people living here for centuries, now getting the light of civilisation' (Baran, 2014).

However, what this civilisation campaign meant for Dersimis was consecutive massacres, a pogrom in a period from 1937 to 1938. As a result, estimated 40,000 civilians killed, and thousands deported by military forces. The massacres were the most brutal and traumatic mass killings since the foundation of the Republic. During the atrocity, Dersimi civilians suffered severe human right abuses; villages were bombed by army aircraft, people including women and children who hid in the caves were poisoned with gas and many other speechless brutalities toward women, girls and children (Aksoy, 2020; Bruinessen, 1994). However, despite the scale of these brutalities, none of the involved officers was punished (Kieser, 2011; McDowall, 2004). On the contrary, as the perpetrators were the government military forces, many of the individuals given the title of national heroes, and airports, high roads, schools and hospitals named in their honour.

One of these heroes famous for her 'successful' attack to Dersim by bombing villages and mountains, was Sabiha Gökçen, the adopted daughter of Mustafa Kemal Atatürk and the first women warplane pilot in Turkey. Due to her contribution to the military campaign in Dersim, various public places named in her honour, even in recent years, her name given to the second airport in Istanbul. In an interview when explaining her memories from the military, Gökçen talks about the Dersim operation days with a pride: 'You throw the bombs first, then when you see a live target, switch to the machine gun. I cannot forget the excitement of the first bombardment in Dersim⁶. Such shockingly evident and offensive expression reveals the level of official hostility towards Alevi Kurds.

That period was one of the very first events caused a certain distinction between Alevi Kurds and the Turkish Republic. The trauma of this atrocity left an open wound in the collective memory of Alevi Kurds and transmitted across generations (Celik, 2011). The systematic killings of large tribal families and the level of brutalities as manifested genocidal massacres, when began publicly discussed, created a challenge about the definition of what happened in Dersim. There has been a long-lasting debate whether the continuous mass killings in the period between March 1937 to September 1938 was genocide or not, as it was a systematic destruction of Alevi Kurd tribes from seven to seventy (Boztas, 2015; Bruinessen, 1997a; Hanoglu, 2015).

Moreover, since then, Dersim Alevis experienced displacement and exile waves from their hometown with many occasions. A significant number of extended families exiled before and after the massacres in 1937-38; a large number of local teachers and other civil servants exiled with their families in 1980s

6 - Cited in 'Sabiha Gökçen, Dersim'i bombaladı mı?' Oral Çalışlar, Radikal, 22/12/2012

following the military coup; and more recently, a noticeable number of villages evacuated and settlers ordered to leave along with the village and forest burnings in the 1994 (Bruinessen, 1995; Jongerden, de Vos, & van Etten, 2007; Van Etten, Jongerden, de Vos, Klaasse, & van Hoeve, 2008).

The destruction of Dersim significantly affected the social and religious organisation of Alevi Kurds due to its central position maintained through traditional religious institutions (Gültekin, 2019). Moreover, that period marked with forced migration was the first internal migration experience of Alevis that followed by a large rural-urban migration since the 1960s in which social and spatial changes commenced a structural transformation of Alevism that later advanced with the international migration.

However, Dersim was not the only atrocity targeted Alevi Kurds. What distinguishes genocidal massacres of Dersim from the others was that the massacre was perpetrated by the state. Alevis in general, but particularly Alevi Kurds, frequently attacked by radical nationalist and Islamists in many occasions. One of these massacres took place in Maraş province (officially Kahraman Maraş) in southern Turkey, where Alevi Kurds suffered a brutal massacre in 1978. It was a planned murder of Alevis in a week from 19-26 December 1978 since the doors of Alevi houses marked with a red symbol weeks before the attack. The massacre lasted one week, 111 were killed, 176 were injured, and 552 houses and 289 workplaces were destroyed (Jongerden, 2003:84; Sinclair-Webb, 2003). After the massacre Alevis started to move neighbourhood cities such as Mersin or Adana, later many turned their way towards Europe.

Considering the consequences of massacres, 1980 coup and rapid urbanisation, Mutluer(2016) describes Alevi collective memory through feelings of both the loss of social and economic security and that of political trust in the state. These collective feelings were what determined their intention to migrate abroad, dominantly to the Western European countries. Now estimated 1.5 million Alevis mostly Alevi Kurds live in more than 17 countries across Europe.

Conclusion

This article tried to give a brief look into Alevis in Turkey through the most crucial occasions that marked the historical trajectory of Alevism. However, understanding the long journey of Alevis require a more detailed account with particular attention to three more periods that could not have a place within the scope of this article. The first is urban migration that oriented the traditi-

onal rural background of Alevi communities into the urban sphere and transformed Alevi into an open community. The second is the Sivas Massacre that significantly influenced the mobilisation of Alevi all over the world and stimulated the 'Alevi revival'. The third is the expansion and electoral successes of Sunni Islamic party AKP in Turkey that conveyed Alevi claims for recognition into a new phase.

What this article tried to reveal is that the characteristics of Turkish democracy and so-called secularism, whether governed by nationalists or Islamists, never maintained an Alevi-friendly atmosphere that meets their claims for equal citizenship and freedom of religion. The historical background of Alevi that consist of struggling for survival, and of suffering discrimination, and threat extermination from radical Islamists, is crucial for understanding the formation of the Alevi population. This context manifesting social, political and economic insecurity became the principal reason pushed Alevi to move abroad.

Here, I will consider migration as the third rupture in the historical trajectory of Alevism due to its significant impact on the social organisation of Alevi communities as well as ritual practices. The spatial and functional changes that significantly affected social and religious institutions and practices, though provoked by the rural-urban migration, shifted and ripened in the diaspora. As a consequence, Alevism adopted a transnational scope that influences the religious and political atmosphere of Alevi all over the world and in Turkey.

Migration transformed Alevi from being an oppressed faith minority into a diasporic group able to access freedom of religion and collective action -which they never had in Turkey. They became visible with political action in the diaspora, as in the last two decades, new Alevi organisations and associations have been built all over the world dealing with the political issues of the Alevi communities. The financial and political power gained simultaneously with institutional developments, made Europe the worldwide organisational centre for Alevism. Establishment of national federations that organised under the umbrella of European Alevi Confederation connect more than 250 Alevi associations in European countries. The national federations that represent Alevi populations in their host countries also create a power to campaign for recognition in Turkey and the international arena, particularly in the European Union and Parliament. As a result of these lobbying activities of the transnational Alevi institutions, Alevi demands and their disadvantaged situation in Turkey constitute a critical element in the EU negotiations of Turkey, placed in the EU reports concerning Turkey's progress on participation to the EU.

Moreover, while their claim for recognition is still an ongoing struggle in Turkey, in six countries of Western Europe Alevism recognised officially, and in some of them such as Germany and the UK, Alevism increasingly gains a place in the curriculums of public schools. Therefore, the transformation of Alevism and Alevi communities that remodelled in the diaspora and its influence on Turkey Alevi needs further attention.

References

- Akal, E. (2014). Mustafa kemal, ittihat terakki ve bolsevizm: Milli mucadelenin baslangicinda İletisim Yayinlari.
- Akdemir, A. (2016). Alevi in britain: Emerging identities in a transnational social space (PhD). Available from University of Essex.
- Aksin, S. (1998). The nature of the kemalist revolution. Paper presented at the Atatürk and Modern Turkey, International Conference, Ankara University Faculty of Political Science, (582)
- Aksoy, G. (2020). Yurtta gaz, cihanda gaz! : Tc devleti'nin dersim'de zehirli gaz kullanması üzerine. Retrieved from https://www.academia.edu/42159488/Yurtta_Gaz_Cihanda_Gaz_Tc_Devletinin_Dersimde_Zehirli_Gaz_Kullanmas%C4%B1_%C3%9Czerine_Gas_at_Home_Gas_in_the_World_On_the_Use_of_Poison_Gas_by_the_Turkish_State_in_Dersim
- Andrews, P. A., & Benninghaus, R. (1989). Ethnic groups in the republic of turkey Reichert Wiesbaden.
- Baltacioglu-Brammer, A. (2014). The formation of kizilbas communities in anatolia and ottoman responses, 1450s-1630s. International Journal of Turkish Studies, 20(1/2), 21.
- Baran, T. (2014). Basinda dersim (1937-1938 yılları arasında). Istanbul: İletişim Yayınları.
- Bayrak, M. (2011). Bir siyaset tarzi olarak alevi katliamlari. Istanbul: Oz-ge Yayinlari.
- Bayrak, M. (2013). Kurt ve alevi tarihinde horasan. Ankara: Ozge Yayinlari.
- Bozdoğan, S., & Kasaba, R. (1997). Rethinking modernity and national identity in turkey. Washington: University of Washington Press.
- Boztas, O. (2015). Did a genocide take place in the dersim region of turkey in 1938?
- Bruinessen, M. v. (1994). The suppression of the dersim rebellion in turkey (1937-38).
- Bruinessen, M. v. (1995). Forced evacuations and destruction of villages in dersim (tunceli) and western bingöl, turkish kurdistan. ().
- Bruinessen, M. v. (1997a). Genocide in kurdistan? the suppression of the dersim rebellion in turkey (1937-38) and the chemical war against the iraqi kurds. In G. J. Andreopoulos (Ed.),

- Conceptual and historical dimensions of genocide (pp. 141-170) University of Pennsylvania Press.
- Bruinessen, M. v. (1997b). Race, culture, nation and identity politics in turkey: Some comments.
- Bruinessen, M. v. (2018). The governance of islam in two secular polities: Turkey's diyanet and indonesia's ministry of religious affairs, 27 | 2018. European Journal of Turkish Studies. Social Sciences on Contemporary Turkey, 27, 1-25.
- Celik, F. (2011). Intergenerational transmission of trauma: Case of dersim massacren 1937-38. European Journal of Psychotraumatology, 2(7)
- Çem, M. (2000). Dersim merkezli kürt aleviliği : Etnisite dini iönanç kültür ve direniş. İstanbul: Vate Yayınevi.
- Collins, A. (2001). From the ashes of angels: The forbidden legacy of a fallen race Simon and Schuster.
- Deniz, D. (2019). Kurdish alevi belief system, rêya heqî/raa haqî deniz, dilşa. "kurdish alevi belief system, rêya heqî/raa Haqî1." (2019): 45. In E. Gezik, & A. K. Gültekin (Eds.), Kurdish alevism and the case of dersim: Historical and contemporary insights (pp. 45) Lexington Books.
- Dressler, M. (2010). Public-private distinctions, the alevi question, and the headscarf: Turkish secularism revisited. Comparative secularisms in a global age (pp. 121-141) Springer.
- Dressler, M. (2013). Writing religion: The making of turkish alevi islam. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Gezik, E., & Özcan, M. (2013). Alevi ocakları ve örgütlenmeleri Kalan yayınları.
- Göle, N. (2010). Manifestations of the religious-secular divide: Self, state, and the public sphere. Comparative secularisms in a global age (pp. 41-53) Springer.
- Gültekin, A. K. (2019). Kurdish alevism: Creating new ways of practicing the religion. Working Paper Series of the HCAS "Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities" 18. Leipzig University, Retrieved from <https://www.multiple-secularities.de/publications/working-papers/>
- Gunes, C. (2020). Political representation of alevi kurds in turkey: Historical trends and main transformations. Kurdish Studies, 8(1), 71-90.
- Hanoglu, H. (2015). Formation of genocide conciousness in dersim society. master thesis. birkbeck, uniersity of london. Unpublished manuscript. Retrieved 2016,
- Hanoglu, H. (2016). An introduction to alevism; roots and practices. In T. Issa (Ed.), Voices of migration, culture and identity: Alevis in turkey and europe (pp. 13-25). London: Routledge.
- Jongerden, J. (2003). Violation of human rights and the alevis in turkey. Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview. Leiden: Brill, , 71-89.

- Jongerden, J., de Vos, H., & van Etten, J. (2007). Forest burning as counterinsurgency in turkish-kurdistan: An analysis from space. *The International Journal of Kurdish Studies*, 21(1/2), 1.
- Karakaya-Stump, A. (2013, 06 January). Alevifobi ve yüzleş(eme)mek (facing aleviphobia). Bir-Gün
- Karakaya-Stump, A. (2016, 01 May 2020). Sessizce değişen bir paradigma: Alevi tarih yazımı, ayfer karakaya-stump, gazete duvar. Retrieved from <https://www.gazeteduvar.com.tr/ya-zarlar/2016/11/03/sessizce-degisen-bir-paradigma-alevi-tarihyazimi>
- Kieser, H. (2011). Dersim massacre, 1937-1938. Online Encyclopedia of Mass Violence,
- Köse, T. (2013). Between nationalism, modernism and secularism: The ambivalent place of 'Alevi identities'. *Middle Eastern Studies*, 49(4), 590-607.
- Leezenberg, M. (2003). Kurdish alevi and the kurdish nationalist movement in the 1990. In P. J. White, & J. Jongerden (Eds.), *Turkey's alevi enigma: A comprehensive overview* (pp. 197-212). Leiden, Boston: Brill.
- Lundgren, A. (2007). The unwelcome neighbour: Turkey's kurdish policy. London: Tauris & Co.
- Massicard, E. (2007). Türkiye'den avrupa'ya: Alevi hareketinin siyasallaşması (from turkey to europe: The politisation of alevi movement) İletişim Yayınları.
- McDowall, D. (2004). A modern history of the kurds. New York: I.B.Tauris.
- Melikoff, I. (2005). Historical bipartition and its consequences. In T. Olsson, E. Ozdalga & C. Raduvere (Eds.), *Alevi identity: Cultural, religious and social perspectives* (pp. 1-10). Istanbul: Swedish Research Institute / Routledge.
- Melikoff, I. (2007). Kırklar'ın cemi'nde. Istanbul: Demos Yayınları.
- Moosa, M. (1987). Extremist shiites: The ghulat sects Syracuse University Press.
- Mutluer, N. (2016). The looming shadow of violence and loss: Alevi responses to persecution and discrimination. *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 18(2), 145-156. doi:10.1080/19448953.2016.1141583
- Parrilli, A. (2018). Religious freedom, minority rights and turkish secularism: The case of the alevi. *Revista General De Derecho Público Comparado*, (24), 4.
- Robins, K. (1996). Interrupting identities; turkey / europe. In S. Hall, & P. d. Gay (Eds.), *Questions of cultural identity* (pp. 61-86). London: Sage Publications.
- Şahin, S. (2005). The rise of alevism as a public religion. *Current Sociology*, 53(3), 465-486.
- Sinclair-Webb, E. (2003). Sectarian violence, the alevi minority and the left: Kahramanmaraş 1978. *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*, 88, 215.

- Tas, L. (2016). *Legal pluralism in action: Dispute resolution and the kurdisch peace committee* Routledge.
- Torne, A. (2015). On the grounds where they will walk in a hundred years' time" - struggling with the heritage of violent past in post-genocidal tunceli. *European Journal of Turkish Studies*, , vol. 20.
- Van Etten, J., Jongerden, J., de Vos, H. J., Klaasse, A., & van Hoeve, E. C. (2008). Environmental destruction as a counterinsurgency strategy in the kurdistan region of turkey. *Geoforum*, 39(5), 1786-1797.
- Vorhoff, K. (2003). The past in the future: Discourses on the alevis in contemporary turkey. *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*, , 93-110.
- Zürcher, E. J. (2004). *Turkey: A modern history*, revised edition. London - New York: I.B.Tauris.

İslamcılık/Panislamizm Penceresinden Osmanlı Devleti'nin Kürt Şeyhleriyle İlişkisi

Orhan Örs

Panislamizm mi? İslamcılık mı?

Bu çalışmaya başlamadan önce tarihin bilim olduğuna inanan bir tarihçi olarak bilimsel bir çerçeve çizme gereği duyuyorum. Tarihçiler, çalıştığı dönem, kişiyi veya olguyu araştırırken yargılama yapmaz, sadece anlamaya çalışır ve anladığını analitik bir bakış açısıyla yorumlayarak okuyucuya aktarırlar. Fransız Annales Ekolü'nün kurucularından Marc Bloch'un da dediği gibi, bu çerçevede iki tür tarafsızlıktan söz etmek mümkün; biri alimin/bilim adamının tarafsızlığı diğeri de yargıcın tarafsızlığıdır. Bu iki tarafın ortaklaştıkları bir nokta bulunmaktadır: *"Hakikate namusluca boyun eğmek"*. Bilim adamı/tarihçi, takipçisi olduğu kuramı yerle bir edecek bir hakikate denk geldiğinde onu kesinlikle kayda geçirir, hatta onun ortaya çıkması için tetikleme görevi görür. Aynı şekilde iyi bir yargıç da, karşılaştığı olguları nasıl olmuşlarsa öyle öğrenmekten başka herhangi bir kaygı gütmenden tanıkları sorguya çeker. Esasında bu, iki taraf için de tartışma götürmez bir vicdani yükümlülüktür. Fakat tarihçinin/bilim adamının işi gözlem ve izah yaptıktan sonra biterken, yargıcın ayrıca hükmünü de, her türlü kişisel eğilimini bastırarak, kanuna göre bildirmesi gerekir. Kısacası biz tarihçiler, hakimler gibi yargılama yapmaz, herhangi

bir hüküm vermeyiz, sadece anlamaya çalışırız.¹ Dolayısıyla çalışmanın odak noktasını oluşturan Osmanlı merkezi iktidarıyla Kürt şeyhleri arasındaki ilişki bu perspektifle analiz edilmeye ve söz konusu olgularla ilgili herhangi bir hüküm verilmeden, değerlendirilecektir.

Bu çalışmada genelde Osmanlı-Kürt ilişkileri özelde ise II. Abdülhamid-Kürt Şeyhleri ilişkisi İslamcılık düşüncesi bağlamında ele alınacaktır. Bu çerçevede, Kürt şeyhlerinin tarihsel olarak oynadıkları rol, dahil oldukları tarikatlar, hükümdarlarla geliştirdikleri ilişkiler de değerlendirilecektir. Ayrıca, II. Abdülhamit'le özdeşleşen İslamcılık siyasasının da etkisiyle, Kürt alim ve şeyhlerinin, milliyetçilik çağı olarak değerlendirilen 19. yüzyılın ikinci yarısıyla 20 yüzyılın ilk çeyreğinde, ortaya koydukları düşünsel düzlem de analiz edilmeye çalışılacaktır. Ancak çalışmaya Panislamizm ile İslamcılık kavramları arasında, düşünsel düzlemde, var olan müphemliğin giderilerek başlanmasında fayda bulunmaktadır.

Aslında literatürde, çoğunlukla, birbirinin yerine kullanılan Panislamizm ile İslamcılık kavramları birbirinden farklı anlamlar taşımaktadır. Bundan dolayı II. Abdülhamid devrinde etkili bir şekilde işlevsel kılınmaya başlanan ve siyasasının önemli aparatları haline getirilen bu dinsel kavramları açık bir içerikle tanımlamak önem arz etmektedir. İslamcılık, Osmanlı toplumunun önemli parçasını oluşturan Müslüman unsurlara yönelik geliştirilen ve onları bir arada tutmak için tutkal görevi verilen bir düşünce olarak karşımıza çıkarken, Panislamizm dünyada yaşayan bütün Müslümanların bir araya gelmesini ve İslam Hilafeti çatısı altında birleşmelerini ön gören uluslararası bir siyasa içermektedir. Bu bağlamda Kemal Karpat'ın yaptığı değerlendirmeler ayrı bir anlam kazanmaktadır. Karpat, zamanın Osmanlı merkezi iktidarının İslamiyet'i merkez ile çevre arasındaki bağları kuvvetlendirmek gayesiyle bir ideoloji olarak işlevselleştirdiğini, diğer bir ifadeyle dini, Osmanlı toplumunu birleştirmek için bir ideoloji haline getirdiğini ve bunu da sahip olduğu iktidar aygıtlarını kullanarak yaptığını belirtmektedir. Kemal Karpat, bu siyasayı İs-

1 - Marc Bloch, Tarihın Savunusu veya Tarihçilik Mesleği, (Çev: Ali Berktaş), İletişim, İstanbul, 2013, s.172.

lamcılık² olarak tanımlamak gerektiğini,³ bu siyasanın uluslararası ilişkilerde bir araç olarak kullanılmasının da Panislamizm⁴ olarak kavramsallaştırılmasının daha doğru olacağını ifade etmektedir. Karpat, İslamiyet'in bir ideoloji olarak işlevselleştirilmesinin esas amacının da Arapları, Osmanlı ile bütünleştirmeye yönelik olduğunu iddia etmektedir.⁵ Fakat Osmanlı'nın II. Abdülhamit devrinde etkinliğini artırdığı bu siyaset ile sadece Arapları değil, aynı zamanda Kürtleri, Arnavutları, Türkmenleri, Çerkezleri, Lazları hatta sınırlarında yaşayan irili ufaklı tüm İslami unsurları bu düşünce etrafında bir araya

2 - Karpat'ın yaptığı İslamcılık kavramsallaştırmasına uygun olarak II. Abdülhamid, Osmanlı toplumu tarafından bilinen ve saygı duyulan şeyhler ile yakın ilişkiler geliştirmeye özen göstermiş, "mezheb-i resmîyesi"ni de dönemin önemli alimleri olarak görülen Ebulhuda el-Sayyadî, Şeyh Hamza Zafir ve Ahmad Esad gibi ideologlar vasıtasıyla işlevsel kılarak topluma aktarmıştır. Halepli olan Ebulhuda Rifai tarikatına mensup bir şeyhtir. Ebulhuda şeyhü'l meşâih konumuna geldiği 1876'dan itibaren II. Abdülhamid'in en yakınlarından biri olmuştur. Hamza Zafir ise Kuzey Afrika bölgesinde aktif olan Şazeli tarikatı mensup ve II. Abdülhamid ile şehzadeliklerinden itibaren tanışmıştır. Ahmad Esad, Hicaz bölgesine atanmış Anadolu kökenli bir din görevlisidir. II. Abdülhamid, onu 1881-82 yıllarında Mısır'da meydana gelen olaylar sırasında özel elçisi olarak Urabi taraftarlarına göndermiştir (bkz. Selim Deringil, İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909), Doğan Kitap, İstanbul, 2014, s.78). İnalıc ve Seyitdanlıoğlu'nun da altını çizdikleri gibi II. Abdülhamid şeyhler ile seyitleri, sürekli olarak atıye ve ihسانlarla ödüllendirmiş, bu çerçevede Hazine-i Hassa kaynaklarını da kullanarak dini hizmetlerin mekanları; tekke, dergah ve zaviyeleri desteklemiştir (Halil İnalıc, Mehmet Seyitdanlıoğlu, Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı Devleti, Kültür Yayınları, İstanbul, 2015, s.587). Sultan, 1897 yılında meydana gelen Osmanlı-Yunan Savaşları'nda, Ziya Şakir'in sözleriyle, "manevi kuvvetlerine" inandığı bazı şeyh ve hocaları da Yıldız Sarayı'na davet etmekten imtina etmemiş, onlara birçok hediye sunup, Fetih Süresi okutturmuştur (Ziya Şakir, Sultan Abdülhamid'in Yunan Zaferi ve Gizli Siyaseti, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1994, s.47).

3 - H. C. Becker, Panislamizm'i; İslam'ın bir idealinin gerçekleştirilmesi amacıyla bir imanın ümmete hükmederek, dünya İslam cemaatini bir şemsiye altında birleştirmesi olarak tanımlamaktadır (aktaran Kemal Karpat, İslam'ın Siyasallaşması, (Çev: Şiar Yalçın), Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2005, s.24).

4 - Fakat Hamit Bozarslan sultanın dışa dönük Panislamizm siyasetinin bir tarafıyla gerçek bir tarafıyla da ilüzyon olduğunu dile getirmektedir. Bozarslan, sultanın bu siyasetinin gerçek olan tarafının, sultanın halifelik kurumundan yararlanarak Büyük Britanya, Fransa ve Rusya gibi yayımlacı devletlere karşı korkutucu bir güç oluşturduğunu, Müslüman bir devletin lideri olarak meşrutiyetini imparatorluğun sınırlarının çok ötesine taşıdığını dile getirmektedir. Yazar, diğer taraftan durumu belli olan sarayın iç hazinesince finanse edilmeye çalışılan bu siyasetin, Müslüman dünyasına temsilciler ile hediyeler gönderme gibi faaliyetlerle sınırlı kaldığını, söylemin çok ötesine geçemediğini öne sürmektedir (Hamit Bozarslan, Histoire de la Turquie de l'Épire a Nos Jours, Tallandier, Paris, 2013, s.191). Niyazi Berkes ise II. Abdülhamid'in bir siyaset haline getirdiği Panislamizm/İslamcılık düşüncesinin, dünyada yaşayan bütün Müslümanları bir araya getirme gibi hayalci bir düşünceye de sahip olmadığını iddia etmektedir. Berkes, II. Abdülhamid'in gerçekçi bir padişah olduğunu, geliştirdiği bu siyasetle da özellikle Arap coğrafyasında etkin olan şeyhlere, mehdilere, hidivlere karşı bir politik manevra yaptığını; Mısır, Suriye ve Yemen'de ortaya çıkmaya başlayan ayrılıkçı Arap düşüncesine karşı bir siyaset oluşturduğunu belirtmektedir. Ayrıca Osmanlı sınırları dışında kalan İslam coğrafyasında da bu politikayla halifelik makamının prestiji artırılmaya çalışılmıştır. Yazar, bu dönemde ortaya konulan "Arapçılık" politikasının da Arap şeyhlerini yatıştırma çabasının da, debdebeli sürre alayları geçişlerinin de Afrika'da bulunan güçlü tarikatlarla geliştirilen ilişkilerin de bu düşüncenin görünüşleri olduğunu dile getirmektedir (Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, s.364). Haslip de II. Abdülhamid'in izlediği Panislamizm yani İslam Birliği anlayışının ziyadesiyle dahiyane izler taşıdığını, aynı zamanda "kurnaz" bir siyaset olduğunu öne sürmektedir. Yazar, bu politika her kadar Avrupa aleyhtarı bir siyaset olarak kabul edilse de öncelikle sultanın hem içeride hem de dışarıda itibarını yükseltmek amacıyla işlevsel kılındığını ve tamamen savunmaya yönelik bir anlayışla yüklü olduğunu dile getirmektedir. Fakat Osmanlı'nın Almanya ile geliştirdiği ilişkiler neticesinde Alman nüfuzunun imparatorluk üzerinde artmış, Alman imparatoru genç Wilhelm II, II. Abdülhamid'in Avrupalı koruyucusu ve dostu olarak ön plana çıkmış, bu durum da II. Abdülhamid'in Panislamizm siyasetini saldırgan hale getirmiştir (Joan Haslip, Bilinmeyen Yönleriyle Abdülhamid (edt: Sevdâ Dursun), Kariyer Yayıncılık, İstanbul, 2003, s.168). Ziya Gökalp'a göre de zaten II. Abdülhamid'in uygulamaya koyduğu İslam Birliği düşüncesinin esas fikir babası Alman Kayzeri'dir. Yani Gökalp'a göre sultana bu fikri zaten Alman imparatoru vermiştir (Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s.12).

5 - Kemal Karpat, Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma, İmge Kitabevi, Ankara 2006, s.434. (ayrıca bkz. Kemal Karpat, Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler, Timaş, İstanbul 2010, s.109). Karpat, İslamcılığın, uzun bir süre boyunca, Avrupa düşmanı bir düşünce olarak görülerek tutucu yönüyle değerlendirildiğini, içeriği ve kapsamına bakılmazsınız, karanlık çağın bir ideolojisi olarak kullanılıp geldiğini dile getirmektedir (Kemal Karpat, İslam'ın Siyasallaşması, (Çev: Şiar Yalçın), Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2005, s.23).

getirerek padişahın/İslam halifesinin şemsiyesi altında birleştirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

Panislamizm/İslamcılık Düşüncesinin Kavramsal ve Olgusal Serüveni

İslamcılık düşüncesinin anlaşılabilmesi için öncelikle İslam dininin sadece ibadet veya sosyal sistemden ibaret olmadığının anlaşılması ve bu dinin en geniş manasıyla bütün Müslümanları kapsayan bir siyasi cemaat olduğunun kavranması gerekmektedir.⁶ Fakat tarihsel olarak Müslümanlar arasında yoğun bir din kardeşliği duygusu bulunmasına rağmen,⁷ İslam Birliği düşüncesi 19. yüzyıla dek Müslüman padişahlar/krallar/şahlar nezdinde yabancı bir kavram olarak kalmıştır.⁸ Zaten İslamcılık/Panislamizm kavramı da Müslüman aydınlar tarafından değil, Müslüman olmayan araştırmacılarca icat edilmiştir. 1873-78 yılları arasında Franz von Werner ile Arminius Vambery gibi Avrupalı yazarlar tarafından kavramsallaştırılan bu terim, 1881/1882'de Gabriel Char-mas tarafından yaygınlaştırılmıştır. Dönemin birçok İslam aliminin de yazdığı gibi bu kavram Avrupa'dan ödünç alınana dek, Arapça, Türkçe veya Farsça-da kullanılmamıştır.⁹ Ancak bu kavram her ne kadar Müslümanlar arasında kullanılmamış da olsa, İslam Birliği düşüncesinin dönemin aydınları arasında yeşermeye başladığı görülmektedir. Kendi döneminin önde gelen düşünürü/ yazarı/şairi Namık Kemal, Rusların, Osmanlı toplumunda büyük bir infiale yol açan, Orta Asya Müslüman topraklarına girmesine tepki olarak 1872 yılında, İslam'ı savunmak adına yazdığı bir makalede "İttihad-ı İslam" terimini

6 - Selim Deringil, *Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet, İletişim Yayınları*, İstanbul, 2013, s.32. Panislamizm düşüncesi, ilk olarak Namık Kemal tarafından 1872 yılında dile getirilmiştir. Kemal, "İttihad-ı İslam" adıyla bir makalede meseleyi ele almış (Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, s.27), 100-200 milyon arasında olduğunu düşündüğü Müslümanları uyandırmaya çalışmıştır (Bozarslan, *Histoire de la Turquie de l'Empire a Nos Jours*, s.190).

7 - Dönemin öne çıkan Müslüman düşünürlerinden Ahmed Naim, "Bir Müslüman'ın en büyük derdi anası, babası, kan kardeşi değil, din kardeşleri, cemaat-i İslami'ye olmak" gerektiğini dillendirmektedir (Ahmed Naim, *İslam'da Dava-yı Kavmiyet*, (Haz: Bedirhan İpek), İstanbul, 2013, s.38-39). Dönemin şahitlerinden Kadri Cemilpaşa, bu durumun güç kazanmaya başlayan Türkçülük düşüncesinde dolaylı bozulmaya başladığını, "Osmanlı-İslam unsurları; Araplar, Arnavutlar, Kürtler de kendi milliyetlerini ortaya koymak lüzumunu hissederek milli teşekküller meydana" getirmek durumunda kaldıklarını öne sürmektedir (Zınar Silopi (Kadri Cemilpaşa), *Doza Kurdistan, Avesta Yayınları*, İstanbul, 2014, s.41-42). Ziya Gökalp ise Müslümanların birbirlerine karşı olan duygularını "öteki"yle ilişkisi üzerinden değerlendirmiş ve şu iddiaları ileri sürmüştür: "Türklerin de bilinci çözümlemlerine görülür ki bir Türk, kızını bir Arap'la, bir Arnavut'la, bir Kürt'le, bir Çerkez'le evlendirebilir; ama kesinlikle bir Finlandyalı'yla, bir Hristiyan Macar'la evlendirmez. Bir Budist Moğol'un, bir Şamancı Tunguz'un da kızını, İslam yapmadan almaz" (Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, s.16). Ancak Ziya Gökalp'ın bu değerlendirmesi ister istemez akıllara Durkheim'in şu değerlendirmelerini akla getirmektedir: "Durkheim'in öğretisi bize toplumun dini ibadet yolu ile kendi gizli imajına taptığını söylemektedir. Milliyetçi bir çağda ise toplumlar böyle bir kamufajdan sıyrılarak pişkinlik ve açıklıkla kendilerini kutsal bir varlık gibi görüp, kendilerine tapmaktadırlar (Temuçin Faik Ertan; Orhan Örs, "Milliyetçiliğin Müphemliği: Milliyetçilik Nedir?", *Atatürk Yolu Dergisi*, Sayı 62, 2018, ss.39-84, s.61).

8 - Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, s.83.

9 - Bu durumun Kürtçe için de geçerli olduğunu belirtmekte fayda var.

ilk defa kullanmış, bu düşüncenin neşvünema bulmasına yönelik çalışmalar yürütmüştür.¹⁰

II. Abdülhamid Döneminde İslamcılık/Panislamizm Siyaseti ve İzdüşümleri

II. Abdülhamit, Osmanlı sınırları dahilinde mukim Müslüman unsurlar arasında birlik temin etmek amacıyla 1878'den sonra İslamcılık ideolojisini işlevsel kılmaya karar vermiş ve Müslüman halkları bir ümmet olarak devletin politik zemini olarak inşa etmeye başlamıştır.¹¹ Böylece sultan, modern devlet inşası sürecindeki Osmanlı'da II. Mahmut ve Tanzimat dönemlerinde icat edilen geleneklere XIX. yüzyılın sonlarında Panislamizm/İslamcılık düşüncesiyle/siyasetiyle katkı sunmuş,¹² İslam dinine, halife makamında bulunması hasebiyle de kişisel dini rolüne, yeni bir anlayışla önem kazandırmış, padişaha sadakati odak noktası haline getirmiştir.¹³ Başka bir ifadeyle, II. Abdülhamid'in uygulamaya çalıştığı bu siyaset ile İslamiyet, Müslümanlığı yaymak için değil, iç bütünlüğü sağlamaya yönelik amaçlanan politik hedefleri gerçekleştirmek için araçsallaştırılmıştır.¹⁴ II. Abdülhamid'in İslam Halifesi kimliğiyle uluslararası arenada öne sürdüğü Panislamizm ise Osmanlı'da "icat edilen" geleneklerin en çarpıcı misallerinden birini oluşturmuştur.¹⁵ Bu çerçevede; Halife, Emir'ül Müminin gibi unvanlara olan vurguları artıran sultan, bütün Müslümanların lideri olarak bu unsurları propagandanın aracı haline getirmiştir.¹⁶

10 - Karpat, İslam'ın Siyasallaşması, s.27. Ancak Batı ile Doğu dünyaları arasında bu kavrama farklı yaklaşımların olduğu da görülmektedir. Batı; bu düşüncüyü kendilerine karşı milli ve militan bir hareket olarak görmüşken, Müslüman kitleler; İslamcılığı/Panislamizm'i "İslamcılığı yeniden bir doğuş ve modernleşme hareketi olarak ve Müslümanları Batı sömürgeciliğine karşı sadece siyasi ve kültürel öz savunma için değil, aynı zamanda kendi kendini yenileme ve ilerleme için de seferber etmeye yönelik bir çaba olarak" değerlendirmişler (Karpat, İslam'ın Siyasallaşması, s.28). Bazı iddialara göre ise Osmanlılarda İslami düşüncenin dini matrisiyle liberal milliyetçilik iç içe olmuştur. Bu savın sahipleri, Genç Osmanlıların öncülerinden biri olan Ali Suavi'nin: "İslam devletinin ve hukukunun yeniden canlanmasının başlangıç noktası olarak dini reform" çağrısında bulunmasını bu düşüncelerine destek olarak sunmuşlar (Faliş A. Cabbar, "Arap Milliyetçiliği Karşısında Kürt Milliyetçiliği: Yapısal Paralellikler ve Süreksizlikleri Üzerine Düşünceler", Kürtler Milliyetçilik ve Politika (Der: Faliş A. Cabbar; Hoşam Davud), (Çev: Emine Ayhan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s.284).

11 - Karpat, İslam'ın Siyasallaşması, s.17-18.

12 - Deringil, Simgeden Millete, s.48.

13 - Hasan Kayalı, Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918) (Çev: Türkan Yöney), Yurt Yayınları, 1998, s.34-35.

14 - Karpat, Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma, s.434. Bazı araştırmacılara göre ise II. Abdülhamid'in bu siyaset ile asıl amacı devleti bir arada tutacak bir siyaset geliştirmektir. Bu tezi savlayanlara göre II. Abdülhamid, dünyadaki bütün Müslümanları bir araya getiremeyeceğini, bunları bir bayrak altında toplayarak batıya karşı bir cihat ilan etmenin hayal olduğunu bilmektedir (bkz. Azmi Özcan, Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914), İSAM Yayınları, İstanbul 1992, s.75).

15 - Deringil, Simgeden Millete, s.125. Bozarslan göre ise zamanın genç Osmanlı entelektüelleri esas itibarıyla II. Abdülhamid'den çok daha fazla Panislamcı bir düşünceye sahip olmuşlar (Bozarslan, Histoire de la Turquie de l'Empire a Nos Jours, s.190).

16 - Deringil, Simgeden Millete, s.141.

Aslında Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyıl boyunca halifelik,¹⁷ sadece hükümdar tarafından değil, aynı zamanda hem Osmanlı'nın Müslüman halkı hem de tüm dünya Müslümanları tarafından benimsenmiş ve sahiplenilmiştir.¹⁸ Halifelik vurgusunu ön plana çıkaran Osmanlı padişahları, liderlikleri altında meydana getirilecek hareketin esası olarak İslam dinini almışlar. Bu çerçevede, Sultan Abdülaziz (1861-1876) döneminde Müslüman devletlerle olan münasebetlerde İslami bir yaklaşım takip edilmeye başlanmıştır.¹⁹ Fakat Osmanlı tarihine bir bütün olarak bakıldığında padişahlar arasında halifeliği en fazla ön plana çıkaran II. Abdülhamid olmuştur.²⁰ İslamcılık politikasının resmi siyasa haline getirilmesi II. Abdülhamit'ten önce şekillenmiş olmasına²¹ rağmen, ilk olarak o, "İslamcı" hareketleri hem içte hem de dışta kullanmaya başlamış, bu siyasa dönüştürmeyi başarmıştır.²²

II. Abdülhamid'in, geliştirdiği bu politika çerçevesinde, tarikat şeyhleriyle geliştirdiği yakın ilişkiler ve bu şeyhlerin sarayda elde ettikleri konum zaman zaman çok sert bir şekilde eleştirilmiştir. Bu dönemde ele alınan bir raporda sultana dini mevzularda danışmanlık yapan bu şeyhler, sultanı korkuta-

17 - Osmanlı Devleti'nin oluşturduğu sistemin "legitimizasyonunda" padişahların ayrıca halife olarak da görev yapmalarının önemli bir işlevi olmuştur (İlhan Tekeli, Selim İlkin, Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1999, s.5).

18 - İlber Ortaylı, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2015, s.204-205. XIX. yüzyılda Hindistan, Orta Asya ve Kuzey Afrika'da yaşayan Müslüman nüfusun büyük bir çoğunluğu dönemin emperyalist güçleri olan İngiltere, Rusya ve Fransa devletlerinin tahakkümü altına girmiş bulunmaktadır. II. Abdülhamid, kendi döneminde toprakları yabancı güçler tarafından işgale uğramış olan Müslümanlar ile kendi yönetiminde altında bulunan Müslümanlara, bütün Müslümanların halifesi olarak "ortak bir direniş ve sadakat merkezi" mesabesinde hitap etmeye başlamıştır (Quataert, Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922, s.135).

19 - Yusuf Akçura'nın da altını çizdiği gibi İslamcılık siyaseti esas olarak Sultan Abdülaziz'in son devirlerinde, diplomatik ilişkilerde söz konusu olmaya başlamış, özellikle bazı Asya İslam hükümdarlarıyla kurulan münasebetlerde ön plana çıkarılmıştır. Ancak özellikle Mithat Paşa'nın görevden alınmasından sonra Osmanlılık fikriyatı bir tarafa bırakılmış, İkinci Abdülhamid tarafından tatbik edilen İslamcılık siyasası devletin egemen düşüncesi olarak ağırlık kazanmaya başlamıştır (Yusuf Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset, Kilit Yayınları, 2019, s.14).

20 - Donald Quataert, Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922, (Çev: Ayşe Berktaş), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s.135.

21 - Şerif Mardin ise Panislamizm düşüncesinin 1890 yılından önce var olduğunu söylemenin mümkün olmadığını, 1890 yılından sonra belirginleşen bu fikriyatın da saldırgan bir anlayışa sahip bir siyasa olduğunu ispat etmenin çok zor olduğunu ifade etmektedir. Mardin'e göre II. Abdülhamid iktidara geldiği ilk yıllar Osmanlılık prensibini benimsemiş ve bunu Osmanlı toplumunda egemen kılmak istemiştir. Yazar, sultanın "bila tefrik-i ırk ve din" anlayışına dayalı bir Osmanlı milleti inşa etmek amacıyla hareket eden bir önceki dönemin yani Tanzimat Devri'nin adamlarının verdikleri mücadeleyi sürdürmek istediğini ileri sürmektedir. Mardin, sultanın böyle bir siyasaı takip ettiğini, "ilham ettiği Üss-i İnkılap'tan ve izlediği 'hiçbir milleti gücendirmeme' politikasından" anlamının mümkün olduğunu da eklemektedir. Yazar, II. Abdülhamid'in Panislamcı bir politika takip ettiğini iddia eden yazarların, Gabriel Charnes'in "Le Panislamisme" adlı çalışmasından ilham aldıklarını yazmaktadır. Charnes, 1880 yılında yazdığı bu çalışmada, II. Abdülhamid'in bir biçimde Panislamist bir siyasa takip etmek zorunda kalacağını iddia etmiştir (Şerif Mardin, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s.72).

22 - Mardin, Türk Modernleşmesi, s.92. II. Abdülhamid ve onun dönemindeki Osmanlı toplumunu gözlemleyen bir İngiliz yazar, sultanın, Müslümanları desteklemesinin farklı birkaç zorunlu nedeni olduğunu ifade etmektedir. Yazar'ın XIX. yüzyıl II. Abdülhamid dönemi Osmanlısı için yaptığı değerlendirmeleri sonraki dönemde ortaya çıkan olaylar da doğrulamış gibidir: "Sultan şunu biliyor ki kendisi herhangi bir şekilde Müslüman olmayan tebaasını desteklese, Avrupa'daki hükümdarlığı son bulabilir, Müslüman tebaası ona karşı ayaklanabilir. Hatta şimdi hükümdarlığı açısından Ermenilerden daha tehlikeli olan Jöntürkler var, sultana sadık olmalarının tek nedeni ise Hristiyanlara duydukları düşmanlıktır... bu savaş ancak iki şekilde sonuçlanabilir; ya Hristiyanlar yok edilecek ya da Müslümanlar Avrupa'dan çıkarılacaktır" (Georgina Adelaide Müller, On Dokuzuncu Asır Biterken: İstanbul'un Saltanatlı Günleri (Çev: Hamdiye Betül Kara), Dergah Yayınları, İstanbul, 2010, s.139).

arak yaşanan kötü yönetimi onaylatmaya çalışan “*vicdansız maceracılar*” olarak anılmıştır.²³ Dönemin mutasavvıflarından Ahmed Hilmi de çoğunluğu temiz Arab kavmi mensupları olmaktan ziyade “*serserilerinden olan entrikacı ve kötü şahısların*” gönderdikleri “*muhayyelat ve hurafatnameler*”inin sultana birer beşaretname gibi kabul ettirildiğinden bahsetmektedir. Hilmi, “*bütün bu milyonlardan hasıl olan netice, birkaç müstebit ve cebbar emir, reis ve hakimin Abdülhamid’e ubudiyetinden ibaret kaldı. İşte o kadar*” diye durumu özetlemiştir.²⁴

II. Abdülhamid’in takip ettiği İslamcılık politikası, bir yanıyla 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı’ndan sonra imzalanan Berlin Antlaşmasıyla birlikte Hristiyan unsurların Osmanlı’dan ayrılıp devlet veya muhtariyet kurmalarıyla da koşutluk arz etmiş gibi görünmektedir. Sahada ortaya çıkan bu reel durumdan sonra Hristiyan nüfusu azalan Osmanlı, Tanzimat’tan beri savunmakta olduğu Osmanlıcılık politikasından uzaklaşmış, tamamen terk edilmese de ikinci plana atılmış, İslamcılık siyasasına yönelmiştir. Çünkü bu anlaşmadan sonra Müslüman unsurların nüfus içindeki oranı ziyadesiyle artmış, bu unsurun barındırdığı çeşitliliği bir potada eritecek araçlar olarak da İslam inancı ile onun sembollerinden biri haline getirilen hilafet değerlendirilmiştir.²⁵ Sultan, bir yandan da bu siyasayı takip ederek devleti karışıklığa sevk etme potansiyeli bulunan kültürel çeşitliliğe karşı din birliğini işlevsel kılmaya çalışmıştır.²⁶

II. Abdülhamid bu siyasaya uygun olarak farklı Müslüman unsurlarla yakın ilişkiler kurmuş,²⁷ bu çerçevede Araplar için “*Aşiret Mektebi*”ni,²⁸ Arnavutlar için “*Saray Muhafız Alayı*”nı, Kürtler için de “*Hamidiye Alayları*”nı inşa etmiştir.

23 - Selim Deringil, İktidarın Sembolleri ve İdeoloji, s.79.

24 - Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, Senüsiler ve Sultan Abdülhamid (Haz: İsmail Cömert), Ses Yayınları, İstanbul, 1992, s.69.

25 - Bayram Kodaman, Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Politikası, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1987, s.23.

26 - Ahmed Saib, Sultan II. Abdülhamid ve Saltanatının İlk Yılları (Haz: Adem Kara), IQ Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2006, s.21.

27 - Metin Heper, Devlet ve Kürtler, (Çev: Kadriye Göksel), Doğan Kitap, İstanbul 2008, s.85. Sultanın İslamcılık siyasasını değerlendiren Taner Timur, II. Abdülhamid’in dini anlayışının daha çok biçimsel olduğunu, fakat mevcut koşullardan dolayı tahtını kaybetmekten korkan sultanın iktidarda kalmak için kullanabildiği bütün değerleri araçsallaştırdığını, dolayısıyla İslamcılığı bu ilkenin uygulanmasından başka bir şey olarak düşünmemek gerektiğini iddia etmektedir. Yazara göre sultan, bu politikaya biraz da sürüklenmiştir. Timur, tahta ilk çıktığı zaman II. Abdülhamid’in, Midhad Paşa ile, onun ön ayak olup hazırlattığı “Kanun-u Esasi” çerçevesinde, laikliğe yakın bir çizgide birleşebildiklerini unutmamak gerektiğini dile getirmektedir (Taner Timur, İlkel Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine, İmge Kitapevi, Ankara, 1996, s.324). Diğer taraftan sultanın etkisinin iyice kırıldığı ve nihayetinde tahtından olduğu II. Meşrutiyet döneminde de İslamcılık fikriyatı, etkin olan düşünceler içinde en etkili fikriyat olarak görülmektedir. Tunaya’nın da dile getirdiği gibi bu düşünce temelini “eski bir maziden” almaktadır. Bu geçmiş, “vahşet ve bedeviyet halindeki bir kavmin dünyanın en yüce imparatorluklarından biri haline yükselmesini sağlamış olan İslam medeniyeti”nin mazisidir (Tarkan Zafer Tunaya, İslamcılık Cereyanı I, Yenigün Haber Ajansı Yayıncılık, İstanbul, 1998, s.13).

28 - Bu okul 1892 yılında İstanbul’da II. Abdülhamid’in direktifleriyle açılmış ve aşiretlere mensup ailelerin çocuklarının eğitimi için kurulmuştur. Öncelikle Arap çocukları için açılmış ancak başta Kürtler olmak üzere diğer Müslüman halkların çocukları da eğitim almıştır (Eugene L. Rogan, “Aşiret Mektebi: Abdülhamid’s II’s School For Tribes (1892-1907)”, International Journal of Middle East Studies, 28, USA, 1996, pp.83-107, s.83).

Bu kurumlarla devletin uzamsal periferisinde kalan bölgeleri merkeze daha sağlam bir biçimde bağlamaya çalışan sultan, Osmanlı bütünlüğünü bu şekilde koruyabileceğine inanmıştır.²⁹ Kısacası sultan, Müslüman halkların yoğun olarak yaşadıkları ve kendi etnik adlarıyla adlandırılan bu üç bölgede yaşayan Müslüman unsurları hem şahsına hem de imparatorluğa daha da bağımlı bir hale getirmek amacıyla söz konusu kurumları araçsallaştırmıştır.³⁰

Fakat dönemin İslamcı düşünürleri, II. Abdülhamid'in bu siyasi anlayışını beğenmemiş, sultana ve onun idare etme biçimine karşı durmuşlar. Dönemin İslamcı düşünürlerine göre İslam dünyasında uzun zamandan beri etkin olan istibdat yönetimleri İslam toplumunu felaketlere sürüklemiş, bu toplumu sanayisiz ve ilimsiz bırakmışlar.³¹ Bu alim/din adamları için *"Adaletsiz bir hükümet müstebittir. Müstebit bir hükümet ise ahlaksızdır ve İslamiyet'e de mensup" olamaz, çünkü İslam istibdadı tümünden reddetmektedir. Bu aydınlar İslam'ın "adalet hakiki medeniyetin, binaenaleyh beşeri saadetin "üssülesası" olduğunu ve adaletsiz hakiki bir hükümetin olmasının mümkün olmadığını düşünmüşler. Onların zaviyesinden bakılınca bizzat devlet başkanı adil olmalıdır, çünkü "Sultanı adilin bir günü altmış sene ibadetten efdaldır, daha faziletlidir" ve bu kaideye öncelikle hükümdarın kendisi uymalıdır.*³² Dönemin İslamcı entelektüellerinin gözünde Osmanlı merkezi iktidarı Avrupalılara benzemek için bütün değerleri feda etmiş, toplumu aslından ve geleneklerinden uzaklaştırmış, biçimsiz bir hale sokmuştur. İslamcılar *"dini taklit, dünyası taklit, adatı (adetleri) taklit, kıyafeti taklit, selamı taklit, kelamı taklit, hülasa her şeyi taklit bir milletin fertleri de insan taklidi demektir ki, kabil değil, hakiki bir heyeti içtimaiye vücuda getiremez, binaenaleyh yaşayamaz"* demiş, *"taklit sebebi ile Osmanlı toplumunun idamına karar"* verildiğini iddia etmişler.³³ Söz konusu devirde daha çok İslami kimliğiyle bilinen alimlerden Said-i Kurdi de dönemin baskıcı yönetim anlayışını bu çerçevede eleştirmiştir: *"dikkat isterim ki, şeriat ile hiçbir ilgisi olmayan o müthiş zalim istibdat, sırf milleti aldatmak ve bir kuruntu ilişkisine dayanmakla içteki ve dıştaki hücumlara karşı*

29 - Kodaman, Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Politikası, s.33. İslam Ansiklopedinin "Memalik-i Osmaniye" adlı maddesinin halklar bölümünde de dönemin ruhunu anlatan şöyle bir ifade yer almıştır: "Türklerin egemenliği yalnız dil yönünden olup, başka hiç bir yönde diğer Müslüman halklardan farkları yoktur; ve çoğunluğu tarımla uğraşan, sakin ve itaatlı adamlardır" (İslam Ansiklopedisi, C. 6, s.4418-4419. Aktaran M. Emin Bozarslan, Tarihteki İlk Türkçe Ansiklopedide Kürdistan ve Kürdler, Deng Yayınları, İstanbul, 2001, s.32).

30 - Kodaman, a.g.e., s.91.

31 - Tunaya, İslamcılık Cereyanı I, s.30. II. Meşrutiyet'ten sonra kaleme aldığı bir çalışmasında Ziya Gökalp, İslamcılıkla birlikte diğer ideolojileri de değerlendiren: "Ülkemizde, üç düşünce akımı vardır. Bu akımların tarihi incelenirse görülür ki, düşüncelerimiz önce "çağdaşlaşmak" gereğini duymuşlardır. III. Sultan Selim döneminde başlayan bu eğilime, devrinden sonra "İslamlaşmak" istediği de katıldı. Son zamanlarda, ortaya bir de "Türkleşmek" akımı çıktı. Çağdaşlaşma düşüncesi, düşünen her insan için asıl inanç değerinde olduğundan, belirli bir yayıcısı yoktur. Her dergi, her gazete, bu düşüncenin az çok savunucusudur. İslamlaşmak düşüncesinin savunucusu, Sırat-ı Müstakim, Sebül-ür-Reşat; Türkleşme düşüncesinin savunucusu da Türk Yurdu dergileridir" (Gökalp, Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, s.11).

32 - Tunaya, İslamcılık Cereyanı I, s.45-46.

33 - Tunaya, İslamcılık Cereyanı I, s.19-20.

bu kadar zaman kendini koruduğuna göre... Sözün kısası; istibdat, gerek idarede gerek ilimde olsun, emekle elde edilen ürünleri tüketerek istikbale arka çeviriyor. İdarede kuvvet kanunda olmalı, ilimde ise kuvvet hakta olmalıdır.”³⁴

Ahmed Hilmi'ye göre, genel kanaatin aksine, II. Abdülhamid, İslam dinine çok büyük zarar vermiş, açık olan kötülüğün, bilerek yapılan fenalıkların, yani “mutlakıyet ve istibdadın” en son temsilcisi olmuştur.³⁵ Bu dönemde sadece Ahmed Hilmi değil, dönemin etkili Müslüman aydınlarından Cemalettin Afgani, Said Halim Paşa, Said-i Kürdi,³⁶ Mehmet Akif (Ersoy), Muhammed Hamdi (Yazır) ve Babanzade Ahmet Naim³⁷ gibi aydınlar da sultan ile anlaşmazlığa düşmüş, onu eleştirmiş ve onun hışmına uğramışlardır. Bahsi geçen ve daha ziyade Müslüman kimlikleriyle tanınan bu aydınların çoğunluğu II. Abdülhamid'in yönetim anlayışını “despotik” olarak değerlendirmiş, sultanın istibdada dayalı iktidarının sonlandırılması için muhalif hareketlerle işbirliği yapmışlardır. Örneğin dönemin önemli aydınlarından ve daha çok İslami kimliğiyle bilinen Babanzade Ahmet Naim, II. Meşrutiyet'in ilan edilmesinden biraz sonra “İttifak” adlı gazetede ele aldığı yazısında II. Abdülhamid'in istibdatçı yönetiminin son bulmasını sevinçle karşılamıştır: ‘Bu olanların her biri, zulmü istibdadın menhus binasını birer top sesi gibi bana sürur ve sevinç veriyor. Ruhumu kalıbına sığmayacak kadar yükseltiyor. ...atılacak her adımın bir saadet karargahı varılacak her merhalenin bir muvaffakiyet menzili olacağı müjdeliyor’.³⁸

Dönemin İslamcı düşünürleri, Osmanlı toplumunun esas itibarıyla Tanzimat'tan sonra kültürel benliğini kaybetmeye başladığını ve bu kültürel yozlaşmanın önüne geçebilmenin yegane yolunun Tanzimat döneminde “gizli bir biçimde” inkar edilen “şeriatın değerlerini” yeniden Osmanlı toplumunda yeşertmek olduğunu öne sürmüşler.³⁹ Bu alimler için dönemin İslamcı düşün-

34 - Osman Resulan, Bediüzzaman'ın Volkan Yazıları, Nubihar Yayınları, İstanbul, 1994, s.39-46 (Volkan, sayı:83-84, 24-25 Mart 1909).

35 - Ahmed Hilmi, a.g.e., s.106. II. Abdülhamid'in saltanatı döneminde yaşayan bu mutasavvıf ve filozoflardan biri olan Ahmed Hilmi sultanın, İslam alemi için ilerlemenin yıkıcı bir darbesi olduğunu iddia etmiştir. Ahmed Hilmi, II. Abdülhamid'e batılilar tarafından atfedilen İttihad-ı İslam düşüncesinin ve siyasetinin anlamsız bir zan olduğunu, sultanın güttüğü başka bir amacın İttihad-ı İslam olarak görülmesinden ibaret olduğunu ileri sürmüştür. Hilmi, bu düşüncesine dayanak olarak da şu gerekçeleri sıralamıştır: “İttihad-ı İslam, siyasi bir ittifak manasına gelebilir. Muhtelif kavimlerden mürekkep, menafi-i mahsusası ayrı, itiyadları ve lisan-ı muhtelif üç yüz Müslüman'ın, bir hükümetin idare-i siyasiyesi altında bugün imkan-ı içtimanı farz ve kabul etmek mahz-ı cinnettir” (Ahmed Hilmi, a.g.e., s.63-64).

36 - Said Kurdi, Volkan Gazetesinde yazdığı yazılarda Müslümanların durumunu değerlendirmiş ve geri kalmalarının nedenleri üzerinde durmuş ve bazı önerilerde bulunmuştur: “Her mümin i'la-yı kelimetullah ile mukelleffir. Bu zamanda yükselmenin ve ilerlemenin en büyük sebebi maddi açıdan ilerlemektir. Çünkü yabancılar fen ve sanayi silahıyla bizi manevi baskıları altında eziliyor. Biz de fen ve sanat silahıyla i'la-yı kelimetullahın en müthiş düşmanı olan cahillik ile fakirliğe ve düşünceler arasındaki uyumsuzluğa karşı cihat edeceğiz...” (Volkan, sayı: 70, 11 Mart 1909. Aktaran: Resulan, a.g.e., s.33-34).

37 - Hayatı boyunca Müslümanların birliğini savunan Babanzade Ahmed Naim'e göre Müslüman halkları bir arada tutan yegâne bağ vardır. O da iman ve İslam kardeşliğinden başka bir şey değildir (Naim, a.g.e., s.17).

38 - Nihat Karademir, Sultan Abdülhamid ve Kürtler, Nubihar Yayınları, İstanbul, 2014, s.374-375.

39 - Şerif Mardin, Türk Modernleşmesi (Der: Mümtazer Türköne, Tuncay Öner), İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s.90-91.

cesi, XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında İslam'ın birleştirici gücünü yeniden canlandırmak amacıyla ortaya çıkmıştır. Ahmed Saib'in de ifade ettiği gibi bu fikriyat "ideolojik olarak İslam uygarlığının temel değerlerine ve geleneklerine geri dönüş" amacı taşımıştır.⁴⁰ Başka bir deyişle İslam'ın temel ilkelerine dönüş İslamcılık cereyanının ana tezi olarak belirlenmiştir.⁴¹ Yaşadığı dönemin İslamcılarının biri olan Prens Mehmed Said Halim de İslamcılığı bu çerçevede tanımlamıştır: "İslam'ın din ve dünyayı, maddiyat ve maneviyatı kapsayan sosyal bir din olduğu kabul edildikte, İslamlaşmak demek İslam'ın itikad, ahlak, içtimaiyat ve siyaset sistemini... daima zaman ve muhitin ihtiyacına en muvafık bir suretle tefsir... ve bunlara uymaktır."⁴²

Kürt Şeyhlerinin/Din Adamlarının Tarihsel Serüveni ve Oluşturdukları Etki Alanları

Yakın dönemlerde yapılan bazı çalışmalara göre ancak Kürt emirlik yapısının ortadan kaldırılmasından sonra güç odağı haline geldikleri iddia edilen Kürt şeyhleri, esasında 19. yüzyıldan önce de Kürt toplumunda etkili bir aktör konumunda bulunmuşlardır.⁴³ İslam'ın üç büyük kültürel bölgesinin merkezinde⁴⁴ bulunduklarından dolayı Kürt alimleri, genelde, ana dilleri Kürtçe'nin yanında Arapça, Türkçe ve Farsçayı da iyi düzeyde öğrenme imkanına sahip olmuş, kültürler arasında bir köprü görevi üstlenmişlerdir.⁴⁵ Bu alimler/şeyhler zamanlarının eğitim kurumu olan medreselerde eğitimlerini alarak

40 - Saib, a.g.e., s.19.

41 - Tunaya, İslamcılık Cereyanı I, s.14.

42 - Tunaya, a.g.e., s.25. Dönemin şahitlerinden Kürt aydını Süreyya Bedirhan'ın iddiasına göre, 31 Mart 1909 olaylarından sonra yönetimi ele alan ve kendilerini özgürlük, eşitlik, kardeşlik gibi düşüncelerin savunucusu olarak takdim eden İttihatçılar, Osmanlı'nın genel siyasasına yeni bir öge olarak Panturanizm'i dahil etmiş, Osmanlıcılıktan ile Panislamizmden uzaklaşmış ve bu iki siyasetin söz konusu dahi edilmesini istememişler (Dr. Bletch Chirguh (Süreyya Bedirhan), Kürt Sorunu: Kökenleri ve Nedenleri, (Çev: Nihat Nuyan), Avesta Yayınları, İstanbul, 2009, s.46).

43 - Dina Rız Khoury, Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Taşra Toplumu: Musul (1540-1834), (Çev: Ülkün Tansel), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s.26-27.

44 - Kürt mirleri/aşiret reisleri/ağaları/şeyhleri, kısacası Kürt aristokrasisi uzun bir süre boyunca Osmanlı-Safevi arasındaki mücadele sahasında bulunmak durumunda kalmış ve güç dengesine göre politika üretme durumunda kalmışlar (Sabri Ateş, The Ottoman-Iranian Borderlands Making a Boundary 1843-1914, Cambridge University Press, New York, 2013, s.35).

45 - Ali Tenik, Tarihsel Süreçte Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar, Nubihar, İstanbul, 2019, s.20. Arap dili tarihçileriyle biyografi yazarlarının çalışmalarında da ifade edildiği gibi Kürtler 7. yüzyılda İslam'la tanışmış ve bu tarihten itibaren hem İslam'ın kendisine hem de İslam'ın yayılmasında önemli roller üstlenmiştir. Kürtler tarihleri boyunca din konusunda ateşli bir çaba içinde olmuştur. Özellikle 10. Yüzyılda birlikte bağımsız/yarı bağımsız beyliklerin yöneticileri konumunda bulunan Kürt beyleri, birçok dini yapı inşa ettirmiştir. 12. Yüzyılda ise Kürt sultan Selahaddin Eyyubi Haçlılara karşı girdiği mücadelede galip çıkmış ve Arap dünyasının büyük bir bölümünü Sünni İslam adına kurduğu devletin sınırlarına dahil etmiş ve Eyyubi Mısır ile Suriye'de önemli izler bırakmıştır (Joyce Blau, "Kürt Dilinin Geliştirilmesi ve Baskı Altına Alınışı", Kürtler Milliyetçilik ve Politika (Der: Falih A. Cabbar; Hoşam Davud), (Çev: Emine Ayhan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s.101).

yetiştiriler. İlk olarak miladi 950 yılında Hemedan şehrinde açılan⁴⁶ bu eğitim kurumunun ağacında yetişen muhakkik meyveler arasında; Baba Tahirê Uryan (ö.1055), Eliyê Heriri (ö.1078), Tacü'l-Arifin Ebu'l-Vefa Kürdi (ö.1107), Abdülkadir-i Geylani, Melayê Cıziri (ö./1640), Feqiyê Teyran (ö.1660) ve Ehmedê Xani (ö.1707),⁴⁷ Şeyh Halil el-Kürdi, Hace Abdullah Çavpare, Şeyh Ebubekir Yezdanyar, Urmiyeli Hüseyin b. Ali b. Yezdanyar, Ebu'l-Hasan el-Urmevi, Şeyh Ebu'l-Hasan Kurdeve, Ebu Abdullah el-Mukri, Ebu Abilkasım el-Mukri, Ebu Abdullah ed-Dineveri, Kaka Ebu'l-Kasr Besti, Kaka Ahmed Sünbüli, Şeyh Ebu Tahiri Kürd, Cemaleddin Lori, Şeyh Cagir, Ebubekir Hevara, Muhammed eş-Şenbeki, Şeyh Suveyd es-Sincari, Şeyh Ali el-Kürdi, Tusuf el-Acemi el-Kürdi, Tac'l-Arifin Ebu Vefa, Yasir b. Ammar Bidlisi, Yusuf b. Nebhan el-Eyluhi, Ebu Necib Sühreverdi, Şeyh İbrahim Zahid el-Gilani Seyyid Hüseyin el-Ahlati, Mevlana Molla Abdurrahman Cami, Hüsameddin Ali el-Bidlisi, Şeyh Hasan Cihangiri ve Şeyh Mahmud el-Urmevi, Şeyh Edebalı (ö.1326),⁴⁸ Sarı Saltuk,⁴⁹ Taceddin Kürdi, Said Nursi (Kurdi), Şeyh Halid Şehrezori⁵⁰ gibi kendi dönemlerinin önde gelen Kürt mutasavvıflar ve etkili şahsiyetleri yer almışlardır.⁵¹

Bu alim/şeyhlerden önemli bir kısmı zamanlarının hükümdarlarıyla yakın ilişkiler kurmuş, devlet adamlarına danışmanlık yapmış, halk üzerindeki etkilerini kullanarak yüksek makam ve mevki sahiplerinin nezdinde büyük bir iti-

46 - Zeynelabidin Zinar, "Kürt medreseleri, Binyıllık Aydınlanmanın Korunup Gelişmesi", (Çev: Ömer Güneş) Dîpnot Dergisi, Sayı 2, İstanbul, 2010, s.158. Bu medreselerde yetişen birçok alim ve aydın yetişmiştir. Bu aydınlar sonraki yıllarda Kürtler tarafından bir gurur kaynağı olarak görülmüşlerdir. Medreseler aynı zamanda Kürtlerin Kürtçe eğitim görebildiği tek kurumlar olarak da ön plana çıkmışlar (Zeynelabidin Zinar, "Medrese education in northern Kurdistan", Islam des Kurdes, special issue of Les Annales de l'Autre Islam (eds: Martin van Bruinessen and Joyce Blau), No. 5 (1998), pp. 39-58, s.39-42).

47 - Tenik, a.g.e., s.23.

48 - Şeyh Edebalı'nın Kürt olduğunu iddia edenlere göre Edebalı, İslam ile Hristiyan toprakları arasındaki uçlarda yaşayan bir Kürt şeyhidir. Yazar, bu savını doğrulayan birçok kanıtın bulunduğunu, Bali ve Baliyan gibi isimleri taşıyan Kürt aşiretleri Malatya'nın Doğanşehir ve Yeşilyurt ilçelerinde yaşadıklarını, Şeyh Edebalı'nın da, Moğolların baskısından kaçarak İznik ve Bursa'ya gelip yerleşen Bali ya da Baliyan adlı Kürt aşiretine mensup olduğunu ileri sürmektedir (Mehmet Emin Zeki Beg, Dîroka Kurd u Kurdistan, Avesta Yayınları, İstanbul, 2012, s.246).

49 - Sarı Saltuk olarak tanınan alim/mutasavvıf, Kürt alimlerinden biri olduğu iddia edilmektedir. Bu teze göre, Sarı Saltuk (ö.1289) Kürt coğrafyasında çok kabul gördüğü için adına hem Diyarbakır hem de Dersimde birer türbe yapılmıştır (Tenik, a.g.e., s.199-200).

50 - Dönemin tanıklarından biri Şeyh Halid'in Süleymaniye'de yaşadığını ve onun büyük bir Muhammedi evliya olduğunu dile getirmektedir. Yazar, Kürtlerin, şeyhi "Hazreti Mevlana" ya da "Mukaddes Sevgili" dışında biri adla çağırmaı saygısızlık olarak gördüklerini ifade etmektedir (C.J. Edmonds, Kürtler, Türkler ve Araplar: Kuzey-Doğu Irak'ta Siyaset, Seyahat ve İnceleme (1919-1925), (Çev: Serdar Şengül, Serap Ruken Şengül), Avesta, İstanbul, 2003, s.104).

51 - Tenik, a.g.e., s.32-33. Başka bir iddiaya göre aşağıda isimleri yazılı olan ve çoğu 10. yüzyıldan itibaren Kürt coğrafyasındaki medreselerden eğitim almışlardır. İddia sahibi "İmam Gazali, İbn Haldun, İmam Rabbani, İbni Sina, Farabi, Eli Heriri, Meleyi Cıziri, Meleyi Battı, Ehmedî Xani, Smaili Beyazidi, Şerefxan, Mirad Xan, Siyehpoş, Mevlana Xalid, Mela Xelili Serti, Nali, Hacı Qadiri Koyi, Seyyid Taha, Pertew Begi Hekkari, Eliyi Heriri, Şeyh Mahmud Berzenci, Şeyh Ubeydullahı Nehri, İbn Abidin, Alusi, Şeyh Esad Sahib, Şeyhülislam Haydarizade İbrahim Efendi, Seyyid Sibğettullah EL Arvasi, İeyh Şihabeddin, Celadet Ali Bedirxan, Cigerxwin, Şeyh Said, Bediüzzaman Said-i Kurdi, Qazi Muhammed ve Mela Mustafa Barzani gibi birçok Kürt seçkin uleması(nın) bu medreselerde" yetiştiğini ileri sürmektedir (İsmet Siverekli, Kürdistan'da Siyasal İslam, Peri yayınları, İstanbul, 2008, s.63; Faik bulut, İslamcı Örgütler, Tüzmamanlar Yayıncılık, 1993, s.655).

bar elde etmişler.⁵² Baba Tahirê Uryan, daha Selçuklular zamanında hükümdar Tuğrul Bey ile ilişki kurabilmiş, nasihatlerde bulunmuş, onun iltifatına mazhar olmuştur.⁵³ Sonraki dönemlerde de hem Osmanlı hem de İran hükümdarları bu şeyhlerin/alimlerin oluşturdukları etkiden faydalanmak istemiş, bu alimleri kendi taraflarına çekmek için onlara köyler da dahil birçok maddi yardımlarda bulunmuşlardı. İran Şahı 1742 yılında, Musul'da oturan Kürt alimlerinden Şeyh Hasan'ı kendi safına çekmek için mektup yazarken, Osmanlı merkezi iktidarı Şeyh ile kardeşine köy bağışladığına dair resmi belgeler göndermiştir.⁵⁴ Bunlardan kimileri de bölgelerinde eşkıyalık faaliyeti gerçekleştirenlere karşı müritleri ve dervişleriyle birlikte mücadele etmişlerdi.⁵⁵ Bazı şeyhler/alimler de halktan gördükleri teveccühün bedelini kendi canlarıyla ödemişlerdi.⁵⁶ Mela Mehmudê Beyazîdi (1797-1867)⁵⁷ gibi alimler ise aldıkları vazifeleri yerine getirmelerine rağmen, ihanetle suçlanmak durumunda kalmışlardı. 1898 yılında yayın hayatına başlamış olan ilk Kürt gazetesi hüviyetine sahip olan Kürdistan gazetesinin değerlendirmesine göre Mela Mehmud, Bedirhan Bey isyanı sırasında Osmanlı tarafından görevlendirilmiş ve Cizre Emir'ini ikna etmek için bölgeye gönderilmiştir. Ancak görevini ifa ederken bölgede görevli askeri yetkili konumunda bulunan Osman Paşa tarafından saraya şikayet edilmiştir. Osman Paşa, Mela'yı Sultan Abdülmecit'e '*Bu şahıs, Bedirhan Bey'in müttefikidir ve devlet düşmanıdır*' diye jurnallemiş ve bunun neticesinde Mela Mehmud padişah tarafından başka bir yere sürgün edilmiştir.⁵⁸

Kürt şeyhleri, Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı coğrafyada 1540 ila 1700 yılları arasında bölgelerinde geçen ticaret kervanlarından vergi toplamış, hisarlar inşa edecek bir sosyo-ekonomik güce kavuşmuşlardı.⁵⁹ 1540-1834 yılları ara-

52 - Kamr-ul Huda, Şihabeddin Ömer Sühreverdi, Hayatı, Eserleri, Tarikatı (Çev: Tahit Uluç), İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, s.32-33.

53 - Osman Turan, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, İstanbul, 2006, I, s.277-278.

54 - Tenik, a.g.e., s.65-66.

55 - M. Kemal Gündoğdu, Şems-i Bitlisi, TDV Yayınları, Ankara, 1992, s.63

56 - Rıfat Okudan, İsrak Filozofu Sühreverdi Maktul ve Eserlerindeki Üslup ve Belagat, SDÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Isparta, 2000, s.XLV.

57 - Mela Mehmudê Bazîdi, Kürtlerin Gelenek ve Görenekleri, (Çev: Murad Celali), Nubihar Yayınları, İstanbul, 2019, s.12.

58 - Bazîdi, a.g.e., s.16. Abdülmecit tarafından sürgün edilmesine rağmen Mela Mehmud'un sultana dua ettiği görülmektedir. Mela, sultanın Kürt emirliklerini ortadan kaldırıp farklı bir yapılaşmasını desteklemiş ve bundan dolayı sultanına minnetlerini sunmuştur ve şunları kayda geçirmiştir: "Fakat Sultan Abdülmecid Han'ın hilafeti döneminde, adaleti daim olsun, 'Asakir-i Nizamiyye' kuruldu ve bundan sonra Kürtler peyderpey etkisiz hale geldiler, zulüm ve haksızlıkları ortadan kalktı" (Bazîdi, a.g.e., s.17-18). Kısacası Osmanlı 1834-1847 yılları arasında takip ettiği merkeziyetçilik siyasası çerçevesinde Kürt mirliklerini ortadan kaldırmak için bir politika geliştirmiştir (Metin Atmaca, "Resistance to centralisation in the Ottoman periphery: the Kurdish Baban and Bohtan emirates", *Middle Eastern Studies*, 2019, 55:4, 519-539, s.519).

59 - Khoury, a.g.e., s.26-27. Aslında Kürtlerin yaşadığı bölgelerde daha XII. yüzyılın ilk yarısında Şeyh Adi bin Musafir, büyük bir nüfuz alanı oluşturmaya başlamıştır. Şeyh Adi bin Musafir daha sonra Yezidilik inancının kurucusu olacaktır. Strohmeier ve Heckman gibi Şeyhin bu nüfuz alanını oluşturduktan sonra Yezidilik inancının kurucusu olmasını tuhaf olarak değerlendirmektedirler (bkz. Martin Strohmeier, Lale Yalçın-Heckman, Kürtler:

sındaki kayıtlarda, köylerde mollalık yapan şeyhlerin çift ve yarım çift büyük-lüğünde toprak sahibi oldukları anlaşılmaktadır.⁶⁰ Osmanlı merkezi iktidarı tarafından şeyhlere vakfedilen topraklar uzun bir süre önce başlamış ve devam etmiştir. Bu topraklardan elde edilen tarımsal artık-ürünlerin oranları düşük olmasına rağmen merkezi iktidarın bölgede Kürt şeyhlerine sunduğu ayrıcalıklar, onların yerel aristokrasi üzerinde önemli bir etki oluşturmalarına yol açmıştır.⁶¹ Bu bağlamda değerlendirildiğinde, İslam inancının örgütlü ve kurumsallaşmış en güçlü örgütlenmesi olarak öne çıkan Nakşibendi tarikatının⁶² en geç XVII. yüzyıldan itibaren, Kürt toplumu arasında örgütlenmeye başladığı anlaşılmaktadır. IV. Murad döneminde Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı Diyarbakır bölgesinde mukim Nakşibendi Kürt şeyhlerinden Şeyh Aziz Mahmud, Musul'dan Erzurum'a, Van'dan Urfa'ya, Tebriz'e Erivan'a kadar olan bölgede sahip olduğu nüfuzdan dolayı idam edilmiştir. 1639 yılına gelindiğinde Kürt şeyhinin kimi iddialara göre 40 bin, kimi iddialara göre ise 400 bin civarında taraftar edindiği anlaşılmıştır. Şeyhin ayaklanabileceği endişesine kapılan sultan, onu idam ettirmiştir.⁶³ Bölgenin en büyük aşiretlerinden biri olan Caf'a mensup Kürt Şeyh Halid Şehrezori'nin de Osmanlı'nın Anadolu ve Arabistan topraklarında yaklaşık 12000 müride sahip olduğu ileri sürülmüştür.⁶⁴

Kürtlerin tarikatlarla tarihsel ilişkilerine bakıldığında; Rıfaiyye, Sühreverdiyye, Kübreviyye, Burbahşiyye, Nimetullahilik, Haksarilik⁶⁵ Kadirilik ve Nakşibendilik gibi tarikatların Kürt bölgelerinde müntesip bulabildikleri

Tarih, Siyaset, Kültür (Çev: Atilla Dirim), Yurt Yayınları, İstanbul, 2014, s.21).

60 - Khoury, a.g.e., s.34.

61 - Khoury, a.g.e., s.35. Örneğin Musul vilayetinde yaşayan din alimleri, ticaret yapan grubun yakın bağlaşıkları olarak kimi zaman ticarete para yatırmışlar. Bu alimlerden ekonomik olarak durumları iyi olanlar kendi maiyetini oluşturmuş, devletten belli bir maaş almışlar. Musul Kürtlerinden Yusuf el-Na'ib bu alimlerden biri olarak ön plana çıkmıştır. Aldığı öğrenimden ötürü Musul kadısı Yasin el-Müftü'nün dikkatini çeken bu genç, onun kızıyla evlenmiş ve el-Müftü'nün kadı vekili (na'ib) olarak seçilmiştir (Khoury, a.g.e., s.169).

62 - Kimi araştırmacılara göre Nakşibendi ve Kadiri tarikatları, XIX. yüzyılın ilk yıllarından itibaren Kürtlerin yaşadıkları coğrafyada çok hızlı bir şekilde yayılmaya başlamışlar. Fakat bu tarikatlar esas olarak Osmanlı bünyesinde faaliyette bulunan Kürt emirliklerinin ortadan kaldırılmasından sonra uygun bir zemin bulmuşlar (Strohmeier, Yalçın-Heckman, a.g.e., s.51). Leezenberg, Kürtlerin genel olarak İslam'ın Sufi tarikatlarından Nakşibendi ve Kadiriye dallarında uygulanan örgütlü mistik İslam biçimlerine daha meyilli olduğunu öne sürmektedir (Michiel Leezenberg, "Kürtlerde Siyasal İslam", Kürtler Milliyetçilik ve Politika (Der: Falih A. Cabbar; Hoşam Davud), (Çev: Emine Ayhan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s.203).

63 - IV. Murad'ın 1535'te Erivan Kalesini kuşatmaya hazırlanırken, Şeyh Aziz Mahmud, geniş bir mürid topluluğu ve büyük bir halk kitlesiyle bu sefere katılma isteğini iletmıştır. İddialara göre bu yüksek destek IV. Murad'ı rahatlatmıştır. Bununla birlikte bölge halkının Şeyh'i "mehdi" olarak görmesi, sultanın rahatsızlığı bir kat daha da artırmış ve endişeye kapılmasına neden olmuştur. Fakat şeyh, Bağdat seferi için bazı öngörüler de bulunmuş ve iddialara göre bu öngörülerini isabetli çıkmıştır. Bunun üzerine sultan kendisini ödüllendirmek istemiş ancak araya başkalarının girmeleri, şeyhin simya ilmine vakıf olduğunu söylemeleri, bu ilimle altın üretilip isyan edeceğini iddia etmeleri, IV. Murad'ın fikir değiştirmesine yol açmış ve bulduğu ilk fırsatta şeyhi idam ettirmesine sebep olmuştur (Naima, Naima Tarihi III, İstanbul, 1281, s.385-387).

64 - C.J. Edmonds, Kürtler, Türkler ve Araplar: Kuzey-Doğu Irak'ta Siyaset, Seyahat ve İnceleme (1919-1925), (Çev: Serdar Şengül, Serap Ruken Şengül), Avesta, İstanbul, 2003, s.104.

65 - İslam dünyasında 12 ila 13. yüzyıllarda tarikatların kurumsallaşma süreci başlamış, ilk olarak Kadiriyye, Kübreviyye, Sühreverdiyye ve Rıfaiyye gibi dört büyük tarikat kurulmuştur (Tenik, a.g.e., s.22).

ve halk nezdinde etkili oldukları görülmektedir.⁶⁶ Bu tarikatlar arasında ön plana çıkan Nakşibendilik, Kürt coğrafyasında XVI. yüzyıldan itibaren örgütlenmeye başlamış, bu tarihten itibaren küçük gruplar halinde bölgeye gelen tarikat, müntesip bulmakta zorlanmamıştır. Bazı iddialara göre Melayê Cıziri ve Ehmedê Xani gibi Kürt mutasavvıfları da bu tarikatın müntesibi olmuşlardır. Ancak tam olarak bilinmeyen sebeplerden dolayı XVII ve XVIII. yüzyıllarda bu bölgedeki Nakşibendi örgütlenmesi ya faal değil ya da görünmez olmuştur.⁶⁷ Fakat 19. yüzyıldan itibaren Kürt bölgelerinde Kadirilikle⁶⁸ birlikte Nakşibendilik tarikatının yeniden öne çıktığı anlaşılmaktadır. Kadirilik, Şeyh Maruf (1753-1837) Nedoyî'nin liderliğinde gelişirken, Nakşibendilik Şehrezorlu Mevlana Halit (1779-1826) öncülüğünde örgütlenmiştir.⁶⁹ Bununla birlikte tarihsel süreçte birçok tarikat Kürt coğrafyasında yaşam alanı bulmuşken, bugün itibarıyla neredeyse yalnızca Kadiri ve Nakşibendî tarikatlarının örgütlü oldukları bilinmektedir.⁷⁰ Tarikatların bölgedeki gücüne şahit olan ve batılı seyyahlardan biri Kürt bölgelerinde varlık gösteren Nakşibendi şeyhlerinin konumlarını, Hristiyanlık inancının en üst mertebesinde bulunan papaların Avrupa'daki konumlarıyla karşılaştırmış, din noktasında fanatik bir anlayışa sahip olmayan hoşgörülü Kürtlerin dahi şeyhlerinin etkileriyle rahatlıkla hayatlarını feda edebildiklerini ileri sürmüştür.⁷¹

Bu tarikatların Müslüman topluluklar nezdinde devşirmeyi başardıkları güçlerinin sadece Kürt coğrafyasında değil, aynı zamanda bütün İslam coğrafyasında bir karşılık bulduğu anlaşılmaktadır. Bölgenin en güçlü tarikatlarından biri olarak öne çıkan Nakşibendi tarikatı, Müslüman/Osmanlı toplumunda dışarıdan gelen tehlikelere karşı XIX. yüzyılın ortalarından itibaren ortaya çıkmaya başlayan dirençten de faydalanarak, İslam coğrafyasının genelinde örgütlenme zemini bulmuş ve hızla yayılma imkanına kavuşmuştur. Toplum, Nakşibendi yapılanmasının Batılı devletlerin İslam coğrafyasını tahakküm altına almaya çalışmasına yönelik tepki duymasını ve coğrafyanın işgal edilmesine karşı duruşunu sahiplenmiştir. Nakşibendiler sadece Osmanlı topraklarında değil, aynı zamanda İslam coğrafyasının başka bölgelerinde de etki alanı

66 - Mihemed Heme Baqî, Serhıldana Şıx Ubeydullahı Nehri (1880) Dı Belgeynı Qacarî De, (Ver: Ziya Avcı), Nubihar Yayınları, İstanbul, 2016, s.49.

67 - Bruinessen, Kürdistan Üzerine Yazılar, s.71.

68 - Kürt coğrafyasında Kadirilik tarikatı ilk olarak müntesip bulmuştur. İddialara göre bu durumun yaşanmasında tarikatın piri Evdîlqadîrî Geylanî/Abdulkadir Geylanî (ö.561/1166)'nin Kürt olması etkisi büyüktür (Tenik, a.g.e., s.58.) Kadirilik İslam coğrafyasında, özellikle 15. Yüzyıldan sonra yayılmaya başlayabilmiştir (Siverekli, a.g.e., s.20).

69 - Baqî, a.g.e., s.49.

70 - Siverekli, a.g.e., s.12.

71 - Orhan Örs, Aşiretçilik ve Milliyetçilik ve İslamcılık Kavşağında Osmanlı'nın Kürt Siyaseti (1876-1909), Nubihar, İstanbul, 2019, s.248.

oluşturmuştur. Örneğin Ruslar Kafkasya'nın kuzeyini topraklarına katmaya kalkışırken Nakşibendi şeyhlerinden Şeyh Şamil, (1837-1859) 22 yıl süren bir direniş hareketi örgütlemiş,⁷² Nakşibendiliğin Kürt koluyla da sıkı bir ilişki içinde olmayı ihmal etmemiştir. Aynı şekilde, İngilizler, Hindistan'da sömürgeciliği derinleştirmeye çalıştıklarında karşılarında bölgede cihat çağrısı yapan Nakşibendi tarikatını bulmuştur.⁷³ Benzer tepkilerin Endonezya Müslümanlarından da geldiği görülmektedir. Endonezya'yı sömürge haline getiren Hollandalıların işgaline karşı harekete geçenlerin de yine bölgenin örgütlü alimleri/şeyhleri olduğu ve bu durumun sömürgecileri ziyadesiyle rahatsız ettiği anlaşılmaktadır.⁷⁴

Anlaşıldığı kadarıyla Kürt şeyhleri de yetiştirdikleri halifeleri ve kazandıkları mürit vasıtasıyla toplumsal düzlemde örgütlenmeyi başarmış, kitlelerin ruhunu yakalayabilmişlerdi. Şeyhlerin herhangi bir aşirete mensup olmaması, onları aşiretler üstü bir konuma taşımış ve bu sayede etkilerini daha geniş alanlara yaymalarına imkan vermiştir.⁷⁵ Kürtlerin dindar bir halk olduğunun farkında olan Kürt mir/bey/ağaları, evlerinde bu imamlardan birini bulundurmaya önemsemiş, bu durumu bir gelenek haline getirmişlerdi.⁷⁶ İslam'da dinin kurumsallaşmış bir yapısı olarak özellikle Kürtler arasında etkili olan bu şeyhlerin/imamların, etkisi ziyadesiyle hissedilmiş, Kürtler arasında vuku bulan en şiddetli çatışmaları dahi sonlandırmayı başardıkları görülmüştür. Öyle ki, hırsızlık yapan Kürtler bile mollaların/şeyhlerin mallarına zarar vermeyi veya onları çalmayı akıllarından geçirmemiştir: *"Derler ki onlar ocaktır, daha sonra ahi bize dokunur"*. Mela Mehmudê Beyazidi, bu saygıyı görmelerine rağmen Kürt şeyhlerinin *"çoğu(nun) cahil ve eğitimsiz"* olduklarına dair bir tespit yapmıştır.⁷⁷ Şeyhler, başında bulundukları yapılarda muhalefete izin vermedikleri gibi mürit, takipçi ve taraftarlarından kendi iradelerine tamamiyle bağlı kalmalarını istemiştir.⁷⁸ Başka bir ifadeyle Kürtlerin, aşiret reisleri ve şeyhlerine olan bağlılıkları din benzeri bir karaktere sahip olmuş, dünyanın en güçlü sultanları dahi bu biçimde bir sadakate sahip olamamıştır.⁷⁹ Mesut Yeğen'in de dile getirdiği gibi Kürt aşiretleri İslam'ı şeyhe biat etme biçiminde yaşamış, dolaşısıyla da şeyhler Kürt aşiretler üzerinde aşkın nüfuz edinmiş ve Kürt aşiret

72 - Baqi, a.g.e., s.59.

73 - Bruinessen, Kürdistan Üzerine Yazılar, s.82-83.

74 - Sartono Kartodirdio, Protest Movements Rural in Java, Kuala Lumpur, 1973, s.86.

75 - Siverekli, a.g.e., s.19.

76 - Bazidi, a.g.e., s.37-39.

77 - Bazidi, a.g.e., s.39.

78 - Wadie Jwaideh, Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi, Kökenleri ve Gelişimi (Çev: İsmail Çekem, Alper Duman), İletişim yayınları, İstanbul, 2014, s.114.

79 - Örs, Aşiretçilik, Milliyetçilik ve İslamcılık Kavşağında Osmanlı'nın Kürt Siyaseti, s.247-248.

yapısı aşiretler-üstü bir toplumsal örgütlenmeye girişmenin sembolü haline gelmiştir.⁸⁰

Kürt şeyhleri, aynı zamanda, kendi çıkarlarıyla çatışmadığı sürece modernleşmeye de karşı çıkmamıştır. Osmanlı merkezi iktidarı, toprak tapularını vermeye başladığında, bundan en fazla yararlanan gruplardan biri olarak öne çıkan bu şeyhler, üzerlerine geniş topraklar kaydettirmiş, zengin toprak ağaları haline geldiler.⁸¹ Bölgedeki şeyhlerin birçoğu, vakıf arazilerini de kendi mülkiyetleri gibi kullanmakta geri durmamış, 1858 yılında çıkan Arazi Kanunnamesiyle de kişisel arazilerini genişletmekten kendilerini alamamıştır. Arazi kanunnamesinden Kürt ağaları, reisleri, beyleri, merkezi iktidarın bölgedeki memurları ve bölgenin zengin tüccarları gibi şeyhler de fazlasıyla yararlanmıştır. Aslında, bu durum, biraz da, Osmanlı'nın bölgede geliştirmek istediği yeni politikayla ilişkili görünmektedir. Merkezi iktidar bu kanunnameyle, yeni siyasetinin işaretlerini vermiş, arazinin özellikle Kürt şeyh ve ağalarının üzeri- ne kaydedilmesini sağlamıştır.⁸²

Aslında yukarıda bir veçhesine itiraz edilen düşüncenin, başka bir boyutta doğru olduğu anlaşılmaktadır. Kürtler arasında dinin kurumsallaşmış bir yapısı olarak neşvünema bulan şeyhlik, her ne kadar iddia edildiği gibi yalnızca 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren etkili olmaya başlamamış olsa da, bu dönemden itibaren, belli bir süre, rakipsiz kaldığı dile getirilebilir. Osmanlı'nın bölgeye gelmesinden sonra yaklaşık olarak 300 yıl boyunca Kürtlerin yoğun olarak yaşadıkları bölgede etkili olmaya devam eden yerel Kürt hükümetleri sisteminin, merkezi iktidarın kısa bir askeri operasyonu ile son bulmasından sonra ortaya çıkan⁸³ otorite boşluğu, Kürtleri yeni bir arayışa itmiştir. Toplum, var olan bu boşluğu, etkisi aşiretler üstü olan, Kürtleri belki de en iyi tanıyan, halk tarafından muazzam bir saygıya matuf ve geleneksel Kürt emirlerinin yerlerini doldurabilecek lidere ihtiyaç duymuştur. Merkezi iktidarın atadığı yöneticiler, bölge halkının bu beklentilerini karşılamaktan uzak kalmıştır. Ye-

80 - Bu sembol olma durumu benzer biçimde, üç farklı toplumsal yapı durumunda bulunan aşiret, etnik kimlik ve din arasında gelişen ve koşullara bağlı bir eklemlenmeyi de temsil etmiştir. XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başı arasındaki zaman diliminde şeyhlerin öncülüğünde meydana gelen toplumsal hareketlenmeler, hem aşirete dayalı olmuş, hem Kürtlüğü vurgulamış hem de dini bir biçimde tezahür etmiştir. Yeğen, şeyhlerin veya şeyhlik sembolünün birbirleriyle gerilimli görünen bu üç toplumsal yapıyı bir araya getirebilme kabiliyetini ortaya koymasının şeyhleri hem Kürt milliyetçiliğinin kurucu figürleri haline getirdiğini hem de milliyetçilik anlayışıyla İslam inancı arasında var olduğuna inanılan tezadı Kürtler açısından bir gerilim ilişkisi olmaktan çıkıp birbirini tamamlama ilişkisine dönüştürdüğünü ileri sürmektedir (bkz. Mesut Yeğen, *Devlet Yeğen, Devlet Sorunu, İletişim Yayınları*, İstanbul, 2006, s.236-237).

81 - Martin van Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet, (Banu Yalkurt)*, İletişim yayınları, İstanbul, 2010, s.369.

82 - Robert Olson, *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı 1880-1925*, (Çev: Bülent Peker, Nevzat Kıraç), Öz-Ge Yayınları, Ankara, 1992, s.21.

83 - Suavi Aydın, Jelle Verheij, "Confusion in the Cauldron: Some Notes on Ethno-Religious Groups, Local Powers and the Ottoman State in Diyarbakir Province, 1800-1870", *Social Relations in Ottoman Diyarbakir 1870-1915*, (Haz: Joost Jongerden, Jelle Verheij), BRILL, Boston, 2012., s.31.

reldeki halkın beklentisini karşılayacak ve otorite boşluğunu dolduracak vasıflara sahip odak olarak, tarihsel bir birikimin de üzerinden yükselen şeyhler görülmüştür. Her şeyden önce şeyhler, bölgedeki halkın çoğunluğu gibi etnik olarak Kürt kimliğine sahiplerdi ve Kürt toplumunu iyi tanımaktaydı. Ayrıca aşiretler arasında var olan çıkar çatışmalarını da iyi bilmektedirler. Bu güç odağının, aynı zamanda bölgedeki dini otorite olması da mensuplarını Kürtlerin gözünde diğer laik otoritelerden daha meşru hale getirmiştir.⁸⁴

Kürt şeyhlerini, bölgede XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren daha fazla ön plana çıkaran diğer önemli bir etken de Batılı misyonerlerin bölgedeki Hristiyan unsurlar arasında giriştikleri faaliyetler olmuştur. Batılı misyonerlerin faaliyetleri, Avrupalıların bölgede gizli emellere sahip olduğu şeklindeki endişeleri kuvvetlendirmiş, Hristiyanlık ve Batı'ya karşı gelişen tepkileri artırmış, Kürt şeyhlerin pozisyonunu güçlendirmiştir.⁸⁵ Özellikle de Ermenilerin bölgede gittikçe güçlenmesi Kürt şeyhlerinin bölgede birleştirici bir rol ile öne çıkmalarına sağlamıştır.⁸⁶

Ancak Kürt şeyhlerinin, geleneksel Kürt emirlik yapısı ortadan kaldırıldıktan⁸⁷ sonra bölgenin yeni politik liderleri haline geldiklerini ve bu yapının geride bıraktığı zemin üzerinde yeni bir politik iktidar inşa ettiklerini iddia etmek mümkün görünmemektedir. Kürt şeyhlerinin aşiret-üstü bir konumda bulundukları tarihsel bir gerçekliktir, fakat bu durum Kürt emirlerinin yerel iktidarı bulunurken de hatta onlardan önce de yaşanmış bir gerçekliktir. Dolayısıyla Kürt şeyhlerinin bölge halkı üzerinde aşiretler-üstü bir etkiye sahip olmaları, Osmanlı periferisindeki Kürt yerel iktidarının sonlandırılmasından ziyade Kürtlerin din ile ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Kürt şeyhlerinin Kürt aşiret reisleri gibi politik figürler olarak ortaya çıkmaları ve onlar gibi örgütlü bir yapı inşa etmeleri de söz konusu olmamıştır. Bu şeyhlerin kendilerine bırakılmış bir şehirleri, kendi mahiyetlerinde besledikleri askerleri olmamış, Osmanlı merkezi iktidarını taklit edip, benzeri bir yapılanmaya giden Kürt emirleri gibi bir organizasyonları da ortaya çıkmamıştır. Dolayısıyla, Kürt şeyhlerinin Kürt emirlik yapısının yerini tuttuğu veya onların geride bıraktığı zemin üzerinde kendi iktidarlarını inşa ettiklerine yönelik düşünce

84 - Martin van Bruinessen, Kürdistan Üzerine Yazılar (Nevzat Kırac vd.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s.94; Strohmeier, Yalçın-Heckman, a.g.e., s.51. Bruinessen şeyhlerinin bu faaliyetlerinin aynı zamanda politik etkilerini artmaya hizmet ettiklerini, şeyhlerin, bağlı oldukları veya başında bulundukları tarikatlar vasıtasıyla Kürtlerin yoğun yaşadığı coğrafyada kendilerine bağlı dervişler vasıtasıyla ilişkiler kurduklarını, onlar sayesinde kitleleri harekete geçirebildiklerini ileri sürmektedir (Bruinessen, Ağa, Şeyh, Devlet, s.311).

85 - Bruinessen, Kürdistan Üzerine Yazılar, s.32.

86 - Jwaideh, a.g.e., s.23-24.

87 - 19 yüzyıldan itibaren Kürt mirlikleri kronolojik olarak şu sırayla ortan kaldırılmıştır: "Soran (1837), Baban (1842), Behdinan (1843), Botan (1848), Hekari (1848) Bedlis (1849)" (Baç, a.g.e., s.45). (Kürt mirliklerine son verilmesiyle ilgili detaylı bilgi için ayrıca bkz. Örs, Aşiretçilik, Milliyetçilik ve İslamcılık Kavşağında Osmanlı'nın Kürt Siyaseti, s.70-83).

sorunlu görünmektedir. Bu bağlamda bu savı savlayanların, tezlerini yeniden değerlendirmelerinin iyi olacağı düşünülmektedir.

II. Abdülhamit Döneminde Osmanlı-Kürt Şeyhleri Arasında Gelişen Dikotomik (İkili) ve Simbiyotik (Tamamlayıcı) İlişki

Bu dönemde Osmanlı merkezi iktidarı, Kürt coğrafyasına “büyük devletlerin” artan ilgisi, bölgeye konsoloslarıyla birlikte kaşifler, misyonerler, tüccarlar göndermeye başlamaları ve ardından ordularını göndermelerine karşı din aygıtını devreye sokmuş, Kürtlerle ilişkilerini din düzleminde geliştirmeye dikkat etmiştir.⁸⁸ Hatta bazı devletler, Osmanlı’nın İslamcı siyasasının Kürtler arasında yanlış bir algı oluşturduğunu iddia ederek kimi yetkililerini/kaşiflerini Kürt bölgesine göndererek bu “yanlış algıyı” düzeltmeye çalıştılar. Bu yetkililerden biri olan İngiliz Binbaşı Noel 1919 yılında bölgeye gittiğini ve “Türklerin pan-İslamist propagandalarına ve Kürtleri İngiliz silahlarıyla desteklenmiş Ermeni hakimiyeti kurulacağına dair asılsız söylentilerle korkutarak bize düşman etme çabalarına karşı faaliyette” bulunduğunu açıkça itiraf etmiştir.⁸⁹

Bu çerçevede II. Abdülhamid de geleneksel Osmanlı siyasasını takip etmiş, fakat Kürt şeyhleri ve aşiret reisleriyle araya hiçbir aracı koymadan doğrudan ilişki kurmayı tercih etmiştir. Sultan, bu Kürt ekabirleri ile doğrudan bağ kurarak Babialı gibi kurumların aracılığını işlevsiz kılmak istemiştir. Sultan, bu siyasasını pratize ederken, en fazla halifelik kurumunu ön plana çıkarmış, çünkü aşiretlerin uzun yıllar boyunca Osmanlı payitahtından uzamsal bağlamda uzak kalmış olmalarına, “bağımsız yaşamalarına rağmen” manevi olarak halifelik makamına olan bağlılıklarının sürdüğünü görmüştür. Sultanın takip ettiği İslamcılık siyaseti de bu bağlamda Kürtleri duygularını okşamış ve aşiretlerin de halifeliği olan bağlılıkları sultanın işini ziyadesiyle kolaylaştırmıştır. Bu dönemde sultanla Kürt şeyhleri ve aşiretleri arasında kişisel bağların oluşturulması, dostlukların kurulması ve Kürt liderlerinin halifeye saygı ve

88 - Bruinessen, Panislamizm düşüncesinin her tarafta çok etkili olduğunu, bunun sebebinin, İslam’a yönelen tehditlerin çok belirgin hale gelmesinden kaynaklandığını dile getirmektedir. Bu tehditler özellikle II. Abdülhamid döneminde ve ona yakın olan dönemlerde başta Rusya ve İngiltere olmak üzere büyük güçlerin Ortadoğu’yu kontrol etmek için giriştikleri mücadele esnasında daha da belirginleşmiştir. Bruinessen’in iddiasına göre, ortaya çıkan yeni koşullara Kürtlerin tepkisi şiddetli olmuş, bu durum 1880 yılında Şeyh Ubeydullah tarafından başlatılan ayaklanmanın da esas motivasyonunu oluşturmuştur. Ayaklanan Kürtler bu “kafir” gelişmelere duyulan kızgınlıklarını dile getirmiş, bu yeni duruma karşı bir direnç göstermeye çalışmıştır (Bruinessen, Kürdistan Üzerine Yazılar, s.82).

89 - E. W. Charles Noel, Kürdistan 1919; Binbaşı Noel’in Günlüğü, (Çev: Bülent Birer), Avesta Yayınları, İstanbul, 2013, s.7. 13. Binbaşı Noel, İslamcılık çerçevesinde yapılan anti-İngiliz propagandaya örnek olarak Kolordu komutanlarından Cevdet Bey’in (kendisi bir Arap) yayımlanmış olduğu genelgeyi göstermiştir. 9 Eylül tarihinde 302/300 telgraf numarasıyla gönderilen bu genelgede: “...Ey Ahali! Kürtler, Türkler, Araplar ve Arnavutlar 600 yıldır İslam’ın destekçisi olmuştur... Türkler ve Kürtler birlikte İslam’ın temel direğidir. Onlar ayrıldıkları gün İslam zayıflayacaktır” şeklinde bir düşünce ortaya konulmuştur (E. W. Charles Noel, Kürdistan 1919; Binbaşı Noel’in Günlüğü, (Çev: Bülent Birer), Avesta Yayınları, İstanbul, 2013, s.47-48).

itaat duygularının arttırılması için çok uygun bir zemin oluşmuş, ortaya çıkan manevi bağları engelleyecek herhangi bir güç de bulunmamıştır.⁹⁰

II. Abdülhamid, Kürt bölgesinde oluşan geleneksel siyasi düzenin korunmasına önem vermiş, Süleymaniye ve etrafındaki arazinin çoğunluğunu Osmanlı'ya sadakatini kanıtladığına inandığı Kürt Caf aşiretinin şeyhlerinden iki erkek kardeşin tasarrufuna bırakmıştır. XIX. yüzyıl boyunca, özellikle de Abdülhamid'in 33 yıllık saltanat döneminde, devlet sadece aşiret beylerine değil, kalabalık mensupları bulunan, etkin oldukları bölgelerde eğitim hizmetleriyle toplumsal faaliyetlerde bulunan Nakşibendi Kürt şeyhlerine de iltifatta bulunmaktan geri durmamıştır. II. Abdülhamid'in tamamen kontrolüne aldığı merkezi iktidar, tarikatlar için vakıflar kurmuş, dinsel topluluklara yiyecek yardımında bulunmalarını sağlamış, şeyhlerine de maaş ödemiştir. Bu bağlamda sultanın siyasası bir süreklilik üzerine inşa edilmiştir. Osmanlı padişahları daha önce de benzeri bir politika izlemiş, 1840 yılında bir tarikat için on bir köyün geliri vakfedilmiştir.⁹¹

II. Abdülhamid'in Kürt şeyhleri ile geliştirdiği ilişkiler, Kürtlerin de yoğun olarak yaşadığı bölgelerden biri olan Musul vilayetinde valilik görevinde bulunan Ebubekir Hazım Tepeyran'ın da dikkatini çekmiştir. Tepeyran, II. Abdülhamid'in Kerkük'te yaşayan Talabani şeyhlerinden Şeyh Ali ile Süleymaniye'de yaşayan Şeyh Said Kak'a ziyadesiyle hürmet ettiğini ifade etmiştir. Tepeyran, sultan ile görüşmelerinde veya yazışmalarında, onu bir türlü bu şeyhlerin "eşkiya" olduklarını inandıramadığını, bu şeyhler hakkında herhangi bir olaydan dolayı takibata başladığında sultanın kendisine: "*Meşayih ve eka-bir-i İslam'ın, Ermenilerin iftiraları üzerine tenkil edilmeleri caiz değildir*" diyerek izin vermediğini iddia etmiştir.⁹²

Aynı dönemde başka bir olayla daha karşılaşan Musul valisi, yine bezer bir tepkiyle karşılaşmış, bölgede bulunan şeyhlere Ermenilerin iftira atmış olabileceği ve bu durumu iyice araştırması gerektiğinin kendisine emr u ferman ile iletildiğini aktarmıştır. Vali, Duhok kazası şeyhinin, Erbil kazası ile başka yerlerde cinayetler işlediğini, bunların cezalandırılmadığını, durum böyle devam ederse bu kişinin, daha önce korunan başka yerleri de harap edeceğini bölgedeki Fransız sefaretinin kendisine ifade ettiğini, Mezuri dağlarına sığınmış olan Şeyh Nuri ile haydutluk yapan Selim Ağa'yı yakalamak için ihtiyaç duy-

90 - Kodaman, sultanın geliştirdiği bu doğrudan iletişime dayalı siyaset ile Babiali hükümetinden bağımsız bir biçimde "Müslüman halkın koruyucusu" olarak Kürt aşiretlerine kendisini kabul ettirdiğini savunmaktadır (Kodaman, Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Politikası, s.59). II. Abdülhamid devrinde Osmanlı'dan ayrıcalıklı bir konum elde etmiş olan Kürt şeyhleri, sultanın tahttan indirilmesinden sonra bu konumlarını kaybetmişler (Kardemir, a.g.e., s.410).

91 - Reşat Kasaba, Bir Konargöçer İmparatorluk; Osmanlı Göçebeler, Göçmenler ve Sığınmacılar (Çev: Ayla Ortaç), Kitapevi, İstanbul, 2012, s.150.

92 - Ebubekir Hazım Tepeyran, Hatıralar, Pera Yayınları, İstanbul, 1988, s.372.

duğu “yüz kırk beş nefer asakiri (redife askerleri) (silah altında redif yoktu) ve elli beş katırlı neferin sevki halinde adı geçen zararlı kişilerin yakalanmalarıyla iyi sonuç elde edileceği mümkün bulunduğu beyanıyla” durumun Makam-ı Serasker’den kendilerine arz olunduğunu, ancak “ehl-i İslam reislerinin haksız olarak birer suretle ithamı Ermenilerle ecnebilerin bir entrikasından doğmuş olmak kuvvetli ihtimallerden bulunduğundan gerçek durumun, sadakat gereğince serian arz ve işarı emr-ü ferman” ile kendilerine bildirildiğini dile getirmiştir.⁹³

Osmanlı’nın Kürt periferisinde etkin olan diğer bir Kürt şeyhi olan Şeyh Said Berzenci, II. Abdülhamid ile şifreli telgraf vasıtasıyla iletişim kurabilecek kadar yakın bir ilişki içinde olmuştur.⁹⁴ Kürt şeyhi, sultana, başka bir ifadeyle İslam halifesine 1877-78 Savaşı’nda askeri yardım yapmaktan geri durmamış, büyük babası Şeyh Ahmed’in müritlerinden oluşturduğu birliklerle Osmanlı’nın desteğine koşmuştur. Savaştaki bu desteği karşılıksız bırakılmayan Şeyh Ahmed ve torunu payitahta davet edilmiş, Kek Said taltif edilerek kendisine Şarbajir muntakasında Hankah inşa etmek ve geçimini sağlamak için beş (5) köy hibe edilmiştir.⁹⁵ 1876 yılında Hacca gitmek için yola çıkan Kürt şeyhlerinden Şeyh Ubeydullah ile Şeyh Fehim Arvasi de Osmanlı payitahtına da uğradıklarında II. Abdülhamid tarafından kabul edilmişlerdi. Sultan, bu ziyaretten dolayı Fehim Arvasi’ye “duagü” payesi vermiş ve kendisine 300 kuruş maaş bağlatmıştır. Bununla da yetinmeyen Osmanlı padişahı, bu iki şeyhi 12 gün misafir ettikten sonra onlar için Haydar Paşa Garı’nda bir tören hazırlamış ve Mısır’a uğurlamıştır.⁹⁶ Sultan, ayrıca dönemin önemli Kürt şeyhlerinden biri olan ve şanı Osmanlı payitahtına kadar yayılan Nakşi şeyhi Muhammed Küfrevi’nin 1898 yılında, yüz yirmi üç yaşında öldüğünü öğrendiğinde, Bitlis’te şeyhin türbesinin yapılması için İtalya’dan mimarlar getirtmiştir.⁹⁷ Sultanın bu siyasası, esas itibarıyla gelenekçi Müslüman unsurlara her zaman daha fazla güven duyduğunu bir göstergesi olarak da okunabilir.⁹⁸

93 - Tepeyran, a.g.e., s.384.

94 - Tepeyran, a.g.e., s.405.

95 - Tenik, a.g.e., s.70-71.

96 - Tenik, a.g.e., s.155.

97 - Rohat Alakom, Eski İstanbul Kürtleri, Avesta Yayınları, İstanbul, 2012, s.39. (ayrıca bkz. Ramazan Balcı, Osmanlı’nın Orta Doğu Siyaseti, Yitik Hazine Yayınları, İzmir, 2010, s.100). Muhammed Küfrevi, 1775’te Siirt’in Küf-ra-Şirvan kasabasında doğmuştur. Doğduğu yerin adına nispetle “Küfrevi” ismini almıştır. İddialara göre Küfrevi, daha 6 yaşındayken Kuran’ı hıfz etmeyi başarmıştır. Daha sonra Bidlis’e yerleşen Muhammed Küfrevi’yi sadece müritleri ve taraftarları değil, bölgenin birçok medrese alimi de olmuştur. Muhammed Küfrevi, tamü tamına 123 yıl yaşamış ve 1898 yılında Bitlis’te hakkın rahmetine kavuşmuştur. II. Abdülhamid, kendi şeyhi de olduğu dile getirilen Küfrevi için şahsi bütçesinden yaklaşık 18 bin altın harcayarak bir türbe yaptırmış ve şeyhin buraya defnedilmesini sağlamıştır (Tenik, a.g.e., s.152-153).

98 - David McDowall, Modern Kürt Tarihi, (Çev: Neşenur Domanic), Doruk Yayıncılık, Ankara 2004, s.95.

Dönemin Kürt şeyhlerinin önemli bir kısmı II. Abdülhamid'in tahta çıkmasından kısa bir süre sonra patlak veren 1877-1878 (93 Harbi) Osmanlı Rus Savaşı için harekete geçmiş, müritleri ve taraftarlarıyla birlikte, hilafetin çağrısına cevap vererek savaşa katılmışlardı. Şeyh Ahmed Çani, oğlu Şeyh Mahmud, halifesi Mela Arif Sevkari ve müritleri, destekçileriyle birlikte savaşa koştururken, bölge insanını da Osmanlı'ya destek vermeleri için savaşa katılmak üzere harekete geçirmişlerdi. Aynı şekilde, Bingöl'de Şeyh Mahmud Melekani, Diyarbakır'da Emir Said Bey, Van bölgesinde Arvasilerden Şeyh Celaleddin, Bitlis'te Sıbgatullah Arvasi'nin halifesi Mola Halid Oleki, Şeyh Ahmed Çani'nin oğlu Şeyh Eyüp, kardeşi Şeyh Hasan, yeğenleri Şeyh Hamza, Şeyh Zülküf, Şeyh Maruf, Şeyh Muhyeddin Osmanlı'ya destek olmak için savaşa katılmışlardı. Bunlardan bazıları Birinci Dünya Savaşı'nda da Osmanlı'ya destek çağrıları yapmış ve kendileri de bizzat savaşa katılmışlardı.⁹⁹

II. Abdülhamid, İslamcılık siyasası bağlamında diğer Kürt şeyhleriyle geliştirdiği ilişkiyi Şeyh Ubeydullah¹⁰⁰ ile de kurmuştur.¹⁰¹ Sultan ile iletişim halinde olduğu anlaşılan Ubeydullah'ın mensup olduğu Şemdinan ailesi¹⁰² II. Abdülhamid döneminde Hakkari bölgesi ve civarında çok büyük miktarlarda arazi elde etmiştir.¹⁰³ Aile şeceresi Nakşibendi tarikatının Halidiye koluna bağlı olan şeyh ailesinin kökenleri de XII. yüzyılda yaşamış olan ve Kadiri tarikatını kurucusu Abdülkadir Geylani'ye¹⁰⁴ dayandırılmaktadır.¹⁰⁵ Bu ailenin 1870 ve 1880'lerde ortaya koyduğu yükseliş, bölgede siyasi güç ve iktidarın Nakşibendi Şemdinan ailesine geçtiğini gösteren bir olgu olarak değerlendirilmektedir. Şeyh Ubeydullah'ı bölgede önemli bir güç haline getiren birçok sebebin

99 - Tenik, a.g.e., s.135-136.

100 - Şeyh Ubeydullah 1830/1831 yılında dünyaya gelmiştir (daha detaylı bilgi için bkz. Baqi, a.g.e., 2016, s.50-51). Sünni Müslümanlar arasında Şeyh Ubeydullah'ın Osmanlı Sultanı ve Mekke Şerifi'nden sonra yer edindiği de kabul gören bir realite olarak kabul edilmektedir (Kamal Soleimani, "Islamic Revivalism and Kurdish Nationalism in Sheikh Ubeydullah's Poetic Oeuvre", *Kurdish Studies*, Volume: 4, No:1, pp. 5-24, May 2016, s.6).

101 - Kodaman, Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Politikası, s.101.

102 - Bu bölgedeki tasavvuf hareketi Kadiri tarikatı şeyhlerinden Abdullah Şemdinî'nin (ö.1819) Nehri'ye yerleşmesiyle başlamıştır. Süreç içerisinde Sadat-ı Nehri, Nehri Dergahı, Nehri Tekkesi ya da Sadat-ı Şemzini, Şemdinî Şeyhleri gibi adlarla anılmaya başlanan bu tasavvuf ve tarikat ailesinin geçmişi Kürt alimlerinden Abdülkadir Geylani'ye dek gitmektedir (Tenik, a.g.e., s.142-143).

103 - Bazı iddialara göre Nehri ailesi 200 köyün toprağıyla ziraatını elinde tutmuştur (Baqi, a.g.e., s.50-51).

104 - Abdülkadir 1077 yılında Gilan'da doğmuş, 1166'da Bağdat'ta hakkın rahmetine kavuşmuştur (Siverekli, a.g.e., s.19).

105 - Hakan Özoglu, *Osmanlı'da Kürt Milliyetçiliği: Kimlik, Evrim ve Sadakat* (Çev: Nilay Özek-Gündoğan, Azat Zana Gündoğan), İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s.136-137.

yanında Kürt emirlik yapısından¹⁰⁶ sonra ortaya çıkan iktidar boşluğunun da etkili olduğu görülmektedir.¹⁰⁷

Şeyh Ubeydullah, 1877-78 Osmanlı Rus Savaşı'nda Osmanlı'ya yardım etmek için bizzat Kürt bölgesinden asker toplamış, bu vesileyle nüfuzunu daha da artırmıştır. Şeyhin iddiasına göre yalnızca kendisi, bu savaşa katılmak için Diyarbakır, Urmiye, Süleymaniye ve Van bölgelerinden en az 40.000 kişilik bir askeri güç toplamış, bu gücün başında komutan olarak savaşa katılmış ve yedi ay boyunca hiçbir ödeme almadan bu mücadelesini sürdürmüştür. Şeyh bu durumu bizzat padişaha da anlattığını aktarmıştır.¹⁰⁸ Şeyh Ubeydullah tarafından yazıldığı ifade edilen Tuhfetü'l-Ahbab (Dostlara Hediye) adlı eserinde şeyh; 93 Harbi'ne katılma gerekçesi olarak "*halifeye itaat etme*"yi gerekçe olarak sunmaktadır.¹⁰⁹

Savaş bittikten ve ortam biraz sakinleştikten sonra II. Abdülhamid, 1880'nin başlarında payitahtta yaveri olarak görev ifasında bulunan Bedirhan beyin çocuklarından Bahri Bey'i Hakkari'ye göndermiştir. Bahri Bey, bölgenin Kürt aşiret liderlerini bir araya getirmiş, Kürt reislerine sultan namına birçok hediye ve atıye ile birlikte silah da dağıtmıştır. Osmanlı görevlisi bu seyahat esnasında bölgenin nüfuz sahibi alimi Şeyh Ubeydullah'ı da sultanın tarafına geçirmeyi başarmıştır.¹¹⁰ Bazı iddialara göre sultanın yaveri görüşmeler neticesinde Şeyhi İran'a karşı harekete geçmeye ikna etmeyi başarmıştır.¹¹¹

1880'nin Eylül ayında harekete geçen Şeyh Ubeydullah, Kaçar devletinin saldırıları karşısında İran'ın Kürt topraklarında ilk başlarda başarılar elde et-

106 - Kürt mirlerine alan açarak yerelde iktidar inşa etmelerine izin veren Osmanlı, bu dolaylı yönetim anlayışını 16. Yüz yıldan başlayarak 19 yüzyılın ikinci yarısının başına dek sürdürmesine destek vermiştir (Djene Rhys Bajalan, "Princes, Pashas and Patriots: The Kurdish Intelligentsia, the Ottoman Empire and the National Question (1908-1914)", *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol.43, 2016, pp.140-157, s.143-144).

107 - Özoğlu, a.g.e., s.138. İngiliz arşiv belgeleri, bu ailenin en bilinen ve 1880 yılında isyanı başlatan üyesi Şeyh Ubeydullah'ın hem İran'da hakimiyet kurmuş olan Kaçar devletinden, hem de Osmanlı Devleti'nden önemli büyüklükte araziler satın aldığı ortaya koymaktadır. Kaçar Devleti'nde İngiliz başkonsolosu pozisyonunda bulunan Mr. Abott, 15 Temmuz 1880 tarihinde yazmış olduğu bir mektupta, Ubeydullah'ın hem Osmanlı Devleti'nden hem de Kaçar İran'ından toprak satın aldığını, dolayısıyla da şeyhin bölgedeki etkisinin artmasını beklediğini ifade etmiştir (Başkonsolos Abott'tan Mr. Thomson'a, 15 Temmuz 1880, *Parliamentary Papers*, (Turkey, 1881), 5:9 içinde. (bkz. Özoğlu, a.g.e., s.136). Osmanlı arşiv kayıtlarında da dile getirildiği gibi Osmanlı, bölge ile ilgili bazı kararlar almak istediğinde Şeyh Ubeydullah ve oğlunun bölgedeki nüfuzundan yararlanmak istemiş ve bu konuları kendisi ile istişare etmiştir (bkz. BOA. Yıldız Sadaret Resmi (Y.A.RES), 5/17).

108 - BOA. Yıldız Perakende Evrakı Arzuahaller ve Jurnaller (Y. PRK. AZJ.), 4/96. Bazı iddialar göre ise dönemin Van Tugay komutanı Faik Paşa, Şeyh Ubeydullah, Şeyh Hamza Sirdili ve Şeyh Muhammed Musilî'nin üçünden toplam 25 bin kişilik bir Kürt süvari birliği kurmalarını istemiştir (Tenik, a.g.e., s.150). Şeyh Ubeydullah, 1877-78 Osmanlı-Rus savaşı sırasında kısa zamanda belli bir sayıda askeri bir güç toplayabilmesi de onun yereldeki gücünü göstermiş ve esasında etkin olduğu bölgede Osmanlı'nın yereldeki temsilcilerinden daha güçlü olduğunu ortaya koymuştur (bkz. S. Aslıhan Gürbüz, *Hamidian Policy In Eastern Anatolia (1878-1890)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara 2008, s.57).

109 - Mehmet Saki Çakır, "Şeyh Ubeydullah Nehri'nin Mesnevisi: Tuhfetü'l-Ahbab", *Journal of Oriental Scientific Research*, Vol: 8, Issue: 1 (15), April/2016, pp.545-549, s.545.

110 - Kodaman, Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Politikası, s.101.

111 - Bayram Kodaman, "Hamidiye Hafif Süvari Alayları", *Erciyes Üniv. Yay.* s.347.

miş, bu toprakları kontrol altına almış, İran'da bir hakimiyet alanı oluşturmayı başarmıştır.¹¹² İsyanın başlarında İran devleti lehine savaşmaları için gönderilen Kürtler de Şeyh'in güçlerine katılmıştır. İsyan sırasında bu olaylara şahit olan bir İranlı "*şimdi 20 bin Kürt değil bütün Kürdistan ayaklanmış*" diyerek olayın ulaştığı boyutu tasvir etmiştir.¹¹³ Fakat zaman ilerledikçe şeyhin oluşturduğu askeri güç, İran güçlerine karşı koyamamış ve birkaç hafta içerisinde dağılmıştır. İran askeri gücü çok sayıda kayıp vermesine rağmen isyanı kısa zamanda bastırmayı başarmıştır.¹¹⁴ Şeyh, 1881 yılının başında Osmanlı-İran sınırında görev yapan Osmanlı devlet yetkililerine giderek teslim olmuş, İstanbul ile kurulan iletişim neticesinde derhal Osmanlı payitahtına gönderilmiştir.¹¹⁵ İran arşivlerinde yer alan belgelere göre, Şeyh 1881 yılında İran'ın Sünnilere eziyet ettiğini gerekçe göstererek şikayetlerini yeniden yükseltmiştir. Şeyh'in gerekçilerini dikkate alan Osmanlı Tahran Sefiri Fahri Bey, İran'dan Şeyh'in 1870, 1876 ve 1881 yıllarındaki kayıplarını karşılamasını istemiş, aksi taktirde Şeyh Ubeydullah yeni bir isyan için harekete geçeceği tehdidini savurmuştur.¹¹⁶

Aslında şeyhlerin geleneksel Kürt aristokrasisine dayalı aşiret konfederasyonlarının bıraktığı iktidar boşluğunu doldurduğunu öne sürenlerin en büyük dayanakları da Şeyh Ubeydullah'ın bölgede elde ettiği güç devşirmesi olmuştur. Ancak Ubeydullah'ın, bölgede aşiret-üstü bir konum elde etmiş olmasının nedeni, daha önce de dile getirildiği gibi, Kürtlerin din ile olan ilişkisinden kaynaklanmış, önceki Kürt şeyhleri gibi Ubeydullah da belli bir nüfuz alanını dini kimliğinden dolayı oluşturabilmiştir. Kürt şeyhinin, Kürt aşiret konfederasyonlarına benzer bir yapılanması olmadığı gibi, onlara çağrıştıracak herhangi bir örgütlenmesi de olmamıştır. Ancak bundan sonraki kısımda da

112 - Joyce Blau, "Le rôle des cheikhs Naqshbandis dans le mouvement national kurde", in Naqshbandis, Actes de la Table Ronde de Sevres, 2-4 May 1985, edited by M. Gaborieau, A. Popviç and T. Zarcone. Institut Français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul. ss.371-79, s.371-379. (bkz. Özoğlu, a.g.e., s.140-141). (ayrıca bkz. Bruinessen, Kürdistan Üzerine Yazılar, s.77).

113 - Örs, Aşiretçilik, Milliyetçilik ve İslamcılık Kavşağında Osmanlı'nın Kürt Siyaseti, s.268.

114 - Reynolds, Micheal A.; "Abdurrezak Bedirhan: Ottoman Kurd and Russophile in the twilight of Empire", Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History, V. 12, no: 2, Spring 2011 (New Series), pp.411-450, s.419. (Ayrıca bkz. Blau, a.g.m., s.371-79; Olson, Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı 1880-1925, s.24-25). Bu isyan Avrupa kamuoyu tarafından desteklenmemiş, Avrupalı devletler gelecek bir Kürt milliyetçiliğinin kendi kontrollerinden çıkmasından korkmuştur. Bu tezin sahipleri Berlin Antlaşması'nda da ortaya konulduğu gibi Avrupalı büyük güçlerin hepsinin farklı saiklerle "Kürt bağımsızlık hareketlerinin hilafında" bulunduklarını iddia etmektedir. Rusya, bu isyana karşı olmuştur, çünkü Kafkas sınırlarında bir Kürt devletini istememiş, hele Nakşibendi tarikatına mensup dini liderlerden birinin kuracağı bağımsız bir Kürt devletini desteklemeyi asla düşünmemiştir. Rusya, daha 1840'lı yıllarda Ubeydullah gibi dini bir lider olan Şeyh Şamil ile uğraşmak zorunda kalmış, onun liderliğindeki isyanı çok zor bastırabilmiştir. Büyük Britanya da isyana karşı olmuş, çünkü isyan sonrasında ortaya çıkacak yapının İran'ı Rusya'ya yaklaştırmaktan endişe duymuştur. Böyle bir sonuç Britanya'nın, Orta ve Güney-Batı Asya'da yürüttüğü emperyal faaliyetlerini engelleme potansiyeli taşımıştır (Olson, a.g.e., s.24-26). Aslında İngilizler, Rusların Anadolu'nun doğusunda güçlenmesini her zaman kabul edilemez bulmuş, Rusya'yı bölgedeki pozisyonları için büyük bir tehdit olarak algılamıştır (Layard'dan Lord Derby'ye, İstanbul 4 Aralık 1877, FO 424/63 Nr. 124 (bkz. Cezmi Eraslan, "I. Sasun İsyanı Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Karşılaştığı Siyasi ve Sosyal problemler", Kafkas Araştırmaları II, 1996. S.62-95, s.67).

115 - Blau, a.g.m., s.371-79.

116 - Baqi, a.g.e., s.241.

işleneceği gibi, Şeyh Ubeydullah'ın kendi hâkimiyetinde olacak özerk bir yapı kurmaya teşebbüs ettiği, fakat başarısız olduğu da anlaşılmaktadır. Bunla birlikte Osmanlı-Kürt Şeyhleri arasında gelişen ilişkinin, din gibi önemli boyutları olmasının yanında karşılıklı bir çıkar/menfaat ilişkisine dayalı olduğu da görülmektedir. Osmanlı, bölgede etkin olan şeyhlere koruma sağladığı gibi, toprak, köy bağışları ve hediyelerle statü de kazandırmış, onları İslami siyasetinin önemli bir aparatı haline getirmiştir. Bu ayrıcalıklardan faydalanan şeyhler de, bölgenin güvenliğinin sağlanması, halkın merkeze olan itaatının artırılması ve halifelere karşı gelişen dini duyguların pekiştirilmesi için çalışmış, elde ettikleri kazançlara süreklilik kazandırmak amacıyla merkezi bir pusula gibi takip etmişler. Bu karşılıklı (simbiyotik) ilişki zamanla ikili (dikotomik), bazen de diyalektik, bir sürecin ortaya çıkmasına yol açmış, Osmanlı merkezi iktidarıyla yerel Kürt iktidarının (Kürt şeyhleri de neredeyse her zaman bir parçası olmuş) bölgede bağlaşıp ve tamamlanmış bir yapı kurmalarını sağlamıştır.¹¹⁷

Genel olarak Osmanlı'nın özel olarak da II. Abdülhamid'in iktidarı döneminde Kürt şeyhleri ve onlar vasıtasıyla Kürt halkıyla geliştirdiği ilişkiler "meyvesini" vermiştir. Said-i Kurdi, II. Meşrutiyet döneminde yazdığı yazılarında Kürtlüğünün yanında İslam ve Osmanlı kimliğini özellikle vurgulamış, bu noktada Kürt dindarlarının esas itibarıyla sahip oldukları bakış açısını yansıtmıştır: *"Benim edebiyat okulum, Kürdistan'ın yüksek dağları olduğundan... Ben İslamiyet'e, İslam kültürüne, alimlere, talebeliğe, Osmanlılığa, hilafete, İttihad-ı Muhammedi'ye ve Kürtlüğe bağlı olmam cihetiyle, bu sıfatlardan doğan ve kesişmiş daireler gibi olan cemiyetlerin birbirleriyle buluşma yeriyim."*¹¹⁸ Kurdi başka bir yazısında da şu düşünceleri ileri sürmüştür: *"Mademki Meşrutiyette egemenlik millettir, milletin varlığını göstermek lazımdır. Milliyetimiz de yalnız İslamiyet'tir. Çünkü Arap, Türk, Kürt, Arnavut, Çerkez ve Lazları birbirine bağlayan bağ ve milliyetleri İslamiyet'ten başka bir şey değildir. Nasıl ki az bir ihtimal ile küçük küçük devletlerin temelleri atılmakta ve on üç asır önce ölmüş olan cahiliyet dönemine ait olan kavmiyetçiliği diriltmekte fitne uyandırılmaktadır."*¹¹⁹

II. Meşrutiyet döneminin öne çıkan simalarından Süleyman Nazif ve Ziya Gökalp ise Osmanlıcı tutumu daha da ileri bir noktaya taşımış, Kürt kimlikle-

117 - Aslında Robert Olson de II. Abdülhamid ile Kürtler arasında gelişen ilişkilerin dini olmaktan ziyade menfaatler çerçevesinde geliştiğini iddia etmektedir. Olson, merkez ile Kürt periferisi arasında gelişen yakın ilişkinin bu şekilde gelişim göstermesinin sultanın çok dindar bir Müslüman olmasından veya Kürtlerin halifelğe olan bağlılıklarından kaynaklanmadığını, Kürtlerin daha önceki pratikleri göz önüne alındığında, halifelik makamına özel bir bağlılıklarının olmadığını anladığını ileri sürmektedir. Yazar, bu iki taraf arasında iyice pekişmiş olan ilişkilerin, II. Abdülhamid'in İslam Birliği siyasasının Kürtlere sağladığı güç ve iktidarla, sultanın Kürtlere verdiği kimi ödün ve ayrıcalıklarla ilgili olduğunu savunmaktadır (Olson, Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı 1880-1925, s.34).

118 - Volkan, sayı:83-84, 24-25 Mart 1909. (Aktaran: Resulan, a.g.e., s.39-46.)

119 - Resulan, a.g.e., s.49. (Volkan, sayı: 90, 1 Nisan 1909).

rinden vazgeçerek, Türk olarak yola devam etme kararı vermiş ve buna uygun çalışmalar ortaya koymuşlar.¹²⁰ Şeyh Ubeydullah'ın madunu Seyit Abdülkadir ise, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra bile Osmanlıcı fikirleri bırakmamış, Kurtuluş Savaşı sırasında dahi Kürtlerin bağımsız bir devlet kurmasına taraf olmamıştır.¹²¹

Bu siyasanın diğer bir vechesi de meyvesini Kürt milliyetçiliğini engellerek vermiştir denilebilir. Kürtlerde tarihsel olarak derin kökleri bulunan şeyhlik kurumu ve şeyhler, dinin kurumsallaşmış biçiminin Ermeni milliyetçiliğinde oynadığı rolün aksine, Kürt milliyetçiliği için bir destek sunmamış, kilisenin Ermeni milliyetçiliğinin oluşumunda¹²² ortaya koyduğu etkiyi, Kürt milliyetçiliğinde ortaya koymamıştır. Ermeni kilisesi¹²³ Ermeniler arasında milliyetçiliğin inşasında bir aktör olarak işlev görmüşken, Kürt şeyhleri II. Abdülhamid ile işbirliğini tercih etmiş, Osmanlı'nın birliğini esas almıştır. Ermeniler, Kürtlerin yoğun olarak yaşadıkları bölgelerde politik olarak Ermeni kilisesi öncülüğünde ve Ermeni din adamlarının gözetiminde örgütlenmişlerdi. Özellikle bu dönemdeki Ermeni kilisesi bir taraftan dini kimliğini korumuş, diğer taraftan hem imparatorluk sınırlarında hem de dışında Ermeni milliyetçiliğinin inşa edilmesi ile Ermeni devletinin kurulması için büyük bir mücadele vermiş, yeni bir fonksiyon icra etmiştir. Fakat bu dönemin Kürt şeyhlerinin şahsında toplanmış/kurumsallaşmış din, Kürt milliyetçiliğini desteklemediği gibi tam aksine İslam'ın kendisi, halifelik kurumu ve İttihad-ı İslam düşüncesi dolayısıyla milliyetçiliği dışlamıştır.¹²⁴ II. Abdülhamid döneminde yaşamış

120 - Rohat Alakom, Şerif Paşa Bir Kürt Diplomatının Fırtınalı Yılları (1865-1951), Avesta, İstanbul, 2016, s.82-83. Mustafa Kemal Atatürk "Hissimin Babası Namık Kemal, fikrimin babası Ziya Gökalp" diyerek Gökalp'in bu noktada gerçekleştirdiği dönüşümün boyutunu ortaya koymuştur (Alakom, Ziya Gökalp'in Büyük Çilesi Kürtler, s.17).

121 - Alakom, Şerif Paşa Bir Kürt Diplomatının Fırtınalı Yılları (1865-1951), s.113-114.

122 - Aslında Osmanlı, doğu bölgelerini topraklarına kattığı zaman bölgede bir "Ermeni devleti" mevcut olmamış, dolayısıyla imparatorluk bölgeyi toraklarına dahil ettiği zaman herhangi bir Ermeni devletinin varlığına son vermemiştir. Bu bağlamda Ermenilerde bağımsız bir devlet özlemi veya hayali uzun süre boyunca ortaya çıkmamıştır. Bölgede yaşayan Ermeniler, Müslüman olan yönetici zümreyle de kolaylıkla işbirliği yapabilişler. Fakat Batı toplumlarında milliyetçi hareketlerin ortaya çıkması ve karşılık bulması ile Osmanlı'nın modernleşmeye çalışırken başlattığı "reform"ların yüzeyselliği Osmanlı Ermenilerini farklı arayışlara itmiştir. Buna bir de XIX. yüzyılda Osmanlı'nın neredeyse tam bağımsızlığını kaybedecek duruma gelmiş olması ve Batı egemenliğine girmesi eklenince olay tamamen farklı bir noktaya evrilmiştir (Timur, a.g.e., s.333.)

123 - Fatih Sultan Mehmet, İstanbul'u fethettikten sonra Ermenilerin Bursa'daki dini liderleri konumunda bulunan Hovakim'i İstanbul'a getirmiş ve Rum Patrikliğinin yanında bir Ermeni Patrikliğinin kurulmasını sağlamış ve Ermenileri bu Patriklik vasıtasıyla idare etmiştir. Fatih, aynı zamanda Karaman'da yaşayan Ermenileri de İstanbul'a getirmiş, onları Samatya taraflarına yerleştirmiştir (bkz. Esat Uras, Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi, Belge Yayınları, İstanbul 1976, s.149).

124 - Kadri Cemilpaşa, a.g.e., s.34. Aslında sadece şeyhler arasında değil, nerdeyse dönemin kadın erkek tüm Kürt aydınları arasında benzer bir düşüncenin baskın olduğu görülmektedir. II. Meşrutiyetten sonra ortaya çıkan özgülükçe ortamdan faydalanarak kurulan Kürt Kadınları Cemiyeti'nin açılışında bile İslami bir perspektifle Türk-Kürt kardeşliğinin vurgulanmasına gerek duyulmuştur. Konuşmacılardan Encum Yamulki, bu çerçevede, şunları sard etmiştir: "Hanumefendiler! Biz Kürtler ulusların ırkı ayrılıklarını "Müminler ancak kardeşler" ayet-i kerimeyle bir tarafa bırakıp değişik kavimleri kardeşleştiren İslamiyet'in ortaya çıkışından, yani asırlardan beri Türk milletinin en sadık bir seveni, en güçlü bir dostu ve en destekleyici bir kardeşi bulunuyoruz... Bizim amacımız Türklüğe karşı durmak değil, belki ona destek olmak ve kendimizi tanıtmaktır... Hiçbir zaman gerçek Müslüman kalbi birbirinden ayrılmaz. Çünkü onları en sağlam bağ ile bağlayan din vardır..." (aktaran Ekrem Malbat, Kürt

Kürt aydınlarından Kadri Cemilpaşa da bu duruma şahit olmuş, Kürtlerin sultanı “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” olarak gördüğünü, halifeye karşı gelmeyi “küfür” olarak değerlendirdiğini aktarmıştır.¹²⁵

II. Abdülhamid döneminin, yukarıda kavramsal ve tarihsel arka planı verilen, içe dönük İslamcı siyasası Sünni-Hanefi merkezli anlayışa sırtını dayayarak Pan-Sünniliği öne çıkarmış, Sünni tarikat şeyhlerine teveccüh göstermiş, Alevi dedeleri/seytitlerini ise tümüyle ihmal etmiştir. Sultan ve ricali, bu çerçevede, bir yandan Sünni Kürt şeyhlerini Ekabir-i İslam’dan (İslam’ın büyükleri) saydığını gösterirken diğer yandan Kızılbaş/Alevi seytitleri cehalet karanlığında bulunan halkın durumundan yararlanan, cahil halkı yalan ve hilelerle sömüren kişiler olarak tasvir etmiştir. Merkezi iktidarın iddiasına göre Alevilerin içinde yaşadıkları kötü koşulların, geri kalmışlıklarının, cehaletlerinin ve sefaletlerinin esas sebebi seytitlerin/dedelerin kurdukları hakimiyet ile telkin ettikleri dini öğretiler olmuştur.¹²⁶

II. Abdülhamid, İslamcılık siyasası çerçevesinde ayrıca 1880’lerden sonra Ezidi Kürtlerle ilgili projeler de geliştirmiştir. Sultan, Kürt olup Sünni olmalarına şaşırduğu Ezidileri bütünüyle İslam dışı görmemiş, onları Sünnileştirmek için planlar yapmıştır. Sultan, Ezidiliği daha çok İslam’ın “sapkın bir mezhebi” (Fırka-i Dalle) olarak değerlendirmiş, Ezidi toplumunu yeniden “hidayete erdirmek” için, onlara askeri yetkililer ile din alimlerinden müteşekkil olan Heyet-i Tefhimiye (nasihat heyeti) göndermiştir.¹²⁷ İçe dönük siyasasının yani İslamcılık politikasının ayaklarından biri olarak işlevselleştirdiği tashih-i itikat heyetleriyle Ezidileri dönüştürmeye çalışan Osmanlı merkezi iktidarı, onlarla ilgili kısmı “halletmek” için Fırka-i Islahiye Kumandanı namıyla Ömer Vehbi Paşa’yı Musul’a göndermiştir. Paşa, Ezidi Kürtlerin inançlarını “tashih etmek” için sistemik bir baskı uygulamış, acımasız yöntemlerle bazı Ezidilerin, Hanefi mezhebine geçerek İslamlaşmasını “temin” etmiştir. 1892 yılının 20 Ağustos’unda payitahtta gönderdiği telgrafta Ömer Vehbi Paşa meseleyi nasıl hallettiğini şu şekilde anlatmıştır:

“Kendilerini doğru yola sevk etmek uğruna asırlardan beri tekerrür eden sonuçsuz çabaların ardından, seksen Yezidi köyü ve otuz Şii köyü Din-i Mübin ile şereflendiler. Müslüman olmak üzere kendilerini Musul’a davet ettiğim önderleri bu davetimi tamamen hür iradeleriyle kabul ettiler. Bu sabah, askeri bandonun çaldığı Hamidiye

Kadınları Teali Cemiyeti ve Nizamnamesi, Nubihar Yayınları, 2019, s.34-35).

125 - Cemilpaşa, sultanın hilafet biçimine muhalif olduğunu çünkü II. Abdülhamid’in, İslam inancına aykırı olmasına rağmen kavmiyetçi bir anlayış benimsediğini, bütün vilayetlerdeki mektepler ile devlet dairelerinde Türkçeyi zorunlu hale getirdiğini, Kürtleri ve Arapları bu şekilde Türkleştirmeye çalıştığını iddia etmektedir (bkz. Örs, Aşiretçilik, Milliyetçilik ve İslamcılık Kavşağında Osmanlı’nın Kürt Siyaseti, s.253).

126 - Örs, Aşiretçilik, Milliyetçilik ve İslamcılık Kavşağında Osmanlı’nın Kürt Siyaseti, s.240.

127 - Örs, a.g.e., s.240

marşına sıra sıra Ulema'nın Allah'tan başka ilah olmadığını ilan eden duaları eşlik ederken muazzam bir eşraf ve askeri mürettebat kalabalığı devlet dairelerinin etrafında toplandı. Şeref kıtası askeri selama durduğu sırada Müftü, teker teker hepsine İslam'ı kendi hür iradeleriyle benimseyip benimsemediklerini sordu. Her biri tasdiki müteakip toplanan kalabalık, "Padişahım çok yaşa!" diye haykırdı."¹²⁸

Sonuç

Sonuç olarak Kürt şeyhlerinin/şeyhlik kumrunun (de facto), Kürt coğrafyasında, tarih boyunca, önemli bir güç olduğu anlaşılmaktadır. Bölgede etkin olan İmparatorlukların merkezi iktidarlarıyla ve onların bölgedeki yansımaları olarak yerel iktidar inşa eden Kürt mirleriyle geliştirdikleri ve karşılıklı menfaate dayalı olduğu görülen ilişkiler; Kürt şeyhlerini, bölge aristokrasisinin bir parçası haline getirmiştir. Dinin belirleyici olduğu bu simbiyotik ilişki biçiminde karşılıklı bağımlılığın ve bu bağlamda gelişen çıkarın da etkili olduğu hatta yer yer bu ilişkiyi belirlediği de görülmektedir. Uzamsal olarak İslam coğrafyasının kritik bir bölgesinde, farklı kültürlerin eritildiği bir pota işlevi de gören dinin kurusallaşmış biçimi olan şeyhlik, Kürt toplumunun Osmanlıyla (diğer devletlerle ilişkilerde de benzer bir rol almışlar) ilişkisinin aracı aygıtlarının önemli bir ayağını da oluşturmuşlar (diğer ayak ise Kürt mirleri/ağaları/aşiret liderleridir).

II. Abdülhamid'in tahta çıkması ve İslamcılık siyasetini bir devlet politikası haline getirmesi Kürt şeyhlerinin bölgedeki rolünü yeniden düzenlemiş, onları yeni siyasetin vazgeçilmez unsurları haline getirmiştir. Sultan, tahta çıktığında bölgedeki muhatapları olarak Kürt şeyhlerini görmüş ve geliştirdiği siyaseti onlar üzerinde Kürt toplumuna aktarmıştır. İslamcılık düşüncesinin Kürt penceresindeki en önemli araçları olarak rol alan Kürt şeyhlerinin Osmanlıyla geliştirilen karşılıklı ilişkisi hem dini hem de menfaate içkin olmuştur. Bu ilişki, özellikle II. Abdülhamid zamanında, şartların dayatmasıyla, birbirini tamamlayan bir zorunluluk ilişkisine evrilmiştir.

Osmanlı merkezi iktidarını nevi şahsında toplayan II. Abdülhamid, kendinden önceki padişahlardan farklı olarak gücü bir merkezde değil kendi ellerinde tek-elleştirmiştir. İktidara geldikten bir süre sonra tek muktedir durumuna gelmeyi de başaran sultan, genelde bütün Kürt aristokrasisi ile özelde Kürt şeyhleriyle ilişkisinde, bu iktidar biçiminin de kendisine sunduğu olanaklar-

128 - BOA, İrade-i Dahiliye (İ.DH.), 53, Ömer Vehbi Paşa'dan Bab-ı Ali'ye telgraf, 8 Ağustos 1308/20 Ağustos 1892. (aktaran Deringil, Simgeden Millete, s.120). Sultanın başlattığı bu girişimlerin en büyük "kazancı" dönemin güçlü Kürt aşiretlerden birinin reisi olan Hasan Kanco'nun Müslümanlığı seçmesi ve aşiretinin başında Hamidiye Alayları'na katılması olmuştur (Bkz. Örs, Aşiretçilik, Milliyetçilik ve İslamcılık Kavşağında Osmanlı'nın Kürt Siyaseti, s.241).

dan faydalanmış, Osmanlı bürokrasisini devreden çıkararak bu şeyhleri (ve tabii ki Kürt aristokrasisinin diğer saç ayaklarını) doğrudan kendisine bağlamıştır. Bu kişiler, kendilerini sadece sultana karşı doğrudan sorumlu gördüklerinden; bölgede kimsenin müdahale edemediği özerk bir güç oluşturmuştur.

Sultanın İslamcılık siyasetinin bir izdüşümü olan bu yeni anlayış, dönemin Kürt toplumu üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Bu siyasa, Kürt toplumunu ve genel itibarıyla Kürt aristokrasisini çağın düşüncesi olan milliyetçilikten uzak tutmayı başarmıştır. Osmanlı merkezi iktidarıyla veya II. Abdülhamid ile kurulan ve din ile çıkarların belirleyici olduğu yeni ilişki biçimi, Kürt coğrafyasında tahakküm kuran geleneksel aristokrasinin çözülmesine ve onun yerine yeni bir güç odağının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Osmanlı sultanının tahta çıkması ve onlara imkanlar sunmasıyla bu güce kavuşan yeni yerel güç odakları, kaderlerini sultanın kaderiyle bir görmüşlerdir (zaten II. Abdülhamid tahttan indirilirken ilk isyanlar da bu yeni Kürt aristokrasisi tarafından çıkarılmıştır). Bu zeminde kurulan yeni ilişki biçimi, milliyetçilik çağı olarak bilinen dönemde Kürt toplumunun (ki hiçbir zaman Osmanlı merkezi iktidarının doğrudan muhatabı olmamış, aksine merkezi iktidarın yetki verdiği Kürt Mirleri vasıtasıyla yani dolaylı bir yönetim anlayışıyla yönetilmişler) millet olmasının önüne bir bariyer örmüş (bu durum Osmanlı'nın diğer Müslüman halkları için de geçerlidir), hem Kürt aydınlarının Osmanlıcı veya İslamcı olmalarına neden olmuş hem de Kürtlerin bir bütün olarak milliyetçilikten uzak durmasını sağlamıştır. Sonuç olarak, mesele bir bütün olarak değerlendirildiğinde Osmanlı-Kürt şeyhlerinin ilişkisinin; dinin ve çıkarın belirleyici olduğu İslamcılık zemininde, karşılıklı ve zorunlu bir birbirini tamamlama ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır.

Milliyetçilik, İslamcılık ve Nurculuk Arasında bir Kürt Mollası: Molla Ali Zile

Gülsüm Gürbüz Küçüksarı

Bu yazıda Diyarbakırlı Molla Ali Zile'nin (1923-1995), Kürt toplumunun açmazları olarak gördüğü problemlerden ve bunlara getirdiği çözümler sürecinde nasıl bir fikir mücadelesi içine girdiğinden bahsedeceğim. Molla Ali üzerine araştırma yapmamın sebebi, onun Kürt Hizbullah'ı ile kesişmiş olan İslami anlayışı veya medrese geleneği çizgisinden biraz aykırı duruşu değil sadece. Bir tarihçi için Molla Ali'yi okumaya çalışmak, aslında onun zatında kısmen Kürt alimlerini ve içinde bulundukları büyük resmi daha iyi anlamaya çalışmaktır: Çünkü Molla Ali'nin düşüncesi bu büyük resimde seküler Kürt düşüncesi, laik Türk devleti ve post-kolonyal düşünce ile birlikte gelişmiş, evrilmiş ve şekillenmiş bir düşüncedir.

Farklı düşünürlerin fikirlerini incelerken yapmamız gereken en önemli şey, bu düşünürleri içinde büyüdükleri sosyal, ekonomik ve politik çerçeve içinde anlamaya çalışmak olmalıdır. Çünkü düşünce çevreden bağımsız gelişmeyen¹ ve hatta dikkatli okuduğumuzda bize o günün şartlarından haber veren bir kaynaktır. İbrahim Abu Rabi, Arap entelektüellerin düşünce tarihini incelediği enfes çalışmasında, modern Müslüman bilincinin, tam da bu nedenden dolayı, kolonyal tecrübeden bağımsız düşünemediğini yazar: Avrupa'nın kolonisi olduğu süreçte Müslüman dünyasının yaşadıkları, Müslüman bilincinin ayrıl-

1 - F. Gilbert, "Intellectual History: Its Aims and Methods" Daedalus vol. 100(1), Winter, 1971, 94 cited in İbrahim M. Abu-Rabi, Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World, (Albany: State University of New York, 1996), 3.

maz bir parçası haline gelmiştir.² Aynı şekilde, Türkiye'deki Kürt Müslüman düşüncesi de Türkiye'de ve dünyada gelişen siyasi ve sosyal olayların etkisinden bağımsız incelenemez. Kürt alimlerinin düşünce tarihleri bir yandan bu kolonyal düşünme sürecinin bir yansıması iken, bir yandan da Türkiye'deki Kemalist yapılanmaya ve sol eğilimli Kürt milliyetçiliğine cevap olarak şekillenen fikirlerdir. Yani kısaca, Kürt Müslüman düşüncesini incelerken, bu düşüncelerin hem Kemalizm'in, hem de Kürt sol milliyetçiliğinin, Kürt dini sınıfıyla mücadelesi ile şekillendiğini altını çizmeliyiz.

Kürt toplumunun çıkmazları sadece seküler Kürtleri değil, Kürt ulemasını da değişik çözümler bulmaya itmiş, fakat Kürt ulemasının bu konudaki mücadelesi, bir kaç istisna dışında, bilimsel araştırmaların şu ana kadar pek konusu olmamıştır. Kürt ulemasının heyecan verici ve hala taptaze olan milliyetçilik, Kürtlük, Türk devleti, İslam ve Batı üzerine olan düşünceleri, Kürt solunun Kürt uleması için kullandığı "gerici" "irticacı" ve "devletin yandaşları"³ söylemlerine hapsolmuş durumdadır. Kürt solu, dinin, siyasetin ve toplum üzerinde güç kurmanın bir malzemesi olarak kullanılmasından duyduğu rahatsızlıkta elbette haksız değil. Ama bir tarihinin her şeye rağmen yapması gereken, bu tür genelleyici ve küçümseyici tavırların ötesine geçebilmek ve bu yaklaşımların sakladıkları hem gizli hesapları hem de tarihsel gerçekleri anlamaya çalışmak olmalıdır. Yani demek istediğim, Kürt ulemasını çalışmak için dindar olmaya gerek olmadığı gibi, Kürt solunu çalışmak için de solcu olmaya gerek yoktur. Fikirlerini benimsesek veya reddetsek de, Kürt ulemasının düşünce tarihini incelemek bize bilimsel anlamda birçok katkı sunuyor: Kürt ulemasının ideolojilerini çalışmadan Kürt kimliğinin barındırdığı farklı renkleri anlamamız güç. Onların fikirleri bize Kürt toplumun etkisi altında kaldığı ideolojik yaklaşımları da özetler. Farklı düşünce yapılarına sahip olan Kürt ulemasını inceledikçe, dini sınıfın da tek tip düşünmediğini ve genellemelerin bizi yanılttığını anlıyoruz. Molla Ali'nin entelektüel kişiliğini konuşmak bu yüzden önemlidir.

Molla Ali'yi çalışırken beni şaşırtan en önemli nokta birbirine zıt ideolojilere gönül vermiş olması ve sabit ve uyumlu bir düşünce yapısının olmamasıydı. Her savunduğu fikre de şiddetle sahip çıktığını fark ettiğimde, nasıl oluyor da bir insan aynı anda hem siyasal İslam'ın ateşli bir takipçisi, hem de Said Nursi'nin- ki siyasal İslam düşüncesiyle taban tabana zıt idi- eserlerinin savunucusu olabiliyor, diye defalarca kafamda döndürüp durdum.⁴ Nasıl Said

2 - İbrahim M. Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought: Studies on Post-1967 Arab Intellectual History*, (London and Virginia: Pluto Yayınları, 2004), 128 and Abu-Rabi', *Intellectual Origins of the Islamic Resurgence*, 22.

3 - Hamit Bozarslan, "Kurds and the Turkish State" *The Cambridge history of Turkey Volume 4: Turkey in the modern world* (Cambridge: Cambridge University Yayınları, 2008), 349.

4 - Şükran Vahide ve İbrahim M. Abu-Rabi'. *İslam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediüzzaman*

Nursi'yi ve Humeyni'yi aynı şiirinde asrın mehdileri olarak tanımlayabiliyor?⁵ Farkettim ki, bu çözemediğim denklem, aslında bize Kürt kimliği hakkında ipuçları veriyor. Hamit Bozarslan bu ikilemin aslında Kürt düşünürlerin genel bir çıkmazı olduğunu ve bunun da yaşadıkları siyasal ve kültürel tecrübeden kaynaklandığını söyler. Bu paradoks onların çok farklı kimlikleri içlerinde barındırabildiklerini gösteriyor, ve tabi bunun nedeni de aslında bulundukları asırdaki baskın güçlerin kavgaları ile sınırlandırılmış mücadeleleri.⁶

Molla Zile'nin düşünceleri yaşadığı tarihsel koşulları büyük oranda yansıtır. Onun düşüncesini incelerken karşımıza üç ayrı temel kimlik çıkıyor: emperyalizm karşıtı kimlik, Kemalizm karşıtı kimlik ve milliyetçilik karşıtı kimlik, yani onun düşüncesi bu üç tecrübeye karşıt bir cevap olarak gelişmiştir. Tüm bu üç kimliğin en kuvvetli olanı ise emperyalizm karşıtı kimlik. Yani Müslümanların koloni sürecindeki tecrübesi Molla Ali'nin İslami düşüncesi ve mücadelesinin temelini oluşturuyor. Siyasal İslam anlayışı Seyyid Kutb, Hasan al-Banna, Cemaleddin Afghani, Muhammad Abduh, ve Abu Ala' Mevdu-di gibi düşünürlerden etkilenmiştir, bunları yazdıklarından şahit oluyoruz.⁷ Oğlu Mehmed Said Yaz⁸ ile yaptığım mülakatta babasının siyasal İslamın Kürdistan'daki kurucusu olduğunu söylemişti. Zaten Molla Ali'nin siyasal İslam'a olan inancına İran Devrimini ve Humeyni'yi içten desteklemesi ile de şahit oluyoruz. Ona göre Humeyni'nin devrimi, uzun zamandır İslam dünyasının Batı ile,⁹ "dinsizlik, küfür ve bölünmüşlük"¹⁰ ile olan mücadelesinde galibiyeti temsil ediyordu. Kürtlerin hakları da İslam'ın uyanışının bu genel çerçevesinde aranmalıydı, başka yerde, yani Kürt milliyetçiliğinde değil. Bunun en önemli nedeni de Molla Ali'nin, 1970'lerden beri Kürt milliyetçilerinin İslam'a alerji duyduklarını düşünmesi ve İslam'ı Kürtlerin geri kalmışlığının nedeni olarak görmelerine olan tepkisiydi. İslam'a olan bu tepkiselliklerinden dolayı Molla Ali de onların benimsedikleri milliyetçilik düşüncesine bir o kadar mesafeliydi ve ona göre Kürt milliyetçiliği sadece Kürtlerin İslam ile olan bağına kesmek için kurgulanmış bir projeydi.¹¹

Said Nursi. (Albany: State University of New York Yayınları, 2005), 223, 242, 308.

5 - Arafat Yaz, "Cumhuriyet Dönemi Müderrislerinden Silvanlı Molla Ali Zila (İlmi) Hayatı Eserleri ve Kişiliği," (Master Tezi, Dicle Üniversitesi, 2012), 67.

6 - Hamit Bozarslan, Önsöz, Kürt Tarihi ve Siyasetinden Portreler, Yalçın Çakmak ve Tuncay Şur (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 18-19.

7 - Arafat Yaz, 81.

8 - Said Yaz Diyarbakır Ulucami eski imamıdır. 2018 seçimlerinde AK Parti'den aday adayı olmuştur.

9 - Arafat Yaz, 82-87.

10 - A.g.e., 87.

11 - M. Said Yaz ile Mülakat

Molla Ali'ye göre Kürt milliyetçileri, ellerine bir geçse, İslam dinini Kürtlerin bağrından sokup atacaklardı,¹² çünkü dinden nefret ediyorlardı. Onlar dinin rağmına Kürtlüğü yükseltiyor, 'şirke' düşüyor ve bu yüzden Molla Ali de kendisini milliyetçiliğe karşıt olarak tanımlıyordu. Kürt milliyetçilerinin İslam'a olan 'nefreti' aslında Molla Ali'ye sorarsanız, milliyetçiliğin kendisinin de bir 'şirk' olduğu tezini destekliyordu. Molla Ali milliyetçiliği sadece seküler milliyetçiliğe münhasır görüyordu: milliyetçilik ona göre Batılı anlayışın bir sonucuydu ve onu reddetmesi bu yüzden şarttı. Bu yüzden milliyetçiliği reddederken onu 'put kavmiyet,' 'unsuriyet haçı,' 'unsuriyet ahmaklığı' ve 'zennari kavmiyet (cehennem arkadaşı milliyetçilik),' gibi tanımlarla niteliyordu.¹³ Oğlunun deyimiyle şöyle söylüyordu: "Kürtler Atatürk rejiminin altında seksen sene acı çektiler ve bir seksen sene daha 'Atakürd'ün elinde çekecek vakitleri yok."¹⁴

Dini bir Milliyetçilik

Eğer dikkatle incelersek, milliyetçiliğe olan derin öfkesine rağmen, Molla Ali'nin kendisinin de bir çeşit milliyetçilik yaptığını görüyoruz: bu da dini milliyetçilik. Ona göre bir insanın dini ve milliyeti birbirinden ayrılmazlar: Şimdi kaybolmuş olan 1970'lerin sonunda yazdığı bir kitabında, El-Qadiyyatu'l-Kurdiyyatu wa'l Hallu'l-İslamiyyu'l-Leha (Kürt Sorunu ve İslami Çözüm), Molla Ali Kürdü şöyle tanımlıyor: gerçek Kürt din yolunda olandır, dinden uzaklaşan Kürt olamaz."¹⁵ Kürt kimliğini katıksız bir Müslüman kimliğiyle eş tutması veya o şekilde tanımlaması, onu da bir çeşit milliyetçi yapmıştır. Hep beraber bakalım:

*"Eğer kim olup, kim olmadığımı öğrenmek istiyorsan
Bu ispat ve nefyin ilanına dikkat et!
Bütün menfi kayıt, rabt ve nispetlerden beriyim
Muhammed-İbrahim millet Kur'an dini Müslüman'ıyım*

*Odur benim hanümanım, annem, babam, mülk, mal ve evladım
Odur benim kavim ve kimsem, ihvan, irtibat ve iftihar davam
Ne ovalı, dağlı, köylü, şehirli ve ülkeciyim
Ne ırk ikliminin rengiyim, Ne Zork ne Silvanlıyım*

12 - M. Said Yaz ve Diyarbakırlı Molla Süleyman Kurşun ile mülakat.

13 - Arafat Yaz, 48.

14 - M. Said Yaz ile Mülakat

15 - Arafat Yaz, 107.

*Ne Kürt, Türk ve Rumiyim, ne Fisat, Bosat ve Kulpluyum
Ne Zaza, Badik ve Xi'yim, ne Barzani'nin kavmindenim
Ne sirk okulunun fenneyim, ne Avrupa taklitçisiyim
Ne mühlid felsefeciyim ne mimsiz medeni insanım"*¹⁶

Bu beyitlerde hem dini milliyetçiliğin hem de emperyalizm karşıtı modern İslami düşüncesinin etkisini görürüz. Molla Ali'ye göre bir insan hem milliyetçi hem de Müslüman olamaz. Seyyid Kutub da bir Müslümanın tek bir milliyeti olacağından bahseder: o milliyet de onun inancıdır, yani Müslüman kimliği tüm aidiyetleri siler süpürür. ¹⁷ Kutub'a göre Müslümanlar İslam ile bağlıdırlar ve bu ümmet olma bilinci onların milliyetidir. ¹⁸ Aynı şekilde Molla Ali de Müslümanlığın dışındaki tüm kimliklerini reddeder.

Molla Ali milliyetçilerle birlikte çalışmak isteyen Kürt mollalara da çok kızar. Cegerxwîn (1903-1984) ona göre Kürt mollaları arasında tam bir hayal kırıklığıdır. Cegerxwîn'in komünist ideoloji ile Kürt haklarını savunmasını kabullenemez. Cegerxwîn'in vatan üzerine yazdığı bir şiirine cevap olarak kendi yazdığı şiirde, onunla şu şekilde atışmıştır:

Cegerxwîn

*Vatanım, cihanın gelini sensin
Tümüyle bağ, cennet, çayır ve çeşmesin
Göz alıcı, naz ve güzelsin
Çok şirin, beyaz ve gençsin
Başı Selahattin-i Kürdi'nin tacıdır
Alnı gök burcunda güneştir*

Cîgernûr

*Vatanım vatandır, Lat değildir
Ki İslam evlatları doğurdu
_İrem bağları gibi cennet misalisin
Ama ne yapayım hunharların elindesin
Ne zaman ki eşkıya onu sardı
Başı, bedeni soydu, avreti çıkardı*

16 - A.g.e., 95-100.

17 - Paul Brykczynski, 'Radical İslam and the Nation: The Relationship between Religion and Nationalism in the Political Thought of Hassan al-Banna and Sayyid Qutb,' History of Intellectual Culture, 5:1, 2005, 12.

18 - Sayed Khatib, 'Arabism and İslamism in Sayyid Qutb's Thought on Nationalism,' The Muslim World, 94, 2004, 221.

*Vasl vav'ını (welat kelimesindeki we' den bahsediyor) ve dinin va'dini kopardın
 Bütününüyle kuruyup çürüdü, ikinci Lat oldu
 ...Hakiki Kürt dini yol edinendir,
 Dinden dönen Kürt değil canidir
 ... Hâlbuki din ve dünya ile süslendiğin zaman
 Dünyanın hurisi olmuştun
 Risale-i Nur güneş gibi doğdu
 Zamanın kutbu Bedi' Üstat'tan
 Akıl, göz ve kulağın yok mudur?
 Said Kürdi'dir göğün güneşidir
 ... Din ile salah olduk ama bugün fesadız
 Çünkü düşman dinimizi, evimizi yıktı
 Din ve Kur'an ile aydınlan
 Fakirliğin asıl babası cehalettir. ¹⁹*

Cegerxwîn'in vatana olan dinden bağımsız sevgisi, Molla Ali'ye göre bir şirktir, ki bu şirk yüzünden vatan, Kürtçe ifadesiyle Welat, bir put olan Lat'a dönüşmüştür. Lat ise İslam tarihinden hatırladığımız üzere İslamiyet öncesi, cahiliye olarak adlandırılan dönemde, tapınıla gelen önemli putlardan birinin ismidir. Bu yorumuyla aslında bize yine Seyyid Kutb'u hatırlatır Molla Ali. Aynı Kutub'un dünyayı birbiriyle zıt iki kategoriye ayırdığı gibi o da ayırır: İslam ve cahiliye. Kutub'a göre vatan ve ırk aslında ikisi de puttur²⁰ ve tüm aşırı vatansal ve irksal sevgiler aslında cahiliye durumunun bir ürünüdür.²¹ Molla Ali de Kürt vatanının eşkıyalar eline geçtiğini ve bu eşkıyaların vatani bir put haline getirdiğini söyler.

Molla Ali'nin Kürt topraklarını tasvir edişi aslında Kürt milliyetçilerinin tasvir edişleri kadar milliyetçidir. Kürt milliyetçilerinin Kürdistan'ı ve Kürt bireyini hayali betimlemeleri gibi betimlemiştir Molla Ali. "Kürdistan sadece Müslüman çocuklar doğurur," "hakiki Kürt dini yol edinendir, dinden dönen Kürt değil canidir" der. Böyle söyleyerek aslında Kürt milleti için ideal bir toprak ve ideal bir Kürt birey hayalini gösterir. Mesela Cegerxwîn'in çizdiği hayali Kürtlükte biz, Kürdistan'ın dünyanın gelini olarak tasvir edildiğini görüyoruz, "alın göklerde güneş" misali bir gelin. Molla Ali'ye bakınca da Kürdistan melekvari ve sadece Müslümanlara ayrılmış bir yer olur, aynı "göklerdeki güneşler" gibi Kürt alimler yetiştiren bir toprak. Bu yüzden Kürt olmak isteyen öncelikle Müslüman olmalıdır. Bu ise gerçeklikten uzaktır. Gerçekleri olduğu

19 - Arafat Yaz, 101-107.

20 - Ana Belén Soage, "İslamism and Modernity: The Political Thought of Sayyid Qutb" Politics, Religion & Ideology, Vol. 10, No. 2, Haziran 2009, 194.

21 - A.g.e., 194.

gibi kabullenmek yerine, yani Kürtlerin de her millet gibi, içinde farklı dini ve ideolojik yaklaşımları barındıran bir millet olabileceğini kabul etmektense, Molla Ali hayalini kurduğu ve özlem duyduğu ama gerçek olmayan, hayali bir Kürtlükten bahsediyor: Kürtlüğü ve Kürdistan'ı tamamen İslamlaştırmaya çalışıyor. Müslüman olmayanları gerçek Kürt olarak kabul etmiyor. Bu yaklaşım ise dini milliyetçiliğin ta kendisidir. Çünkü Kürtlüğü sadece bir tek dine mensup bireylerin oluşturduğunu savunmak,²² ve hatta dini bir insanın ırkını belirleyen en önemli unsur kabul etmek,²³ ve yine bir milleti bir din ile tanımlamak,²⁴ bunların hepsi literatürde din milliyetçiliği olarak kabul ettiğimiz yaklaşımlardır. Yazdıklarından yola çıkarak, Kürt milletinin Müslüman kimliğini korumak gibi bir misyonu olduğuna inandığını görüyoruz. Ve bu inancın Kürt varlığı için vazgeçilmez olduğuna inanıyor olduğunu da görüyoruz. Molla Ali her ne kadar kendisini milliyetçiliğe karşıt olarak tanımlasa da, tüm bu inanışları, öngörüşleri, aslında her tür milliyetçiliğin temelinde yatan 'milli misyon'²⁵ inancının da ta kendisidir.

Bunlar hiç şaşırtıcı değil aslında. Modern İslami düşüncenin Avrupa milliyetçiliğinden oldukça etkilendiğini zaten biliyoruz. Mesela Kutub'un vatan kavramını, aynı dili, ırkı ve toprağın paylaşıldığı yer olarak değil de, Müslüman şeraitinin uygulandığı bir yer olarak tanımlaması, seküler milliyetçiliğin tam olarak dini bir alternatifidir.²⁶ Çünkü şeraitin totaliter olarak her bireye uygulandığı bir devlet anlayışı modern, ulus devletçi bir anlayıştır. Aynen ulus devlet anlayışındaki gibi, bu düzende de devlet tüm toplumu daha önce tarihte görülmemiş bir hırsla 'dönüştürmeyi' hedefler. Molla Ali de bu modern Avrupa düşüncesinin etkisi altındadır, ki bu yüzden İran devriminden beklentisi bir halife ve şariat gelmesiyle totaliter bir değişimin gerçekleşmesine inanmasıdır.²⁷ Bu Müslümanların bir rejim değişikliği sayesinde 'doğru şekilde' İslamlaştırılmaları anlayışıdır. Müslüman ümmetinin bir halifesi ve bir devleti olması gerektiği inancı, yani özel ve kamu hayatının bu düzen içerisinde idare edilmesi gerektiği düşüncesi Kutub'un da savuna geldiği bir anlayış olarak aslında modern milliyetçiliğin temel düşüncelerinden biridir.²⁸ Molla Ali bu totaliter anlayışı benimserken nasıl Nursi'nin anlatımlarını da benimsemiş al-

22 - Rogers Brubaker, "Religion and nationalism: four approaches." Nations and Nationalism, 18, (1), (Kasım 2012), 15.

23 - A.g.e., 15.

24 - Gorski, Philip S. ve Gülay Türkmen-Dervişoğlu. "Religion, Nationalism, and Violence: An Integrated Approach." Annual Review of Sociology, 39, (Mayıs 2013), 194.

25 - Anthony D. Smith, "Ethnic election and national destiny: some religious origins of nationalist ideals," Nations and Nationalism, 5, 3, (1999), 334.

26 - Brubaker, 13.

27 - Talal Asad, "Europe Against İslam: İslam in Europe," The Muslim World, 97(2), Nisan 1997, 191.

28 - Brubaker, 13-14.

mak zor. Nursi'nin iman hareketi rejim değişikliğini değil, bireysel dönüşümü hedefliyordu. Siyasal otoriteden destek almadan da İslam'ın yaşanabilirliğini savunuyor ve hatta İslam'ın kendisinin korunması adına siyasetten uzak durulması gerektiğine söylüyordu, çünkü siyaset samimiyeti zedeliyor ve içinde ikiyüzlülük barındırıyordu.²⁹

Iran Devrimi

Molla Ali'nin İslami devlet oluşumunun gereğine inancı ile birlikte, Humeyni'nin 1979 devrimi adeta onu kendinden geçirmiştir. Yıllarca desteklediği Türkiye'deki siyasal İslam'ın temsilcisi Necmeddin Erbakan'a olan desteğini de bu süreçte ve dokuz yıl boyunca kesmiştir. Türkiye, Batı demokrasisinin uygulandığı bir ülke olduğu için, asıl olan bu 'şirk' düzeninde siyasal rol almamaktır. Yapılması gereken şey, demokrasiye tabi olup onun düzeninde çözüm bulmak değil, sistemin tamamen değiştirilmesi ve İran'daki gibi bir İslami devletin getirilmesidir.

Bu dönemde Molla Ali Türkiye'de ve hatta İslam dünyasında İran devrimi ile büyülenmiş³⁰ kişilerden sadece biriydi. Türkiye'deki İslamcı kesim o dönemde büyük bir umutla Türkiye'de de böyle bir devrimin olma ihtimali ile mest olmuşlardı.³¹ Molla Ali de Müslümanlara Humeyni'nin yolundan gitmelerini telkin eder, çünkü Humeyni Batı'nın Müslüman dünyasını sömürmesinin önünde bir koruyucu, İslam davasının temsilcisi ve mehdidir. Bunun için Kuran ve hadisten de örnekler getirerek onu destekler.³²

*'Din ve Kur'an cumhuriyetini getirdiğinde
Küfür ve nifak ay vey etti, yolları daraldı
Davası Allah'ın dini ve İslam hizmetidir
O garip dini uzaktan getirip baş ve göğüs üstüne koydu ...'*³³

Molla Ali de bu dönemde Müslümanları İran'ınkine benzer bir aktivizme davet ediyor ve küfür sistemini İslami sistemle değiştirmelerini istiyordu.

29 - İbrahim M. Abu-Rabi', How to Read Said Nursi's Risale-i Nur, İslam at the Crossroads, ed İbrahim M. Abu-Rabi', (Albany: State University of New York Yayınları), 68.

30 - Vali Nasr, "The Iranian Revolution and Changes in Islamism in Pakistan, India and Afghanistan" ed. Nikki Keddie and Rudi Matthee, Iran and the Surrounding World: Interactions in Culture and Cultural Politics, (Washington: The University of Washington Yayınları), 2002, 327.

31 - Nail Elhan, "The Impact of Iran-Inspired İslam in Turkey: the Period Between 1980 and 2000." Master Tezi, Ankara: ODTU, 2015, 79.

32 - Molla Ali'nin bahsettiği ayet Muhammed suresinden 38.ayet: "Eger yüz çevirseniz, Allah sizden başka bir kavmi tutar yerinize getirir, sonra onlar sizin gibi olmazlar." Hadis ise Ebu Hureyre'den nakledilmiş olan, Horasan'dan siyah bayraklar çıkacak. Bu bayrakları hiçbir şey geri çeviremeyecek ve mutlaka _lya'ya (Kudüs sehrine) dikilecektir,' hadisidir. Arafat Yaz, 82.

33 - A.g.e., 86-88.

*Tebliğ et, cihad yap, din Süreyya'ya gitti
Bu yolda ölmezsın, gazi ve şehid olursun
Duymaz mısın İslam sedası derinden gelir, maşrikten?
Siyah bayrak ve tekbirler, onları izlemezsın sahipsiz gidersin* ³⁴

Cihad ve tebliğ diye bahsettiği şey aslında, Türkiye'deki laik düzenle savaşmaktı. Molla Ali'nin Kemalizm karşıtı kimliği işte bu genel anlamda batı karşıtlığı düşüncesinin bir parçasıydı. Bunun için Kürt mollalara fetva mektupları göndermeye başlamıştı. Bu mektuplardan birinde laik sistemi desteklemenin ve hatta o düzen içerisinde oy kullanmanın küfür olduğunu söylüyordu, çünkü laik sistem İslami prensiplere zıt kurallar getiriyordu ve küfür işliyordu. Oğlu Said Yaz, babasının laik sistemi destekleyen tüm mollalara karşı çıktığını söyler. Zaten yazdığı fetva mektuplarında bu açıktır:

Sual: İslam hukukunun demokratik seçimlerde oy kullananları tekfir edenlere karşı verdiği hüküm nedir?

Cevap: kişinin niyeti ve verdiği parti her ne olursa olsun, yaptığı insan eliyle yapılmış bir kanunun yerleşmesine yardımcı olmaktır ve bu kişiler Allah'ın kanunundan değil de, bu insan kanunundan memnun ve Allah'ın kanununu uygulamayan bu yöneticiden memnun iseler, bu kişiler kafirdirler. ³⁵

Molla Ali'nin Hizbullah ile Yolunun Kesişmesi

Molla Ali'nin Türkiye'de bir İslami direniş e olan umudu, onu Kürt Hizbullah'ın Türkiye'deki kurucusu Hüseyin Velioğlu'yla yakın ilişkiye itti. Velioğlu 1980'lerin başında Diyarbakır'da organize olmaya başlamıştı. Said Yaz, Velioğlu'nun onların evlerine sıklıkla geldiğini, hatta kaldığını, sabahlara kadar babasıyla Kürtlerin problemlerini ve bunlara nasıl İslami çözümler getirileceğini konuştuklarını hatırlıyor. Molla Ali'nin Velioğlu ile ilişkisi, Hizbullah'ın henüz tebliğ aşamasında başlıyor, yani propaganda süresince ilişkiler çok sıkıydı. ³⁶ Bu süreçte Hizbullah'ın Molla Ali gibi nüfuzu olan bir din adamına çok ihtiyacı vardı: Çünkü ilk aşamasında amacı Kürtleri İslami devletin kurulmasına ikna etmektir. ³⁷ Said Yaz'a göre babası Hizbullah'ın bu ilk süreçteki *İlim* kanalının oluşmasında çok kilit bir rolü olmuştu. Propaganda aşaması, 1990'larda yerini cihad fikrine bırakıp da grup silahlı mücadeleye başlayınca Molla Ali,

34 - A.g.e., 86-88.

35 - M. Said Yaz'ın arşivinden

36 - M. Said Yaz ile mülakat.

37 - Emrullah Uslu, "From Local Hizbullah to Global Terror," Middle East Policy, vol, XIV, No 1, 2007, 130.

hayal kırıklığı yaşamış ve Velioğlu'na verdiği desteği çekmişti.³⁸ "Tabi 'silahlı mücadele olmadan Molla Ali sistemi nasıl değiştirmeyi düşünüyordu' diye bir soru geliyor aklı." Belki de Hizbullah'ın suikastları dindar Kürtlere uzanınca, Molla Ali'nin gözünde geçerliliğini yitirmesine neden olmuştur. Hizbullah'ın İlim grubu ilk yıllarında Kürtlerin liderliğini yapacağı bir İslami uyanış vaat ediyordu. Müslümanları ve de Kürtleri Türk laik sisteminin getirdiği eşitsizliklerden kurtaracak bir İslami sistemin gelmesi için umut dağıtıyordu. Bu yüzden Kürtlerin ezilmişliği konusunu özellikle dile getiriyor ve Kürtlerin bilinçaltılarına konuşuyordu. Tüm Müslümanlar ve bilhassa Kürtler özgürlüğe kavuşacaktı.³⁹ Velioğlu, Kürt Hizbullah'ın bu ilk zamanlarında Nursi'ye de çok referanslar vererek ideolojisini Kürt bölgesinde kabul edilebilir hale getiriyordu: "eğer Üstad hala hayatta olsaydı Velioğlu'nun hareketinin başında olurdu,"⁴⁰ diyordu. Hizbullah hala Nursi'yi bir mazlum, yani kendilerinin çok kullandığı deyimle, *mustazaf*,⁴¹ bir Kürt olarak tanımlar ve onun pasif direnişini de seçerek yaptığı bir şey değil de, mecburi olarak yaptığı bir şey olarak açıklar. Grubun yayınladığı bir kitapta Nursi büyük bir mücahit olarak anlatılır, ki Nursi bu siyasal İslamcılarının sloganı haline gelmiş terimi ne kendisi ne de takipçileri için hiç kullanmamıştır. Velioğlu'nun Nursi hakkında bu minvalde söylediği her şey Molla Ali'yi onun yanına çekmekte etkili olduğu anlaşılıyor, zira Molla Ali zaten önceden beri Nursi'nin düşüncelerini beğeniyor ve medreselerde okutulması gerektiğini soyluyordu.

Nursi'nin *Mesnevi Nuriye* ve *İşaratü'l-İcaz* adlı eserlerini Arapça olarak medresede okutmuş,⁴² ve bazı eserlerini de Türkçeden Arapçaya ve Kürtçeye çevirmişti.⁴³ Nitekim oğlu Said Yaz babası tercüme yaptığı için ona Nursi'nin takipçilerinden gelen bir mektubu da bana kaynak göstermişti.⁴⁴

38 - M. Said Yaz ile mülakat

39 - Uslu, 131.

40 - Mehmet Kurt, *Kurdish Hizbullah in Turkey: Islamism, Violence and the State*. (London: Pluto Yayınları, 2015), 17.

41 - Hizbullah başlıca derneğini de Mustazaf-Der olarak adlandırmıştır. Ali Seriatı de bu terimi ezilmişler için kullanmış, ve burjuvazi için de karşıt olarak mustakbar demıştır, ki tüm bu kullanımlar İran devriminde kullanılmış sloganlardır. Yani mustazaf global İslami uyanışta önemli bir yer teşkil eder. Mustafa Gurbüz, *Rival Kurdish movements in Turkey: Transforming ethnic conflict*, (Amsterdam: Amsterdam University Yayınları, 2016), 144.

42 - Arafat Yaz, 44-45.

43 - A.g.e., 71, 75.

44 - Said Yaz bu mektubu halen saklıyor ve modern Türkçesi şöyle: "Aziz Sıddık Kardeşimiz, üstadımız orada ve havalisinde bulunan ulemaya hususan altıncı nüktayı tercüme eden Molla Ali kardeşimize çok selam ediyor, Maşaallah diyor ve aynen kardeşi Abdulmecid gibi kabul ediyor ve beğeniyor. Yaptığı tercümeyi beğendi. Saniyen nurlar hesabına gönderilen para geldi, salisen yakında, sonunda sizin takriziniz bulunan risale nurun umum fihristesi seksen aded olarak size gelecek. Tab masrafı yani nakdiyesi on liradır. Üstadımıza aittir. Hem üstadımız hem bizler çok selam ederek dualarınızı bekleriz. Elbaki, huvelbaki, Kardeşleriniz Zübeyr, Sungur, Bayram, Ceylan." Yaz, 71, 75.

Hizbullah'ın propaganda aşamasında, Molla Ali sofi şeyhlerine bir de "irşat mektupları" göndermiştir: ⁴⁵ Siyasal İslami dava için hep beraber bir olalım diye onları çağırdığı bu mektuplarda onları aynı zamanda siyasetten uzak durmalarından, ve dünyevi hadiseler hakkındaki 'bilgisizliklerinden' dolayı da eleştirir. İrşadın doğru yola çağırma anlamına geldiğini düşünürsek, Müslüman liderleri irşada çağırmanın onlar için ne ima ettiğini de anlarız. Bu mektuplardan biri 1980'lerin başında Molla Burhan'a gitmiştir ki kendisi, meşhur Tillo'lu şeyh Maşuk Norşin'in halifesi, Tillo'lu bir medrese hocası ve şeyhtir. Said Yaz babasının bir de tebliğ mektupları yazdığını ve bunları kendisinin Velioğlu ile birlikte çoğaltıp medrese mollalarına dağıttığını da anlatıyor. ⁴⁶ *Tebliğ* mektupları da modern siyasal İslam düşünürlerini anlatan ve düşüncelerini özetleyen mahiyettedir.

Molla Ali'nin Humeyni'ye olan desteği İran devriminin Sünnilere karşı ayrımcı bir politika izlemesiyle azalır ve kaybolur. Kendisi onu desteklerken devrimin Şia karakterini göz ardı etmiş ve hareketi tüm Müslümanlar için bir başarı olarak görmüşse de, İran devriminin hiç de kucaklayıcı olmadığını zamanla anlamıştır. Sonradan yazdığı şiirlerinde bu hayal kırıklığı, kızgınlık da aşikâr görünür. Humeyni'nin Sünni inancına zıt birçok anlayışı içeren vasiyetini okuyunca Molla Ali tamamen kopmuştur: "bunların yolu yalancılık ve kandırmaca, birliği parçalama, başkalarını tekfir etme ve Sünni imamları aşağılama,.. Cehaletin kuyusundalar ama bunu ilim sanıyorlar." Ve zamanla Hüseyin Velioğlu'nun da İran'ın gizli örgütü SAVAK ile bağlantılı olduğuna inanmış ve hakkında 'Ne Kuran'la ne İslam'la hiç bir alakası yok' demiştir. ⁴⁷ Sonrasında Molla Ali tekrar Türkiye'nin düzeni içinde Necmeddin Erbakan'ı desteklemeye başlamıştır.

Molla Ali'nin düşünce tarihi, aksiyoner ve heyecan verici olsa da sonuç kısmı hayal etiğinden uzaktı. Farklı İslami alanlarda, birbiriyle çelişen ideolojilerde, büyük hayranlıklardan büyük yıkımlara kadar dolu dolu duygularla yaşanmış bir yolculuk. Oğlunun da bahsettiği gibi Molla Ali heyecanlı ve yeni düşüncelerden etkilenen ve inandığı davada hemen yol almak ve sonuca ulaşmak isteyen bir kişilik. Elindeki tüm imkânları artık bir imkan kalmayınca kadar tüketmiş gibi. İşte onun düşünce mirası da zaten bu: çaresiz ve

45 - M. Said Yaz ile mülakat.

46 - Hüseyin Velioğlu bunun ötesine geçerek diğer 'yanlış yoldaki' dini liderleri de ya kendi davasını kabul etmeye ya da onunla savaşıma durumuna düşürmüştür: bu şekilde planı dindar çevrede siyasi olarak tek alternatif 1990 ve 93 arası Hizbullah'ın dikte ettiği vaazı vermedikleri için 12 imam öldürülmüştür. Bülent Aras ve Gökhan Bacık, "The Mystery of Turkish Hizballah," Middle East Policy 9, 2, (2002): 151. Grup aynı zamanda 1999'da Nurcu bir Kürt grubu olan Zehra vakfı başkanı İzzettin Yıldırım'ı öldürmüştür. Hizbullah ideolojisini yaymak için bir çok kitapçı açmış ve doğudaki aşiret ve dini bağlantılardan fazlaca istifade etmeye çalışmıştır. M. Hakan Yavuz ve Nihat Ali Özcan. The Kurdish Question and Turkey's Justice and Development Party, Middle East Policy, 13, 1, (2006), 107.

47 - Diwanu Ustazil Molla Ali Ilmi, Basılmamış Divan, 86.

belki biraz da savunmasız bir şekilde kendi toplumunu içerdeki ve dışarıdaki “düşman” gördüklerinden kurtarma gayreti. Molla Ali’nin hikayesi bir Kürt bireyinin hikayesi, sadece bir Kürt İslamcı’nın hikayesi değil. Bir istisnai hayat veya kendi başına münferit bir hikâye olarak okunmaması gereken bir hikaye. Aynı zamanda, verdiği fikir mücadelesiyle ve geride bıraktığı edebi eserleriyle aslında bizlere Kürt uleması arasındaki milliyetçilik, Kürtlük, Türk devleti, İslam ve Batı üzerine olan derin tartışmaların hala canlı olduğunun da yaşanmış bir göstergesidir.

Ji Dîndarîyê Heta Çekdarîyê

Agirî Îsmâîlnijad

Ji soranî bo kurmancî: Mistefa Zengîn

Şoreşa sala 1979a yek ji girîngtirîn bûyerên dîroka modern ya Rojhilata Navîn e. Ji ber ku heta serkeftina wê şorêşê ti desthilatdarîyeke Îslamî ya Şîa peyda nebûbû. Sedem ew e ku ew desthilatdarîya ku piştî wê şorêşê hate ser kar, li gorî rêya *Welayetî Feqîh*, ku di rastîyê de desthilatdarîyeke teokrasî ye, bersivê dide wan hemû pirs û kêşeyên ku pê ra rûbirû dimîne. Li Îranê piştî Şoreşa 79a desthilatdarîya Şîa, ku li ser sê stûnên wek Îranîbûn, Şîabûn û Welayetî Feqîh hatibû damezirandin, pir zû li gel neteweya kurd rûbirû bû. Ew desthilatdarîya wek hêza li hemberî kurd sê çek di dest de bû:

- 1) Rewatîya Îslamê di nav civaka Îran û Kurdistanê de
- 2) Bawermend amade bûn ku li ser navê bidestxistina xewna serkirdeyên xwe her karekî bikin.
- 3) Rêkxistina pêkhatiya melayan wek toreke pêk hatibû û li hemû Îranê bûbû sazî.

Di vê gotarê de em behsa wê yekê dikin ku sedema herî girîng ya ku tevgera Kurdistanê û Komara Îslamî li ser ti xaleke hevbeş nagihîne hevdu çi ye? Û herwiha tê behskirin ku Komara Îslamî çi bandor li ser dîskursa neteweyî-demokratîk ya Rojhilatê Kurdistanê kiriye?

Destpêk

Tevahîya vê meqaleyê di nav çarçoveya têgihîştina Îmamet ya dînê Şîa de dizivire. Îmamet çaremîn hîmê sereke yê bawermendên Şîa ye, ku ew li gorî wê hîmê di wê bawerîyê de ne, ku desthilat ji Xwedê derbasî Îmamên wan bûye.¹ Di warê Îmametê de jî du xal girîng in:

- 1) Di rastîyê de Îmam tenê ne rêberê siyasî ye, bi awayekî teqez xwedîyê desthilatîya siyasî ye.
- 2) Îmam bêguneh e, ku ew ti şaşîyekê nake.

Ev herdu xal jî tişteki derdixin holê ku, ew jî bînirxbûna civakê û takeşexs e. Ha ew takeşexs bawermendekî nav dînê Şîa be, an mislimanekî xeyrî Şîa an jî kafirek, pir cudahî tune ye. Bo desthilatdarîyê ferqa girîngîya wan heye lê di asta biryarê de pir cudahîya wan tune ye. Xumeynî li ser vê mijarê ji Qurana Pîroz ayeta 6a ya Sûreya Ehزابê wek belge tîne² (Xumeynî, 28): “Pêxember bo bawermendan ferztir e (nêzîktir e - n.w.) ji wan”³ (Ehزاب: 6).

Têgihîştina Îmametê di dîroka Şîa de pêkhatyek di dewra xwe de afirandiye, ku ew pêkhatye di rastîyê de rêveber û parêzerên dîn ên civaka Şîa li xwe digire, lê li gorî xwendina Welayetî Feqîh ya li ser têgihîştina Îmametê, rêveberên dîn dibin cîgirên Îmamê Zeman, ku xwedîtîyê li desthilatîya siyasî dike û ew desthilatdarî jî ji Xwedê bo wî hatiye xwarê.

Di vir de em wê pêkhatyê wek Pêkhateya Melayan bi nav dikin, ku ji Feqîhê Asayî û Rewzexwênekan heta Mercîa Teqlîdê li bawerîya Şîayê digire. Di lîteratura fermî ya Komara Îslamî de ji wê pêkhatyê ra tê gotin, Sîstema Rûhanîyetê. Xumeynî wê tebeqeyê wek çavdêr û parêzerê Îslamê bi nav dike.⁴

Pêkhateya Melayan di rastîyê de toreke pêşmodern e. Eger ew pêkhateya di nav civakê de nemîne an ger cihê xwe yê civakî wenda bike, di rastîyê de ew dîn bi xwe ye ku cihê xwe yê civakî wenda dike. Ti dînekî me tune ye desthilatî li pişte nebûbe û nebe. Dîn gava dikare mayîna xwe ya di pêvajoya dîrokê de biparêze, ku pêkhateya parêzer ya wî dînî biparêze û eşkere ye ew pêkhateya jî eger bixwaze dîn belav bike, divê wê bike tor û eger bixwaze di pêvajoya dîrokê de biparêze, divê desthilatî bo wê dabîn bike.

Lê ev mijar di bawerîya Şîa de li gorî têgihîştina Îmamet û xwendina Welayetî Feqîh ya wê têgihîştinê pir cuda ye û ew di wê bawerîyê de ne ku desthilata siyasî ya Xwedê ye û Xwedê jî ew desthilatî radestî Îmaman kiriye û di

1 - <https://hawzah.net/fa/Article/View/5307/>

2 - Rûhûllah Musawî Xumeynî, Welayetî Feqîh, cih tune ye.

3 - Qurana Pîroz, wer. Hejar Mukriyanî.

4 - http://www.imam-khomeini.ir/fa/c78_66131/

serdema hîmayeta Îmamê Zeman de ew desthilatî radestî “Îmamekî Adil” tê kirin. Têgihîştina Welayetî Feqîh ew hemû mafên ku di serdema desthilatdarîya Pêxemberê Îslamê de hebûn, bo Welayetî Feqîh jî maqûl dibînin (Xumeynî: 52-53).⁵

Eger di warê çandî de jî li ser cihê Pêkhateya Melayan yê di çanda Şîa de were fikirîn, mela, ku di çanda Îranî de wek parêzerên dîn tînin qebûl kirin, di nav civakê de xwedîyê cihêkî pir girîng bûn û ji berê de çîna (tebeqeya) parêzerên dîn di nav pêkhateya çîneyetî ya çanda Îranî de wek çîneke taybet tê nasîn.

Mela jî piştî belavbûna Îslamê û bi taybetî jî piştî damezirandina desthilatdarîya Sefewîyan, ji aliyê civaka li bin desthilatîya Sefewîyan ve wek kesên cihê bawerîyê hatin nasîn. Xelk bi rêzdarî li pey wan bû. Di warê jiyana taybet de jî, di warê aborî û siyasî de jî civaka wan bi wan bawer bû. Heta radeyekê mislimanek bi rêya melayekî dikare ji bo miriyê xwe biçe hec, nimêj bike an rojîyê bigire (Xelîcî: 118).⁶ Ji bilî wê yekê ku çîna melayan dikare xums, serfitre, xêr û xêrat, zikat û sedeqeyan jî werbigire û ev li gorî şerîet û dîn ji wan re helal e û li gorî civakê jî ji wan re rewşa ye. Ev çavkanîya dahatûyê heta astekê wan serbixwe dike. Cihê wan ê civakê jî wiha dike ku ew çîneke rûspî bin; him li hemberî dijberên wan him jî di nav çîna desthilatdar a siyasî de.

Li Îranê di nav hikûmetên cuda yên berîya Komara Îslamî de dîn parçeyekî desthilata siyasî bû. Ji ber ku di rastîyê de Şah an “nûnertîya Xwedê” kiriye an pêwîstîya wî bi pêkhateya melayan hebû, ta ku rewatîyê bo xwe bi dest bixe û civaka Îranê di bin destê xwe de bigire. Ev herdu jî xwedîyê wateyekê ne, ku desthilatdarîya siyasî ji bo berdewamîya xwe pêwîstî bi pêkhateya melayan hebû. Ev jî bi awayekî eşkere tê wê wateyê ku çîna melaya di pêkhateya siyasî û civakî ya Îranê de desthilatîyek e û desthilatîyek bû. Ew desthilatî dikare wek yek ji desthilatîyên nerm ên di nav civaka Îranê de were hesibandin.

Dîn di rastîyê de tê wê wateyê ku tu endamê komekê yî (Nîkfîr: 26)⁷ û mislimanbûn jî tê wê wateyê ku ew kes ji endamên koma misliman in. Di heman demê de li gel wê dîn dikare şewazek ji rêkeftinên civakî be, lê belê ji cûreyê wê yê pîrozkirî ye (Nîkfîr: 24).⁸ Pîrozbûna dîn rûyê peywendîya wê civakê vedişêre, lê rastî ew e, ku di çarçoveya dîn de em civak xwedîyê toreke peywendîyan in ku di nav çîna parêzer a dîn de (di Îslama Şîa de melayan) navenda wan dînî ye. Metna pîroz û kesayetî bawermend li gel wan û di navbera kesên bawer-

5 - http://www.imam-khomeini.ir/fa/c78_66131/

6 - Xelîcî Mehdi, Nîzamî nûyînî Rûhanîyet der Îran (Pergala nû ya Rûhanîyetê li Îranê), cîlda duyem, Bochum/Almanya, 2010.

7 - Mohammed Riza Nîkfîr, Îqtisadî dîn (Aborîya dîn), axavtînen di Radyoyay Zemanê de, internet, 2008.

8 - h.ç.

mend de peywendîya aborî, civakî, siyasî û çandî ava dike. Bingeha sozdarî û pîrozî ya wê peywendîyê jî heye.

Ya di vir de girîng ew e ku pêkhatiya melayan eger di nav civaka Îranê de tenê ne parçeyekî civaka dînî be jî, yek ji girîngtirîn parçeyên civaka dînî ye û dikare wê civakê mobîlîze û beralî bike û bi wê pêşîya hinek çalakîyan bide girtin an neçar bike ku hinek çalakî bike.

Vê pêkhatiyê ji berê de di civaka Îranê de ev rola lîstiyê. Rola melayan di Meşrûtiyetê⁹ de hebû. Herwiha di serdema Qaçaran de jî rola sereke ya mela û mizgeftan di nav civakê hebû. Wek mînak, fetwaya melayan bû ku rêveberîya Qaçaran neçar kir, ku cara duyem êrîşê ser Rûsyayê bike û encama wê êrîşê jî Peymana Tirkmençayê bû.¹⁰

Di çanda Îranê de bandora pêkhatiya melayan li ser raya giştî ya Îranê hebû lê ev pêkhatiya di serdema pêşmodern de ne xwedîyê toreke bû û ger toreke wan hebû jî toreke lawaz bû û derfetên wan tune bû ku hemû civakê mobîlîze bike.

Modernîzmê li Îranê bo pêkhatiya melayan ew derfet ava kir ku ew him li nav pêkhatiya xwe û him jî ji bo kontrola civaka mislimanan toreke xurt saz bikin û di heman demê de bi wê rêyê jî bandoreke zêdetir û firehtir bixine ser bawermendan. Bêguman li gel vê yekê modernîzm û modernîte her tim jî alîyê pêkhatiya melayan ve hat redkirin. Lê melayan bi başî sûd ji modernîzmê wergirtin. Li Îranê ew yekem kes bûn ku li dijî tîlgrafê derketin û peyivîn, lê wan paşê ji bo bîrûboçûnên xwe bigihînin alîgirên xwe ew bi awayekî berfireh bikar anîn. Fetwaya heramkirinê ya titûnê jî bi rêya tîlgrafê serkeftî bû.¹¹

Di serdema înternetê de li gel ku li erdnîgarîya Îranê xeta înternetê tê filt-rekirin û gelek kêşeyên wê hene jî, mela bi awayekî berfireh sûdê ji înternetê jî werdigirin û piraniya Mercîyên Teqlîdê ji bo peywendîdanîna li gel muqellîdên xwe xwedîyê malperên taybet in û bi taybet jî xwedîyê malperên ziyareta mecazî (vîrtuel, sanal – t.w.) ne. Herwiha bo komkirina xêr û xêratan, sedeqe û zikatan sîstema bankeyan û bo bîrûboçûnên xwe bigihînin muqellîdên xwe kanalên peyk (stalayt) bikar tînin.

Girîngîya kolan û cadeyan, tîlgraf, banka û pergala darayî ya modern, peyk û înternetê bo pêkhatiya melayên li Îranê ew e ku toreke di navbera mercîyên teqlîd û muqellîdan de saz dike û ev jî tê wateyê ku muqellîd hîn zêde di bin

9 - Meşrûtiyet an jî Şoreşa Meşrûtiyetê di navbera salên 1905-1907an de bi daxwaza meşrûtiyetê pêk hat û di encamê de destûreke nû ya bingehîn hat amadekirin û parlamento hat vekirin - (t.w.).

10 - http://www.shiitestudies.com/article_18712.html (Di salên 1826-28an de di navbera Împaratoriya Rûsî û Xanedaniya Qaçaran de şer qewimî û di encamê de jî Îran tîk çû. Şer di 10ê Sibata 1828a de bi îmzekirina Peymana Tirkmençayê bidawî bû - (t.w.).)

11 - <https://hawzah.net/fa/Magazine/View/3872/7542/94157/>

emr û destûra mercîeyên teqlîd de bin. Ew jî bi vê rêyê bandora xwe ya li ser muqellîdan zêdetir dîkin û him jî li ser rewşa muqellîdên xwe dibin xwedîyê zanyarîyên zêdetir û derfetên wan çêdibin ku bi awayekî rasterast bikevin nav jiyana muqellîdan.

Tora Pêkhateya Melayan Piştî Şoreşa Gelên Îranê

Pêkhateya melayan ji sê stûnên sereke pêk hatiye: Mercîeya Teqlîdê, medrese-yên dînî û mizgeft. Di nav van stûnan de rola Mercîeya Teqlîdê hîn zêde ye û li gorî wê jî wek mercîeyan li herdu bajarên pîroz ên Necef û Qûmê kom dibin. Ew herdu bajar wek navenda torê ya pêkhateya melayan tên dîtin.

Di nav mercîeyan de kesên ku muqellîdên wan hîn zêde ne, destên wan diçe ku hîn zêde mehane bidin wan Feqîhan, yanê pereyekî pir zêde di destên wan de ye, ku dikarin hegemonyayekê bo xwe saz bikin û bi vî awayî dikare were gotin ku mercîeyet di dînê Şîa de çî qas navendî ye. Lê di warê kirinê de navend dikeve şûnekê û aliyê kesekî û di hemû qonaxên demê de navend ew pêkhate ye. Eşkere û diyar e ku dikeve kuderê û serşanê kê.

Mercîe di rastîyê de birêveberên melayên din in. Ew bi vê yekê ji aliyê dîn ve rewatîyê didin wan, ku çîna melayan, ne bi wê hemşeweyê be jî, dikarin civaka misliman ya Şîa birêve bibin, ku taybetmendîya wê jî heye û vê pêkhateyê hîn hevgrîtî dike û şansê mayîna hêza nerm ya vê pêkhateyê û bandora wê ya li ser civaka muqellîdan zêdetir dike.

Ya ku li Îranê navendîbûna tora pêkhate ya melayan xurt û ewle dike, desthilata siyasî ye. Desthilata siyasî ji berê ve, bi taybetî piştî ku Qûm bû navenda dibistaneke girîng ya dînî, ew dibistan û mercîeyên dewra wê dibistanê ji aliyê hêzên siyasî yên Îranê ve tên çavdêrîkirin û îdarekirin.

Piştî Şoreşa Gelên Îranê Sê Bûyerên Girîng Qewimîn

Yekem: Cara yekem mercîyekî teqlîdê bû desthilatê siyasî yê herî bilind. Yanê desthilata siyasî û dînî di şexsekî de kom bû.

Duyem: Dibistana Qûmê bi ser dibistana Necefê ket.¹² Ev yek jî di warê dîn de tê wê wateyê ku xwendina dînî ya tradîsyonel ya di nav Şîa de, ku xwe ji beşdarbûna karûbarê siyasî diparast, marjînal bû û meydana hîn zêde ji xwendina Welayetî Feqîh re ma, ku di serdema wendabûna Îmam Mehdî de bawerîyê bi desthilatdariya siyasî ya melayan tîne. Ew di madeya pêncan ya Destûra Ko-

12 - <https://www.bbc.com/persian/blog-viewpoints-45314046>

mara Îslamî de dibêjin: “Di serdema wendabûna Îmamê Zeman (Îmam Mehdî) de li Komara Îslamê, serpereştî û pêşengî radestî melayekî xwedî bawerî û bi îman, dadperwer, ji dema xwe agahdar, rêveber û şareza tê kirin.”

Sêyem: Mizgeftên ku navendeke dînî bûn, veguherîn navendeke nîzamî û ewlehîyê.

Xumeynî piştî bidestxistina desthilatîyê karê ku pêşîyê kir ew bû, ku wî bawermend kirin çekdarên hikumeta xwe. Vê carê serbazên wî di rastîyê de “Pasdarên Îslamê” bûn. Girîngiya vê gotinê di vir de ye, ku pasdaran şerê xwe wek şerê pîroz didît û eger dihatin kuştin, diçûn bihuştê û eger kesek jî dikuştin, wan ew kes wek dijaminê Îslamê kuştibû.

Xaleke balkêş ya ku divê were behskirin û ev mijara pê were piştrastkirin ew e, ku bi dehan pêşmerge dibêjin hinek ji wan pasdarên dîlgirtî ne, digiriyan. Ew dilxweşîya xwe nîşan didin ku em kesên dîlgirtî nakujin. Her çiqas di ber-sivdayîna dilxweşîya xwe de pasdarekî bi girî gotiye: “Ez ji mirinê natirsim. Bo wê yekê digirîm ku şehîd nebûm, ta ku biçime bihuştê.”

Şerê wiha sînorên hêza mirov derbas dike û heta tirs, ku di hundirê her şer-kerekî de heye, wek xiyamet tê hesibandin. Xiyaneteke ku nabe ji Xwedê were veşartin. Di şerê asayî de fermanîdar jî wek te mirov e, tirs û soz û hezkirîyên wî heye û agahdariya wî ji gelek tiştan jî tune ye. Lê di şerê pîroz de, çavê Xwedê li ser te ye, divê soz û hezkirina te ji hemû kesan zêdetir bo wî Xwedayî hebe û her xweşî te serkeftî dike. Ti cûreyê bêxemî û tirsê te ji wî nayê veşartin û êdî di vir de sînorên şer mirov diyar nakin. Bêguman hêzeke metafîzîk wê diyar dike.

Artêşa Xumeynî di rastîyê de hêzeke “axir zeman” bû. Hêzek e ku li ser navê soza bidestxistina dekeftîyên li dinyayeke din çek dabû destê xwe, ku wiha eger li vê dinyayê deskeftî nebûbe jî dilsar nedibûn. Ji ber ku wan mîsoger kiribû li wê dinyayê diçin bihuştê û bêguman wan miftêya derîyê bihuştê jî dabû destên xwe.

Ew mercîeya teqlîd ya ku li Îranê bû desthiatdariya siyasî ya herî bilind di warê sê danûstandinên din ên girîng de guhertin pêk anî:

Yekem: Dîn hemû atmosfera civaka Îranê zeft kir û di rastîyê de derfeta civakê ji bo ti bawerîyeke din nema.

Duyem: Damezirînerên wê ji damezirînerên siyasî veguherîn damezirînerên dînî an bûn wek parêzerên hikumeta dînî. Wek mînak, îdareya tapûyê ji derve de ti bingeheke wê ya dînî tune ye lê di kirinê de milkê wan hemû kesên li dijî hikumetê bûn wek milkê Welayetî Feqîh hat hesibandin û bi wê şeweyê dibû wek beşek ji pêkhatêya parêzerê desthilatîya Welayetî Feqîh. Xumeynî di warê wê peywendîyê de dibêje: “Dinya wiha ye, tenê bi danîna qanûnê temam

nabe û bextiyarîya mirov dabîn nake. Piştî danîna qanûnê, divê di hikumetê de hêza birêveber were pêk anîn, ku hêza birêveber nebe, ew desthilatîya ne temam e”¹³ (Xumeynî: 21).

Sêyem: Artêşek ji bawermendên çekdar saz bû, ku ew kes li ser navê bi-destxistina armancên roja vejînê (axiretê) şer dikin, ne li ser navê armancên li vê dinyayê. Pir şaş nebînin ku pîranîya fermanîyên artêşê ji Kurdistanê dest bi jiyana xwe ya siyasî û ewlehîyê kiriye. Wan di rastîyê de Kurdistan wek cihê şerê kufr û Îslamê qebûl dikir û dikin.

Tevahîya wan danûstandinên di navbera pêkhatiya melayan û civaka Îranê de wiha kir ku bibêjin li gel rejîmekê rûbirû ne ku nêrîna wê ji hemû nêrînen niha cuda ye û li her tiştî li gorî pîvana xwe ya taybet dinêre û ne girîng e ku ew pîvana wan li gel pîvana giştî û mirovî çawa be. Tenê ya girîng ew e ku em bizanin ew xwedîyê pîvana xwe ye û pîvanên wan ne wek pîvanên me ne.

Çekdarên Xumeynî Li Kurdistanê ne

Tevgera Kurdistanê li Tehranê wek dîskursekê du astengîyên mezin dixistin ser rêya dîskursa Welayetî Feqîha li Tehranê:

Yekem: Tevgera Kurdistanê xwedîyê nêrîneke sekuler bû/e. Ev jî di demeke wiha de ye ku dîkursiya Welayetî Feqîh dîkurseke dînî ye.

Duyem: Tevgera Kurdistanê daxwazkarê dabeşkirina desthilatdarî ya li Îranê bû, dîkursiya Welayetî Feqîh daxwazkarê komkirina desthilatîyê ye di şexsekî de, ne li herêmekê jî.

Di pêvajoya 10 salên pêşîyê yê piştî damezirandina Komara Îslamî de, di rastîyê de kêşeya herî mezin ya di navbera Tevgera Kurdistanê û desthilatdarîya Îslamî de, ku Welayetî Feqîh nûnertîya wê dikir, cudabûna nêrîna sekuler û dînî bû. Her li ser vê bingehe ye, ku Xumeynî fetwaya cihadê li dijî kurdan dida,¹⁴ an bi sergirtî Xumeynî behsa wê dike, ku “em bi kurdan ra şer nakin, bi kufrê ra şer dikin.” Di vir de peyva kafir jî bi kar nayîne, bêguman peyva kufrê bi kar tîne. Ew kêşeya ku di navbera Tevgera Kurdistanê û Welayetî Feqîh de ji ber pîrsa nêrîna sekuler destpê dike, nayê wê wateyê ku divê em dîkursiya sekulerîzmê ji nav tevgera neteweyî ya Kurdistanê rakin. Bêguman ji bo zanîna xisara hemû bûyerên piştî şoreşa gelên Îranê yê di nav tevgera Kurdistanê de girîng e. Em dikarin behsa hinek sedeman bikin, ku ew vê mijarê piştrast dikin:

13 - http://www.imam-khomeini.ir/fa/c78_66131/

14 - <http://www.imam-khomeini.ir/fa/n22923/>

Yekem: Çekdarên dîndar li gorî nêrîna xwe ya şerê kufr û mislimanan bo Kurdistanê dihatin, ne bo parastina axa Îranê. Eşkere ye ku çekdarên dindar wek ku di detspêkê de jî hat behskirin, jiyana xwe ya niha li ser jiyana dinyaya din datînin. Ji ber wê jî ew ti caran ne amade ne li gel “kafir an jî wê jî xirabtir kufrê” li hev bikin û aşt bibin. Bêguman eger li gorî xwe nerm bibe jî, ew wê demê wek “Peymana Hudeybîyeyê”, peymaneke meslehetî ye.

Ji ber wê sedemê jî di 40 salên derbasbûyî de ji alîyê tevgera Kurdistanê ve derbeyên giran li Komara Îslamî ket. Lê amade nebû aşîtiyê qebûl bike û bi daxawaza vê tevgerê razî bibe. Eger daxwaza danûstandinê jî kiribe, bo arman- ceke taybet û demeke taybet bû.

Duyem: Li gel ku tevgera Kurdistanê tevgerê xwedî nêrîneke sekuler e, lê belê ji ber ku civaka Kurdistanê bi tevahî bi dîn dorpêçkirî ye û ji ber ku gotara dînî ya serdest ya wê civakê jî Şîatî ye, tevgera Kurdistanê berî da bi gotara sunnîtiyê.

Sêyem: Eşkere ye ku gotara sunnîtiyê di nav tevgera Kurdistanê de û ser- keftina gotara Şîatîyê li Tehranê, ew metirsî pêk anî ku kurdên şîa ji tevgera neteweyî qut bike, an bi şeweyê ku giranîya xwedîtiyê tê da beşdar nabin.

Encam

Pêkhatiya Melayan di warê desthilatdarîya piştî şoreşa gelên Îranê de dest- hilatîya siyasî girt destên xwe. Berê cihekî wan ê civakî hebû. Ji ber ku wan nûnertîya pozîsyona civakî ya dînî dikir. Wê pêkhatiyê piştî şoreşa gelên Îranê tevgerên Kurdistanê kir armanca xwe û bi rêya dîn û rewatiya şoreşa nû ya di nav xelkê da, derbeyên pir giran li wan tevgeran xist. Li gel vê yeke jî cara pêşiyê wan wiha kir ku pîrsa dîn him di asta navxweyî ya tevgerê de him jî di asta derveyî gotara tevgerê de girîngiyeke mezin peyda bike. Melayan bi çekdarkirina dîndarên alîgir ên xwe şerekî giran birin ser Kurdistanê. Wan bi tevlihevkirina çewisandina Kurdistanê ya li gel şerê pîroz yê di dînê Îslamê de, neteweya Kurd tûşî tirs û xofê kir, ku heta fetwaya cîhadê li dijî neteweya kurd, ku neteweyeke misliman e, hat dayîn.

Pêkhatiya melayan niha jî ji bo çewisandina Kurdistanê roleke sereke digire ser xwe û wan bingeha siyaseta xwe ya herêmê jî li ser heman pêkhatiyê da- mezirandiye. Ew xwe wek parêzerên Îslamê dizanin û çewisandina Kurdistanê jî wek beşek ji hewldanên xwe yên bo parastina hikumeta Îslamî bi nav dikin.

Kurd çi bixwaze di çarçoveya Komara Îslamî de nerasterast danûstandinê saz bike, çi bixwaze bi rêya danûstandinê hinek deskeftiyê wan hebe, bi diyar-

deya hikumeta axir zeman û pêkhateya tora melayan ra rûbirû ne. Pêkhateyek e ku siyaseta aramîya xwe li gorî ayeta 60î ya sûreya Enfalê datîne¹⁵ (Xumeynî: 28): “Heta hûn dikarin çek û cebilxaneyên şer û hespên siwarîyê peyda bikin, daku dijminên xwe pê bitirsînin, ku ew dijminên Xwedê ne jî. Lê Xwedê wan nas dike. Her malê xwe yê hûn di rêya Xwedê de xerc bikin, Xwedê wê bihesibîne û neheqî li we nayê kirin” (Qurana Pîroz, Enfal, 60). Beşa yekem a vê ayetê li ser logoya Sûpaya Pasdaran heye.

Mela li ser desthilatdarîyê şerê xwe yê man û nemanê dike û bingeha hikumeta wê jî li ser desthilatîya çiqilê qeşagirtî hatiye damezirandin û armanca wê jî ew e ku xelkê bibe bihuştê, ne ku dinyayê bo wan ava bike. Di rewşeke wiha de her cûre hêvîyek bo danûstandin a navxweyî ya bi rejîmê ra hêvîyeke dûredest e. Ji ber ku kêşeya di navbera tevgera Kudistanê û gotara Welayetî Feqîh de, ji kêşeya di navbera nêrîna sekuler û dînî de destpê dike û heta dabeşkirina desthilatîyê û paqijkirina dewlet û qanûnê jî dînî diçe pêş û ne kêşeyekî hêsan e û zû xwe ji dest bide der.

Gotina dawîyê ew e ku her cûre danûstandin û hêvîya wek têkilîya navxweyî ya rejîmê bo tevgera Kurdistanê divê di çarçoveya nêrîn a Welayetî Feqîh de were dîtin, ne ku di çarçoveya siyaseta sekuler an lawazî û bihêzbûna rejîmê de. Dema danûstandinê an jî hesabkirin û pêşnûmedanîyê jî bo têkilîya bi rejîmê ra, divê di bîra me de be ku hikmê dijayetîya Welayetî Feqîh di qanûnên Îranê de, himê bexî ye, ku dibe wek dijayetîya Xwedê û Îmamê Zeman.¹⁶

15 - Rûhûllah Musawî Xumeynî, Welayetî Feqîh, cih tune ye.

16 - http://hoquq.iict.ac.ir/article_13665.html

Kolektif Kültürel Eğlencenin Antropolojisi: Kürdistan'da Kolektif Kültürel Eğlence, Modernizm ve İslamla Çatışmalar

Zozan Goyi



Minyatür: Amediye, Şerefxanê Bedlîsî¹

Sosyo-kültürel karakteristikler, bu karakteristiklerin tarihsel süreçte ne tür dış müdahalelerle gerilimli bir dönüşüme maruz kaldığı ve bu gerilimli dönüşü-

1 - Kaval ve erbane/def eşliğinde dans eden/halay çeken Kürt Miri (Şerefxanê Bedlîsî/Şerefname, 2007, daha fazla bilgi için Bkz. 'Ebdurreqîp Yusif: Hunerê Tabloyên Şerefnameyê, 2007, Avesta.)

mün yansımaları, Sömürge bir ulus olan Kürtler için hayati konulardır. Kürdistan'la ilgili çalışmalar ekseriyetle siyasi, tarihsel, folklorik ve sosyolojik bağlamda olup antropolojik bağlamda ise birçoğu yetersiz ve düzensiz olan çalışmalar söz konusudur. İnsan bilimi olarak antropoloji bir ulusun, etnisitenin kabilenin kültürünü egzotik folklorik unsurlar olarak ele almaktan ziyade bu unsurların, insan hayatındaki anlamı ve işlevine odaklanan yorumsal bir kültür analizidir. Antropolojik çalışmaların yetersizliğinin bir sonucu olarak Kürdistan'a ve Kürt ulusuna yönelik sosyolojik, tarihsel ve hatta siyasi yaklaşımlarda ciddi problemler yaşanmaktadır. Kürdistan'a yönelik Antropolojik bir külliyyat, ulusal direnişleri devam eden Kürtlerin tahribata uğratılmış, unutulmaya zorlanmış kültürel miraslarını işlevsel bir şekilde revize ederek diriltmeleri, yaşanan siyasal, sosyal, kültürel ve küresel krizlerle baş etmede bu kültürel geçmişten etkin bir şekilde faydalanmaları dahası kendilerini tanıyarak sömürge psikolojisi gereği ortaya çıkan menfi öz algılarından kurtulmaları için elzemdir, hatta hayatidir.

Bu yazı Kürtlerin kültürel karakteristiklerinden biri olarak kolektif kültürel eğlencenin bireysel/sosyal sofistike işlevlerine ve bu karakteristiğin ne tür müdahale ve dönüşümler yaşadığına değinecektir. Yazının kolektif eğlenceyle ilgili düşüncelerinin daha iyi anlaşılması, kolektif eğlencenin işlevlerine istenen dikkatin çekilmesi ve Kürtlerle ilişkisinin kurulmasının sağlanması, kolektif kültürel eğlenceye yönelik daha çok antropolojik olmak üzere, tarihsel, sosyolojik, psikolojik, felsefi literatüre genel bir şekilde eğilmeyi gerektirmiştir. Aksi takdirde hurafe, taşkınlık, illiklik yaftalamasına en çok maruz kalan kültürel unsurlardan biri olarak kolektif eğlenceyle ilgili istenen algıyı oluşturmak çok da mümkün olmayacaktır. Kolektif eğlenceye yönelik kuramsal yaklaşımlar metin içerisinde, bu kuramsal yaklaşımların dayandığı antropolojik/sosyolojik örnekler ise dipnotlarda yer almaktadır. Yazının dipnotlarla eş zamanlı okunması kuramların, tespitlerin ve önerilerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Kolektif Eğlence/Coşku, Ara Biçimler

Antropologlar çeşitli ayinleri/ritüelleri geçiş ayinleri ve pekiştirme ayinleri şeklinde sınıflandırmıştır: geçiş ayinleri kişinin yaşam döngüsünde doğum, ergenlik, evlilik, anne babalık, sınıf atlama/statü değişimi, mesleki uzmanlaşma ve ölüm gibi önemli aşamaları belirleyen ayinlerdir. Pekiştirme ritüelleri ise bir grubun yaşamındaki, hasadı etkileyecek bir kıtlık durumu, düşmanın savaşı açması, bir salgının baş göstermesi, ölüm/cenaze gibi bir bunalım anında yer alan törenler ve mevsimsel değişikliklerin insan etkinliklerini etkileyecek kadar büyük olduğu bölgelerde- özellikle bahçıvan ve tarım topluluklarında yıllık olarak yapılan ekin ekme, ilk ürünü alma ve hasat dönemi törenleri ve

mevsim geçişleri –örneğin kıştan bahara geçiş- ritüelleri şeklinde düzenlenir... (Haviland, 2008). Geçiş ritüelleri ve pekiştirme ritüellerinin erginleme, mevsim geçişleri ve ekinle ilgili törenleri doğrudan, ana ritüel sürecine yayılmış olarak ya da ritüelin son evresinde gerçekleşen eğlence/şenlik/coşku unsurları içerir. Bu eğlence ritüelleri bilindik eğlence/coşku unsurlarının –müzik, şarkı, dans, şaka, bol yiyecek gibi- yanı sıra statü alt üst etme, parodi, drama gibi başka tür şenlikli uygulamalar da içerir. Antropoloji böylesi ritüellerin bolca kaydedildiği bir literatüre ve bu ritüellerle ilgili muhtelif kuramlara sahiptir. Bunların bazılarına değinilecektir.

Kolektif kültürel eğlence/şenlik, bir ulusun, etnisitenin, kabilenin, klanın, halkın vs. dinsel, seküler ya da hem seküler hem dinsel formda kolektif bir biçimde icra ettiği coşkulu, şenlikli, eğlenceli, mizahi tüm kültürel pratiklerini ifade etmektedir². Tüm toplumlarda/kültürlerde baskın veya zayıf, aynı veya farklı formlarda kendi başına bir ritüel veya ana bir ritüele iliştilmiş olarak icra edilen Durkheim'in "Kolektif Coşku" (Durkheim, 2005) dediği duyguları yaratan ritüeller söz konusudur. Sosyal bilimler literatüründe coşku, eğlence, şenlik gibi kültürel unsurlar için "Dionysosçu şenlikler" şeklinde bir kavramsallaştırma da tercih edilmektedir. Bu kavramsallaştırma ilhamını Antik Yunan'da şarap, coşku, hayatın yenilenmesi tanrısı olarak tapınım gören ve diğer tanrılara nazaran insanlarla iç içe olan antropomorfik bir tanrı olarak Dionysos adına yapılan coşkulu esrik şenliklerden almıştır. Dionysoscu esrik şenliklerin Ortaçağ karnavallarında da görülen genel unsurları –taşkınlık, esrik/trans danslar, folk mizahı (parodi, alay) kostüm, maske, altüst edilen normatif pozisyonlar vs.- Mihail Bahtin tarafından "karnaveleks" unsurlar olarak tanımlanmıştır. Doğrudan veya dolaylı olarak Dionysoscu şenliklerin uzantısı olan veya bu şenliklerden bağımsız fakat bu şenliklerin karakteristiğini taşıyan dünyanın çeşitli yerlerindeki ve çeşitli zamanlardaki kolektif kültürel eğlence örnekleri Avrupa merkezli tanımlar olarak "Dionysoscu" ve "Karnaveleks" olarak nitelendirilebilmektedir. Bu kavramlar, bu yazıda da kullanılacaktır.

Eğlence ve coşku arasında bir nüansa da baştan değinmek gerekmektedir. Eğlence ve coşku, eğlencenin coşkulu olması veya coşkunun eğlenceyi yaratması şeklinde bir ilişki içindedir. Coşku olmaksızın eğlence mümkün değildir ama coşku eğlence olmaksızın da gerçekleşen ve kolektif olabileceği gibi bireysel de olabilen kendine münhasır bir doğaya sahiptir. Coşku, eğlence de ileride değinilecek bilişsel ve duygusal uyarımları, eğlence olmaksızın sadece somut veya soyut sembolik araçlarla da yaratabilir. Coşku yaratan sembolik unsurlar bu sebeple yazının kapsamına alınmıştır.

2 - Bu yazı dini kültürel bir unsur olarak kabul ettiği için- "kültürel" ifadesinin kullanıldığı yerlerde çoğunlukla dine de gönderme yapıldığı belirtilmelidir.

Özgür Taburoğlu, metafizik/manevi (sakral) olanla maddi/dünyevi (profan) olan arasında köprüler kuran, dinsel olanı dünyevileştiren her tür aracı “ara biçimler”, cenaze, evlilik, doğum gibi törenleri de gündelik ve dünyevi olanı ruhani olanla buluşturan “ara mekânlar” olarak ele almaktadır (Taburoğlu, 2019). Buna göre kutsallık atfedilmiş insanlar, bu insanların tasvirleri olan resimler, ikonalar, kutsal mekanlar, güneş, yıldız gibi tanrısal semboller, totemler, fetişler, kostümler, maskeler, dini veya seküler ritüeller, müzik, şarkı, dans, drama, trajedi vd. sanat unsurları, masallar, efsaneler, bir düşünceye, inanca, ideolojiye gönderme yapan kılık kıyafetler, saç sakal stilleri, aksesuarlar, dövme vb. gibi unsurlar insanla ilahi olan veya ilahiyat dışı diğer maneviyat biçimleri arasındaki metaforik, alegorik, mistik köprüler olarak genel olarak “ara biçimler ve ara mekanlar” şeklinde tanımlanabilir. Taburoğlu’nun “ara biçimler” şeklindeki kavramı bu şekilde daha geniş bir yelpazede bu yazının ödüncü olarak sıklıkla kullandığı bir kavram olacaktır.

Kültürel gülme de diyebileceğimiz kolektif kültürel eğlenceler/ritüeller hem kendi başına bir ara biçim örneğidir hem de coşku yaratan ara biçimlerin bolca kullanıldığı ara mekânlardır. Coşkulu ritüel sakralla profan arasındaki interaktif köprüyü ve birliği, sosyal dayanışmayı mümkün kılmanın yanı sıra insanın alışkanlıkların, duygu ve düşüncelerin dar sınırlarından taşarak kendisinde ve toplumda verili olan gerçekliğin ötesine geçmesini, alışılmışın dışında etkin ve yaratıcı bir yüzleşme ve kavrayış (epifani) yaşamasını mümkün kılar. Ehrenreich bu sebeple “ilkeller”in insanı kutsal/ilahi olana yakınlaştıran esrime (vecd/ekstazi) ritüellerini kolektif eğlencenin ilksel formu olarak ele almaktadır. (Ehrenreich, 2009). Buna göre günümüze değin her tür coşku insanoğlunun kolektif hafızasında içkin bu ilksel esrik ritüel formdan izler taşımaktadır. Esrime (vecit, trans ya da ekstaz) kişinin dünyevi gerçeklikten kurtulup -bilinç ve hafıza yerinde olmakla birlikte- fiziksel varlığına ilişkin hiçbir algılamasının olmadığı coşkulu durumdur. Esrime bir ilahi aşk deneyimi olabileceği gibi ilahiyat dışındaki her tür dünya-ötesi, insan-ötesi veya gerçeklik-ötesi manevi deneyimle de ilgili olabilir. “Varoluş/existence” ve esrime/ecstasy” isimleri arasındaki etimolojik benzetme derin bir anlam ihtiva eder. Buna göre var olmak, kendinden geçmek, verili olanın dışında durmaktır. Esriyen insan yapısal konumun bütünüyle dışındadır. Bu dıştalık varoluşun asıl gerçekliğine işaret eder. Bir eğlence türü olarak komedilerin çeşitli ve farklı biçimleriyle insanın “sızıntı yapan sonluluğunun” bir sonucu olduğunu söyleyen Zupancic’ göre komedinin varlığı insanın asla sadece insan olmadığına ve insanın sonluluğunun tam da insanın ve sonluluğunun kumaşına göre kesilmemiş olan bir ihtirasla fena halde aşındırıldığına işaret eder.³ (Zupancic, 2011).

3 - “Klasik filozoflar arasında komediye ve komik ruha en yüksek değeri biçinen Hegel olduğuna şüphe yoktur” diyen Zupancic Hegel’in Tinin Fenomenolojisi’nde yer alan komediyle ilgili tespitlerinden faydalanarak şunları

Yaratıcılık ve sanatların öleyazdığı bir uygarlıkta “karnaval” zamanlarının sağlatıcı etkilerini özlediğini söyleyen Rollo May, yaratıcılığın bilinçli istencin doğrudan kontrolünde olmaksızın sürdüğünü, bu sürecin yarattığı hissin de coşku olduğunu ve bu hisle kol kola giden yaratıcılığın kendini bırakma masnetme vesilesiyle kişiliğin tüm düzeylerinde birden bir farkındalık artışını kapsadığını söylemektedir. May, yaratıcı edim esnasında cereyan eden bilinç yoğunlaşması olarak ele aldığı coşku/vecd (esrime) halini Dionysan/Dionysosçu ilkenin önemli ve derin yanı olduğuna değinerek bilinçaltı ve bilinçdışı bilinçle birlik halinde işleyen tüm benliği içeren vecd halini usdışı değil usüstü olarak tanımlar (May, 2008).

Kuramsal Yaklaşımlar

Kültür/gelenek denen fenomene yönelik disipliner (antropolojik/sosyolojik) bakış açısı pek çok değişim dönüşüm geçirmiş olmakla beraber bu değişim ve dönüşümün kültüre yönelik genel algıyı yansıtmadığından söz edilebilir. Şöyle ki kültüre yönelik genel bir algı kültürün zamana ve koşullara yönelik

yazar: Tinin Fenomenolojisi’nde manevi/tinsel sanat eseri (epik, trajedi, komedi) hakkındaki bütün bölümün kilit meselesi temsildir. Epik, öz’ü anlatıma biçimini devreye sokup uyguluyorsa, trajedi de onu eyleme geçirme veya sahneye koyma biçimini devreye sokup uygulamaktadır. Epikte içeriğin (insani olanla ilahi olan arasındaki ilişki) ilk kez bilince sunulur (yani temsil edilir). Trajedide aktörler aracılığıyla evrenselin kendisi konuşmaya başlar. “Trajedinin doğuşu” bize yüzlerine maskelerini geçirip maskenin yardımıyla özü temsil eden gerçek insanlar, aktörler sunar. Aktör maskeyi taktığında artık kendisi değildir; maskeyle temsil ettiği (evrensel) özü hayata geçirir... Bu haliyle bu öz gerçek değildir... Nitekim özbişim ile töz arasındaki birlik dışsal kalır... Özü temsil etmek üzere orada bulunan aktörün bize kendi gerçek benliğini unutturup sadece öz olarak sahip olduğu yüce karakteri görmemizi sağlamak zorunda olduğunu da söyleyebiliriz. Bize maskenin ardındaki aktörün gerçek varoluşunu hatırlatabilecek her şey (örneğin, bedensel işlevleri, sürçmeleri vs.) temsilin etkisini bozar; kötü temsil, kötü icradır... Peki, komedide durum nasıldır? Komik karakter özün simgelele temsiline fiziksel kalıntısı değildir; fiziksel (bir şey) olarak bu özün ta kendisidir. Hegel’in burada komedide aktörlerin artık rol yapmadığını, sadece kendileri olarak göründüklerini iddia ettiğini düşünmememiz gerekir. Temsil biçimini (yani, gerçek benliğinden ayrılmış olma biçimini) kaybeden -epik ve trajedinin aksine - bu kez evrensel güçlerdir, tanrılarıdır, kader’dir... Mutlak güçler kendileri bizatihi özneler ya da somut varlıklar olarak görünerek, temsil edilen şeyler olma biçimini yitirirler. Komedide bütün evrensel öz figürlerini ve güçlerini (tanrıları, değerleri, devlet kurumlarını, evrensel fikirleri vs.) birbirini ardına gülmeye açarken, bunu şüphesiz somut ve öznel olanın açısından yapar ve yüzeysel bakıldığında gerçekten de komedide bireysel, somut, olumsal ve öznel olanın evrensel, zorunlu, özsel olana (kendi ötekisi olarak) karşı çıktığı ve onu baltaladığı izlenimine kapılabiliriz. Ki bu da birçok yazarın komedinin paradigması olarak sundukları görüştür elbette. Gelgelelim, Hegel’in vurguladığı nokta şudur: komedi tam da (komik özneliğin ortaya çıkmasını sağlayan) bu “olumsuzun çalışması” yoluyla kendi zorunluluğunu, evrenselliğini, tözselliğini, üretimi (tek “mutlak güç” bizatihi kendisidir) ve bunu “kendinde evrensel” olanın figürlerinin son tahlilde bütünüyle içi boş ve olumsal şeyler olduklarını gözler önüne sererek yapar. Komedide evrensel olanın altının oyulması değil, (kendini) somut olana çevirmesidir; evrensel olana karşı bir itiraz değildir, evrenselin kendisinin somut emeği ya da çalışmasıdır. Tek bir sloganla ifade edersek: komedi iş başındaki evrenselidir. Temsil edilmeyen eylem halinde olan evrenselidir bu.... Epikte, özne evrensel, özsel, mutlak olanı anlatır; trajedi de özne evrensel, özsel, mutlak olanı canlandırır ya da sahneye koyar; komedide ise özne evrensel, özsel, mutlak olandır (ya da bu hale gelir). Ki bu aynı zamanda, evrensel, özsel, mutlak olanın özne haline geldiği anlamına da gelir... Bu yüzden ki Hegel’e göre komedi evrensel olana (güzel, adil, iyi, ahlaki vs. evrensel değerlere) sırt çevirip yüzünü (her zaman ve zorunlu olara kusurlu, sınırlı ve her zaman biraz aptalca bir şey olarak) bireysel veya tikel olana çevirmekten ibaret değildir; aksine tam da soyut evrenselden somut evrensele son derece spekülâtif bir geçiş tekabül eder. Hegel’e göre, tanımlı gereği kusurlu ve sınırlı olan soyut evrenselin kendisidir... Evrenselin kendisi de somut ve bireysel görünüşü kadar aptalcadır. Bu süreçten geçemeyen evrensel gerçek bir evrensel değildir, sadece soyut olandan yapılan genel bir soyutlamadan ibarettir. Evrenselin gerçek ruhuna/tinine ancak somut olanla ulaşırız; diyebiliriz ki komedinin materyalizmi tam da ruhun, tinin materyalizmidir (Zupancic, 2011).

sıkı direnç gösteren stabil/dogmatik bir yapı olduğudur. Oysa ne toplum ne de birey yapının (kültürün/dinin) pasif/edilgen uygulayıcıları değildir. Statik değil dinamik, devingen bir özellik taşıyan kültür, yeni koşullara uyum sağlamak ya da var olan koşullara dönük algıları değiştirmek için bir değişme kapasitesine sahip olmalıdır. Yeterli bir şekilde işlev gösterebilmesi için kültür, değişen koşullara uyum gösterebilme esnekliğine sahip olmalıdır (Haviland, 2008). Kültürün bir unsuru olarak dinin/inancın da bu esnekliğe sahip olması gerekir. Bir diğer genel algı da kültürün/dinin bireyi topluma tercih ettiği şeklindedir. Toplumun/dinin öncelikleri ön plana çıktığında birey kendi üzerinde büyük bir baskı hisseder ve bu da ruhsal hastalıklar, anti-sosyal davranışlar: şiddet, suç, alkol, uyuşturucu kullanımı, intihar ya da yabancılaşma doğurur. Bireyin gereksinimleri toplumsal çıkarların önüne geçtiğinde ise yaşanacak olan bir sosyal çöküntüdür. Kültürler her alanda bireyin ve toplumun ihtiyaçları arasındaki hassas dengeyi kurabilmelidir (Haviland, 2008). Bazı antropologlar ritüellerin sembolik anlamlarını deşifre ederken “ilkel” şeklinde tanımlanan toplumların insan ve toplum psikolojisine en az modern toplumlar –hatta bazen modern toplumlardan daha fazla- hâkim olduğuyula yüzleşmenin şaşkınlığını açıkça belirtmişlerdir. Modern psikolojide korkuyla yüzleşmenin korkuyla baş etmede başat bir önemi vardır. Ritüellerde kostüm, maske vb. araçlarla grotesk, ürkütücü bir kılığa bürünme, korkulan doğaüstü varlıkları taklit ederek onlarla özdeşleşmenin, onlarla eşitlenerek korkuyu yenmenin bir ifadesidir. Levi- Strauss yazısız toplumların mit ve törenlerini incelerken, bu toplumların altta yatan düşünsel yapılarında bazı modern felsefecilerin sistemlerinde bulunanlara benzer özellikler saptadığını ileri sürmüştür.

Malinowski bazı antropologların “ilkel” toplumlarda bireyin, tümüyle, kümenin –oymağın, klanın ya da kabilenin- isteklerine boyun eğdiği, topluluğun buyruklarına, geleneklerine, kamuoyuna, kararlarına, kölece, büyülenmişçesine, edilgin bir kabullenmişlik içinde uyduğu varsayımını eleştirir. Bu varsayıma göre kısıtlamalar yabancı tarafından çok doğal bir şeymiş gibi kabul edilir ve bu zincirleri kırmak aklına bile gelmez. Buna karşı çıkan Malinowski “herhangi bir sınırlamayı; doğal bir şeymiş gibi kabul etmek, insan doğasına aykırı değil midir?” diye sorar. Yapısal-işlevselci bir yaklaşımla kurallara uymanın “yabancı” açısından birçok getirisi olduğuna değinen Malinowski yine de sınırsız grup bağının ilkel kültürlerle münhasır bir özellik olarak aşırı abartıldığını ve yabancıların ne aşırı uçta bir kolektivist ne de uzlaşmaz bir bireyci olduğunu, onun da genelde bütün insanlar gibi bu ikisinin karışımı olduğunu ileri sürer. Buna göre yabancı kurallara sıkı sıkıya bağlı olmadığı gibi kurallar da bir ölçüde esneklik barındırır.⁴ İlkel yasanın kusursuz olmadığına

4 - Malinowski, Gine'deki Trobriand Adası yerlileri arasındaki saha çalışması gözlemlerine dayanarak ilkel kültürde suç olarak tanımlanan eylemlerin –örneğin kandaşla evlenme, cinsel ilişki yasağı- yasaları harekete geçirmeye

vurgu yapan Malinowski'ye göre gelenekler insanoğluna geleneklerin bazı katı buyruklarından hileyle ya da gizlice kaçınmanın yollarını öğretmektedir (Malinowski, 2016). Paganist politeist toplumlarda gelenek/din ayrıca kendi kurallarının, yasaklarının, sınırlamalarının insanda yarattığı gerilimin, bastırılan fantezilerin boşalmasını sağlamak ve yapısal (kültür, din) bozulmaları ve kaymaları onarmak için kendi antagonizması meşru bir geleneğe de sahiptir. "İlkelin/yabanılın" modern insanlarla kıyaslanınca yapının sert kurallarına boyun eğmedeki organik "istekliliği"ni sağlayan mekanizmanın grotesk eğlence unsurları içeren meşru anti-yapı "boşalım ritüelleri"nin sağaltıcı, yapıyı dönüştürücü etkileriyle ilişkisi vardır. Kültürel/sosyal yapının -eleştirel, hatırlatıcı, yenileyici- dramatizasyonu parodisinin, alt-üst edilmesinin söz konusu olduğu Dionyoscu/karnaveleks kolektif kültürel eğlence ritleri kültürün devingenliğini sağlanmaya yönelik duygu ve düşünceleri yaratma konusunda işlevsel bir "ara mekân"dır. Geertz'e göre kültürel davranış işaretlerle birlikte anlamın interaktif bir şekilde yaratılmasıdır. Sherpa kültürü üzerine etnografik çalışmalar yürüten, Geertz'in düşüncelerinden etkilenen, Sherry Ortner'e göre ritüeller, ifade edilen ya da edilmeyen kültürel bir sorundan (veya sorunlardan) hareketle başlar ve bunun üzerinden işlerlik kazanır, çözümlere -yeni bir şekilde ortaya çıkan anlamlı bütünü üreten unsurlara dair yeni yorumlama ve düzenlemelere- varırlar. Buna göre ritüel sosyal yaşamın gerçeklikleriyle yeniden şekillendirilen, kişinin bireysel iç dünyasını kültürel anlamlara atıfla değiştiren ve sonrasında gündelik yaşamın realitelerine uygun olarak yeniden şekillendiren "bir tür, çift-taraflı bir dönüştürücüdür." (Moore, 2015).

Şenlikli ritüeller esas amacın dışında dinsel, politik, sosyal ve kültürel açıdan sofistike başka yan işlevler ve anlamlar da içerir. Eğlence evvela haz ve zevk verici olması hasebiyle insanoğlunun hayatında önemli bir yer işgal eder. Ancak bu haz ve zevk başka duygu ve düşünceleri de uyarak eğlenceyi her zaman eğlenceden daha fazlası kılar. James Fernandez'e göre ritüeller bir dizi üst ve alt törensel sahnelerle işler kılınan bir dizi düzenleyici imgeler ve metaforlar olarak, içinde anlamların üretildiği, atıfta bulunduğu ve her zaman için bir başka şeyi daha niteleyen bir "mecazlar oyunu"dur. (Moore, 2015).

Ritüel kutlamaların kültün pratiğe dökülmüş hali olduğunu söyleyen Durkheim'e göre dinlerin kaynağı toplumdur ve din aslında toplumun kendisine tapınımidir. Buna göre ritüeller grup birliği/bağı- ve dayanışmayı sağlayarak toplumsal yapıyı konsolide ederler (Durkheim, 2005). Durkheim'in ritüellere dönük bu meşhur sosyolojik yaklaşımı doğru olmakla beraber önemli eksik-

mecbur bırakacak şekilde çok aleni ortaya çıkmadığı sürece topluluk tarafından görmezden gelindiğine ve cezai yaptırımlar uygulanmadığına değinir. Malinowski'nin bu gözlemine göre "ilkel" toplum, insanın toplumsal veya dinsel yasaya karşı gelme konusunda içkin bir doğaya sahip olduğunun bilincinde olup kontrollü bir şekilde suçu görece serbest bırakır (Malinowski, 2016).

likler de barındırmaktadır. Ritüeller Durkheimci anlamda toplumsal dayanışmanın, birliğin sürekliliğine hizmet etmenin yanı sıra sosyolojik, antropolojik, psikolojik, politik vs. açıdan sofistike birden fazla işlev ve yan anlamı hem barındırır hem de bunları yaratır. Ritüelin coşkucu pratiklerinin haz ve zevk verici olması tüm bu yan işlevleri ve anlamları doğurmasında etkilidir. Yani insanın coşkulu ritüeli var etmesi evvela haz ve zevk vermesinden ötürüdür.

Ritüeller evvela dini bir gereklilik olarak icra edilir ancak her daim bu gerekliliği kimi zaman gölgede bile bırakacak seküler gereklilikleri ihtiva eder. Doğa koşullarıyla iç içe ve zorlu bir mücadele içindeki kabile toplumunun bu mücadelede yaşadığı ümitsizliğin, gerilimin giderilmesinde ve yaşamak için gerekli vitalitenin yeniden oluşmasında ritüeller psikolojik açıdan hayati bir öneme sahiptir örneğin.

Simgesel düşüncenin ve hareketin önemli bir ara biçimi olan kültürel kolektif eğlencenin insan ve toplum açısından muhtelif işlevleri konusunda modern öncesi, yazısız klan/kabile toplumlarının coşkulu eğlence ritüelleri ve bu ritüellere dayanan kuramlar bize epey veri sunar.

Kabile toplumlarında kaydedilen, eğlencenin temel bileşenleri olarak müzik, şarkı, spor –yarışma-, drama, komedi, şakalaşma, dans ve çeşitli sembolik araçları –sopa, bitki, kostüm, maske vb.- unsurlar içeren ritüeller bunların yanı sıra kadınların erkek, erkeklerin kadın kılığına girmesiyle cinsiyet rollerinin yer değiştirmesi, cinsel tabuların sözde veya fiiliyatta çiğnenmesi, sırların ifşası, hiyerarşik düzende üstte olanların altta olanlarla yer değiştirmesi, yeni seçilen kabile reisine yönelik küçük düşürücü –şiddet uygulama, alay etme, temizlik yaptırma-, kutsalla dalga geçme vb. şeklinde pratikler de içerebilmektedir. Özet olarak topluluğun kendi yapısının parodisi anlamına gelen, -belirli zamanlarda ve belirli bir süreyle sınırlı olacak şekilde- kontrollü bir şekilde normatif pozisyonların ihlalini, statü-alt üst etmeyi ifade eden ve “taşkınlık” içeren yapıdışı/anti-yapı bu ritler bizzat yapı tarafından meşru/serbest kılınmıştır. Bu anti-yapı uygulamalarda yaşanan taşkınlıkların sonraki zamanlarda kişilerin aleyhine kullanılmaması, kabile üyeleri arasında intikam duygusuna dönüşmemesi ise yapının (kültürün/dinin) garantisindedir. Örneğin kafada ya da kalpte beslenen garezin hem besleyene hem de hedefteki kişiye fiziksel olarak zarar verdiği yönünde Sahraaltı Afrika’sında yaygın şekilde görülen inanç, ritüellerde hataların açıkça dile getirilmesini ve hata yapanların hatalarını alenen duyuranlara karşı misillemede bulunmaktan kaçınmasını garanti-ler (Turner, 2018).

Orta Afrika/Kuzeybatı Zambiya’nın Ndembuları arasında saha çalışması yapan Victor Turner şenlikli ritüellerin dinsel/ruhani işlevlerin yanı sıra kabile

üyeleri üzerinde artan dinsel veya dinsel olmayan baskının ve hayatın tek-düzeliliğinin yarattığı geriliminin boşalımını sağlayan birer emniyet sübabı görevi gördüğünü ve bu boşalım sayesinde bireylerin normal hayatta kurallara uyumunun kolaylaştığını öne sürmüştür. Turner, ayrıca bu ritüellerin yapının sürekliliğini sağlamak üzere, yapının deforme olmuş ya da olabilecek hususlarına dikkati çekerek değişim, dönüşümü mümkün kılan proaktif ve reaktif özelliklerinden de söz eder (Turner, 2018) örneğin yeni seçilen kabile reisinin tahta oturmadan önce bir şenlik tadında kabile üyeleri tarafından alay, şiddet gibi küçük düşürücü muamelelere maruz bırakılması onun ileride kibre kapılıp kabileye hizmet için seçildiğini unutarak görevini kötüye kullanmasını önlemeye yöneliktir. Toplumsal yapıda rol ve statü açısından dezavantaja sahip olanların- ya da altta olanların- kendilerinden üstün olanların yerinde olma isteğinin geçici de olsa gerçekleşmesinden doğan tatmin ve farklı cinsiyete, toplumsal statülere ve rollere sahip kabile üyeleri -statü ve rol değişimi yoluyla- arasında empati bu ritlerin diğer işlevleri arasındadır⁵ (Turner, 2018).

5 - Turner Ndembuların Isoma ve Wubwangu adındaki "sağaltıcı" ritüellerini incelemiştir. Isoma ve Wubwangu esasında "kadınların ritüelleri" ya da "üreme ritüelleri" olarak bilinen bir ritüel sınıfına aittirler. Ndembular'da kısırlık gibi ikiz doğurma da üreme bozukluğu olarak kabul edilir. Bu bozukluktan muzdarip kadının da atalara karşı görevlerini ihmal ettiği için cezalandırılmış kabul edilir. Isoma ve Wubwangu ritüelleri bu bozukluğu gidermeye yönelik ritüeller olup bunun dışında oldukça çeşitli ve karmaşık sembolik anlamlar taşıyan uygulamalar da içermektedir. Turner bu ritüellerde cinsiyetler arası şakalara dikkat çeker. "Ndembular ritüele hazırlık aşamasında yabanda hasta için (ikiz doğuran ya da ikiz doğurma ihtimali olan kadın) ilaçlar toplarken ve ritüel sürecinde hep beraber yapılan dansın sonuna doğru hastaya ilaçlar serpilirken, açık saçık, müstehcen şarkılar söylerler; bunların bazıları cinsel çatışmayı vurgular, bazıları da sıklıkla zina olarak nitelenen cinsel birleşmeyi öven hararetliliğe sahiptir... Her bir cinsiyetin üyeleri karşı cinsin üyelerinin cinsel organlarını ve cinsel hünerlerini küçümser ve kendininkileri över. Kadınlar gizli aşıkları olduğunu söyleyerek kocalarıyla alay eder... Daha sonra her iki cins de cinsel birleşmenin verdiği zevkleri lirik sözlerle över. Erkeklerle kadınlar birbirlerinin sesini bastırmak için bağırırken bütün atmosferde bir canlılık ve saldırgan bir biçimde tezahür eden bir neşe hissedilir"... Turner ayrıca Ndembular'dın Konongëşa adındaki erginleme ritüeline de değinir. "Birçok başka Afrika toplumundaki gibi Ndembular arasında da büyük ya da ulu reisin konumu paradoksal, çünkü hem yapısal politik-yasal hiyerarşinin zirvesini hem de yapısız bir birim olarak bütün toplumu temsil eder. Ayrıca, reis kendi kişiliğinde kabile topraklarını ve kabilenin bütün kaynaklarını sembolize eder. Kabile topraklarının verimliliği ile kuraklık, kutluk, hastalık ve böcek istilasından uzak olması, reisin makamıyla, bir de onun fiziksel ve ahlaki durumuyla ilgilidir". Konongëşa erginleme ritüelinde reis ve eşi sert bir muameleye maruz kalır. Ardından Kafwana -ritüeli yöneten kişi- şöyle bir konuşma yapar: "Sus! Kötü ve bencil bir aptalsın, huysuzun tekisin! Etrafındakileri sevmeyiz, onlara sadece öfkelenirsin! Kötülükten ve hırsızlıktan başka bir şeyin yok! Yine de seni buraya çağırdık ve reis olman gerektiğini söylüyoruz. Kötülükten uzaklaş, öfkeni bir yana bırak, zinadan vazgeç, bunları derhal terk et! Sana reisliği bahsettik. Etrafındakilerle beraber yemeli, onlarla iyi geçinmelisin... Buraya, merkez köyümüze gelen insanlar için, bırak, karın yemek hazırlasın. Bencil olma, reisliği kendine saklama! İnsanlar birlikte gülmelisin... İnsanları öldürmemelisin! İnsanlara karşı cimri olmamalısın!..." Bu nutuğun ardından, seçilen reisin geçmişte yanlış davranışta bulunduğu bir kişiye, reis sövme ve istediği kadar ayrıntıya girerek doya doya hıncını çıkarma hakkı verilir. Bütün bu süre boyunca, seçilen reisin alçakgönüllülüğün ve "her tür sabrı ideal örneği" olarak başı önde sessizce oturması gerekir... Bu törenlerde reis ve karısı tıpatıp aynı giyinir. Üzerlerinde yırtık pırtık bir peştemal vardır ve aynı adı paylaşırlar: Mwadyi... Reis ve karısı itilip kakılır, yakacak odun toplama ve başka köültücü işler yapmaları emre edilir. Reis bunların hiçbirine güvenmemeli veya ileriki zamanlarda bunları failere karşı kullanmamalıdır. Her iki cinsten de adayların olduğu birçok erginleme ritüelinde, erkekler ve dişiler benzer giyinir ve aynı adla anılırlar. Söz gelimi, Afrika'daki Hristiyan veya senkretist mezheplerdeki birçok vaftiz töreni için de bu geçerlidir... Afrika'ya ait yine aynı şablondaki bir başka örneği Du Cahillu'nün (1868) "Gabon'da kral" seçimiyle ilgili anlatıklarında canlı bir şekilde görürüz. Du Chaillu önceki kral için yapılan cezaze törenlerini tasvir ettikten sonra, "köyün" ihtarlarının gizlice yeni bir kral seçtiklerini ve seçilen kişinin kendisinin de "son ana dek bu talihli durumdan habersiz bırakıldığını" anlatır. "Raslantıyla bakın ki, iyi bir dostum olan Njogoni seçildi. Tercih edilmesinin sebebi iyi bir aileden gelmesi ve halkın gözdesi olmasıydı. Önceki kralın ölümünden sonraki yedinci günün sabahı sahilde yürürken, bütün halk birdenbire üzerine atıldı ve tahta çıkma öncesinde gerçekleştirilen törene başladı. Yaptıkları herhalde en hırslı adamı bile kral olma arzusunundan vazgeçirdi. Yoğun bir kalabalık halinde etrafını sardıktan sonra, ancak su katılmadık serserilerin aklına gelebilecek türlü tacizlerle onu aşağılamaya başladılar. Bazıları yüzüne tükürdü, bazıları yumrukladı, tekmeledi, babasına, annesine, kız kardeşlerine küfürler

Bu empati aynı şekilde, ritüelin diyalogu mümkün kıldığı, tanrı ya da tanrısal olanla insan arasında da yaşanır.

Natal'de yaşayan Zulular arasında ve Barotseland'da etnografik alan çalışmaları yürüten Max Gluckman'a göre yazısız toplumlarda ritüellerin görünür amacı ne olursa olsun, onlar değişmez bir şekilde toplumsal gerilimleri –çatışan çıkar grupları, değerler, ilkeler- ifade eder. Örneğin belli ritlerde kadınlar, erkekler üzerindeki tahakkümlerini ifade ederler, ya da prensler krala karşı tahta göz dikmiş gibi davranırlar veya bir devletin tabiiyetindekiler otoriteye karşı duydukları hoşnutsuzluğu açık bir şekilde dışa vururlar. Gluckman bunları “başkaldırı/isyan ritüelleri” şeklinde adlandırmıştır⁶. O da Turner gibi bu ritüellerin katarsis sağlayarak emniyet sübabı işlevi gördüğünü ve bu ritlerde her şeyin tersine dönmesinin toplumsal esenliğin koşulu olduğunu iddia eder (Morris, 2004: Asad, 2015).

Turner, ritlerin birer eşiktecilik ve komünitas deneyimi olduğunu öne sürer. Bu eşiktecilik ve komünitas deneyiminin en açık olduğu anlar ise ritüelin grotesk öğeler barındıran bir şenliğe dönüştüğü eğlence evresidir. “Korum Eşiği/Eşıktelik (Liminality)” Antropolojide ilk kez Arnold Van Gennep'in

ettiler. Bir yabancı görse onun tahta çıkmakta olduğuna hayatta ihtimal vermezdi... Njogoni bir erkek ve müstakbel kral gibi davrandı. Kendine hâkim oldu ve bütün aşağılamaları gülümseyerek karşıladı... Sonra tahta oturtulup kendisine ‘şimdi seni kralımız seçiyoruz seni dinleyip sana itaat edeceğiz’ denildi”. Yapı ve onun sağladığı yüksek mevkiler kişisel yükselmenin değil, toplum yararının araçları olarak görülürler ancak kişilerin toplumun kendine verdiği yetkiyi, ihtiyacı duyduğu bu özel arzuları tatmin etmek yönünde kullanmaya ayarlandığı sık görülür. Bu ritüeller adayları yeni sorumluluklarının altından kalkmak üzere hazırlamak ve yeni ayrıcalıklarının suistimal etmelerini peşinen önlemek amacıyla özlerini uygun kıvama getirmeyi amaçlar. Aslında adeta çamur yahut toz oldukları, toplum tarafından şekil verilen maddeden ibaret oldukları kendilerine gösterilmektedir... Eşiklikteki aday (reis veya geçiş veya erginleme ritüelinin diğer adayları-örneğin kadınlığa geçen kız gibi) diğer yeni statü ile ilgili hususlarda bir tabula rasa, boş levha olmalıdır: grubun bilgisi ve bilgeliği o levha üzerine yazılacaktır... Rattray tarafından incelenen Gana'daki Kuzey Aşantileri'nin Apo töreni yılbaşı arifesi olan sekiz gün boyunca yapılır. Şarkılar, hoplayıp zıplamalar, danslar, neşe ve cümbüşle dolu sekiz günlük bir bayram. Bu süre içinde hicve sonuna kadar özgürlük tanınır ve o kadar şiddetle hakaretler edilir ki, insanlar asları kadar üstlerinin de he tür kusuru, alçaklığı ve sahtekârlığından serbestçe söz ederler ve bunun için cezalandırılmadıkları gibi sözleri de kesilmez. Apo ritüelinde göze çarpan başka şeyler de var. Gerek dikey gerek yatay yapısal ayrımlaşma kavga ve hizipçiliğin, makam sahipleri veya makam için rekabet edenler arasındaki ilişkilerde çekişmelerin temelidir... Apo töreni “yıl döngüsü tamamlandığı” veya “yılın iki ucu kavuştuğu zaman” yapılır. Ancak esasında önceki yıl boyunca yapısal ilişkilerde birikmiş olan bütün düşmanca hislerin boşaltılmasına yarar (turner). Statü alt üst etme ritüellerine bir örnek de Hindistan/Garhi köyündeki Holi Bayramı'dır. Marriott Kişan, aslında sevgi şenliği adı verilen ritlerden olan bir bahar şenliği olan bu bayramı ele aldığı makalesinde şunlara değinmektedir: “...Bütün ileri gelen vatandaşlara çamur ve toz yağdıran kılık değiştirmiş kişiler... Her türden sınırsız sevgi ayrı kastlar ve aileler arasındaki he zamanki bölünmüşlük ve kayıtsızlığın üzerine sel gibi aktı. Başkaldıran libido yaş, cinsiyet, kast, zenginlik ve iktidar gibi bütün yerleşik hiyerarşileri boğdu... Ezilen kadın baskıcı kocasını oynar ve tersi; zorbalık eden zorbalığa uğrayanı, hizmetçi efendi, düşman dostu, dizginlenen gençler cumhuriyetin yöneticilerini oynarlar... Kadınlar erkeklerle saldırır, dokunulmazlar Brahmanları taciz eder”. Garhi köyünde bulunduğu ve Holi bayramına denk geldiği bir sırada etnograf Marriott Kişan da bayram ritüellerinin uygulamalarına maruz kalır. Ayakkabıları boynuna geçirilir, kendisine marihuana içeren bir karışım verilir, neşeyle patakları, üzeri aş boyasıyla sıvanır, Tanrı Krişna gibi flüt çaldırarak sokaklarda dans ettirilir (Ehrenreich, 2009; Turner, 2018).

6 - Gluckmann ekim başında Zulu kadınları tarafından geleneksel olarak gerçekleştirilen yağmur ve verimlilikle ilişkilendirilen şarkılarla şenlikleri içeren tarımsal ritleri “isyan ritüelleri”ne örnek gösterir. Zulular'ın Nomkubulwana töreninde kadınlara başat, erkeklerle itaatkâr bir rol verilir. Kadınların normalde iffetli ve bastırılmış hallerinden oldukça farklı davrandığı bu ritlerde kadınlar ve kızlar müstehcen davranır, kızlar erkeklerin giysilerine bürünürler ve normalde kendileri için tabu olan sığır gütmeye ve süt sağma işlerini yaparlardı. Törenlerin çeşitli aşamalarında kadınlar ve kızlar çıplak kalır ve şehvi şarkılar söylerlerdi. Erkekler ise saklanırlar ve yakına gide-
mezlerdi (akt, morris, 396).

(1909) “Les Rites de Passage” (geçiş ritleri) adlı yapıtında, ortaya attığı bir kavramdır. Buna göre, kişi veya toplum, kültürel olarak tanımlanmış bir durum yahut statüden bir diğerine geçerken, statüsüz ve belirsizlik hali olarak eşiktir. Eşikteki varlıklar ne burada ne oradadır; yasa, gelenek, uylaşım ve törenlerce belirlenip sıralanan konumların ne birinde ne ötekindedirler. Böyle olunca da, bunların muğlâk ve belirsiz yüklemeleri toplumsal ve kültürel geçişleri ritüelleştiren birçok toplumda zengin bir semboller çeşitliliğiyle ifade edilir. Eşiktecilik durumuna verilebilecek en iyi örnek ergenliktir. Ergenlikteki kişi eskiyi kimliğini geride bırakmıştır ancak yeni kimliğini de henüz edinmemiştir. Ergen ne çocuktur ne de yetişkin, dolayısıyla eşiktir. Turner Gennep’in “Konum Eşiği/Eşiktelik (Liminality)” kavramını komünitas dediği durumla bağdaştırarak zengin bir yoruma kavuşturur. Turner’e göre iki tip eşiktecilik durumu vardır. İlki, kabile reisi seçilen kişi için yapılan statü yükseltme ritüellerini karakterize eden eşikteliktir. Burada ritüelin öznesi olan aday, kurumsallaşmış bir sistemde daha aşağı bir konumdan daha yüksek bir konuma tersinmez bir şekilde taşınır. Yükselenlerin eşikteliğinde genelde başlıca kültürel bileşen, adayın aşağılanması ya da kibrinin kırılmasıdır; kalıcı olarak aşağıda olanların eşikteciliklerinin kilit toplumsal ögesi ise, ritüel öznelere sembolik ya da hayali olarak yüksek otorite konumlarına yükseltilmesidir. Güçlü zayıf haline getirilirken, zayıf da sanki güçlüymüş gibi davranır. İkinci eşik türünün sıklıkla görüldüğü ritüeller ise genellikle mevsim geçişleri gibi döngüsel ve takvime bağlı ritüellerdir. Böyle ritüeller statünün ters çevrilmesi ritüelleri olarak tanımlanabilirler. Bu ritüellerde kültürel olarak tanımlanmış düşük statülü konumlar işgal eden kişi gruplardan veya kategorilerden, yukarı konumlardaki kişiler üstünde ritüel otorite uygulamaları talep edilir, yukarı statülerdekiler de bu ritüel statü ters çevrilmelerini yumuşak başlılıkla kabul etmelidirler. Kadınların erkek gibi giyinip onların rollerini sergilemeleri, hizmetçinin efendiyi, sıradan insanın kralı/reisi oynaması statünün ters çevrilmesine örneklerdir. Statü ters çevrilmesi ritlerinde alttakiler normalde cesarete edemeyecekleri şekilde üsttekilerle dalga geçtikleri kinik dramalar sergilerler. Bunlara çoğu kez, aşağıdakilerin üsttekilere hakaret ve hatta fiziksel eziyet ettikleri sözlü yahut sözsüz sert davranışlar eşlik eder. Eşik fenomenlerinin ilginç olan yanı, bunların alçakgönüllülük ile kutsallığın, homojenlik ile dostluğun bir harmanını sunmasıdır. Turner’e göre insanlar arası ilişkilerin iki büyük “model”i var gibidir: yan yana ve sıralı. İlk toplum modeli, politik-yasal-ekonomik konumların yapılı, ayrılmış ve çoğu kez hiyerarşik sistemidir; insanları “daha fazla” veya “daha az” yönünden ayırtan birçok değerlendirme tipini barındırır. Tanınır biçimde eşik döneminde ortaya çıkan ikinci toplum modeli ise yapısız veya basit yapılı ve nispeten ayrılmamış eşit bireylerden oluşan bir birliktir. Eşiktecilik durumunun ortaya çıkardığı

durum dünyevi makam ve statü ayrımlarının ortadan kalktığı, homojenleşmenin gerçekleştiği, dostluk ve eşitlikçiliğin geliştiği komünitas deneyimidir. Comitatus/komünitas, eşiktecilik durumunda oluşan eşit topluluk/cemaattir. Bireyler ve gruplar için toplumsal yaşam yüksek ve aşağı, komünitas ve yapı, homojenlik ve ayrımlaşma, eşitlik ve eşitsizlik deneyimini ardışık olarak içeren bir tür diyalektik süreçtir. Böyle bir süreçte, deyim yerindeyse karşıtlar birbirlerini oluşturur ve birbirleri için zorunludurlar. Eşiktecilik, aşağı olan olmaksızın yüksek olanı olamayacağını ve yüksek olanın aşağı olmanın nasıl bir şey olduğunu deneyimlemesi gerektiğini ima eder. Turner'e göre toplum bir "şey"den ziyade ardışık yapı ve komünitas evrelerini yaşadığı diyalektik bir süreçtir. İki biçime de katılmak bir insan "ihtiyac"ı olabilir. Her günkü işlevsel etkinliklerinde birinden yoksun kalan kişiler onu ritüel eşiktelikte ararlar. Yapısal olarak aşağı olanlar ritüellerde sembolik yapısal üstünlüğü arzu eder, yapısal olarak üstün olanlar da sembolik komünitası arzular ve onu elde etmek için kefarete öder (Turner, 2018). Turner'e göre kültürler basitçe inert (eylemsiz) yapılar ya da kansız "sistemler" olmayıp, yapıyla liminalite (konum eşiği) arasında "süreçsel bir diyalektik oluştururlar. Konum eşiği yapıyı dönüştürmek, yenilemek ve hatırlamak için parçalamaktır. Ritüellerin amaçları arasında açık konuşmak/davranmak yoluyla yapının pisliğini boşaltıp onu arıtmak yer alır. Böylece kısa bir teşhir yoluyla, birikmiş günahlar ve yapıdaki bozulmalar yıkıp yok edilebilir veya yıkanıp temizleyebilir. Ancak Turner'e göre komünitas kendi doğasını değiştirmeksizin ve komünitas olmaya son vermeksizin kaynakları idare edemez veya toplumsal kontrolü elinde tutamaz. Bu sebeple de kabile toplumlarında sınırlandırılmış olan "Konum Eşiği" serbestliği sonuçta geleneksel adet ve yasalara yeniden geçit vermek zorundadır (Halton, 2014). Turner, yazısız ve endüstri öncesi toplumların kültürlerinde, normatif/kendiliğinden komünitas diye adlandırılacak eşitlikçi modelin varlığına karşılık gerek eski gerekse modern zamanlardaki karmaşık ve yazılı toplumlarda insanların dostça ve uyum içinde bir arada en iyi nasıl yaşayabileceklerine dair açıkça formüle edilmiş seküler veya dinsel ideolojik komünitalardan da söz eder. Bu ütopyik formülasyonlarda özel önem taşıyan husus, mülkiyetin olmayışı ile eşitlik arasındaki birlikteliktir. Kabile toplumlarındaki geçici eşitlik ideolojik komünitasta süreklidir. Turner, Beat Kuşağı Hippilerini ve Binyılcı Hareketleri ideolojik komünitasa örnek olarak gösterir⁷ (Turner, 2018).

7 - Hippiler kabilelerden farklı olarak geçici değil daimi bir eşitlik haline vurgu yapar. Beat Kuşağı ve Hippiler, birçok dinin repertuarından aldıkları semboller ve ayinlere özgü eylemleri, "zihin açıcı" uyuşturucuları, "rock" müziğini ve yanıp sönen ışıkları seçmecî ve kaynaştırıcı şekilde kullanarak, birbirleriyle "tam" bir duygu birliği oluşturmaya çalışırlar. Bu sayede "duyuların sistematik düzensizliği" yoluyla, yumuşak, sessiz, bilinçli bir karşılıklık ve tam somutluk halinde birbirlerine ulaşabileceklerini umar ve buna inanırlar. Kabile insanların ritüellerinde ve Hippilerin "happening"lerinde arzu ettikleri komünitas türü; dostlar, iş arkadaşları veya meslektaşlar arasında her an doğabilecek zevkli ve kolay yoldaşlık değildir. Onların aradığı her bir insanın varlığının köklerine giden ve o kökte derinlemesine ortak bir şey bulan dönüştürücü bir deneyimdir. Vasıfsız işlerde çalışırlar, özel mülkiyete karşıdırlar, uyuşturucu hap, ot ve alkol gibi psidelik/ekstaz maddeler kullanırlar. Binyılcı dini

Buraya kadar değinilen kuramlar/yaklaşımlar şenlikli ritüellerin daha çok emniyet sübabı olma işlevine eğilmektedir. Scott ve Lewis ise yapının (kültürün, dinin/inancın) bir başka yapının zulmüne, baskısına, sömürüsüne maruz kaldığında gerekli direnişin mobilize edilmesi açısından coşkulu ritüellerin işlevselliğine dikkatimizi çeker. İşlevselci gelenek içinde güçlü bir girişim olarak Ioan Lewis, “Coşkucu Din” adlı çalışmasında dinde coşkucu vurgunun gelişmesini teşvik eden özel toplumsal ve diğer koşullar”ı ayırmaya çalışır. “Ezilenlerin dinleri”, “protest kültürler” şeklinde tanımladığı coşkucu dinlere/kültlere yönelik eğilimleri baskıya bağlayan Lewis, toplumsal koşullardan kaynaklı kültürleri “çevresel kültürler”, dış baskıdan kaynaklı olanları ise “merkezi kültürler” olarak tanımlar. Coşkucu çevresel kültürleri teşvik eden baskılar topluluğun sıradan üyelerinin maruz kaldığı zulümlerden kaynaklanır. Buna göre “çevresel tutulma kültürleri” siyasal etkiden yoksun insanlara (örneğin kadınlara) “toplumda kendilerine reva görülen konumlarının sınırlayıcı bağlarından geçici de olsa sıyrılıp çıkarlarını artırma ve şanslarını çoğaltma imkânı verir. Merkezi coşkucu kültürlerde ise zorlamalar, baskılar bir bütün olarak toplumun dışından gelir. Sonuç olarak, ağır baskıların yarattığı gerilimin dışı vurumu olarak hem merkezi hem de çevresel kültürlerdeki coşkunluk hali, “insanın kaderinin efendisi olduğu” hissini yaratır (Morris, 2004). J.C Scott tahakküm yapılarının kölelerin, serflerin, paryaların, sömürgeleştirilmiş ve boyun eğdirilmiş ırklarda yarattığı örtük direniş tepkilerini ve modellerini alt politika, gizli senaryolar şeklinde adlandırmaktadır. Buna göre tabiiyetlerinin koşullarına açık açık itiraz etme cesareti olmayanlar perde arkasında, iktidar ilişkilerinin resmi senaryosuna sahne arkası bir muhalefetin dile getirildiği gizli senaryolar ve toplumsal alanlar yaratırlar. Scott’a göre kamusal alanda oynanan oyunda sergilediği/sergilemek zorunda olduğu rol ezileni pasif, itaatkâr kılıyormuş gibi görünse de her şeyin farkında olan ezilenler alt politika denebilecek gizli senaryolarla pratik direnişin koşullarını yaratırlar. Dedikodu, söylenti, hırsızlık, şakalar, karnavallar, halk masalları ve şarkılar bu gizli senaryoların, alt politikaların aktığı kanallardır. Scott şu Etiyopya atasözüne yer vererek adeta tezini özetler:

hareketler de ideolojik komünitâsın daha çarpıcı tezahürleri arasındadır. Bu hareketler “kentte ve kırsalda yaşayan yerinden edilmiş umutsuz kitleler” diye nitelenen topluluklar içinden çıkar. Kabile ritüellerindeki eşikliliğin özelliklerinden birçoğu Binyılcı hareketlerin özelliklerine çok benzer: homojenlik, eşitlik anonimlik, mülkiyetin olmayışı, cinsel perhiz veya cinsel ortaklık (yani evlilik ve aile yasağı), cinsiyet ayrımlarının en aza indirilmesi, mevkilerin kaldırılması, alçakgönüllülük, kişisel görüntüyü önemsememe vb. (Turner, 2018). Sömürgecilerle yerlilerin ilk karşılaştığı dönemden bu yana varlığını sürdüren, esrime pratikleri uygulayan Binyılcı tarikatların neredeyse günümüze kadar geldiğini görürüz. Afrika’da bunların bir bölümü, Amerika kıtasındaki diaspora dinleri gibi yerli dinlerin yanı sıra Hristiyanlıktan da öğeler içeren bağımsız kiliseler haline geldi. Çoğunlukla kadınlar tarafından yönetilen bu kiliselere bağlı olanlar uçsuz beyaz elbiseler giyip başlıklar takarak, davullardan ve uyumlu şarkılardan yararlanarak ve ruhani iyileştirmeye vurgu yaparak misyon temelli kiliselerin karşısında yer aldılar. Beyaz işgaline verilen esrik/şenlikli/coşkulu tepkiler Endonezya’da, Malenezya’da, kuzey Amerika’da ve Afrika’da yükselen küresel bir fenomendi (Ehrenreich, 2009).

“Akıllı köylü, büyük efendinin karşısında yerlere kadar eğilir; ama sessizce osurur.”⁸ (Scott, 2018).

8 - Bağımlı kılınmış halklar emperyalizmin ve köleliğin ezici ağırlığı altında bile, ortak ritüellerinden vazgeçmediler, geriye kalanı korumanın ve yenilerini icat etmenin yolunu buldular. Afrika müziği ile dans ayrılmaz bir bütündü, müzik danssız olmazdı. köle sahipleri, Avrupa'ya getirilen Afrikalıların dans, davul çalma pratiklerini “histerik taşkınlıklar” olarak göre köle sahipleri bunları yasaklamıştı. Avrupalı alt-sınıfların, yöneticilerine ve toprak sahiplerine karşı silahlı bir direniş fırsatı olarak karnavala başvurmalarına çok benzer şekilde, işkenceden geçirilen bu insanlar, yine de büyük bir cesaret ve beceriyle, geleneksel ortak törenlerinden bazılarını korumayı ve bunun da ötesinde bu törenleri beyaz yönetime karşı ayaklanmak için bir mevzi olarak kullanmaya başladı. Sömürgeleştirilmiş halklar esrik ibadet biçimleri vasıtasıyla fiili durumlarının dehşetini kısa süreli alternatif aradılar. Afrika diasporası, kültürel korumayı genellikle Avrupa kurumlarının örtüsü altında da yürüttü. Hristiyanlık Afrika gelenekleri için bizzat bir başka kılıf ve –Afrika ibadetinin kalıntıları ile birleştirildiğinde esrik ritüelin bir aracı oldu. Vodou, Candomble gibi inançlar Afrikalıların Afrika'dan getirdikleri dinlerden birkaç zayıf kalıntının Hristiyanlıkla birleştirilmesiyle oluşan yepyeni –Afro-Hristiyan dinlerdi. Danslı, şarkılı, davullu esrime ritüelleri içeren bu dinler Afrikalıların anavatanlarına olan özlemini sağaltıp, kendilerini özgür hissettikleri ritüellerdi. Amerika kıtasına Katolik Fransız, İspanyol ve Portekizli yerleşimciler tarafından taşınan karnaval ilk başta yalnızca beyazlara özgü bir olaydı, fakat köleler tarafından kendi amaçları doğrultusunda sahiplenildi. Hem sekülerleşmiş karnaval geleneği hem de Hristiyanlığın Afrikalılaşmış versiyonu siyahların direniş mevsimine dönüştü ve kaçınılmaz olarak beyazların uyguladığı baskının hedeflerinden biri oldu. ABD'nin güneyindeki köleler Noel'den kendi Afrika-kökenli şenlikleri Jonkonnu'yu kutlamak için faydalandı. Karayıplı köleler ve azat edilmiş siyahlar karnavalın silahlı ayaklanma fırsatı olarak yararlandılar. “Tarihçi Elizabeth Fenn, İngiliz Karayıplı'nda, bilinen tüm köle suikastlarının ve ayaklanmalarının yüzde 35'nin Noel döneminde planlandığını söylüyor.” Amerika kıtasındaki Afrika diasporasının Afrika kaynaklı Amerika müziği (Blues, Rock and Roll, Hip-Hop ve Jazz) izleri bugüne kalmış kültürel direnişin özellikle çarpıcı örneklerini sunar. ABD ve İngiltere sömürge ve köleleştirilmiş halklar arasında kolektif şenliklerin ve esrik geleneklerin bastırılması için yoğun bir çaba sarf etmişti. Yirminci yüzyıla baskıcı pürten bir mirasla girmiş ABD ve İngiltere'de ortaya çıkan Rock kültürü Afro-Amerikalıların bastırılmış esrik geleneklerinden evrilmiş ve şenlikli esrik gelenekleri aynı şekilde bastırılan beyazların da hoşuk, hareketiz, baskıcı düzene meydan okumasına vesile olmuştu. Yeni müzik –en azından beyazların çoğu için yeniydi- nerede çalınsa, seyirciler oturdukları yerden fırlıyor, şarkı söylemeye, haykırmaya ve otoritelerin genellikle “ayaklanma” diye yorumladıkları başka şekillerde davranmaya başlıyordu. 1956'da o zaman için dünyanın en popüler Rock grubu olan Dill Haley and His Comets'in performansları “ulusal bir patlama yaratarak, koridorlarda dans edilmesinin, sokaklarda şarkı söylenmesinin ve çeşitli otorite figürlerine kasten kalabalık gösterilmesinin önünü açtı. Rolling Stone konserleri neredeyse kaçınılmaz olarak “ayaklanmalara” yol açıyordu. Gençlerin peşinde olduğu şey, birbirlerinin arasına karışma, müziğe uyma ve daha sonra konser mahalinin dışında, sokakta kendilerini gösterme şansıydı. 1950 ve 60'lı yıllarda –Little Richard, Ray Charles, Aretha Franklin ve daha birçoğunun dâhil olduğu–siyah Rock, diğer bir adıyla “Rhythm and Blues” sanatçıları dinsel şarkılar ile seküler şarkılar arasında kolaylıkla gidip gelen siyah kilise müziğine olan açık borçlarını teslim ediyorlardı. “Pratt Ray'e göre ‘rock, daha serbest Afro-Amerikan cinsel duyarlılığı beyaz orta-sınıfın bastırılmış cinselliğine müzik yardımıyla taşıyarak, kuşaklardır bastırılan cinselliğin zincirlerini kırmıştır.” (Ehrenreich, 2009)

Hristiyan Avrupa'nın baskı ve sömürü altında tuttuğu Kızılderililerin maruz kaldığı sosyal ve kültürel krizlerin dışı vurumu olan Hayalet Dansı (The Ghost Dance), kolektif coşkun yeniden ezilenler açısından psikoterapi olması, asimilasyona direnç sağlayıp, isyanı tetiklemesi gibi işlevlerine verilebilecek en çarpıcı örneklerden biridir. Anglo-Saksonların yayılışıyla, Amerikan yerlilerine ait olan toprakların hızla kamulaşması, bufalo sürülerinin yok olması, kabilelerin zorla verimsiz rezervasyon topraklarına sokulmaları ve yerlilerin açlığa mahkûm edilmesi ve kültürlerinin baskı altına alınması sonucu yerli Kızılderililer bu sıkıntıların üstesinden gelebilmek için uzun süredir yapamadıkları yerli ritüellerini yeniden canlandırmanın bir yolu olarak mecburen benimzedikleri Hristiyanlık unsurlarıyla kendi yerli unsurlarını harmanlayarak ortaya çıkardığı senkretik bir ritüeldir. Evvela bir kabilede ortaya çıkıp daha sonra diğer Kızılderili kabilelerine de sırayan hayalet dansı (The Ghost Dance) 1890'ların en dramatik, yaygın bir dini akımına dönüşür. Dört elle sarıldıkları bu ayinde esrime halinde çember şeklinde dans eden Kızılderililer bu şekilde beyaz adam topraklara gelmeden önceki özgür günlere dönebileceklerini, ölmüş büyük ataları ile tekrar buluşacaklarını düşünmekteydiler. Ancak yerlilerin umutları ve kültürleri Wounded Knee katliamından sonra vahşice yok edildi. 1890'da ABD hükümeti Amerikan yerlilerinin (Kızılderililerin) “Hayalet Dansı”nın bir savaş dansı olduğundan şüphelenerek büyük bir isyanın patlak vermesinden korktu ve Birleşik Devletlerin 500 kişilik 7. Süvari alayını Pine Ridge ve Rosebud bölgelerindeki Lakota yerlilerinin kamp yerine göndererek, bu dansı icra edenleri tutuklamak istedi. Süvari alayının kuşattığı kamp yerinde çıkan çatışmada aralarında altmış iki kadın ve çocuğun yer aldığı en az 153 yerli (Siü) öldürülmüştür. 29 Aralık 1890'da Güney Lakota'da bulunan Lakotalılara ait Pine Ridge rezervasyonunda, Wounded Knee deresinin yakınlarında gerçekleşen bu katliam “Wounded Knee” katliamı olarak bilinmektedir (Kaynak: Ritüelle ilgili bilgiler muhtelif pek çok kaynaktan derlenmiştir).

Orta Batı Afrika'da Gabon ormanlarında yaşayan Fang halkının ruhani disiplini olan Bwiti de Hayalet Dansı'na benzer bir harekettir. Bir taraftan Fransız sömürgesi diğer taraftan Protestan misyonerlik faaliyetleri gibi ikili bir baskı altında kalan Fang toplumunun 1. Dünya savaşı sonrası yeniden dilritle hareketidir. Sömürgecilik ve misyonerliğin birleşiminden doğan baskıyla eski hareketli günlerini yitiren, sosyal ve kültürel yapıları dejenere olmuş, yok olmuş Fang halkı eski dini kültürleri yeniden keşfetme amacıyla Bwiti'yi var etmiştir. Bwiti ayininde, psidelik madde kullanımı (eboga) sonucu artan coşkuyla yapılan esrik danslar James Fernandez'e göre topluluğu umutsuzluktan huzura, bedeni olandan ruhsal olana, miskinlikten çalışmaya, cinsel rahatlıktan cinsel saflığa, de-

Mihail Bahtin ve Barbara Ehrenreich kolektif eğlencenin/Dionysoscü şenliklerin emniyet sübabı olarak işlev görmesinin ötesine de geçebildiği yani ritüellerdeki deneyimin geniş zamana yayılan etkileri olduğunu, eğlencenin yarattığı haz ve zevkin çeşitli duygu ve düşünceleri de uyarak yapının kendi içindeki gerilimlere veya yapının çatışma/gerilim yaşadığı başka yapı veya yapılara yönelik bir dizi psiko-sosyal, dinsel, kültürel, politik hareketi de devinize ettiği konusunda çarpıcı tarihsel analizler ve yorumlar yapmışlardır.

Barbara Ehrenreich kolektif kültürel eğlenceyi, kabile/klan toplumlarından başlayıp, Ortaçağ karnavallarına, kolektif kültürel eğlenceye alternatif olarak yaratılan diğer dini ve resmi devlet törenlerine, siyasi parti kongreleri/mitinglerine ve kolektif eğlencenin/Dionysoscü şenliklerin uzantısı olan ve rock festivallerine, konserlere, modern spor müsabakalarına varana dek, geniş bir yelpazede incelemiştir. Çeşitli dönemlerde ve toplumlarda görülen haz ve zevk verici esrik kolektif eğlencelerin kutsalla interaktif ilişkiyi sağlaması, toplumsal ve bireysel psikolojik sağalm yaratması, toplumsal dayanışmayı mümkün kılması gibi işlevlerine değinen Ehrenreich Avrupa’da dinin ve modernleşmenin kurumsallaştığı dönemlerde bu sistemin teminatı gereği oluşan ciddiyetçi, baskıcı soğuk sistemin “sapkınlık, hastalık, histerik” nitelemelerle dışladığı kolektif eğlencenin dayanışmacı, cesaret verici atmosferinden doğan irili, ufaklı birçok direnişten söz eder. Ehrenreich ayrıca ezilenlerin –Afro-Amerikalıların, Kızılderililerin, yoksulların, kadınların, diğer alt sınıfların - egemen sistemin siyasi, psikolojik ve sosyal tahribatlarına arkaik eğlence ritüelleriyle örtük ve açık şekilde nasıl bir direniş mekanizması geliştirdiğinden de söz eder (Ehrenreich, 2009). Mihail Bahtin ise benzer değerlendirmeleri Ortaçağ karnavalları ve şenlikleri üzerinden yapmaktadır (Bahtin, 2014: 2016) .

Ehrenreich halk dininde ve kültüründe çok önemli bir yer işgal eden kolektif eğlence/şenlik, otoritelerce kontrollü serbestlik uygulandığında dahi kontrolden çıkabilen mobilize edici, devindirici etkilerinden ötürü, farklı dönemlerde dini -kilise Hristiyanlığı- ve siyasi/modern otoritelerin artan veya azalan baskılarına, yasaklamalarına maruz kalmıştır. Ancak Avrupa, halkın sürekli olarak baskı ve yasaklamalara meydan okuma şekli olarak kolektif eğlenceyi defalarca nasıl yeniden var ettiği ve otoriter/baskıcı sistemin kolektif eğlenceyi bazı dönemler bazı kontrol mekanizmaları dâhilinde mecburen nasıl serbest bıraktığı önemli bir tarihsel sürece tanıklık etmiştir. Otoritelerin “histeri, sapkınlık, hastalık” olarak yaftaladığı ve zirve noktasını ortaçağ karnavallarında bulan halk eğlenceleri/şenlikleri Avrupa’nın dinsel, kültürel, siyasal, sanatsal vs. birçok alanda yaşadığı büyük olay ve olgunun -Fransız devrimi, reform,

ğersizlikten değerli olmaya götüren arayışın bir sonucudur. Kültürel rahatlamayı sağlayan Bwiti ayini dostluğu, paylaşımı arttıran, tek yürek olma sözü vermeye yönelik bir eşikte olma/komünitas deneyimidir (Moore, 2015).

Rönesans- zeminin oluşturulduğu (ya da bilinçdışı provasının yapıldığı), fitilinin ateşlendiği, gerekli kitlesel desteğin sağlandığı katalizörler olmuştur.⁹

9 - Barbara Ehrenreich'in "Sokaklarda Dans: Kolektif Eğlence'nin Bir Tarihi" adlı çalışması Kolektif kültürel eğlencenin tarihsel süreçteki seyri ve işlevini ele alan en kapsamlı ve özgün çalışmadır. Bu çalışmanın geniş bir özetine yer verilecektir. Ehrenreich, tarihsel kanıtlardan yola çıkarak ilk Hristiyanlığın Yahudiliğin heterodoks bir kolu olabileceğiyle ilgili bir görüş ortaya koymaktadır. Buna göre ilk Hristiyanlar, uzun yıllar Helen kültürünün Dionysoscu geleneklerinin ve bunun muadili olarak -Roma'nın militaristleşmeden önce çok önem verdiği ve halk arasında önemi süren- Satürn şenliklerinin etkisinin söz konusu olduğu İbrani toplumunda ortodoks Yahudi geleneğinin Roman'ın militarist soğuk ciddiyetiyle birlikte yarattığı soğuk atmosfere karşı ortaya çıkan bir cemaattir. Ehrenreich, İsa'nın bu cemaat tarafından Dionysosla özdeşleştirildiğine ve ilk Hristiyan ritüellerinin Dionysoscu olduğuna dair kanıtlar öne sürer. Buna göre şarap, yarı tanrılık, insanlarla içi çelik gibi özellikler Dionysos'un İsa'ya aktarılmış özellikleridir. Bu ilk Hristiyanlık, kadınların başat bir role sahip olduğu, tapınakların oldukça gösterişli olduğu, dini ritüellerin esrik tarzdaki danslarla ve kolektif şenliklerle dolu olduğu coşkulu bir dindir. Hristiyanlığın giderek kurumsallaşarak Romanın resmi dini olmaya başlamasıyla birlikte bu coşkulu karakteristik giderek yerini daha ciddiyet içeren ritüellere, ibadetlere bırakmaya zorlanır. Böylece kurumsal Hristiyanlık -kilise/devlet Hristiyanlığı- ile Dionysoscu asıl Hristiyanlık arasında asırlar süren gerilimler yaşanır. Kilise daha duran ve ciddi bir liturji ve ritüel (yortu) formunda ısrar ederken halk ise Dionysoscu/karnavaleks dinlerini sürdürmede ısrar eder. Kilisenin onayı ve planı dışında doğaçlama gelişen ve her zaman mutlaka kilisenin dışında, sokaklara taşan bu Dionysoscu/karnavaleks uygulamaların bazıları şunlardır: kadınların da aktif katılımıyla kilisede toplu esrik danslar, şarap içme, müzik, şarkı, spor, dram, komedi, parodiler, -kilise elitlerini ve siyasi elitleri alaya alma, dini unsurlarla dalga geçme, kilisedeki rahibelerin başından su dökülmesi vs. "taşkınlıklar"-, maske, kostüm giyilmesi, evlerde coşkulu toplu yemekler vb. Ruhban sınıfının ve siyasi otoritelerin tüm kısıtlama ve yasaklamalarına rağmen bu cümbüşvari uygulamalar bir türlü engellenemez. (Halk şenliklerinin yerel otoritelerin ve ruhban sınıfının parodisini yapmak için bir fırsat olarak kullanılması ayrıca geç ortaçağ Avrupa'sı ile sınırlı değildi. Karnaval tipi şenlikler, antik dönemlerde en geniş insan kitlelerinin yaşamında çok büyük bir yer işgal ediyordu. Eski İsrail Purim'i maskelerle, içkilerle ve hahamları alaya alan ritüellerle kurtlardı; Alaya alma ritüelleri Afrika'nın, Hindistan'ın, Çin'in ve dünyanın birçok yerinde vardı (Ehrenreich, 2009).

Kilisenin onayına bakmaksızın esrik ayinlerde, dans taşkınlıklarında hopyayıp sıçrayarak teselli arayan özellikle de yoksulluğun ezdiği ve vebanın kasıp kavurduğu halk için, kinamalar ve yasakların yeterli olmayacağını anlayan Katolik kilisesi bir tür uzlaşmayı- itaat ve dindarlık ile cümbüşün alıp gittiği hoş zamanlar arasında bir tür dengeyi- planlanmak zorunda kalır. Böylece birçok eski ve yerel inancın işareti olan bu esrik davranışları benimsemeyi reddetmekle beraber bunlara bir parça hoşgörü göstermek zorunda kalan Katolik kilisesi, kiliseyi duygusal ve bedensel olarak daha çekici kılmaya girişir. Kilise binaları güzelleştirilir, süslenir, kişiye özel dualarda, kutsal yadigarlarda (tipik olarak, azizlere ait olduğu iddia edilen kemikler ve diğer şeylerde) ve gösterilen müsamahalarda bir artış söz konusu olur, ayinlere tutsünün eklenmesi, mum gibi yeni özel etkiler geliştirilir. Beguine'ler olarak bilinen rahibe olmayan kadınların zorlamasıyla 13. yüzyılın ortalarında kabul edilen Katolik Yortusu festivali gibi yeni bayramlar ortaya çıkar. Kilise ayinleri daha da karmaşıklarırken, bunlar, zamanı gelince, liturjinin genişleyerek anlatıya dönüştüğü kilise dramlarının gelişimini teşvik eder. Bu dönüşümle Hristiyanlık daha hareketli daha gösterişli coşkulu bir hal alır. Ancak bu kontrollü tavizler halkın kilise içerisindeki daha ileri Dionysoscu eğilimlerini sınırlandırmaya yetmez ve zaman içinde baskı ve yasaklamalar artan ve azalan şekilde devam eder. En nihayetinde kilise, ıleri Dionysoscu uygulamalara kilise içerisinde olmaması koşuluyla - kez kilise avlusunda ve dışında- yeniden izin vermek zorunda kalır. Böylece Halk kilisede mecburi bir ciddiyetle katıldıkları yortuların yanı sıra kilise dışında ve kiliseden bağımsız olarak -resmi kilise yortularının tarihlerine eklenmemiş şekilde yortulardan önce ve sonra - Dionysoscu ritüeller düzenlemeyi alışkanlık haline getirir. Örneğin Paskalya, Büyük Perhiz'den bir hafta önce ve sonrasında gerçekleşen coşkulu bir bayram olarak halkın resmi kilise ritüellerine eklenmediği Dionysoscu bir ritüeldir. Giderek daha seküler nitelikler/içerikler edinerek yoksul, ezilen halk tabakasının gerilimlerini boşalttığı kendilerini sağalttıkları, halkın tek teselli araçlarına dönüşen, kilise avlularına ve dar alanlara sığmayarak sokaklara taşan ve günlerce hatta haftalarca/aylarca süren önüne geçilemeyen bu coşkulu/şenlikli ritüeller Ortaçağ'da karnavallara dönüşür. Dini ve siyasi, otoriteler gelişigüzel her yerde yapılan Dionysoscu şenliklerin daha önce deneyimlemiş oldukları üzere kendilerine karşı otoritelere isyana dönüşmesinin önüne geçmek için daha düzenli bir takvime bağlanmış ve belirli alanlarda yapılan festivallere/karnavallara, kendi menfaatleri için kontrollü bir şekilde izin verir. "Karnavallar ve karnavalımsı şenliklerde alaya alma, alt üst etme gibi şamatacı uygulamaların yaygın olarak vuku bulması, insanların, ya da hiç değilse aşağı tabakanın mevcut düzeni neşyle devirme içgüdüsünü, kâh zararsızca öfke boşaltmanın bir yolu, kâh gerçek olayın bilinç düzeyinde yapılan bir provası olarak görülebilir. Karnavallarda en çarpıcı olan uygulamalar sınıf ve toplumsal cinsiyetle ilişkili sosyal sınırları yok etmeyi amaçlayan ritüel faaliyetleriydi. Karnavallarda "Ahmaklar Kralı" ya da "Kargaşa Lordu" gibi giyinmiş bir adam tarafından oynanan ve gerçek krallar ve diğer otoriteleri alaya almayı amaçlayan açık saçık, müstehcen bir güldürünün olması çok muhtemeldir. Rahibeler ve rahipler gibi giyinen insanlar müstehcen parodiler sergileyebilmekteydi. Karşı cinsin giysilerini giymek rutin bir usuldü... Kapatıldığınız toplumsal kategori her ne olursa olsun -erkek ya da kadın, zengin ya da fakir-, karnaval bundan kurtulmak için bir şanstı. Ayrıca Soyluların ve burjuva elitlerin de 15. yüzyıla kadar şenliklere köylüler ve kentli işçiler kadar istekli katılmasıyla sınıfların birbirine karşıması şenliğin dramını ve heyecanını arttırdı" (Ehrenreich, 2009). Karnavalların halkın birikmiş enerjisinin kontrollü boşalmasını sağlayacağını düşünen dini ve siyasi otoriteler, karnavaldan oluşan duygu ve düşüncelerin eş zamanlı veya zaman yayılmış etkileriyle otoritelere başkaldırıyı teşvik ettiğini deneyimleyince baskı ve yasaklamalar yeniden başlar. Ortaçağ'dan sonra, günümüzde ilk modern dönem olarak bilinen 16. yüzyıldan itibaren, karnaval

(Ehrenreich, 2009; Bahtin, 2014: 2016).

giderek politik bir nitelik kazanır. Ondan sonra çok sayıda insan geleneksel şenliklerin maskelerini ve gürültüsünü silahlı isyan olarak kullanmaya başlar. Örneğin 1548'teki Fransız vergi karşıtı ayaklanmasında, asi köylü milisler "cemaatler temelinde, parklardan ve şenlik gününde yürüyen alaylardan toplanır. On altıncı yüzyıldan itibaren, karnavalın otoritelere saldırısı metaforik olmaktan daha da uzaklaşarak, elitler için fiziksel olarak daha tehdit edici bir hal alır. 1511'de İtalya'nın Udi'ne şehrinde, paskalya arifesindeki Büyük Perhiz'in öncesindeki karnaval bir isyana dönüşerek, yirmiden fazla sarayın soyulup yağmalanması ve hizmetkârları ile birlikte elli soylunun öldürülmesi ile sonuçlanır. İki yıl sonra, yüzlerce köylü haziran şenliklerini fırsat bilerek Bern şehrine yürüyüp şehri yağmaladı. 1529'da, Shrove Tuesday (Büyük Perhiz'den önceki gün) kutlamalarında, silahlı çeteler Basel şehrinin istila eder. On üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda Belçika, Almanya ve İtalya'yı sarsan "esrik muhalefet" denebilecektürden dans taşkınlıkları yaşanır. Mayıs ayının ilk gününe denk gelen şenlikli bir pagan ritüeli olarak "Mayıs Direği", kırsalda yaşayanların siyasi amaçlarını bir mayıs direği dikmek suretiyle ilan etme alışkanlığına dönüşerek devrimci bir sembol haline gelir. On altıncı yüzyılda silahların bulunmasıyla karnavallar başka bir boyut kazanır. Dans etme, kostüm giyme ve diğer tüm şenliklere has eylemler Fransız devrimi sırasındaki kırsal ayaklanmalarda, özellikle de Fransa'nın karnaval geleneğinden izler taşımaya devam eden bölgelerinde sıklıkla görülür. Fransız devrimi sürecinde sıradan insanlar devrimci özlemlerini doğrudan ifade eden karnaval motifleriyle silahlanırlar. Karnavalın alt-sınıfları yüzyıllardır eğlendirmiş ve belki de yatıştırılmış olan alaya alma ve alt-üst etme temaları artık ciddi bir siyasi amaca işaret eder. Devrimi ilerletmek için, geleneksel şenlikleri fırsat bilen -ya da politik ayaklanmaları şenlikli davranışlar için bir fırsata çeviren- insanlar sokaklarda Carmagnole dansı yaparlardı, devrim şarkıları söyleler, ziyafet çekip içki içerdiler. Ancak devrim yıllarında kaygan olan iktidar, daha sonra, sıradan insanların devrime katkısı olan kolektif enerjisinden, bu enerjinin kendisine karşı dönmesine izin vermeden nasıl yararlanılacağı şeklinde bir sorunla karşı karşıya kalır. "Sıradan halkın az ya da çok kendiliğinden eylemleri kralı devirmiş ve ulusal meclisi iktidara getirmişti; fakat aynı tür kendiliğinden eylemlerin, özellikle de açlık dönemlerinde, ulusal meclise ya da onun içindeki fraksiyonlara kullanılması tehlikesi her zaman varlığını sürdürmekteydi. Jakobenler politik anlamda devrimci olabilirlerdi ama iş duygularını olduğu yaşama ve düzensiz kolektif haz imkânına geldiğinde, onlar da yukarıdan baskı geleneğinin bir parçasıydılar.... On yıllar önce Rousseau, insanların birleştirmenin araçlarından biri olarak halk festivallerini önermişti ve devrimci entelektüeller krallığın ve Katolik kilisesinin gözden düşmüş ritüellerinin yerini alacak bir şeye ihtiyaç olduğunu pekâlâ farkındaydı... Devrimci festivallerin ardında yatan fikir, insanların sokaklarda yürümesi ya da koşması yerine kaldırımlarda durup resmi olarak yürüyüş yapmak üzere seçilen grupları izlemesiydi... İnsanlar dans ederek, içki içerek ve flört ederek kendilerini eğlendirmek yerine söylevleri dinleyecek ve belki, İnsan Hakları Bildirgesi'ni korolar halinde okuyacaktı. Vahşilik ve kendiliğindenlik yerine, sükûnet ve düzen olacaktı. Resmi devrimci şenlikleri tasarlayanların niyeti buydu. Ulusal meclisi dolduran adamlar, eski rejimi hatırlatan her şeyin yanı sıra, bizzatı gelenekseli reddediyordu. Kilise takvimini değiştirip kendi takvimlerini oluşturuyordu... Devrimci otoritelere göre karnaval batıl inançlarla dolu bir olaydı. Tüm bunların bir kenara konup rasyonel devrimci bir program oluşturulması gerekiyordu... Devrimci jakobenler de -yeni ortaya çıkan avukatlar, gazeteciler gibi eğitimli sınıf- Avrupa'nın Kalvenistleri gibi geleneksel şenlikleri "barbarca" buluyor ve bu şenliklere zaman ayırmamın çalışmaya ayrılabileceği zamanın israf edilmesi olduğunu düşünüyordular... Jakobenler Paskalya Yortusu, Noel ve benzer kutsal günlerin takviminden kurtulduktan sonra -Karnavalın asırlık bir özelliği olan- karşı cinsin kıyafetlerinin giyilmesini yasakladılar ve Mayıs direğinin devrimci amaçlarla dahi kullanılmasına hoş gözle bakmadılar... Fakat bunlar halkın beğenilerini değiştiremedi. Halk yine de kutsal takvimdeki yortular öncesinde veya sırasında bunu bahane sayarak -kutsal günlere eklenmiş biçimde- şenlikler düzenledi, içki içti, dans etti, kostüm giydi..." Kilise ve diğer otoriteler daha önce mecburen göz yumdukları karnavallar ve karnavalımsı şenlikler-özellikle de halkı otoritelere baş kaldırma konusunda güdülemesinden ötürü- 18. yüzyılın sonuna gelindiğinde kilise ve devlet otoriteleri tarafından artık büyük ölçüde hükümsüz kılınmış ya da ortadan kaldırılmış olur. Kilise ve devlet, şenlikleri bastırmak için çoğunlukla birlikte hareket eder. İlk önce kilisenin kutsal çevresinden geri çekilen esrime imkânı, artık sokaklardan ve açık meydanlardan da kovulur. Karnavalın ya da daha genel olarak, şenliklerin bütün bileşenleri birer birer yasaklanır. Protestanlığın da başlangıçta karnaval karşıtı püriten bir hareket olmadığını söylemek gerekir. Başlarda geleneksel ortak zevklerin özünde kötü hiçbir şey görmediğini vaaz eden Luther, yeni bir güçlü topluluk dayanışması deneyimi başlatır ve bunu -çoğunlukla kendisinin bestelediği ilahilerle- kilise ayinlerine taşır. Katolik ayinlerinde sessizliğe ve dinginliğe alışmış Hristiyanlara bu fazlasıyla canlı bir yenilik gibi görünür. Zamanın diğer ayaklanmaları, hareketleri gibi ilk Protestan hareketi de iktidara direnişte karnaval geleneğinden yararlanır. Ancak Luther'in Protestanlığı karnaveleks isyan geleneğiyle bağını erken koparır. Kurumsallaşan/egemenleşen her grup için tehlike arz eden karnavallardan duyulan korku Protestanlığın da sarar. Alman köylülerin, kısmen Luther'in öğretilerinden ilham alarak, 1524'te -zaman zaman maskeler gibi karnaveleks yardımcılar kullanarak- isyan etmeleri karşısında dehşete kapılan Luther bunların yok edilmesini ister. Calvin'in Protestanlık versiyonu her tür boş zaman faaliyetleri dâhil tüm şenlik davranışlarını çok daha sert biçimde kınayarak, dansı, spor müsabakalarını, içkiyi, kumarı yasaklar. "Protestanlık, yeni kapitalizmin ideolojik yenilgi olmaya hizmet eder. Bir Kalvenist açısından, tüm hazlar vakit kaybı olmasının yanı sıra şeytanın tuzağıydı. Max Weber tarafından ortaya konulan ve yirminci yüzyılın sonunda E.P. Thompson ve Christopher Hill tarafından geliştirilen bir argümana göre, festivallerin önlenmesi bir bakıma kapitalizmin ortaya çıkışının yan ürünüdür. Orta-sınıflar hesaplamayı, biriktirmeyi ve "hazı ertelemeyi" öğrenmek zorundaydı; alt-sınıflar disiplinli, fabrikaya amade bir işçi sınıfına dönüştürülmeliydi. İnsanlar için artık eski eğlenceler değerli bir kaynağın boş harcanmasıydı. Protestanlık -özellikle çileci, Kalvenist yorumu- çok sayıda insanı yalnızca aralıksız ve disiplinli bir biçimde çalışmanın ruhları için iyi olduğuna inandırmakla kalmadı, festivallerin düpedüz aylıklık olduğuna ve kesinlikle günah niteliği taşıdığına inanmalarını da sağladı. İnsanlara daha sert bir ekonomik düzenin gerektirdiği öz-disiplini sunuyordu". On altıncı yüz-

Mihail Bahtin kolektif eğlencenin antik dönemlerde insan kitlelerinin yaşamında çok büyük bir yer işgal ettiğinin altını çizerek Antik trajedinin gülme ve parodiden korkmamış olmasına, hatta bir düzeltici ve tamamlayıcı olarak onları talep etmiş olmasına dikkat çeker. Antikiteden evrilen karnavallar ve şenlikler halkın ortaçağın dayanılmaz siyasal, dinsel baskından doğan gerilimlerini boşalttığı alanlardır. Karnaval geleneğini küçümseyen, dışlayan ve yasaklayan siyasi, dini otoriteleri ve kolektif şenliğe karşı tutumu bu otoritelerinkiyle aynı olan aydınlanmacıları eleştiren Bahtin, karnaveleks dünya duygusunun insanı dinden ve din dışı kaynaklı korkulardan kurtardığına, dünyayı kişiye ve kişiyi de başkalarına yaklaştırdığına, bu duygunun değişimden neşe duymayı sağlayan şen şakrak bir görelilikle dogmatik nitelikli, evrime ve değişime düşman, mevcut varoluş durumunu ya da toplumsal düzeni mutlaklaştırmaya çalışan tek yanlı ve kasvetli ciddiyetin tam karşısında olduğunu söyler. Buna göre kültürel şenliklerdeki grotesk karnaveleks unsurlar (ters yüz edilmiş kılık kıya-

yıldan yirminci yüzyıla kadar karnavalın Avrupa insanının hayatından çıkarılması için epey uğraşıldı. Sıradan insanlar için eğlence ve şenliğin böylesine ortadan kalkması büyük kayıp oldu. avrupalı saran melankolinin –günümüz kavramıyla depresyon- karnaval ve şenliklerin yok olduğu ya da zayıfladığı dönemin akabinde gerçekleşmesi kolektif eğlencenin insanlar için önemine işaret eder. Yirminci yüzyıla gelene kadar iki yüz yıl boyunca seyirci evcilleştirilmişti. Ancak 1950’lerin sonu ve 60’ların başında, müstehcen, yıkıcı ve hatta kriminal denilebilecek bir “histeri” ya da “çılgınlık” patlaması yaşanır. Bu patlamanın adı Rock’tur. Yirminci yüzyıl Avrupa toplumu on altıncı yüzyılın püriten mirası ile yüklüydü. Fiziksel hareket ve cinselliğe karşı soğuk bir attosfer hâkimdi. Karnavallar ve kolektif eğlence hala vardı. Ama bunlar artık ağır bir kareografiye sahip salon danslarını ya da bir hedefe bir şeyler atmaktan ibaret oyunlardan başkasını içermiyordu. Kilise ibadetleri de hareketsizdi; ibadete katılım gösterilebilen tek nokta ilahi söylemekti. Eski karnavalların ve şenliklerin en önemli özelliği halkın bu şenliklerin aktif katılımcısı, yönlendiricisi olmasıydı. Halk bu şenliklerde kendi performansını ortaya koyup kendini göstermenin bir parçası kilmada sınırsız bir özgürlüğe sahipti. Karnaval sahneye çıkılmaksızın ve icarcılarla izleyiciler arasında bir ayırım yapılmaksızın gerçekleşirdi. Karnavalda herkes etkin bir katılımcıydı. Rock öncesi orta-sınıf kültüründe ise cool bir duruş gerekliydi, bu sözcük bir tür duygusal soğukluğu da çağırıyordu. Rock başından itibaren sessizce oturmayı ya da böyle davranmakta ısrar eden birine saygı göstermeyi basitçe reddetti. Karnaval ve karnavalımsı şenliklerdeki gibi bedeni harekete çağıran Rock and Roll soğuk atmosferden bunalanlar için bir devrimdi. Rock müziğin meydan okuduğuna kanaat getirildiği -ya da meydan okumakla suçlandığı- şey genellikle cinsel yasaktı. Rock sanatçıları sahnede sallanıyor, belden aşağısını ön plana çıkaran cinsel ritimli cinsel figürler sergiliyordu. Açık hava Rock festivallerinde gençler karnavalın tüm antik bileşenlerini bir araya getirmeye başlamıştı. “Kostüm” olarak yırtık kotlar, rengi solmuş tişörtler giyiyorlardı ve yüzlerini boyuyorlardı, biralarnı şaraplarını paylaşıyorlardı, aralarında esrar dolaştırıyorlardı. Rock konserleri her daim sokaklara sıçrayan taşkınlıklarla son buluyordu. “Müstehcen” ve yıkıcı bu yeni müziğin yasaklanması için din adamları ve psikiyatrisiler birleşmişti. Rock esasında Afro-Amerikalıların beyaz hegemonyasına karşı direnişte ve yaşadıkları travmaları sağaltmada işlevselliği olan Afrika kökenli esrik ritüellerinden evrilmiş bir müzikti. Yirminci yüzyıl ortasında, ne ABD ne de İngiltere frenlenmemiş davranışların yeşerebileceği uygun yerler değildi. Rock’ın ortaya çıkardığı dans türü yüz-yıllar öncesinin eski dinsel esime geleneğinden izler taşıyordu. “Jazz, Gospel, Blues gibi Rhytm’n Blues gibi karakteristik olarak Afro-Amerikan tınılar içeren akımların hepsinin kökeninin yerli Afrika müziği olduğuna uzmanlar kuşkusuz gözüyle bakıyor. Afrikalı Rock’n Roll’un beyaz kültürünün içinde ortaya çıkışının arifesinde, Afro-Amerikan entelektüeller Afrika kökenli dinsel müzik ve beraberindeki hareket geleneğinin yalnızca sanatsal bir ifade değil, kolektif bir hayatta kalış aracı olduğunu da iddia etmişti.”... “Rock’n Roll’un aldığı miras buydu: kökleri esrik bir dinsel gelenekte yatan, katılımcı bir deneyim. Zincir, Afrika’nın Hristiyanlık öncesi esrik ritüellerinden Afro Amerikan Hristiyan ibadet biçimlerine, oradan Afro-Amerika seküler Rhytm ve Blues’a ve sonunda beyaz gençlere, “ayaklanma” telkin eden çoğunlukla beyaz rockçılara doğru, öyle ya da böyle tamamlandı. Günümüzde dünyadaki pek çok insan açısından kolektif esime deneyimi yaşanacak yerlerden biri de bir spor müsabakası etkinliğidir... Bir stadyumda ya da spor salonunda, on yıllardır, oyundaki gelişmeler karşısında izleyiciler yerinden fırlıyor, bağırıyor, dalgalanıyor ya da sıçırıyor. Bu görerce hareket özgürlüğü tribünlerdeki kalabalıklarla birleşerek kolektif coşkuyu” ortaya çıkartıyor. Çeşitli sporların izleyicileri, kostümler giyerek, maske takarak, yüz boyayarak şarkı söyleyerek ve ritmik eş zamanlı hareketlerde bulunarak, senkronize bir biçimde alkış tutarak spor etkinliklerine karnaveleks öğeler dâhil etmektedir. İnsanlar kostüm giymek ve yüzlerini boyamak, görmek ve görülmek, ölçüsüzce yemek ve içmek, bağırarak ve şarkı söylemek, dans etmek gibi şeyleri yapabileme fırsatı olarak stadyuma gidiyorlar. Taraftarların kendi performanslarını pekiştirmek için oyuncuların işlerini zorlaştırdığı oluyor. Taraftarlar için gösterinin bir parçası olmak dikkat çekmek birincil amaç haline gelebiliyor (Ehrenreich, 2009).

fetler, kostümler, maskeler, sütyenden şapka, tenekeden davul vb. nesnelerin asıl işlevinin dışında kullanımı vb.) derin sembolik anlamlarıyla genel yapının dayattığı kuralların geçici ihlaliyle rahatlamayı ya da kanıksanmayan baskıcı yapıya doğrudan meydan okumayı ifade eder¹⁰ (Bahtin, 2014).

10 - Antik kültürde tragedya yaşamın gülmeye dayanan boyutunu dışlamayıp onunla birlikte var olmuştur. Trajik üçlemeyi, onu gülmece düzeyinde tamamlayan yergi tiyatrosu izledi. Antik trajedi gülme ve parodiden korkmamış, hatta bir düzeltici ve tamamlayıcı olarak onları talep etmişti. Bu nedenle antik dünya resmi kültür ve folk kültürü arasında, Ortaçağ'daki gibi belirgin bir ayrım yoktu. Hoşgörüsüz, tek yanlı bir ciddiyet havası, resmi Ortaçağ kültürünün tipik özelliği idi. Gülme, dinsel kùltten, feodal törenler ve devlet törenlerinden, adabımuâşeretten ve tüm yüksek spekülasyon türlerinden dışlanmıştı. Ortaçağ ideolojisinin içerdikleri –çilecilik, kasvetli kadercilik, günah, ceza ve ısraptı. Baskıcılığı ve sindiriciliğiyle feodal rejimin karakteri bu gibi bir ciddiyet havası yaratmıştı. Şakalar ve gülme tanrıya değil şeytana ait pratikler olarak yaftalanmıştı. Buna göre Bir Hristiyan'a yalnızca sürekli ciddiyet, nedamet ve günahlarından duyduğu keder yakışırdı. Ancak resmi kilise ideolojisinin hoşgörüsüz ciddiyeti resmi biçimlere paralel saf gülme biçimleri yaratmak zorunda da kaldı. Eğitimci ve düşük konumdaki papazlar tarafından St. Stephan Yortusunda, Yılbaşında, Holy Innocents Yortusunda, Epiphany Yortusunda ve St. John Yortusunda kutlanan "Deliler Bayramı" bunun tipik örneklerindendi. Bu kutlamalar başlangıçta kiliselerde yapılıyor ve tamamen meşru bir nitelik taşıyorlardı. Daha sonralarıysa, yalnızca yarı meşru bir niteliğe büründüler ve Ortaçağ'ın sonunda kiliselere tamamen yasaklandılar ama karnaval âlemlerine ve eğlencelere karıştıkları sokaklarda ve meyhanelerde var olmaya devam ettiler. Tüm Ortaçağ boyunca kilise ve devlet az ya da çok taviz vermeye, pazaryerini tatmin etmeye mecbur kaldığından karnaval ve pazar meydanındaki eğlenceler de yasaldı. Bu yasallaşma zorlamaydı elbette, kısmiydi ve çatışmalara, yeni yasaklara yol açıyordu. Ortaçağ'da bir kişinin adeta ikili bir yaşam sürdürdüğü söylenebilir. Biri, yekpare ciddi ve kasvetli, katı bir hiyerarşik düzene dayanan, dehşet, dogmatizm, hürmet ve dindarlık yüklü resmi yaşam; diğeriysa özgür ve kısıtlanmamış, gülme, küfür ve saygısızlıkla dolu, küçük düşürmeler ve müstehcenliklerle, iç içe geçmiş, herkes ve her şeyde içiçidış bir temasın hüküm sürdüğü karnaval meydanının yaşamı. Her iki yaşam da meşruydü ama katı zamansal sınırlarla birbirinden ayrılıyorlardı. Dünyanın iki boyutu, ciddi ve gülen boyutlar, insanların bilinçlerinde bir arada bulunuyordu.. İnsanı korkudan kurtaran, dünyayı kişiye ve kişiye de başka kişilere son derece yaklaştıran, değişimden neşe duymayı sağlayan ve şen şakrak bir görelilik taşıyan karnaveleleks dünya duygusu, dogmatik nitelikli, evrime ve değişime düşman, mevcut varoluş durumunu ya da toplumsal düzeni mutlaklaştırmaya çalışan tek yanlı ve kasvetli resmi ciddiyetin tam karşıtıydı. Dünyanın karnaveleleks algılanışı kudretli bir yaşam-yaratıcı ve dönüştürücü güce, dayanıklı bir canlılığa sahipti. Tüm karnaval imgeleri ikiciydi, karnaval imgesi oluşun her iki kutbunu da veya bir antitezin her iki ögesini de kuşatmaya ve kendisinde birleştirmeye çalışırdı: ölüm-yaşam, genç-yaşlı, tavan-taban, üst-alt, apatalık-bilgelik, dua-beddua, ön-arka, övgü-sövgü, onaylama-yadsıma, trajik-komik vb.. Böylece zıtlar birleşir, birbirlerine bakar, birbirlerinde yansır, birbirlerini tanıır ve anırlardı. Örneğin Ateş imgesi karnavalda son derece ikircikli, çift anlamlıydı. Dünyayı eşanlı olarak yıkan ve yenileyen ateşi. Avrupa karnavallarında hemen her zaman "cehennem" olarak adlandırılan özel bir yapı bulunmaktaydı (genellikle aşırı gösterişli olası her tür karnaval zımbırtısıyla süslenmiş bir araç). Karnavalın sonunda bu "cehennem" tutuşturulurdu. Karnaveleleks yaşam alışıldık seyrinden çıkmış bir yaşam olduğu için, bir ölçüde "tersyüz edilmiş bir yaşamdı. Sıradan, yani karnaveleleks olmayan yaşamın yapısı ve düzenini belirleyen yasaklar ve kısıtlamalar, karnaval boyunca askıya alınır. Askıya alınanların başında da, hiyerarşik yapı ve bu yapıyla bağlantılı tüm korkutup sindirme, hürmet, dindarlık ve adabımuâşeret biçimleri -yani sosyo-hiyerarşik eşitsizlikten veya insanlar arasındaki (yaş da dâhil olmak üzere) herhangi başka bir eşitsizlik biçiminden kaynaklanan her şey- gelirdi. Eşyaların ters biçimlerde kullanılması da aynı şekilde tipikti: giysilerin tersyüz edilip giyilmesi (veya tersten giyilmesi), pantolonun kafaya geçirilmesi, başa şapka yerine tabak giyilmesi, ev aletlerinin silah olarak kullanılması yoluyla alışıldık ve genel olarak kabul edilen durumların ihlal edilmesi ve yaşamın alışıldık tekdüzelüğünden çekilip çıkarılması. Folk eğlencesinin vazgeçilmez öğelerinden biri taklitti; soy-tarı kral ilan edilir, ruhban sınıfının müstehcen parodisi yapılırdı. Parodiciler ayinlere el atmaya da tereddüt etmemişti. Sözelimi, "Sarhoşlar Ayini", "Kumarbazlar Ayini", ve "Para Ayini"ni sayabiliriz. Ayrıca dört İncil'in parodileri de mevcuttu: "Gümüüş Mark'ın Para İncili", "Parisli Öğrencinin Para İncili", "Kumarbazın İncili", "Sarhoşun İncili". Vazalara olduğu kadar manastır kanununa, dini buyruklara ve konsey anayasalarına, papalık bildirimlerine ve papa genelgelerine ilişkin parodiler de vardı. Sade halk konuşmaları kadar ortaçağ ruhban sınıfının (ve tüm Ortaçağ entelijansiyanının) tüm gayri resmi konuşmalarının köklü bir biçimde bedenini alt kısmıyla ilgili imgelerle doluydu. Müstehcenlik ve sövgülerle, dine saygısızlık ve küfürlerle, alaycı bir şekilde ters yüz edilmiş kutsal metinlerle; bu tür bir konuşma içinde öğütülen her şey, kudretli alt bölgenin alçaltıcı ve yenileyici gücüne teslim ediliyordu. Deliler Bayramı'nın neredeyse tüm ritüelleri, muhtelif kilise ritüelleri ve simgelerinin grotesk aşağılanışından ve maddi bedensel düzeye aktarılmasından ibaretti: sunakta yiye içme ve içkili seks âlemleri, açık seçik jestler, soyunma... 1444'te Paris İlahiyat fakültesinin bir genelgesinde yortu için özel bir savunı yayınlanmıştı. Deliler Bayramı'nı savunanlar, bayramın ne yaptıklarını çok iyi bilen atalar tarafından Hristiyanlığın ilk çağında icat edildiği gerçeğine değiniyorlardı. Savunma ayrıca, bayramın ciddi değil tamamen alaycı bir nitelik taşıdığının altını çizerek şunları söylüyordu: "Böylesine neşeli bir eğlence ikinci doğamız olan ve insanda içkin gibi görünen delilik kendini en azından yılda bir kez özgürce açığa vurabilsin diye gereklidir. Zaman zaman kapaklarını açıp hava almasına olanak tanımazsak şarap fiçileri çatlar. Biz insanlar da pek sağlam yapılmamış fiçileriz ve içimizdeki bilgelik şarabı dindarlık ve tanı korkusundan müteşekkil sabit bir fermentasyon halinde kaldığı takdirde çatlarız. Bozulmaması için hava almasına izin vermeliyiz. Belirli günlerde çılgınlığa izin vermememizin sebebi de bu,

Monoteist Ana Akım Dinlerin ve Modern Dünyanın Coşkulu Ara Biçimlere, Eğlenceye Yaklaşımı

Monoteist yayılcı dinler, modernizmin/kapitalizmin düşünsel zemini- nin tarihsel bileşenleri/katalizörleri arasında ele alınabilir. Modernitenin ve aydınlanmacı geçmişinin rasyonelliğe biçtiği aşırı değer ve evrensel anlatıları kurumsallaşarak geniş alana yayılma saikleri taşıyan büyük dinlerinkiyle tartışılmaz bir benzerlik taşır. Dünyaya etnosentrik yaklaşım bu iki fenomenin varlığını meşru kılması, amaç ve hedeflerine ulaşması için hayatidir. İnsanlığı -ya da büyük çoğunluğunu -merkezi düşünceden, sistemden sapmayı engellemek üzere- ortak bir paydada buluşturmak ve bu paydayı rasyonel bir biçimde kontrol etmek, evrensel kabul görmenin ve kurumsallaşmanın bir gereğidir. Bu sebeple modernizmin de yayılcı büyük dinlerin de dünyaya iyilik, huzur, özgürlük, eşitlik, adalet getirme şeklindeki evrensel söylemleri amaç, hedef ve işleyişleriyle paradoksaldır. Tüm bu cezbedici söylemler, merkezden sapmaları engelleyecek işlerliği konsolide edilmiş görünmez radikal bir kontrol mekanizması içerisinde hayata geçirilir. Bu mekanizmanın işlerliği, insanın kendi başına düşünmesini, sorgulamasını, krizleri, gedikleri çarpıklığı fark etmesini engelleyecek doğrudan değil ama etkili ve aksini düşünecek şekilde ilize edici ironik yöntemlere bağlanmıştır.

Tanrılar ve tanrıçaların dünyadan uzak, yeryüzü hayatına mesafeli ve yayan varlıklara üstün bir konumda olmadığı, aynı zamanda insanın da diğer varlıklardan üstün kılınmadığı “paganist politeizm”de (Atay, 2017) profan (dünyevi olan) ve sakral (kutsal olan) birbirinden keskin sınırlarla ayrılmamış bir bütünlük içerisindedir. Coşkulu ritüeller, paganist politeizmde bu bütünlüğün hem sergilendiği hem de sağlandığı uygulamalar olup zengin “ara biçimler” (yoğunlaşma simgeleri) içerir. Bu zengin ara biçimler sayesinde pagan inançta ilahiyat görünürlükle görünmezlik arasında gri bir alanda olup erotik-

böylece, tanrıya daha büyük bir şevkle hizmet etmeye devam edebiliriz.” Ortaçağ insanını en fazla etkileyen, gülmenin korku karşısındaki zaferiydi. Bu yalnızca tanrının gizemli terörü karşısındaki bir zafer değildi, doğa güçlerinin uyandırdığı huşu karşısında ve her şeyden çok da, kutsanan ve yasaklanan (“mana” ve “tabu”) her şeyle bağlantılı baskı ve suçluluk karşısında kazanılan bir zaferdi. Bu, tanrının ve insanın iktidarının, otoriter emirlerin ve yasaklamaların, ölüm ve ölümden sonraki cezalandırılmanın, cehennemin ve yeryüzünün kendisinden daha korkutucu olan her şeyin yenilgisiydi. Bu zafer sayesinde gülme, insanın bilincini arıtop insana yaşama dair yeni bir bakış açısı kazandırıyor. Bu hakikat kısa ömürlüydü; gündelik yaşamın korkuları ve baskıları bunu izliyordu ama bu kısa anlardan, başka bir gayri resmi hakikat doğdu. Bu yeni Rönesans bilincini hazırlayan, dünyaya ve insana dair hakikatti. Gülme, en neşeli ve en ciddi yönleriyle dünyayı tamamen yeni bir biçimde gösteriyordu. Ortaçağ gülmesi, dünyanın gizeminden ve iktidardan kaynaklanan korkuyu mağlup ettiğinde, hem dünyanın gizemini hem de iktidara ilişkin hakikatin peşesini düşürdü. Tüm bunlar, zamanla ve toplumsal ve tarihsel değişimle temel bir ilişki içine yerleştiriliyordu. Gülme kültürü şenliklerin dar surlarını yıkmaya ve ideolojik yaşamın tüm alanlarına sızmaya başladı. Resmi ciddiyet ve korku, gündelik yaşamda bile terk edilebilir hale geldi. Gülme, bu dönemde, yeni, özgür ve eleştirel bir tarihsel bilincin biçimi haline geldi. Ortaçağın mizah kültürünün etkisindeki insanlar -özellikle Fransa’da- “Gotik çağın karanlığı”na veda edip, yeniçağın yükselen güneşine kucak açtı. Ortaçağın mizah kültürü tarihsel farkındalığı ifade edebilecek biçimler hazırladı. Bu biçimler zamanla, gelecekle ilişki- liydi. İnsanlar yerleşik iktidar ve resmi hakikati alaşağı edip yenilediler, daha mutlu dönemlerin dönüşünü, bollu- ğu ve tüm insanlar için adaleti yücelttiler... Böylece, Rönesans’ın tarih anlayışının daha sonra yaşayacak olan kökleri gelişti (Bahtin, 2014; 2016).

tir. İlahiyatla etkin bir diyalogu ve ilahiyatla ilgili yaratıcı bir yorumu mümkün kılan bu erotizmde tanrı ve tanrısal olan, değişen koşullara göre yok olan veya işlevlerini değiştirip, artıran veya azaltan modifiye bir yapıya sahiptir. Ritüeller ve içerdiği yoğunlaşma simgeleri aynı zamanda insanın karmaşık iç dünyasının ve dış dünyayla ilişkisinin yapılandırıcı, yaratıcı ve sağaltıcı sanatsal araçlarıdır. Tek tanrılı ortodoks/radikal dinlerde ise korkuyla hissedilen itaat sevicisi tanrı muhafazakârdır/görünmezdir/dokunulmazdır, materyalist ideoloji ise ispatlanabilir, görünebilen pornografik ve rasyonel bir tanrıda ısrar eder. Muhafazakâr, görünmez tanrıda bir parça haz/coşku olsa da bu kişiye gerçek bir özerklik tanımayan kontrollü ve ekseriyetle geçici, ürkek, yetersiz bir hazzır. Bu sebeple hem büyük dinlerde hem de modern dünyada insan erotik olan haz ve coşkunun yaratıcı ve devindirici edimlerinden büyük oranda yoksun bırakılmıştır (ya da bırakılmaya çalışılmıştır).

Rasyonel/büyük dinlerin anlayışında tanrının prestijini, eşsizliğini (biriçikliğini) zedeleyen birer şirk unsuru ve dinin ciddiyetini, disiplinini bozan heretik unsurlar olarak görülen, modernizmde ise akılcı ve bilimsel olmaması hasebiyle küçümsenen, dışlanan “ara biçimler” (yoğunlaştırıcı simgeler ve uygulamalar), pagan kültürde insanoğlunun içkin sembolik düşünme kabiliyetinin ve ihtiyacının aktif unsurlarıdır. Gezegen, put, tanrısal insan, bitki, hayvan vb., kutsallık atfedilen varlıklar sembolik özellikler taşımakta ve doğrudan tapınımın ötesinde statik olmayan bir “mana” taşımaktadır. Seküler yapısal (kültürel, sosyal) değerlerle ilgili sembolik ifadeler de (ritüeller, nesneler) duygu ve düşüncenin dışavurumu veya yaratımı olarak zengin bir mana taşır. Sakralla-profan, bireyle-toplum/kültür, insanın bilinciyle-bilinç ötesiyle arasında interaktif ilişkiyi sağlayan işlevsel tüm bu sembolik köprüler insanın ihtiyacı olan ilahi veya ilahiyat dışı maneviyatın yaratımında etkin unsurlardır.

Zupancic, Lacan’ın “a nesnesi” kavramsallaştırmasına da gönderme yaparak “materyalist açıdan insan sonluluğu başarısız, kusurlu ve sızıntı yapan bir sonluluktur” diyerek insan sonluluğunu içeriden kemiren, aşındıran bir şeyin varlığına vurgu yapmaktadır (Zupancic, 2011). Zupancic’in bu önermesi sonlu insanın doğası gereği -sadece tanrıya inancı kastetmeyen- bir maneviyata ve bu maneviyatı sağlayan araçlara her daim ihtiyaç duyduğu şeklinde yorumlanabilir. Pozitivist açıdan bakıldığında gerçek bir mantık içermeyen ancak insanın aşkın ve içkin tüm dünyasıyla etkin ve sağaltıcı ilişki kurmasında insan varoluşunun vazgeçilmezi olan ara biçimler bu “kusurlu sonluluk”un bir sonucu olarak görülebilir.

Victor Turner kabile toplumlarındaki zihin yapısının modern toplumun zihin yapısından pek farklı olmadığını, kabile toplumuyla modern toplum arasında farkların aynı bilişsel yapının çeşitlilik gösteren kültürel deneyimlerden

ibaret olduğuna (Turner, 2018) ve insanın, varlığın doluluğunu ifade etmek için fantastik sembolleştirmeye derin bir ihtiyaç duyduğuna dikkat çeker (Halton, 2014). Turner, Edward Sapir'in simgecilik üzerindeki yazısını tartışmaya açarak iki simge sınıfı (referans simgeleri ve yoğunlaşma simgeleri) arasındaki farkı belirtir. Sıradan konuşma ve yazmayı, bayrakları ve işaretlemeyi içeren referans simgeleri, gerçeklere gönderme yapar ve Jung'un işaret tanımlamasına eşdeğerdir. Yoğunlaşma simgeleri ise "doğrudan ifadenin yerini dolduran davranışların ve duygusal gerilimlerin bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde boşaltılmasına izin veren yüksek ölçüde yoğunlaşmış davranış biçimleri" dir (Morris, 2004). Hemen hemen her nesne, jest, şarkı ya da dua, her mekân ve zaman birimi simgesel olarak kendisinden başka bir şeyi temsil eder. Bu sebeple sembollerin ritüeldeki kullanımı metaforiktir: duyularla algılanabilen fenomenlerin bilinen dünyasını gölgelerin bilinmeyen ve görünmeyen bölgesi ile bağlantılandırır. Gizemli ve aynı zamanda tehlikeli olanı anlaşılır kılar... Örneğin bir durumun adını söylemek o durumu ortadan kaldırmanın yarısıdır; büyücülerin ya da gölgelerin görülmez eylemini görülebilen ya da okunulabilen bir sembolle cisimleştirmek o eylemin icabına bakma yolunda büyük bir adımdır. Modern psikanalistin yönteminden çok uzak bir tavır değildir bu. Bir şey zihinle kavrandığı, düşünülebilir kılındığı zaman, onunla baş edilebilir, üstesinden gelinebilir (Turner, 2018). Lewis Mumford'a göre, başından beri iç dünyası dış dünyasından çok daha sofistike olan insanın ilk işi çevreyi kontrol etmek için alet oluşturmak değil, kendisini, her şeyin üstünde de bilinçaltını kontrol etmek için güçlü ve zorlayıcı türden aletler - ritüeller, semboller, kelimeler, imgeler, standart davranış şekilleri (adetler)- oluşturmaktır. Bu türden aletlerin icadı ve mükemmelleştirilmesi ilk insanın, hayatta kalmak için maddi alet yapımından daha gerekli ve sonraki gelişimi için çok daha zorunlu olan esas uğraşısıydı (Halton, 2014). Sembolik ifade etme güdüsünün insan tabiatında orijinal olduğunu ve yok edilemez olduğunu, "rasyonelliğe" bürünmekle en emin olduğumuz şeyin, rasyonel ötesi ifade etme güdümüzün cahili haline geldiğimizi bu sebeple kültürel yaşamın da solduğunu öne süren Halton'a göre nöro-genetik mirasımızda içkin olan kült, "vitalizme (dirimselciliğe)" gerileme olmayıp insan bedeninin en duygusal, bilinç öncesi, hatta içgüdüsel semiyotik yeteneklerini içerir. Buna göre insan, insan ötesi hafızası sayesinde kolektif ve kişisel geçmiş deneyimin bilgeliğini şimdiye aktararak gelecek için yeni davranış olasılıkları yaratabilir. "Modern dünya Modern nominalist kültür, hayali zihin kuramları ve mekanik madde kuramları yoluyla organik kökenlerinden kaçmak şeklinde nitelendirilebilir... İnsan aklı, tüm bütünlüğüyle, kültürün kült kökenleriyle yaşayan bir süreklilik içerisinde ve sadece rasyonel olmanın çok ötesindedir. Kültürün, geleneksel davranış kurallarında ifade edilen kült kökenleri, ön-insan atalarımızı yavaş yavaş insanlığa götür-

müştür ve beğensek de beğenmesek de insanın kültür ve davranışının derinlere gömülü kaynağı olarak kalmaktadır” (Halton, 2014).

Marx ve Engels’in “Katı olan her şey buharlaşıyor”, Weber’in ise “Dünyanın büyüğü bozuldu” ifadeleriyle gönderme yaptığı, akıl ve dünyeviliği merkezine koyan modernliğin dini kıyıya itişinden doğan krizle baş edemeyen insanın çağımızda dine yeniden geri döndüğü şeklindeki düşünce yanlış olup bu dönüş esasında büyük dinlere değil “insanın kusurlu sonluluğunun” bir itkisi olarak mistik bir arayış içinde maneviyata geri dönüşüdür. Habermas’ın dini fundamentalizmi modern bir fenomen olarak ele aldığını da hatırlatarak tek tanrıcı büyük dinleri sanıldığı gibi hiçbir vakit tamamen kıyıya itmeyen ve kendi işlerliği için –örneğin modern bir fenomen olarak milliyetçi ideolojide din bütünleştirici en önemli motivasyon unsuru olarak kullanılmıştır- araç olarak kullanan modernizmin öldürdüğü “tanrı” değil tanrının sadece bir unsuru olduğu maneviyat olduğunu söylemek gerekir. Maneviyat insanın metafizik bir yaratıcıyla ilişkisinden ibaret olmayan bunun dışında insanın soyut düşünme kabiliyetiyle kendi iç dünyası ve dış dünyanın verili fenomenleriyle gerçek/maddi ötesi yaratıcı, sağaltıcı, devindirici ihtiyaçtan kaynaklı, zengin ilişkisini ifade eder. Dolayısıyla ilahiyat/tanrı/din tek başına maneviyatın kendisini değil maneviyatın bir unsuru/örneği olarak görülmelidir. Egemen otoritelerle, gerek düşünsel açıdan gerekse pratik açısından, tarihsel bir ittifak içerisinde olan kurumsallaşmış büyük dinlerin, kapitalizmin, henüz tamamlanmamış eksik insanın kendi potansiyelini kavrayışını sınırlandırdığına, baskıladığına dikkat çeken Ernst Bloch “Sadece bir Hristiyan iyi bir ateisttir ve sadece bir ateist iyi bir Hristiyan’dır” diyerek maneviyatın monoteist ortodoks büyük dinlerden bağımsız bir fenomen olduğunun altını çizer (Bloch, 2013). Alışılmış düşüncenin aksine “dünyanın büyüğü” ilk kez modernizmle bozulmamıştır. İnsanlık modernlik öncesinde de büyüsel dünyasına eleştiriler, yasaklar, sınırlamalar getiren siyasal, dinsel, kültürel başka büyü bozumlarıyla pek çok kez karşı karşıya gelmiştir. İnsanoğlunun maneviyat ihtiyacına çeşitli zengin araçlarla cevap veren pek çok pagan gelenek bunları us/dışı, yanlış, hastalık, günah, zındıklık olarak gören semavi tek tanrıcı dinlerin yasaklarıyla engellenmiş, yok edilmiş ve insanlık maneviyatla interaktif ilişkisinin asırlık mirasından bir anda uzaklaştırılmaya çalışılarak, “akılcı, mantıklı, rasyonel” soğuk bir maneviyat dışı maneviyata ve baskın otoriter bir tanrıya inanmaya zorlanmıştır. Bu tutum modernizmin pozitivist, materyalist anlayışıyla pek çok açıdan ortak paydaya sahiptir. Dünyaya hâkim olmuş militarist, rasyonalist, pozitivist modernist ve tek tanrıcı düzenin bekası uğruna insanın edilgenliğine duyduğu ihtiyaç onu insanı aktif, yaratıcı ve katılımcı kılan coşkucu “ara biçimler”i yok etmeye, sınırlandırmaya zorlamış ve zorlamaktadır. Ancak pa-

radoksal bir biçim de bu düzen de insanda istenen duygu ve düşünceyi yaratmada önemli düzeyde işlerliği olması nedeniyle ara biçimlere başvurmuştur. Ancak başvuru bu ara biçimler –dualar, tapınaklar, marşlar, bayraklar, resmi ve dini törenler, siyasi ve dini propagandaya yönelik sanat unsurları, milli ve dini tarih- insan için taşıdığı tüm müspet işlevlerinden kopartılıp insanı devingen ve etken değil edilgen kılan ideolojik ara biçimler olarak revize edilmiştir. Bu düzende öncelik insana değil ideolojiye tanındığı için revize edilen ara biçimler insanın değil ekseriyetle ideolojinin ihtiyaçlarına cevap vermektedir. Ancak insanoğlu kendisini yeterli tatminden uzak bu soğuk düzende –düzeni doğrudan yadsıyarak veya yadsımayarak- gedikler açarak samimi ve esnek coşkulu “ara biçimleri” gayri resmi olarak, yüksek dinlerin paralelinde halk/folk dinleri şeklinde ya da ya da modern icatlar şeklinde, -az ya da çok- sürdürmeye ve yeniden var etmeye hep devam etmiştir.

Modernizmin ve büyük dinlerin usdışı pratikler olarak yaftaladığı, dışladığı, nesnelere ve varlıklara kutsallık atfetmek, doğa üstü olaylardan ve varlıklardan ve kötülüklerden korunmak için büyü ve ritüel yapmak, dileklerin gerçekleşmesi için çaput bağlamak, mum dikmek gibi pagan kültürün uzantısı simgesel pratikler esasında, usdışı bir teslimiyetin ve ataletin ötesinde insana dayanma gücü veren, motive eden bir mana içermektedir. Pagan insan, hurafelere bel bağlayarak edilgen bir şekilde mucize bekleyen ve nesnelere/ varlıklara usdışı statü ve roller yükleyen rasyonellikten uzak bilgisiz insan değildir. “Vahşi hiçbir zaman toprağı büyüyle kazmaz ya da kanosunu sihirli sözlerle denize indirmez.” diyen Malinowski yerlilerin kendi bilgi ve yeteneğine güvendiği konularda büyüye gereksinim duymadıklarına, birçok tehlike ve belirsizliğin kol gezdiği durumlarda ise büyüselle ritlerle durumun üstesinden gelmeye çalıştıklarına dikkat çeker. Buna göre sembolik uygulamalar zorlu yaşam mücadelesinde insanın güç ve motivasyon elde etmesine yardımcı işlevsel sosyal ve psikolojik yan unsurlar olarak görülmelidir (Morris, 2004). Daha yakın örnekler verecek olursak, sevdiğimiz birine veya belleğimizde önemli yere sahip bir olay/olguya ait bir nesneyi muhafaza etme isteğimiz nesnenin ait olduğu veya gönderme yaptığı kişiyle/olayla doğaüstü yöntemlerle fiziksel bir buluşma beklentisi değildir. Acılarımız, aşklarımız, sevinçlerimiz için şarkılar, şiirler yazmamız, bize bunları hatırlatan müzikler dinlememiz, duygularımızın yönelik olduğu varlıklarla ilgili mucizevî değişimler, müdahaleler, buluşmalar yaratabilme inancı taşımaz. Tüm bunlar Zupancic’in dediği gibi doğası gereği asla materyalist olamayacak olan “insanoğlunun kusurlu sonluluğundan” kaynaklı maneviyat ihtiyacıdır. İnsanoğlu her çağda acılarını, sevinçlerini, düşüncelerini, ideolojisini vs. etkili ifade etmenin yolu olarak metaforik/ mecazi sanatsal/sembolik araçları kullanmıştır. Gerçeğin ya da gerçek ötesinin

ifadesi, anlatımı, algılanışı her daim doğrudan değil dolaylı yöntemlerle daha etkin kılınmıştır. Doğrudan yaklaşım, gerçeği veya gerçeklik ötesini alışılmış bir forma sokarak anlamı soluklaştırıp algıyı tekdüze kılar. Tekdüzeleşme tehlikesi taşıyan algının sürekli canlı kılınması, gerçeğin/gerçek ötesinin farklı formlardaki temsiliyetlerle hatırlatılıp epifani sağlamasıyla mümkündür. Canlı tanığı olduğumuz veya duyduğumuz bir katliamla ilgili filmler, resimler, müzikler yapmamızın, romanlar, hikâyeler, şiirler yazmamızın, olaya atfen heykeller, binalar dikmemizin sebebi bu değil midir? Katliamla ilgili doğrudan bilgi sahibi olmak bize neden yeterli gelmez? Ya da şöyle düşünelim, bir sanat eserinin meramını imge ve simge olmaksızın doğrudan anlatması neden sanatın doğasına aykırıdır, böylesi bir sanat neden kötü, yetersiz bir sanat olarak kabul edilir?. Modernizmin ve büyük dinlerin “usdışı/hurafe” şeklinde yaftaladığı ara biçimler insanoğlunun simgesel düşünceyle evrimleşmiş hayati damarının kesilmesi anlamına gelmektedir. Kesilen bu damar uzva yeniden bağlanırken elbette eskisi kadar sağlam ve orijinal olmayacaktır. Büyük dinlere mensup geleneksel ve dini reddeden modern insan kesilen damarını onarırken eski manayı üretmede elbette eksiklikler yaşayarak yozlaşma tehlikesi taşıyacaktır. Simge ve imgenin kaybolduğu veya dışlandığı yerde erotizmin yaratıcılığı yerini pornografik bir temsiliyet ve teslimiyete bırakır. Gayri meşru ve ürkek bir şekilde simgesel/imgesel düşünceyi yeniden var eden geleneksel insan simgenin/imgenin devingen ve yoğun manasını belleğinde zayıflamış bir iz olarak taşımasından mütevellit onu basitleştirip, doğrudan anlamlara indirgeyerek içini boşaltır. Günümüz insanının amaç ve hedefe ulaşmada kendi görev ve sorumluluğunun başat önemini iskalayarak mucizeye bel bağlayıp dileğinin gerçekleşmesi için çaput bağlaması buna örnektir. Bu durum, modernizmin ve büyük dinlerin içinin boşalmasından sorumlu oldukları “hurafe”ye yönelik eleştirilerinin yeniden meşruiyet kazanmasına fırsat oluşturmuştur.

Hâkim soğuk düzenin ara biçimler içerisinde en mesafeli ve olumsuz yaklaşımı kuşkusuz itaati, normları askıya alan, proaktif ve reaktif özellikleriyle statükoyu tehlikeye atan coşkulu kolektif eğlenceye yöneliktir. Kolektif kültürel eğlencenin sembolik bileşenlerinin yapısal olana yönelik grotesk yaklaşımının metaforik olmanın ötesine geçerek eş zamanlı veya art zamanlı bir devinim yaratma işlevi, korkudan kaynaklı bu mesafeli ve olumsuz yaklaşımın sebebi-dur. Tüm bileşenleriyle epifani yaratmaya muktedir kolektif kültürel eğlence yapının (kültür, din, sosyal yapı) kangren olmuş, işlevselliğini yitirmiş, yozlaşmış unsurlarını ortadan kaldırmaya, yapıyı yenilemeye elverişli düşünsel, bilişsel, duygusal ve fiziksel pratiklerin provasının yapıldığı veya bu pratiklerin doğrudan hayata geçirildiği elverişli hem doğrudan bir “ara biçim” hem de “ara biçimler” bakımından zengin bir “ara mekan” olarak dinsel ve sekü-

ler statüko için bir tehdit unsurudur. Kolektif kültürel eğlence ayrıca hâkim düzenin soğuk maneviyat kategorilerine paralel/alternatif samimi maneviyat biçimlerinin yaratıldığı alan olarak, onun rakibidir. Ve elbette ki eğlencenin her türü üretmeye, çalışmaya ara verme olarak hâkim kapitalist sistemin ve -Weberyen yaklaşımla- çok çalışmayı kutsayarak kapitalizmin doğuşuna etki eden unsurlardan biri olarak büyük dinlerin pek hazmetmediği bir “boş zaman” kategorisidir.¹¹

Modernleşen dünyada savaşan erkeklerin askeri açıdan disipline edilmesi gerekliliği de eğlenceye, mizaha, gülmeye mesafeli olmayı gerektirmiştir. Örneğin, Roma’da militarizm kadim ortak esrime gelenekleri üzerinde zafer kazanmıştır... Eski İsrail’de, hem militarizm hem de hiyerarşinin sürdürülmesinde yönelik kaygılar kadim esrime ritüellerinin zararına olmuştur... Askeri hazırlık kaygısı Yunanlıların esrime ritüellerine bakışını bozmuştur (Ehrenreich, 2009). Militarizmin giderek egemen olduğu tüm dünya bu dönüşümü yaşamıştır.

Monoteist dinlerde tanrı-şeytan ve iyi-kötü ikileminden başlayarak tüm zıtlıklar arasında çizilmiş keskin bir sınır da söz konusudur. Kültürel kolektif eğlencenin ters-yüz/alt-üst etme pratikleri aynı zamanda zıtlıkların diyalektik kavranışını imlemektedir. Ortadoğu’nun kadim esrik ritüelleriyle, Roma ve Helen kültürünün Dionysos ve Satürn şenlikleriyle harmanlanıp oradan da Avrupa’nın Aryen geleneklerine yeniden eklenip sonrasında Afro-Amerikalıların, Kızılderililerin coşkulu ritüelleriyle birleşmenin sonucu olarak edildiği senkretik yapısıyla tüm şenliklerin temsili durumundaki karnavalların ikirciklikli doğasına yani zıtlıkları bir arada var ederek kaynaşp tamamlaması gücüne Bahtin şu şekilde değinmektedir: “Tüm karnaval imgeleri ikicidir; kendilerinde değişim ve krizin her iki kutbunu da birleştirirler: doğum ve ölüm (hamile ölü imgesi), hayır duası ve beddua (ölüm ve yeniden doğumu eşanlı olarak dileyen kutsayıcı karnaval bedduaları), övgü ve yergi, gençlik ve yaşlılık, üst ve alt, bir şeyin içyüzü ve dışyüzü, aptallık ve bilgelik... Karnaval imgesi oluşun her iki kutbunu da veya bir antitezin her iki ögesini de kuşatmaya ve kendisinde birleştirmeye çalışır: ölüm-yaşam, genç-yaşlı, tavan-taban, ön-arka, övgü-sövgü, onaylama-yâdsıma, trajik-komik vb. bunu şöyle de ifade edebiliriz zıtlar birleşir, birbirlerine bakar, birbirlerinde yansır, birbirlerini tanımır ve anlarlar”(Bahtin, 2014).

İster modernlik anlamında tamamlanmamış ister post-modern çağ olarak nitelendirelim günümüzde coşkulu maneviyatın farklı veçhelerde geri dönüşü söz konusudur. Maneviyatın bu geri dönüşü merkezi dine bırakmayan, din ve dünya arasında gerilim yaratan sınırları muğlâklaştıran -paganist inanç-

11 - Ancak belirtmek gerekir ki kapitalizm, maddi bir bedel karşılığında ulaşılabilen, tüketimin yoğun olduğu kendi kontrolündeki eğlenceye elbette destek vermektedir.

lardan da beslenen– Habermascı anlamda post-sekülerist bir maneviyatçılığı ifade etmektedir. Hem büyük dinlerin hem de modernitenin tektipleştirici, totalize edici evrensel büyük bir tepki olan postmodernizm, neo-paganizm, neo-şamanizm, Moon hareketi, cadılara yeniden iade-i itibar anlamına gelen “Wiccan Tapınımı” gibi inanç sistemlerinin kendini ifade etmesine izin vermiştir. Yeni dinsel hareketler olarak adlandırılan bu sistemler, modernitenin din şahsında maneviyatı kıyıya iterek cenneti yeryüzüne indirme vaadi gerçekleşmeyince modern hayat içinde yabancılaşan, kimsesizleşen, ilgi, sevgi, güven yoksunluğuna düşen insanlığın manevi, mistik, ‘metafizik’ boşluk ve arayış içerisinde moderniteye gösterdiği modern bir tepkilerdir. Beat kuşağı, Hippiler, Gaia Hipotezi’ni kucaklayan Yeşiller hareketini, ‘eski’ye olmaktan çok ‘yeni’ye çağrışımli şekilde karşımıza çıkan ve yeni dini hareketler içinde ele alınabilecek olan, yoga gibi ruhsal egzersiz ve terapilere yönelik, alternatif tıp ve bilim anlayışlarına dayalı, güçlü astrolojik iddialara sahip New Age (Yeniçağ) hareketi bu minvalde örneklerdir (Atay, 2017). Hâkim baskıcı, ciddiyetçi dünya düzeninden bir kaçış olarak Zombi Yürüyüşü, Domates Festivali, öpüşme şenlikleri, yastık savaşları, home partiler, gençlik festivalleri, bar, disko gibi mekânlardaki eğlenme tarzları, home partiler, konserler gibi kolektif coşkulu şenlikler de bu örneklerle dâhil edilebilir.

İslam ve Kültürel Kolektif Eğlence

Bu başlığa evvela “İslam’da kolektif eğlenceyi ilham eden veya kolektif eğlence olarak adlandırabileceğimiz ritüeller nelerdir? İslam ritüelleri ne tür şenlikli/coşkulu öğeler barındırır?” sorularıyla dikkat çekilebilir. İslam’a az ya da çok aşına herkes bu soruların cevabını düşünürken İslam’ın yok denecek kadar az coşkulu unsurlar barındırdığını fark edecektir. Monoteist büyük bir din olarak İslam, gündelik hayatın tekdüzeliğinin ve sürekli değişen koşullarının, yapısal sınırlamaların ve baskıların yorduğu, strese soktuğu insanın belirli zamanlarda katarsis yaşamasını sağlayacak ve yanı sıra yapısal sıkıntıları dönüştürecek bilişsel ve psikolojik motivasyonu edineceği coşkulu pratiklerden uzak perhiz öncelikli bir dindir.

Konuya devam etmeden önce bir olguya ve kavrama değinmek gerekmektedir. Yabancı bir dinin, kültürün hâkimiyetini kurduğu veya kurmaya çalıştığı ya da doğal etkileşime girdiği bütün toplumlarda yeni yapıya eski inanışların, geleneklerin eklenildiği senkretist (bağdaştırmacı) yeni bir yapı ortaya çıkar. Bu yeni yapının hâkim geleneğin sonradan ortaya çıkmış yeni bir ekolü olarak görmek yaygın bir yaklaşımdır. Yeni yapının bu yaklaşımı paylaşılan üyeleri olduğu gibi kendi gelenek ve inançlarının İslam dışı/öncesi arkaik başka kay-

nağa bağlı olduğunu söyleyip bu yaklaşımı reddedenler de vardır. Ender rastlansa da yerli yapının yabancı yapıyla zoraki veya doğal etkileşimi reddederek tamamen bağımsız bir şekilde yoluna devam etmesi de söz konusu olabilmektedir. Bunların dışında hakimiyetini kuran yeni yapıya –yüksek geleneğe- entegre/dahil olanlar ayrıca küçük gelenek/halk dini denilen yapı içerisinde eski dini ve kültürel geleneklerini sürdürmeye devam ederler. Tüm bu durumlar antropolojide eski geleneği, kültürü, dini/inancı sürdürmek ya da yeniden canlandırmak/diriltmek anlamında “nativistic movements” (doğuşancı hareketler) olarak adlandırılır. Birazdan değinilecek olan hem İslam ritüellerine eklemlenmiş olarak hem de İslam ritüellerinden bağımsız olarak gerçekleşen şenlikli ritüeller doğuşancı (nativistic) hareketlere örnektir.

İslam coşkulu bir muhtevaya sahip olmadığı gibi İslam dışı coşkulu unsurları bünyesine katma konusunda da olumsuz radikal bir yaklaşıma sahiptir. Ancak bu radikal tutuma rağmen gerek folk İslam’da gerekse bazı İslami ekollerde İslam’ın zayıf coşkusuna alternatif İslam dışı gelenekler her daim var olmuştur. Ancak bunlar ortodoks İslam’da gözle görülür değişimler yaratarak kapsayıcı bir İslam kültürü yaratacak kadar etkili olamamış marjinal gelenekler olarak kalmıştır.

Ortodoks İslam ritüellerine (bayram, kandil gibi) eklenen coşkulu/eğlenceli unsurların esasında hiçbirisi İslam’a mündemiç unsurlar olmayıp halkın İslam dışı pagan inançlarından İslam’a sızıntı yapan veya sonradan icat edilen gayri-resmi senkretik öğelerdir. Bu unsurların meşruluğu “bid’at (bid’at’ı seyyiye/kötü bid’at) olmaları hasebiyle ortodoks/yüksek İslam tarafından ılımlı veya sert şekillerde her daim tartışılmıştır. Bazılarına kısmi bir serbesti söz konusu olsa da bu serbestlik coşkucu bid’atların kendini zenginleştirip, İslam’ın güçlü bir parçası haline gelecek kadar sağlamlaştırmasını sağlayacak bir serbesti olmamıştır¹².

İslam’ın genellikle ibadet ve duayla geçirilmesi gerektiğini telkin ettiği özel günlere halk tarafından eklemlenen coşkulu/şenlikli unsurlar İslam’ın neşe, eğlence konusundaki boşluğunu doldurmaya yönelik girişimlerdir. Kandil ritüelleri, Ramazan şenlikleri, Mevrit törenleri bunlara en iyi örneklerdir.

Müslüman Arapların İsa’nın doğumunun gösterişli şenliklerle kutlandığı Noel’e benzemesinden çekindikleri için ölümünden hemen sonraki dönemler-

12 - İslam âlimleri bid’atı, bid’at’ı hasene ve bid’at’ı seyyiye şeklinde ikiye ayırmıştır. Bid’at’ı hasene (faydalı/iyi bid’at) uçağa binmek, camiye minare eklemek, bina yapmak, mikrofondan ezan okumak gibi çağın koşullarına göre ortaya çıkan yenilikler olup dinin esas yasaklarına ve kurallarına ters düşmediği sürece günah sayılmayan bid’atlardır. Bid’at’ı seyyiye (kötü bid’at) ise dinin genel hükümlerine ters düşen haram/günah sayılan bid’atlar olup genellikle eski dinlerden ve kültürlerden kalan unsurları kapsamaktadır. Coşkulu kolektif eğlencenin/şenliğin de içinde bulunduğu “ara biçimler” genellikle bidat’ı seyyiye olarak görülmektedir.

de Muhammed'in doğumunu kutlamaktan kaçındıkları bilinmektedir. Mevlit kandilinin kutlama şeklindeki biçimi ilk kez Mısır'da Fatımiler döneminde görülür ve sonradan Eyyubiler tarafından benimsenir. Mevlit kutlamalarında bu dönemlerde oldukça gösterişli resmi törenler ve şenlikler söz konusu olup on dokuzuncu yüzyılın başlarında Mısır valisi olan Mehmet Ali Paşa'nın, yönetiminde yaşayan insanları disipline etmeye yönelik Avrupa tarzı askeri reformlar başlattığı ve Avrupa karnavallarını anımsatmaya başlayan mevlit kutlamalarını yasaklamaya çalıştığı bilinmektedir. İslam âleminde giderek ölüm, evlilik, sünnet, sel, deprem vs. olaylar vesilesiyle de yapılmaya başlanan mevlit kandili Osmanlı döneminde de -"Mevlid Alayı" denilen törenler ve çeşitli kutlamalar şeklinde- önemli bir yere sahip olmuştur. Ayrıca Mi'rac, Regaib ve Berat gibi diğer kandil ritüelleri de -evlerin camilerin kandillerle süslenmesi, güne özel çeşitli yiyeceklerin pişirilmesi, dağıtılması gibi- çeşitli şenlikli unsurlarla bezenmiştir. Kısmen "Büyük Perhizin" gerilimini atmak için Ortaçağ'da gerçekleşen karnavallara benzetebileceğimiz Ramazan geceleri ve bayramlar da Osmanlı döneminde günümüzdekinden daha zengin şenlikli unsurlar içermekteydi. Ancak değinildiği gibi bu şenlikli unsurlar İslam dünyasında her daim tartışma konusu olmuş ve İslam kültürü içerisinde yeterli meşru bir zemin yakalayıp zenginleşerek günümüze uzayamamıştır. Ancak günümüzde yine de halk kandiller, ramazan, bayramlar gibi günleri zayıf bir şekilde de olsa ibadet ve duanın ötesine taşıyacak unsurlarla bezemeye devam etmektedir. Ancak Kandil simidi, kandil şekeri, Tv programları, çeşitli gösterişli ikramlar, süslemeler, özel kıyafetler ve ilahi müzikle adeta partiye dönüştürülmüş ev mevlitleri, ramazan geceleri sokaklara yığılma, kermesler, ulu orta yerlerde semaverlerde çay satışı vs. şeklindeki zayıf coşkulu/şenlikli uygulamalar gerçek bir kolektif eğlence tadında olmayıp yeterli tatmini sağlamaktan da uzaktır.

Türkiye'de bazı dini cemaatlerin 1989'da ideolojik amaçlarla icat ettiği, Ortodoks İslam'da yeri olmayan tartışmalı "Kutlu Doğum Haftası" hicri takvime göre kutlanan Mevlidin uygulama açısından revize edilerek miladi takvime bağlanmış muadilidir. Sosyal yönü ağır basan "Kutlu Doğum Haftası" ritüelinin icadı İslam'ın coşku açısından zayıflığını gidermeye yönelik bir girişim olmadığı halde bazı coşkulu uygulamalar -dini konserler, dramalar, kermesler gibi sosyal etkinlikler- neticesinde bu boşluğa zayıf da olsa bir yama olmuş ve bu sayede halkta karşılık bulmuştur. Ev mevlitleri gibi Kutlu Doğum Haftası da modern etkinliklere/eğlencelere katılma konusunda kısıtlanmış Müslüman kadınlar için sosyalleşme aracı olarak daha ciddi bir önem taşımaktadır.

Küslerin barışması, büyüklerin ziyareti, ibadet gibi unsurların ön planda olduğu Ramazan ve Kurban bayramları da çocuklar açısından şenlikli bazı un-

surlar dışında herhangi bir coşkulu pratik içermez. Bayramla özdeşleşmiş şeker, yiyecek içecek ikramı, gezme, eğlenme gibi kültürel veya modern şenlikli unsurlar da birer “bid’at” olup halkın şenliğe pek zemin sunmayan bayrama eklemlediği zayıf coşkulu unsurlardır ve gerek kolektif coşkuyu desteklemesi gerekse modern çağın eğlence tarzına göre zenginleşmediği için İslami bayramlar giderek sadece dinlenme ve yakınları ziyaret etmeye yarayan birer tatil fırsatına dönüşmektedir. İslam’ın toplu ibadetleri de coşkulu unsurlar açısından zayıftır.

Bunlar dışında İslam’ın neşe/eğlence konusundaki boşluğunu doldurmaya yönelik, İslam’dan tamamen bağımsız ritüeller de söz konusu olup bunlar İslamla ilgili sanılarak ya da İslamla ilgisinin olmayışı önemsenmeden gerçekleştirilen ankititeden evrilen (mevsim, sünnet vs. geçiş ritüelleri gibi) şenlikli pagan ritüelleridir. İslam’ın ikinci büyük mezhebi olan Şiilik de Sünni İslam’a göre daha coşkucu bir mezheptir ancak doğuştancı bir hareketken kuruma dönüşen devletin ideolojik aygıtı konumundaki ortodoks Şiiliğin bu unsurları daha önce değinildiği üzere insanı etken değil edilgen kılan unsurlara dönüşmüştür.

Sünni Ortodoks İslam’ın coşkulu bir ara biçim olarak modern sanata yaklaşımı da sınırlayıcı veya dışlayıcı olacak şekilde olumsuzdur. Müzik Allah’a bağlılığı, Allah korkusunu, ilahi aşkı, ölümü işlediği ölçüde “helal ve caiz”dir, bunun dışında üzüntü, melankoli, cinsel şehvet ve aşk gibi temalar içeren müzikal unsurlar insanı Allah’tan uzaklaştıran, Allahın gücünü yadsıyan, Allahın zorlu imtihanına isyan içeren heretik unsurlar olarak olumsuzlanmıştır. Def/erbane ve ney meşruluğu tartışmalı enstrümanlar olup bunun dışındaki enstrümanlara yönelik tutum da açıkça olumsuzdur. Allah’a yönelik duyguları canlandırması koşuluyla müziğe izin verilmesi konusu yine de muğlaklık içermekte olup, ne tür sözler ve enstrümanların kullanılmasının doğru olacağı netlik içermemektedir. Ayrıca bu tür müziği geliştirecek İslam içinden bir teşvik de söz konusu değildir. Müzikal kalitesi düşük ve sözleri basit olan az sayıda ilahinin ortaya çıkması ise tam anlamıyla bastırılmayan coşku ihtiyacının zorlama sonucudur. Esrik veya esrik olmayan –özellikle de kadın erkek birlikte gerçekleşen- dans türleri, heykel ve resim gibi sanat unsurları da -Allahın yerine geçebilecek yeni tapınım unsurları olma riski taşıması sebebiyle- Sünni Ortodoks İslam’ın haram kıldığı unsurlardır. Hülasası diğer ortodoks tek tanrılı büyük dinlerdeki gibi tanrının ve isteklerinin merkezi konumda olduğu, insanın tanrı karşısında tali ve edilgen kaldığı İslam dininin özellikle ortodoks Sünni ekolü esas olarak tanrıya şirk unsurları olarak gördüğü coşkulu ara biçimleri “Allah’ı doğrudan hissetmesi gereken kâmil” insanın başvurmaması gereken heretik ve batıl unsurlar olarak olumsuzlamaktadır. Ayrıca belirtmek gerekir ki yukarıda –dipnotlarda- ayrıntılı değinildiği üzere folk Hristiyanlık-

la Ortodoks Hristiyanlık arasındaki gerilimin az veya çok folk Hristiyanlığı lehine işleyerek Hristiyanlığı dönüştürmesi şeklinde bir tarihsel süreç İslam dünyasında yaşanmamıştır. Yüksek İslamla folk İslam arasındaki gerilim folk İslam'ının aleyhine işlemiş ve bu sebeple folk İslam'ındaki şenlikli ritüeller yok olmaya yüz tutmuş şekilde zayıflamıştır. Tüm bunları bir kenara atıp İslam'ın kendisi dışındaki coşkucu unsurlara yönelik yasaklayıcı ve olumsuzlayıcı bir tutumunun olmadığını düşünsek dahi İslam'ın özünde, muhtevasında coşkucu bir din olmaması onu zaten neşe/coşku kültüründen yoksun kılmaktadır.

Kendisini Müslüman olarak tanımlayan tüm insanlar elbette İslam'ın yadsıdığı veya yadsımasa da teşvik etmediği veya içermediği coşkulu pratikleri az ya da çok hayatının bir parçası kılmaktadır ancak hayatın geneline nüfuz eden İslam'ın özünde bu unsurları taşımaması, teşvik edici olmaması dahası sınır- layıcı ve yasaklayıcı olması Müslümanların estetik, yaratıcı ve müstahkem bir neşe kültürü üretmelerini sınırlamaktadır. Ayrıca özellikle de alkollü modern eğlenceye katılan inançlı Müslümanlar gerçek bir katarsis yaşayamayacak kadar suçluluk duygusu da taşıyabilmektedir.

Halk İslam'ı dışında İslam'ın merkez kaç kolları (ana akım dışında kalan- lar) olarak bilinen inanışlarda ve tarikatlarda var olan meşru şenlikli ritüeller ve diğer coşkulu unsurlar da haliyle İslam'a mündemiç değildir. İslam'ın hete- rodoks kolları olarak tanımlanan ve Ortodoks İslam'ın dışladığı bu inanışlar ve tarikatlar esasında İslam öncesi inanışların birer uzantısı olup çeşitli sebeplerle – baskı ve zorlamayla veya doğal etkileşimle- İslam çatısı altına girmiş veya İslam'ın bir kolu olmayı reddeden ama İslamla kültür alışverişinde bulunmuş veya ortodoks İslam'ın içerisinden çıkmış doğuştancı (öze dönüş, yeniden can- landırmacı) gnostik hareketlerdir. Esrik müzik ve dansın merkezi bir yer işgal ettiği Tasavvuf geleneği¹³, esrik coşkulu kolektif dini ritüellerin söz konusu olduğu genel olarak Ehle Hak olarak bilinen dinler/inançlar (Yaresanlık, Ka- kailik, Alevilik), Şebekler, Ezidiler bu hareketlere örnek olarak verilebilir¹⁴.

Yerlilerle ilk kez temasa geçen Batıluların hayretle karşıladığı ve anlam ve- remedikleri danslı esrime ritüeller, “histerik taşkınlık” olarak yerlinin “yaba- nıllığına, vahşiliğine” kanıt olarak sunulmuştur. İlk kâşifler, tüccarlar, misyo- nerler ve eski antropologlar tarafından yazılmış olan anlatılar çoğu kez yerli halkların psikolojik yetileri ve gereksinimleri hakkında çeşitli önyargılı ifade ve spekülasyonları içerir: anekdotlar, Avrupalı olmayanların tuhaf, çocuksu

13 - Gnostik bir özellik taşıyan tasavvufun, eski paganist/politeist inançlar ve Yeni-Plâtonculuk gibi felsefi öğreti- lerle harmanlanmış bir içerikle İslam'ın coşkuya mesafeli ciddiyetine bir reaksiyon olarak doğduğu söylenebilir. Tarikatların zikir/vecd adı verilen uygulamaları düşünsel ve bedensel coşkuyu mümkün kılan esrik/trans dansların birer uzantısı olmaktan başka bir şey değildir.

14 - Ehle hak'ın İran Kürdistan'ındaki kolu Yaresan, Irak Kürdistan'ındaki kolu Kakai, Türkiye Kürdistan'ındaki kolu ise Alevi ismini almıştır. Türkiye'de cumhuriyet öncesi dönemde ehle hak olarak adlandırılan Alevilerin cum- huriyetten sonra devlet tarafından ideolojik sebeplerle “Alevi” şeklinde tanımlandıkları bilinmektedir.

veya anlaşılabilir davranışları olduğunu ve bunun da zihnin düşük düzeyine işaret ettiğini nakleder. Yerlilerin şenlikli, coşkulu pagan bayramlarına atfen “yabanıl tutkular” düşüncesi, şiddet davranımı şeklinde herhangi bir anda patlayabilen güçlü, kontrolsüz itkileri (urge) imler. Böylesi fikirlerin yerlerinden edilmiş ve sömürülmüş hakların aniden patlamasından korkan Avrupalı göçmenlerin ve sömürgecilerin zihinlerinde geliştiği anlaşılabilir bir şeydir (Bock, 2001). Bu düşünce ve korku yersiz olmayıp yukarıda –dipnotlarda- ezilenlerin şenlikli pagan ritüelleri vesilesiyle veya bu ritüellerin hesaplanmayan yan etkileriyle egemenlere başkaldırdığına dair pek çok örneğe yer verilmiştir. İslam’ın/Müslüman doğunun kendinden önceki ve kendiyle eş zamanlı diğer din/inanç ve kültürlere “hakikatten, gerçekten, mantıktan uzak, yozlaşmış, dejenere” şeklindeki yaklaşımı Hristiyan Batı’nın yerlilere ve Doğu’ya karşı tutumuna ve korkularına benzemektedir.

Kürdistan’da Kolektif Kültürel Eğlence

Kültürün birey ve toplumun duygu, düşünce ve davranış kalıplarına belirgin etki ve yansımalarına dair antropoloji literatüründe özcü veya özcü yaklaşıma mesafeli olan birçok kuram mevcuttur. Kültürlenme yoluyla sosyalleşen insanın ve kültürün kolektif temsilcisi olarak kültürlenmiş bireylerden oluşan toplum/ulusun dünyayı algılayış ve dünyaya tepki gösterme biçiminde tamamen olmasa da önemli bir ölçüde kültürün önemli bir etkisi vardır. Kültürler arasındaki farkların bireyler arasındaki farklara benzediğini söyleyen kültür-kişilik kuramı ekolünden antropolog Ruth Benedict’e göre kültürlerin de bireyler gibi ayırt edici özellikleri vardır. Buna göre incelediği kültürleri Nietzsche’den ilham alarak Apolloncu ve Dionysoscucu olarak sınıflandırmıştır (Benedict, 2011). Buna göre Apolloncu kültür akılcı, kontrolcü, sınırlayıcı, Dionysoscucu kültür ise taşkın, coşkun, tutkulu bir kültürdür. Her kültürde elbette Apolloncu ve Dionysoscuculuk bir arada bulunur. Ancak her zaman biri diğerinden daha baskın olacak şekilde belirleyicidir. Bu ayrımı kullanarak –Kürtlerin de dâhil olduğu- Aryan kültürün Dionysoscucu yönünün ağır bastığını bu kültürel karakteristiğin Apolloncu Sami kültürün karakteristiğini taşıyan İslam dini ile belirgin bir uyumsuzluk ve gerilim içerisinde olduğunu söyleyebiliriz¹⁵.

15 - Ali Şeriatî’nin Sami ve Aryan ırk arasında yaptığı ayrım bazı açılardan Apolloncu ve Dionysoscucu ayrıma örnek olarak gösterilebilir: “İslam, Sami bir dindir... Bu din yüksek oranda Sami ırkın özelliklerini taşır... Sami’nin kanına daima, ataklık, hararet ve sükenetsizlik yerleştirilmiştir. Mutluluğu ateşli, öfkesi ateşli, üzüntüsü ağır, kini keskin, yargısı sert, savaşa ateşlidir.... Kısacası söylemek istediğim, Samilerin sert, hızlı, aceleci ve fevri; aryenlerin ise sabırlı, vakur, cınlamalı ve sükûnet için bir ırk olduğudur. Gandi’yi nasırla karşılaştırm. Gandi oruçla, sabırla, boykotla, pasif mücadeleyle, açlık greviyle, uzun zindanlara tahammülle bağımsızlık ve özgürlüğünü kazandı, yabancı sömürgeciyi ülkesinden çıkardı... Nasır veya Ben Bella ise bombamla, öldürme, ani saldırılar, yok edici gece baskını, yangın çıkarma, tahrip, terör gibi şeylerle... Sami ve Aryan peygamberler de böyledir. Birincilerin hikâyesi kılıç, kan, cihat, kıyam, öldürme... İkincilerin öyküleri ise düşünme, bir köşeye çekilme, gizlice aşk besleme, sükûnet içinde riyazet, suskunluktur. Buda’yı Muhammed’le karşılaştırm: Buda’nın uzun yıllar sonra bile birkaç taneden fazla havarisi yoktu. Ama Muhammed on yılda dünyanın büyük askeri imparatorluklarına saldı-

Dionysoscü/karnaveleks kültürel unsurlar, tarihsel süreçte parçalar halinde farklı siyasi, dinsel ve kültürel sömürü ve asimilasyonlara maruz kalmasının ve modernleşmenin/kentleşmenin sonucu olarak Kürdistan'da bölgeler arasında pratikte farklılıklar gösterebilmektedir. Ayrıca yine aynı sebeplerden ötürü bazı bölge veya yörelerde günümüze veya yakın geçmişe kadar oldukça canlı bir biçimde uzayabilmiş bu kültürel unsurlar diğer bazı bölge ve yörelerde ise daha eski bir geçmişte yok olmuş veya zamanla daha zayıf bir formda varlık göstermiştir. Ayrıca farklı yerlerde yine yukarıda değinilen çeşitli sebeplerden ötürü ritüellerin içerdiği bazı pratikler seçici bir şekilde terk edilmiştir. Ancak tüm bu farklılıklara rağmen izleri günümüzde veya yakın geçmişe kadar görülebilen Dionysoscü/karnaveleks unsurlar aynı kaynaktan evrilmiştir. Yine bu farklılıklara rağmen günümüze ulaşan genel izlerden ve kültürel asimilasyona coğrafik sebeplerle daha az maruz kalmış yörelerden yola çıkarak yapabileceğimiz genellemelerle Kürdistan'ın genelinin yakın geçmişe kadar çok güçlü Dionysoscü/karnaveleks unsurlar barındırdığına dair güçlü bir tahminde bulunabiliriz. Bu tahmini ayrıca şu şekilde bir sosyolojik yaklaşımla da desteklemek mümkündür: Tam olarak modernleşmemiş olsa bile modern dünyanın fikirsel ve fiziksel aygıtlarıyla çoktan temasa geçtiği ve büyük çoğunluğu Sünni İslam gibi coşkuya mesafeli bir dine mensup olduğu halde günümüze değin Kürtlerin coşkulu kültürel karakteristikleri ve bunların izlerini görüyor olabilmek, Kürtlerin dünyayı coşkucu bir tarzda algılama ve dünyaya coşkucu tarzda tepki verme konusunda antikiteden edindikleri çok güçlü bir kültürel karakteristikleri olduğuna dair güçlü ipuçlarıdır. Bu aynı zamanda Kürdistan'ın İslam'a entegrasyonunun da oldukça sıkıntılı ve yavaş olduğuna dair bir fikir edinmemize imkân tanır.¹⁶

İslam'ın yayıldığı ilk yer olan kadim İran¹⁷ coğrafyasının bir parçası olan ve

rabildi, on yıl sonra da dünyayı kaplayabildi. Ahurmazda'yı Yehova ile karşılaştın; Musa'yı Zerdüştle. Hindistan bir yüzyıl İngiliz tasallutuna tahammül gösterdi. Ama Araplar, otuz beş yıl boyunca Avrupalı sömürgeciyi sürekli isyanlar, ayaklanmalar ve karışıklıklarla huzursuz etti, sonunda da devrim ve gerilla savaşlarıyla sürüp çıkardı... Samiler gerçekçidir, Aryanlar ise hayalci....İslam'ın hangi edebiyatçı, şair ve sanatçısı Araptır? Hepsi İranlıdır" (Şeriati, 2014).

16 - İranlıların devletin yıllardır Ortodoks Şiiilik vasıtasıyla karma veya karma olmayan her tür eğlenceye yönelik ağır baskısına karşı günümüzdeki gizli, pasif direnişleri coşkunun Aryan kültürü açısından önemine işaret etmektedir. Kamusal alanlarda eğlenceye yönelik resmi baskılar İranlıların eğlenceye düşkünlüğünü zayıflatmada yeterli etkiyi gösterememiştir. İranlıların evlerinde sıklıkla karma alkollü partiler yaptıkları bilinmektedir. Ayrıca başka ülkeleri ziyaret ettiklerinde İranlıların ilk uğrak yerleri arasında modern eğlence mekânları, spor merkezleri, havuz, deniz gibi hoş vakit geçirilen yerler gelmektedir. Örneğin, İran'a çok yakın komşu olan Van ilinde yılın her döneminde binlerce İranlı turist görmek mümkündür. Van'daki modern eğlence mekânlarına yıllardır baskı rejiminde yaşayan İranlıların rağbeti -resmiyette laik bir ülke olan Türkiye'de doğrudan bir yasaklama olmamasına rağmen- yerli halkından daha fazladır. Van ekonomisinde başat bir öneme sahip olmuş İranlı turistlerin en çok döviz bıraktığı yerler eğlence ve alışveriş merkezleri olduğu için Van'da bu hedef kitleye yönelik açılan onlarca bar, disco, dans ve müzikli partilerini yapılabildiği açık ve kapalı havuz kompleksleri açılmıştır.

17 - Kürtler İranî bir halktır. İran ismi kültürel bir birim olarak kullanıldığında sadece bugünkü resmi sınırları ifade etmez. "İran" terimi, bugünkü indirgenmiş sınırlarından çok daha geniş bir alan için kullanılabilir. İran ismi 1947 yılından beri resmi olarak, yunanlılar vasıtasıyla Avrupa dillerine geçen Persia isminin yerini almıştır. "İran" terimi daha geniş kapsamlıyken "Persia" veya "Pers" mevcut İran ülkesinin yalnızca bir bölümünü ifade eder. İlk başta bu terim, Med ve Pers diye iki gruba ayrılmış Avesta halkının anavatanı için kullanılmaktaydı (Hamzeh'ee,

yaklaşık bin dört yüz yıl gibi uzun bir süredir çoğunluğu Sünni İslam'a geçmiş Kürtlere dair 19. yüzyıl gibi yakın bir yüzyıla kadarki kayda geçmiş misyoner, asker, seyyah vs. yabancı gözlemleri de bu fikri destekler mahiyettedir. 16. ve 19. yüzyıllar arasındaki gözlem raporlarının veya tarihsel/antropolojik çalışmaların büyük çoğunluğu kendini Müslüman sayan Kürtlerin diğer Müslüman etnisitelerle kıyaslanınca İslamla hiç uyuşmayan kültürel yapılarına ve yaşam biçimlerine yer vermiştir¹⁸. 21. yüzyılda dahi -farklılıklar olsa da- Kürdistan'ın genelinde İslam'a entegrasyon 1400 yıl gibi bir süreç için oldukça zayıftır.¹⁹

2008). "İran" teriminin kapsamında, İran Kürdistan'ının (Rojhelat) yanı sıra Irak Kürdistan'ının ve Türkiye Kürdistan'ının bir kısmı da vardır. Kürtlerin İran'dan başlayarak bugünkü Kürdistan'a yayıldıklarını söylemek yanlış olmaz.

18 - Bir Rus asker olarak Kürtler arasında zaman geçirmiş olan Basil Nikitin Kürtlerin inatçı bir bağımsızlık ve isyankârlık iradesiyle kendilerini daima ayrı kılmış olan dağlı ve aşiretlerin mirası olan bir tür farklı İslam'a bağlı olduklarından söz eder (Nikitine, 2011). Thomas Bois, *The Kurds* adlı kitabında, Kürtlerin Müslüman dindar olmaktan ziyade pek çok seyyahın mutabakata varmış olduğu gibi batıl itikatlara bağlılıktan, doğum, evlilik ve diğer şenlikli hadiseleri dinle hiçbir ilgisi olmamasına rağmen sanki dini ayınlanmış gibi özenle yerine getirdiklerinden söz eder (Bois, 1966). Kamal Soleimani, *Ortadoğu'da İslam ve Çatışan Milliyetçilikler* (1826-1926) adlı kitabında Kürt ulusal mücadelesinin önemli bir tarihi şahsiyeti olan Şeyh Ubeydullah'ın mesnevisinde ele aldığı bazı dikkat çekici bilgilere yer vermiştir. Soleimani bu kitabın şeyh'in bariz bir Nakşibendî eğilimle, Kürdistan'da İslam'ın dirilişi hakkında bir tarıfname olarak ele aldığına değinir. Şeyhin Kürdistan'daki tasavvuf tarikatlarının giderek artmış coşkucu uygulamalarını eleştirdiği ve gerçek İslam'a dönüşü vaaz ettiği bilinmektedir. Bir Osmanlı yetkilisi 1873'te, Şeyh Ubeydullah'ın putperestliğe meyilli olan Kürtleri İslam'ın dosdoğru yolu üzerine getirmek için çalıştığını söylemiştir (Soleimani, 2019).

Kürdistanla ilgili eski asker, misyoner, ajan, araştırmacı raporları ve bunlarla ilgili kaynakların bazıları şunlardır: E.W. Charles Noel: Kürdistan 1919, Binbaşı Noel'in Günlüğü (Avesta, 2014), A.M. Hamilton: Kürdistan'dan Geçen Yol (Avesta, 2009), R.P. Giuseppe Campanile: Kürdistan Tarihi (Avesta, 2013), Sedat Ulugana: Alman ve İngiliz Ajanlarının Kürdistan Seyahati, 1919 (Do, 2013), Mehmet Bayrak: Ezidi-Kızılbaş-Yaresan Kürtler (Özge, 2014), Thomas Bois: *The Kurds*, Helmuth Von Moltke: Kürdistan Dağlarından (Örgün, 2010) Evliya Çelebi: Seyahatname.

19 - İrani halkların İslam'a karşı ilk zamanki direnişleri muhtelif olup hem kanlı çatışmaları ve isyanları -İran'dan işgalcileri kovmaya veya aktif savunmaya yönelik örgütlü siyasi direnişleri- hem de pasif kültürel/dinsel direnişleri içermektedir. Daha sonraki süreçte ise aktif direnişler zayıflamış olup kültürü ve eski dinleri korumaya/sürdürmeye veya diriltmeye yönelik pasif direnişler ön plana çıkmıştır. Babek, Sinbad, Mukanni, Merdaviş, Afşin ayaklanmaları, Hurremilik, İsmaililik, Karmatiler, Haşşaşilik, İşrakilik, Muhammira, Sübübiyye, Şilik, Ehle Hak (Yaresan/Kakai/Alevi), Ezidilik, Şebekler vs. Kürtlerin de aralarında bulunduğu Aryan halkın İslam'a karşı geliştirdikleri sosyo-kültürel ve dinsel hareketlere ve günümüze kadar gelmiş antik Aryan/İrani dinlerin uzantılarına örnek olarak verilebilir. Tüm bu hareketleri ve dinleri İslamla uyuşmayan Aryan inanç ve kültürünün diriltme veya sürdürme doğuştan hareketleri olarak adlandırmak mümkündür. Ortodoks Şilik dışında bunların hiçbir hareketten kuruma evrilememiştir. Ancak İrani halklarda İslam'a karşı pasif direniş bugün dahi devam etmektedir. Kürdistan'daki Tasavvuf tarikatları bir açıdan İslam'ın Kürtleştirilmesi hareketleri olarak ele alınabilir. Kürtler arasında çok erken tarihlere ortaya çıkan sofilik (tasavvufun) Kürdistan'ın siyasal ve sosyal hayatında büyük bir rolleri olmuştur. Thomas Bois *the Kurds* (Kürtler) adlı eserinde tasavvufun Kürdistan'da erken dönemdeki yaygınlığına dikkat çekmek için 11. yüzyılda Hakkâri dağlarında yaşayan çok sayıda mutasavvıf olduğunu söyler. (Bois) Kürtlerin tasavvufa meyil tasavvufun felsefe, vecd (esrime) , müzik gibi pek çok unsur açısından İrani/Aryan gelenekleri yeniden var etmesiyle ilişkilidir. Kürdistan'da farklı zamanlarda çok değişik Sufi tarikatları olmuştur ama Sünni İslam Sufiliğinin Qadiriyye ve Neqşibendi Tarikatları Kürdistan'da en geniş kök salan tarikatlardır. (omekali, 30). Sufi şeyhleri sıklıkla Kürt aydınlarının desteğiyle birlikte çoğu zaman Kürt ulusal hareketlerinin lideri olmuşlardır. Nakşibendiliğin Halidiye kolu İslam'ın Kürtleştirilmesi konusunda açık özellikler taşımakla birlikte bu daha çok siyasi yöndedir. Bu tarikat Kürtlerin İslam dışı coşkulu inançlarını/geleneklerini yeniden canlandırma pratikleri pek görülmez. Ancak Nakşibendiliğin bazı merkezkaç kolları hem siyasi hem de kültürel bağlamda İslam'ı çok açık bir şekilde İranileştirme girişimlerinde bulunmuştur. Bunların Kürdistan'da yeşeren örnekleri Khaksar (Haksar) , Heqqe Tarikatları ve 19. yüzyılda Barzani şeyhlerinin kontrolündeki Sufi Tarikatlardır.. Nakşibendilikten kopan Heqqe Tarikatı bir İslam'ı açıkça Kürtleştirme hareketidir. Mehmet Bayrak "Kürtler" adlı derlemesinde tarikat hakkında yazılan birkaç eserdeki bilgileri derleyen H. Bengi'nin yazısına yer vermiştir. Haz. Khanna Omerkhali de Kürdistan'da dini azınlıklar adlı kitabında Thomas Schimiding'er'in "Heqqe topluluğu: Sufi kökenli bir heterodoks hareketi" adlı makalesine de değinerek tarikat hakkında bilgiler sunmaktadır. Bu kaynaklar tarikatla ilgili şu bilgileri aktarmaktadır: 19. yüzyılın sonunda Kürdistan'daki sufi şeyhlerinin bazıları mehdıvari (bin yılci) inançlar geliştirmeye başlamıştır. İslami bir hareket olarak doğan ancak zamanla eski inançların izinden giden Heqqe Tarikatı/Hareketi 1920 yılında güney Kürdistan'da (Soran ve Baban bölgesinde) kurulmuştur. Hare-

Dünyanın çeşitli yerlerinden verilen kolektif kültürel eğlencelerin -bunlara yönelik kuramsal ve tarihsel yaklaşımların dikkat çektiği özellikleri de kapsayacak şekilde- çok sayıda benzerlerini veya izlerini Kürdistan'da görmek mümkündür. Hatta bu kolektif kültürel eğlencelerin içerdiği karnavaleks/Dionysoscu unsurlar -dans/halay, müzik, şarkı- sömürge bir ulus olarak Kürtlerin tüm isyan, direniş hareketlerinin de önemli bileşenleri olarak dünyada Kürtlerle özdeşleştirilmiştir.

Dionysoscu pagan ritüellerin esrik, coşkulu ve grotesk tüm unsurlarını - dans, maske, kostüm vb.-, normatif pozisyonları ve statü/rolleri alt üst etme, genel dini ve kültürel kuralların ihlaliyle yapıya geçici meydan okuma, parodi, drama vb.- doğrudan veya bir iz olarak görebileğimiz Kürtlerin kolektif

ket insanları alışıldık şekilde namaza, bu dünyayı bırakıp öteki dünya için ibadet etmeye çağırın söylemin aksine eşitliği, adaleti ve toplumsal meselelerin çözümü için çaba sarf eden Kürdistan'ın sömürgeleşmesine karşı ulusalcı bir harekettir de aynı zamanda. Namaz, oruç gibi İslami uygulamaları olmasa da olur şeklinde ele alan hareketin dini meselelerden daha ziyade toplumsal meseleleri merkezine aldığı ve birçok İslami doktrin ve uygulamayı da feshettiği bilinmektedir. İslam'ın Kürtlere uygun bir din olmadığını ve eski toplumsal yaşamı yeniden var etmeyi salık veren, bir çeşit komünizmi bünyesinde taşıyan sosyalist nitelikli bu harekette -İslam'ın İran'a geldiği yıllardaki Hurremilik, Babeki vb. hareketlerde olduğu gibi- özel mülkiyet karışıklığı ve sınıf ayrımı yasağı, başta kadın erkek olmak üzere tüm toplumda bireyler arası eşitlik ve kadınlara tam özgürlük, feodalizme karşılık, cinsiyet, yaş ayrımı olmaksızın her kararda demokratik bir işleyiş en önemli prensiplerdir. Hareketin ilk kurucularından Şeyh Ebdülkerim kadın ve erkeğin birlikte eşit şekilde çalıştığı komünal çiftlikler kurmuştur. Güney Kürdistan'ın geniş bölgelerine yayılan hareket heretik olma suçlamasıyla ve Kürt ulusal mücadelesindeki tutumu nedeniyle dönemin Irak yönetiminin, Britanyalı sömürgecilerin ve Sünni Müslümanların ağır saldırı ve baskılarına maruz kalmış, üyeleri ve liderleri defalarca hapse atılmıştır (Bayrak, 2014; Omerkhali, 2014). Bu bilgilere dayanarak Turner'in ideolojik komünitas tanımıyla uyumlu Beat kuşağından hippilere benzeyen Heqqe Tarikatının/hareketinin yakın dönemin en radikal diriltmecisi Kürt doğuştancı hareketi olduğunu söyleyebiliriz. Hareketin kurucusu Serge-lulu Nakşibendili Şeyh Ebdülkerim'in torunu Dana Nakşibendi'nin sözleri bu savı açıkça destekler: "İslam dininin Kürt kimliğine uymayan birçok yönü vardır. Kürtleri İslamlaştırmaya çalışan insanlar vardır ama benim dedem gibileri İslam'ı Kürtleştirmeye çalıştılar". Murşid Şeyh Ebdülkerim'in ölümünden sonra bu mezhep/hareket ikiye bölünmüş olup ortaya çıkan iki mezhepten ana akım olanın önderliğini Mame Rıza, diğer küçük grubunkinin de Hemê Sür yapmıştır. 1940'larda her iki grubun da ana destekçileri Kerkük eyaletindeydi. Hemê Sür Kerkük yakınlarında yer alan Klaw Qut köyünde kendi bağımsız tarım komününü kurmuştur. Heqqe Tarikatının merkezini Süleymaniye'nin kuzeyindeki Şedele'den Kalkasmaq'a taşıyan Mame Rıza İslam'ın zorunlu ibadetlerini ve dini evlilikleri kaldırarak laik siyasal bir özgürlüğe güçlü bir biçimde odaklanmıştır. Onun öğretileri Şeyh Ebdülkerim'in-kinden daha fazla siyasal ve etnik taleplere yönelik olmuştur. Heqqe Tarikatı mensubu Heqqeler ayrıca 1980'lerde Irak yönetimine karşı Kürt silahlı mücadelesinde de yer almıştır. KYB peşmergelerinin Heqqe savaşçılarından oluşan bağımsız bir birimleri olmuştur İran'da üç önemli Şii derviş tarikatından biri olduğu söylenen ve çoğunlukla İran'ın Şii bölgelerinde var olan Khaksar (Haksar) Hareketinin Kürdistan kolu ise Kermansah'tır (Omerkhali, 2014). Heqqe Hareketi'nin nevi şahsına münhasır bir özelliği de şudur. Ana akım dini ve kültürel geleneğe karşı bu denli radikal karşı çıkışlar genellikle modern eğitim almış insanların öncülüğündedir. Ancak Heqqe tarikatı üyeleri ve kurucularının büyük çoğunluğu okuma yazma bile bilmemektedir.

1927 yılında İslam'ın beş şartını ortadan kaldıran Şeyh Ahmed Barzani tarafından mehdî ilan edilen şeyh Ebdusse-lam 1 ve oğlu Mihemed dönemindeki ilk Barzani şeyhlerinin yönetimindeki Nakşibendi kökenli mesihvari hareket de İslam'ın Kürtleştirilmesi hareketi olarak görülebilir. Şeyh Ahmed Barzani'nin İslam'ın Kürtlere uygun bir din olmadığı şeklinde yazılı demeçleri olduğu bilinmektedir. Barzaniler 20. yüzyılda ana akım İslam'a döndükleri halde bu heterodoks hareket köymemiştir. (Omerkhali, 2014). Bu hareketlerle ilgili daha geniş bilgi ve günümüzde ne durumda oldukları ne yazık ki yeterli araştırmaların olmaması nedeniyle bilinmemektedir ve önemli bir konu olarak araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

Her ne kadar tek tanrıcı bir din olarak coşkuya yönelik mesafesi olsa da yukarıda metin içinde ve dipnotlarda belirtildiği gibi- Hristiyanlık gerek özünün de yakın olması sebebiyle gerekse halkın girişimleriyle İslam'a nazaran daha coşkulu bir karakteristiğe sahiptir. Kanımca bu karakteristik -coşkunun sağladığı esneklik sayesinde- Hristiyanlığın içinde doğan reformları ve Hristiyanlığın kültürlerle uyulanarak etnikleştirilmesi/yerelleştirilmesini sağlayan en önemli dinamiktir. Coşkuya ve coşkulu unsurlara (ara biçimlere) Hristiyanlıkla kıyaslanınca çok daha fazla mesafeli İslam'ın kültürlerle uyulanmasının, yerelleştirilmesinin çok daha zayıf olması ve İslam'ın içerisinde ciddi reformların çıkmaması bu kıyaslamayla açıklanabilecek sebeplere de dayanmaktadır. Kürtlerin İslam'ı kurumsal bir şekilde yerelleştirmede -Kürtleştirmede- yetersiz kalması Kürtlerle değil İslam'ın kendisiyle ilgili bir sorun olarak düşünülmelidir.

kültürel şenlikleri dünyadaki benzerleri gibi bireysel ve toplumsal psikolojik sağalm, maneviyat, korkuyla baş etme, komünitas ve eşiktecilik deneyimi toplumsal dayanışma ve birlik, cinsiyetler arası ilişki yasaklarının askıya alınması, toplumsal cinsiyet sınırlarını yok etme, kültürel devingenliği sağlama ve yabancı baskılara yönelik direnişleri, isyanları mobilize etme vb. işlevlerinin tamamına örnekler teşkil etmektedir. Ayrıca Kürdistan'daki ritüeller Bahtin'in karnavalların ve karnaval tipi şenliklerin karakteristiği olarak değindiği zıtlıkları kaynaştırma işlevini de içermektedir. Kürtlerin arkaik dinsel ve kültürel kodlarında içkin dualistik inancın²⁰ etkisiyle de pekişen zıtlıkların diyalektik kavranışı Kürdistan'daki ritüellerde kendini açıkça belli eder.

Kürdistan'da günümüze veya yakın geçmişe kadar var olmuş İslam dışı coşkulu bazı pagan ritüeller ve bunların uzantıları diğer kültürel unsurlar aşğıdaki gibidir. Bu ritüellerin kadim versiyonlarının çok daha açık ve çeşitli Dionysoscü/karnavaleks unsurlar taşıdığı ve değinilen çeşitli sebeplerle günümüze silik izlerinin ulaştığı düşünülebilir.

Müzik, Dans/Govend (Halay)/Düğün: Kürdistan'da günümüzde sekülerleşmiş tüm Kürt pagan ritüellerin, düğünlerin, mitinglerin, protestoların/direnişlerinin en önemli unsurları olarak müzik ve dans/govend kökeninde Kürtlerin eski İslam dışı dinsel ritüellerinin esrik bileşenleridir. Arkaik Kürt inançlarının uzantısı olan ehlê hak (Yaresani, Kakai, Alevi) dinlerinin karma ibadetlerinin en önemli pratikleri arasında müzikli/esrimeli (zıkr) dansın/govendin olması bu savı güçlendirir mahiyettedir. Yezidilik ve ehle hak dinlerinde ilahi müziğin önemli bir yeri olup tanbur/saz/def gibi enstrümanlar kutsallık atfedilen enstrümanlardır. İran'daki Ehli Hak (Yaresan) mensuplarının tanbur eşliğinde yaptığı müzikli coşkulu dini ayinler ehli hak hayatının farklı bir bilinç eşiği durumunun sürdüğü, sıkı sıkıya iç içe örülmüş bir ayinin "sürekli bir gösterimi" olarak görülebilir. Bu kitlesel ayinde (cem) temel olan şey ibadet uygulamalarının ve kutsal fikrin sürekli bir biçimde ehli hak'ın günlük hayatına bağlanmasıdır. Bu sebeple Victor Turner'in eşiktecilik dediği durum süreklilik kazanır ve bu, bireylere topluluğun communitas (komünitas) olduğu ve duygusal bir hüzn, güvenliğin ve farklı bir gururun yaşandığı seçilmiş bir gerçeklikte yaşamalarına olanak sağlar (Hoossmann, Akt. Omerkhali, 2014). Müzikli toplu esrik ibadet Kuzey Kürdistan'daki Kürt Alevilerinin de en önemli dini uygulamaları arasındadır. Coşkulu cem ayinleri topluluğun tüm hayatına sıra-

20 - Mitraizm, Zervanizm, Mazdaizm, Zerdüştilik, Yaresanalık/Kakailik, Ezidilik gibi Aryan inançlar, Mazda- Ehrişmen, Ezda-Melek Tawus gibi birbirini dışlamayan aksine tamamlayan, anlamlandıran zıt tanrılar veya ruhlar şeklinde Dualistik bir özellik taşır. İslam'ın Sami ırkın karakteristiklerini taşıdığını söyleyen Ali Şeriatî Sami ve Aryan ırkı arasında yaptığı ayırmda şunları söylemektedir. "Sami hep der ki: iyi, kötü, çirkin, güzel, kutsal, kirli... Fakat Aryan şöyle der: Bir noktadan bakıldığında kötü, ama başka bir noktadan bakıldığında iyi. Bu yönden çirkin, ama diğer yönlerden güzel... Genel olarak Sami mutlak bakar ve mutlak düşünür. Aryanlar ise göreceli bakar ve göreceli düşünür. Aryan için iman dışında her şey görecelidir... Sami tek boyutludur... Aryan birkaç boyutlu..." (Şeriatî, 2014).

yet edecek “eşiktecilik” ve “komünitas” deneyimlerini içerir.²¹ Bunun dışında Ezidi hac ritüellerinde ve toplu ibadetlerinde de def/erbane, kaval eşliğinde ilahi, dans/govend gibi coşkucu uygulamalar önemli bir yer tutmaktadır.²²

Kürdistan’daki kültürel kolektif eğlencelerin göze çarpan bir özelliği de eskiden olduğu gibi günümüzde de Müslüman veya Müslüman olmayan tüm Kürtlerde kadın ve erkeklerin eğlenceye/ritüele birlikte katılım göstermesidir. Kürtlerin arkaik dinsel/kültürel belleğinde çok önemli bir yer işgal etmekte olan ve değinildiği üzere esrik dini ayinlerden evrilmiş olması kuvvetle muhtemel olan govend ve müzik İslam mensubu olan Kürtlerin seküler törenlerinde, Müslüman olmayan Kürtlerin ise hem seküler hem de dinsel ritüellerinde günümüzde de başat bir öneme sahiptir. Müslüman olmayan Kürtlerin kolektif dini ritüellerindeki kadın erkek karışık karma dans/govend Müslüman Kürt düğünlerinde –özellikle siyasal İslam’ın daha az etki ettiği yerlerde- de söz konusudur.

Gündelik hayatta İslami usullere uygun olarak belirgin sınırlarla birbirinden ayrılmış kadın ve erkekler düğünlerde açık bir paradoksallıkla bir arada dans edebilmektedir. Kürtlerde çok önemli kültürel bir fenomen olarak düğünler adeta İslam tarafından baskılanmış karnaveleks karakteristiğinin sergilendiği alanlar olarak düğünden daha fazlasını içeren sofistike bir içeriğe sahiptir. Düğünler Müslüman Sünni İslam mensubu Kürtlerde İslam’a geçtikten sonra törpülenen, yasaklanan, sınırlanan coşkulu/şenlikli ritüellerinin yeniden hayat bulduğu, kültürel dirilmenin yaşandığı ara mekânlar ve sömürge bir ulus olarak siyasi direnişlerinin alt politika alanı olma işlevini üstlenmiştir. Modern dünyanın çalışma yoğunluğuna aykırı bir biçimde günlerce süren ve İslam esaslara uyuşmayan Kürt düğünlerinin içerdiği karnaveleks unsurlar genel olarak şu şekildedir: özellikle kadınların oldukça gösterişli ve İslami esaslara aykırı milli kısmi dekolteli ve gösterişli kıyafetleri, makyajları, saç modelleriyle düğüne erkeklerle birlikte aktif katılımı, cinsler arası flörtleşmeye görelî izin, her yaştan, sınıftan, cinsiyetten insanın toplumsal statü ve rollerinden kısmen arınarak adeta esrik bir tarzda yaptığı karma kolektif danslar/govendler,

21 - Ehle Hak mensubu Kürtler’in dini ayinleri/ibadetleri kadın erkek birlikte yapılır. Bu karma ayinler Türkiye’de Ortodoks Sünni İslam’ın İran’da da Ortodoks Şii İslam’ın ağır eleştirilerine hedef olmuş ve Sünni halk arasında bir tür orjiye gönderme yapan “mum söndü” şeklinde şehir efsaneleri türetilmiştir. İran devletinin Yaresanların karma ibadetlerine yönelik ağır baskıları topluluğu karma ibadette oluşan çemberde kadınların erkeklerin arkasına konumlanarak saz çalması şeklinde yeni bir düzenleme yapmaya zorlamıştır. Türkiye Kürdistan’ının Botan bölgesinde görev yapan dışarıdan gelmiş resmi imamlar düğünlerde kadın erkek birlikte halay çekilmesinin İslami esaslara aykırı olduğu gerekçesiyle yasaklama girişimlerinde bulunmuşlardır.

22 - Ayrıca Kürt Divan Edebiyatı şairlerinin Ehmede Xani ve Melaye Ciziri’nin eserlerinde klasik ve sufi Kürt müziği teması olarak Kürtlere özgü müzik makamları ve onlarca enstrümanın ismi geçer. Söz konusu enstrümanlar şunlardır: ney, nay, billur, zırne, kerrane, sur, naqur, rıbap, kemañçe, tenbur, çongur, sunder, ud, kanun, santur, def, dımbelek, davul, saz şerefxane bedlisinin minyatürleri de Kürtlere dair zengin müzikal temalar içermektedir. Bu minyatürlerden yola çıkarak Kürt mirlerinin saraylarında saray orkestrası diyebileceğimiz sayıları on ve kırk arsında değişen sayılarda bir müzik topluluğu olduğunu anlıyoruz (Baran, 2020). Ayrıca tüm Kürt mirlerinin dengejleri olduğu bilinmektedir.

parodi ve dramalar, bol yiyecek ve içecek, gelin ve damada uğur getirilecek batıl uygulamalar vs. Gerek modern gerekse geleneksel formda düğünlerden başka kolektif eğlence imkânı kalmamış Sünni Kürtler düğünler, aylar hatta yıllar öncesinden büyük bir heyecanla hazırlıkların yapıldığı, toplumsal rolleri ve hareket alanları daraltılmış kadınların görece bir özgürlüğü yaşadığı, ciddi anlamda tabulaştırılmış cinsiyetler arası flörtleşmenin esneklik kazandığı, zorlu gündelik hayatın stresinin atıldığı ve insanların gösterinin etkin/katılımcı bir unsur olarak kendilerini sergileyebildiği bir alan durumundadır.

Bir eğlence unsuru olarak düğünler ayrıca Scott'un değindiği "alt politika alanları" ve Lewis'in değindiği "isyan ritüelleri" özelliği de taşır. Düğün alanına ulusal ve parti/örgüt bayrakları ve önemli siyasi kişiliklerin resimlerini asma, sömürgeci aleyhine slogan atma, siyasi ve kültürel propaganda, siyasi içerikli şarkılar söyleme gibi siyasi mobilizasyonu sağlayan pratikler bu savın işaretleridir. Yoğun asimilasyon uygulamalarına maruz kalan Kürtlerin kültürlerini sürdürme ve diriltmeleri açısından düğünler hayati öneme sahip olmuştur²³.

Düğünlerde eskiden ayrıca sembolik şiddet uygulamaları ve statü alt üst etmeye yönelik mizahi uygulamalar olduğu da bilinmektedir. Kürdistan'da unutulmuş bu uygulamalar bazı yerlerde eskiye nazaran zayıflamış bir formda hala devam etmektedir. Damat ve gelinin aksesuarlarını almaya girişenlere şiddet uygulayan sağdıçlar, damadın kaçırılıp sağdıçlardan fidye istenmesi, gelinin ve damadın birinci dereceden akrabalarına sopalarla şiddet uygulanması, damadın annesinin halı, battaniye gibi şeylere sarılıp gelinin üstüne atılması, gelin, damat veya bunların anne babalarıyla ilgili alaylı skeçler vs. söz konusu cümbüşvari kinik uygulamalardan bazılarıdır.

Kürt düğünlerinin karma niteliği, kadınların gösterişli giyim kuşamı Müslüman imamların her daim -İslam'a aykırı olması sebebiyle- eleştirilerine maruz kalmıştır. Kuzey Kürdistan'da devletin, Kürtleri siyasi anlamda mobilize etme ve kültürlerini sürdürme ve diriltme işlevleri sebebiyle düğünlere yönelik ağır yaptırımları olmuş, yıllar süren yasaklamalar söz konusu olmuştur.

Güçlü bir belirleyici kimlik olarak müzik, sömürgecilik nedeniyle gelenekleri unutulma ve yok olma aşamasına gelmiş yerli toplulukların, kültürlerini

23 - Kürdistan'ın etnik, demografik farklı bölgeleri olan Behdinan/Botan bölgesi ve Serhed bölgesi arasında kolektif eğlence veya bireysel coşku yönelik günümüzde bariz farklılıklar göze çarpmaktadır. Behdinan/Botan yöresinde canlı bir kolektif ve bireysel şenlikli karakteristik göze çarpmaktayken Serhed bölgesi bu anlamda daha zayıf bir karakteristik sergilemektedir. Bunun başlıca sebebinin Serhed bölgesinin Ortodoks Sünni İslam'ın asimilasyonuna daha fazla maruz kalmış olmasıyla ilgili olduğu söylenebilir. Düğünlerin değinilen coşkulu karakteristikleri daha çok Behdinan/Botan gibi siyasal islamın asimilasyonuna coğrafik nedenlerle daha az maruz kalmış yörelerinde göze çarpmaktadır. Ancak Kürdistan'da çeşitli sebeplerden kaynaklı iç göçlerle yaşanan etkileşimler bazı bölgelerde Kürtlerin unutulmuş veya unutulmaya yüz tutmuş geleneklerinin yeniden canlanmasını tetiklemiştir. Örneğin Şırnak Hakkâri gibi yörelerden İslam asimilasyonuna daha fazla maruz kalmış Serhed yöresine olan göçler, Serhed Kürtlerinin Botan Kürtlerinden etkilenecek düğünlerin karnaveleks unsurlarını -karma dans, gösterişli kıyafetler gibi- büyük ölçüde yeniden diriltmesini sağlamıştır.

koruma ve yeniden canlandırma çabalarında önemli bir rol oynar. (Haviland, 2008). Kürtlerin dinsel ve kültürel esrime bir unsur olarak içselleştirdiği müzik ve govend Kürtlerin milli bilincinin pekişmesinde, ulusal travma/ trajedilerin sağaltılmasında çok önemli işlevselliklere sahip olmuş ve Kürtlerin siyasi mobilizasyonunun önemli motivasyon araçları olarak her daim işe koşturulmuştur.²⁴ Bu sebeple Kürt müziği ve dansı her daim sömürgecilerin hedefindeki en önemli kültürel unsurlardan biri olmuştur.

Kürtlerin cenaze merasimlerinde dahi acıyı coşkucu bir tarzda dışa vurduklarına dair günümüzde izler vardır. Doğu Kürdistan'da (Rojhilat) Müslüman olmayan Kürtlerin bir kısmının çok yakın zamana kadar cenaze merasimlerinde saz, tanbur, def gibi entrümanlar eşliğinde esrik bir tarzda halay çekerek ölülerini gömmeleri ve tüm Kürdistan'da cenazelerde esrik bir tarzda ağıtlar yakılması bu izlere örnektir.²⁵

Newroz: Newroz, Kürdistan'ın genelinde –Müslüman ya da Müslüman olmayan tüm Kürtlerde- her 21 Mart ekinoksunda kutlanan ve günümüze değin gelmiş en güçlü coşkulu Kürt pagan ritüelidir. Tüm dünyada benzerlerine rastlanan bu ritüel esasında bir mevsim geçiş ritüeli olup kolektif kültürel eğlencenin değinilen tüm özelliklerini barındırmakta ve Kürdistan'da günümüzde dahi milyonlara varacak büyük katılımlarla kutlanmaktadır. Kürdistan'da geçmişten günümüze değin bu ritüeli anmaya yönelik yapılan yüzlerce şarkı, yazılan şiirler ritüelin Kürtler açısından ne denli önemli olduğunu ka-

24 - Kuzey Kürdistan'da PKK gerillalarının zor koşullarda direncini ve motivasyonunu kaybetmemesinde müzik ve govendin her daim çok önemli bir yeri olmuş, müzik ve govend Kürtler'de PKK'ye yönelik sempatinin ve PKK'ye katılımın sağlanmasının da en etkili araçlarından biri olmuştur. Zamanın siyasi atmosferine göre ortaya çıkan şarkılar, yüzlerce gencin PKK'ye katılımını tetikleyebilmiştir. Aynı şekilde Kürdistan'ın diğer parçalarındaki Kürt savaşçılar da -Peşmerge, YPG- tüm dünyada savaş esnasındaki coşkulu pratikleriyle tanınır olmuşlardır. Peşmerge'nin Şengal'de İŞİD'le çatışma esnasında motivasyonlarını ve cesaretlerini kaybetmemek için kulaklık takarak - şarkıları Kürt milli bilincinde ve hareketinde önemli işlevlere sahip olan- Şiwan Perwer'in şarkılarını dinledikleri bilinmektedir. Belçikalı gazeteci bir arkadaşım Şengal'de Peşmergeler arasındayken karşılaştığı bir manzarayı bana hayretler içinde aktarmıştı. Aktardığına göre İŞİD'le oldukça zorlu bir çatışma esnasında Peşmerge'nin attığı topun tam hedefi vurmasıyla yaşanan heyecan neticesinde askeri deneyimi azımsanmayacak derecede iyi olan Peşmergeler çatışmada olduklarını unutarak sevinç içinde cephede halaya durmuşlardı. Batı Kürdistan'ın (Rojava) sembolü haline gelen "Şervano" şarkısının ve klübünün hikâyesi Kürtler'de müziğin önemine dikkat çekmek için güzel bir örnektir. 9 Ekim'de ÖSO/SMO ve Türkiye'nin Rojava'ya düzenlediği operasyon neticesinde çok sayıda insanın hayatını kaybetmesi ve yaralanmasıyla yaşanan travma neticesinde halka ve savaşçılara moral vermek için sekiz saat gibi kısa bir sürede yazılıp belirlenen ve klibi çekilen bu şarkı demoralize olan halk ve savaşçılar üzerinde beklenen vitaliteyi kısa sürede sağlayarak çeşitli sosyal medya platformlarından da hızla yayılarak çok kısa bir sürede tüm Kürdistan'da büyük bir dinleyici kitlesine ulaşmıştır. Kuzey-Dogu Suriye'deki direnişte yaşamını yitirenlerin cenaze merasimlerinde çalınan, cephede savaşçıların dinlediği bu coşkulu şarkıda emeği geçen Kürt müzisyenler, şarkıyı kaydettikleri ve klübün çekildiği sırada da bombardımanların sürdüğünü belirtmişlerdir. Şarkıyı seslendiren Hacı Musa şarkının hazırlanma sürecini şu şekilde aktarmıştır: "3 çocuk babasıyım. İlk saldırdıktan sonra aileme Kamışlo'ya gideceğimi söyleyerek, hatır istedim. Bana 'Hayırdır neden Kamışlo'ya gidiyorsun diye sordu ailem, onlara, 'Kamışlo'ya gidip devrim için şarkı söyleyeceğim' dedim. Mamosta Mahmud Berazi ve Şero Hinde ve Brahim Feqe'nin yanına geldim. Şarkının söz ve besesini hazırladık ve sabah saat 4:00'a kadar çalıştık."

Kürdistan'da Kürt siyasi partilerinin mitingleri adeta karnaval havasında yapılmaktadır. Her yaştan insanın katılımıyla gerçekleşen bu mitinglerin müzik, halay, ulusal kıyafetler, çeşitli sembolik objeler ve uygulamalarla birçok karnaveleks unsur barındırmaktadır.

25 - Afrika'nın bazı bölgelerinde de geleneksel danslı ve şarkılı cenaze törenleri gerçekleştirilmektedir. Örneğin Nelson Mandela'nın cenazesine katılanlar dans etmişlerdi.

nıtlar mahiyettedir. Tarihçi, edebiyatçı ve mutasavvıf Ehmedê Xani'nin ünlü Mem û Zîn adlı mesnevisi Newroz'un 17. yüzyıl ve öncesinde içerdiği ateş, karşı cinsin kıyafetlerinin giyilmesi, dans/govend, gençlerin karşı cinsten dengini bulmak üzere kırlarda, ovalarda şenlikli zaman geçirmesi gibi unsurlara değinmektedir. Newroz ritüelleri özellikle Kuzey Kürdistan'da -PKK'nin etkisiyle- Scott'un değindiği alt politika alanı olarak isyan, protesto ve siyasi örgütlenmede önemli işlevlere de sahip olmuştur. Türk devletinin Newrozlarda Kürtlere yönelik kanlı müdahaleleri Newroz'u Kürtlerin direniş tarihinin önemli bir sembolü haline getirmiştir. Siyasi işlevlerinin ön plana çıktığı Kuzey Kürdistan da dâhil -90'lardaki kanlı kutlamalarda kısmen askıya alınmış olmakla beraber- Newroz tüm Kürdistan'da günümüzde de ateş, dans/govend, müzik, şarkı gibi belirgin bileşenleriyle genç kızların giyim kuşam konusunda günler öncesinden hazırlık yaptığı, karşı cinsten gençlerin denklerini bulma umuduyla gittiği, her yaştan ve sınıftan insanın Turner'in kavramıyla bir çeşit eşiktecilik/komünitas deneyimi yaşadığı, gündelik hayatın sıkıcı rutin ve kısıtlamalarından kurtuldukları bir ritüel olmaya devam etmektedir.

Sere Sale/ Kosegeli: Yeni yıl anlamına gelen "Sere Sale" Julien Takvimi'ne göre 13 Ocak'ta Müslüman ve Müslüman olmayan Kürtlerde kutlanan bir geçiş ritüelidir. Kürdistan'ın bazı taşralarında zayıflamış bir formda günümüzde de devam eden bu yeni yıl ritüelinin yakın geçmişe kadar Kürdistan'ın tamamında daha coşkulu bir şekilde kutlandığı bilinmektedir. Pantolonun başa geçirilmesi, patlamış toptan şapka, sopadan kuklalar, doğaüstü güçleri temsil eden kostümler, maskeler gibi grotesk, ürkütücü veya komik kıyafetler ve aksesuarlar, karşı cinsin kıyafetlerini giyme, tekerlemeler söyleyerek ev dolaşma, parodi, statü alt üst etme, komedi, dans/govend, çalgılı müzik, toplu yeme içme gibi karnaveleks unsurlar bu ritüelin bilinen unsurları arasındadır. Ritüelin en bilinen şenlikli unsuru ise Kose/Kalo adı verilen ot, un, soba kurumu, maske vs. araçlarla korkunç bir görünüme bürünmüş veya yaşlı adam kılığına girmiş bir kimsenin yanında eşini temsil eden kadın kılığına girmiş bir erkekle arkasına çocukları ve gençleri toplayarak ev ev dolaşması, ev halkını ürküten ve güldüren hareketler ve skeçler sergileyerek onlardan şeker, yağ, baklagil veya bahşiş toplamasıdır. Bu ev dolaşma esnasında Kose'nin eşini temsil eden kadın kılığına girmiş erkek tacizlere ve kaçırılmalara maruz kalmakta ve komik manzaraların yaşandığı bu anlarda Kose/Kalo eşini korumak için elindeki sopayla çevresindekilere şiddet uygulamaktadır. Kose, ayrıca sert soğukların geride kalmaya başladığı zamanı ifade eden ilk cemrenin yere düştüğü 20 Şubat akşamında Kosegeli adındaki kutlamanın da aynı pratikleri sergileyen figürüdür. Kosegeli ve Sere Sale ritüellerinin uygulamaları Şırnak'ta, İslam dünyasında bi'dat sayılan, Nuh'un gemisinin karaya oturduğu güne atfen ya-

pılan Aşure Günü'ne iliştilerilerek "Aşu Maşu" adında eklektik yeni bir ritüel icat edilmiştir.

Hidrellez: Hidrellez dünyada pek çok kültürde ve dinde bir mevsim geçiş ritüeli (Bahar bayramı) olarak farklı adlarla kutlanan Hidrellez, Müslüman ve Müslüman olmayan Kürtlerde günümüzde de kutlanan bir pagan ritüelidir. Bu ritüel Müslümanlarda İslami bir mitolojiye, İslam dışı eski inançların eklemelendiği doğuştancı (diriltmeci, sürdürmeci) bir nitelik barındırır. İslam'da önemli bir yeri olan Hıdır ve İlyas peygamberlerin buluştuğu gün olan beş mayısta bir halk festivali şeklinde kutlanan Hidrellez, Mezopotomya tanrısı Tammuz (dumuzi) ve eşi tanrıça İnanna'nın yeryüzüne inip yeniden evlenerek doğadaki bereketli bolluğu sağlamalarını temsil eden Tammuz/Dumuzi bayramının bir uzantısı olarak görülebilir. Ortodoks Sünni İslam'a göre bu bayram esasında Hıdır ve İlyas peygamberlerin Allah yolunda olmanın ve birlikteliklerinin verdiği sevinçle sohbet ettikleri güne işaret etmekteyken halk tarafından gerçek bağlamından koparılarak İslam'a aykırı itikatlar içeren bir pagan ritüeline dönüştürülmüştür. Nitekim İslâm âlimleri bu durumun farkına vararak bu konuda yasaklayıcı fetvalar bile vermişlerdir (TDV İ. A., 1998). Kürdistan'da ve tüm dünyada farklı merasimleri ve uygulamaları içeren hidrellez bütün mevsim geçiş ritüellerinin uygulamalarını barındıran eklektik bir niteliğe sahiptir. Hidrellez'de gerçekleşen coşkulu ritüeller ve itikatlar genel olarak şu şekildedir: ateş yakılması, mum dikilmesi, su kenarlarına ve gül ağacı diplerine dilekleri temsil eden maketler yapma, mesire alanlarında kolektif piknikler ve müzikli, danslı/halaylı karma şölenler.

Buka Barane: Buka Barane (Yağmurun Gelini) tüm dünyada pek çok örneği olan yağmur yağdırma ritüellerinin bir örneğidir. Kürdistan'da yakın geçmişe kadar Müslüman ve Müslüman olmayan Kürtlerde devam eden bu ritüel günümüzde yok olmuştur. Ritüelin devam ettiği yakın geçmişte icracıların çocuklar olduğu ancak bunun öncesinde yetişkinlerin de bu ritüele katıldığı bilinmektedir. Kurak geçen yaz mevsiminde geline benzetilmiş bir kuklanın ev ev dolaştırılarak enstrüman veya enstrüman niyetine kullanılan araçlarla şarkılar maniler söylenmesi, gidilen evlerde başta kuklanın olmak üzere herkesin üzerine su ve baklagil dökülmesi bu ritüelin sofistike sembolik uygulamaları arasındadır. Ritüelde kullanılan kuklanın bazı yerlerde ürkütücü doğaüstü varlıkları temsil edecek şekilde giydirildiği bilinmektedir.

Diğer Şenlikli Kültürel Öğeler: Coğrafik sebeplerle kültürel ve dinsel asimilasyona daha az maruz kalmış bir Kürt yöresi olarak Şırnak'ta halk arasında -eskiye nazaran azalmış olmakla beraber- canlılığını koruyan yarı dinsel veya seküler pek çok şenlikli ritüel ve geleneksel spor kaydedilmiştir.²⁶ Günümüzde

26 - Söz konusu çalışmalar şunlardır: Şırnak Oyunları, Oyunlar Eğlenceler, Şenlikler (İbrahim Baz, Nurdan Şarman

resmi olarak Şırnak'a bağlanan ilçelerin ve diğer yerleşimlerin Kürdistan'ın gerçek demografik, kültürel ve sosyolojik haritasında esasen başka Kürt yörelerine bağlı olduğu, Şırnak'ın (merkez) iki asır önceye kadar bir yerleşim biriminden ziyade Botan Emirliği'nin yaylağı olması ve daha sonra Kürdistan'ın pek çok bölgesinden gelen birbirinden bağımsız aşiret kollarının yerleştiği eklektik bir şehir olması, Şırnak'ta kaydedilen şenlikli kültürel unsurların Şırnak'a münhasır olmadığını düşünmemize yeter kanıtlardır. Etnik bir coğrafyanın bir parçasında kaydedilen kültürel unsurların diğer parçalarda da aynı veya farklı şekillerde mevcut olduğunu hesaba katmak sosyolojik ve antropolojik açıdan doğru bir yaklaşımdır. Zaten Şırnak'ta kaydedilen şenlikli kültürel unsurların Kürdistan'ın pek çok yöresinde de -isim ve uygulamada bazı farklılıklarla birlikte- geçmişte veya günümüzde mevcut olduğuna şahit olunabilir. Bu sebeple Şırnak'tan verilecek örneklerin Kürdistan'a genellenmesinde sakınca bulunmamaktadır. Kırsal bir yerleşim olan Şırnak'ta dikkati çeken en önemli unsurlardan biri halkın bahçe/tarla bakımı ekimi, hasat, derelerin ıslahı, hayvanların sağımı, buğday/arpa öğütme vb. yorucu tüm uğraşlara mutlaka şenlikli öğeler eklenmesidir. Hasat, ekim gibi çalışmalarından önce tüm şehrin veya aşiretin/sülalenin katılımıyla toplu piknikler ve bu pikniklere eşlik eden geleneksel sporlar -oyunlar-, dans/govend, hasat veya ekim yapılırken bedensel hareketle uygun ritimli kolektif şarkılar bu şenlikli unsurlar arasındadır. Ayrıca herhangi bir çalışma olmaksızın bahar aylarında neredeyse her hafta tüm şehrin katılımına açık yayla ve mesire alanlarında gerçekleşen kalabalık piknikler söz konusudur. Bunun dışında eskiden yayla mevsiminin başlamasına atfen yapılan ilk güne münhasır büyük şenlik yayla kültürünün siyasi nedenlerle yasaklandığı ve çeşitli sebeplerle azaldığı günümüzde sadece festival amaçlı olarak bir ya da birkaç gün süren toplu sembolik şenliklerle devam etmektedir. Yaşlı, genç, çocuk, kadın, erkek herkesin katıldığı bu şenlikler şenlik olmanın ötesinde kolektif coşkun/heyecanın kendiliğinden doğurduğu ya da kolektif coşkunun olası yan etkilerinden istifa etme amaçlı yapılan siyasi içerikler de edinmiştir. Kuzey Kürdistan'ın hâkim Kürt siyasi partilerinin ve silahlı örgütünün (PKK) propaganda alanına dönüşen ve kolektif coşkun/heyecanın etkisiyle PKK gerillalarına yoğun katılımın gerçekleştiği bu festivaller devletin ağır yaptırımları ve yasaklamalarına rağmen uzun yıllar gerçekleştirilmiştir.²⁷ Eski yayla kültürü deneyimlerini aktaran kişiler gündüz ağır işlerle meşgul olduklarını geceleri ise oyunlar oynayarak eğlendiklerini aktarmaktadır. Şırnak'ta dikkati en çok çeken bir husus da gerek gündelik hayatta gerekse takvime bağlı belirli günlerde ve yaylada oyunların

vd., 2013), Guhşegi, Şırnak'ta Bir Ata Sporu (İbrahim Baz, Nurdan Şarman vd., 2012), Şırnak Aşiretleri ve Kültürü (İbrahim Baz, Nurdan Şarman, vd., 2015).

27 - Farklı zamanlarda ve farklı yaylalarda yapılan birçok yayla festivali arasında en geniş katılımın olduğu festival Beytüşşebap ilçesinde bulunan Kato dağındaki Laleş Yaylasında yapılan "Bexbir" adındaki festivaldi.

çocukların olduğu gibi yetişkinlerin de hayatında önemli bir yeri olduğu ve oyunların birçoğunun kadın erkek birlikte oynanmasıdır. Bu oyunlarla ilgili bilgileri aktaran 60 ve üstü yaşlı insanların tamamı bu oyunları deneyimlemiş insanlardır. Karma oyunların bazılarının ise sadece evlilik yaşındaki genç kız ve erkeklere münhasır olduğu ve gündelik hayatta yasaklı/ayıplanan flörtleşmenin bu oyunlarla görece/örtük bir serbestlik kazandığı da aktarılan bilgiler arasındadır. Geleneksel sporlar olarak bu oyunlar yarışmaların yanı sıra renkli ve zengin mizah öğeleri de barındırmaktadır. Günümüzde de yetişkinlerin oyun oynaması söz konusudur ancak eskiden gündelik hayatın stresini atmanın en işlevsel aracı olan kimi gündelik hayatta kimi de takvime bağlı –belli mevsimlerde- icra edilen bu oyunlar gerek İslam'ın gerekse kapitalist düzenin etkisiyle çocuksu görülmeye başlanmış ve daha çocuklara terk edilmiştir²⁸ (Baz, Şarman vd., 2012; 2015).

Müslüman Olmayan Kürtler'in Bazı Coşkulu Ritüelleri

Müslüman Kürtlerde değinilen çeşitli sebeplerden ötürü zayıflamış olan coşkulu pagan ritüeller Müslüman olmayan Kürtlerde (Yaresani, Kakai, Alevi, Ezidi) günümüzde daha canlı bir şekilde sürdürülmektedir. Bunların bazıları aşağıdaki gibidir:

Çarşema Sor: Her sene eski takvime göre Nisan ayının ilk çarşambasından evrenin yaratıldığı güne ve baharın gelip yeryüzünü yeniden yeşertmesine binaen kutlanan bir geçiş ritüeli olarak Çarşema Sor, Ezidi Kürtlerin en çok bilinen bayramıdır. Çeşitli desenlerle yumurta boyamak, pamuk ip yakmak, toplu bir şekilde def/erbane çalmak, şarkı söylemek halay çekmek, kadınların ve erkeklerin güzel giyinip süslenmesi bu coşku dolu bayramın en göze çarpan uygulamalarıdır.

Cema/Cejna Ezi/ Çilê Zivistanê: Ezidi Kürtler üç haftalık zaman diliminde tutulan oruçlardan sonra 6-12 ve 14-17 Ekim tarihlerinde perhizin gerilimini boşaltma gibi bir işlevi imleyen coşkulu bayramları kutlamaktadır. Cema (Toplanma) Bayramı'nda, binlerce Ezidi Irak'ın Duhok kentindeki Laleş Tapınağı'nı ziyaret eder. Cejna Ezi (Ezidi Bayramı) Çilê Zivistanê ise çocukların güzel giyindiği, insanların birbirlerini ziyaret ettiği, toplu yemek şölenlerinin gerçekleştiği, oyunların oynandığı şenlikli bir bayramlardır. Müslüman Kürtler İslam dışı bir miras olarak bu bayramlardakine benzer coşkulu/şenlikli un-

28 - Söz konusu oyunların bazılarının isimleri şu şekildedir: Kêlanê, Guhşegi, Berdeqi, Birgi, Berkê Germi Germi, Mirzatkî, Kergê Melayî, Milanê, Guhîgi, Kaşu, Heft Berugî, Qulingi vs. (Diğer oyunlar ve oyunlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., Şırnak Oyunları, Oyunlar, Eğlenceler, Şenlikler (İbrahim Baz, Nurdan Şarman vd., 2013).

surları İslam bayramlarına (Ramazan ve Kurban Bayramı) eklemleyerek yakın döneme kadar yaşatmıştır. Bunlar: bayramlarda her yaştan kadının ve çocukların geniş alanlara kurulan salıncaklarda toplu şekilde sallanması, gösterişli toplu yemekler, çocukların ellerine kına yakılması şeklindedir.

İda Dahiye (Ölülerin Bayramı): Ezidilerin kutladığı değişken tarihli bu bayram üç yıl boyunca Nisan ayında, üç yıl boyunca yazın ilk ayında, üç yıl boyunca sonbaharda ve üç yıl boyunca da aralık ayında kutlanır. Beş altı gün süren bu bayram süresince ölümlere armağanlar götürülür. (Lescot, 2014) Şırnak'ın Gundkê Melê (Balveren) ilçesindeki Sünni Müslümanlar arasında günümüzde bu bayrama benzer bir bayram vardır. İlçe sakinleri bahar aylarında mezarlıklarda şenlikli toplu bir piknik düzenlerler. Mezarlıklarda ölümler için Kur'an okunur, dualar edilir ve bakıma ihtiyaç duyan mezarlar onarılır. Bu benzerlik, ölümler bayramının Sünni İslam'ın etkisiyle Kürdistan'da unutulmuş arkaik bir gelenek olduğunu düşünmemizi sağlayacak bir benzerliktir.

Şeb-i Yelda: Yılın en uzun gecesine tekabül eden (21 Aralık ekinoksu) ve aynı zamanda tanrı Mitra'nın doğum gününe işaret eden bu ritüel eski Aryan kültüründe önemli bir yere sahiptir. Sünni Kürtlerde artık kutlanmayan bu ritüel İran ve Irak Kürdistan'ındaki Müslüman olmayan Kürtlerde -Yaresanlar ve Kakailer - hala büyük öneme sahiptir. Genellikle ailenin en büyüğünün evinde toplanılarak, başta şarap, karpuz ve nar olmak üzere pek çok yiyecek içeceğin hazırlanıp tüketildiği şiir ve müziğin eşlik ettiği bu ritüel çeşitli eğlencelerle güneş doğana kadar devam eder.

Gaxan Bayramı: Gaxan (Khal) Bayramı, Dersim yöresindeki Kürt Alevilerin günümüz takvimine göre Aralık ayında kutladığı bir geçiş ritüeli bayramıdır. Yukarıda değinilen Sere Sale'nin ve Kosegeli'nin muadilidir. Sere sale'deki Kose'nin bu bayramdaki muadili de genellikle yaşlı adam kılığına giren Gaxan/Kalo'dur.

Tarihsel süreçte dini, kültürel ve siyasi sömürüye maruz kalan Kürtler antikiteden miras aldıkları kolektif eğlence ve coşku unsurlarını farklı koşulların etkisiyle bölgesel olarak artan ve azalan nitelikte farklılıklarla pasif direniş diyebileceğimiz birkaç tür doğuştancı (nativistic/diriltmeci/sürdürmeci) hareketle yaşatmıştır. Bunlardan biri Kürt folk İslam'ı içerisinde geleneksel insanların bilincinde olmadan eski kültürel kalıpları İslam'a eklemleyerek veya bu kalıpları İslami sanarak yaşatması şeklindeki sürdürmeci bilinçsiz doğuştancılıktır. Kürt folk İslam'ında ayrıca İslami kurallara kasıtlı bir muhalefet olarak değil ancak bazı uygulamaların İslami olmadığını bilerek gerçekleştirilen sürdürmeci doğuştancılık da söz konusudur. Yukarıda ele alınan pek çok ritüel bu şekilde yaşatılmaya devam edilmiştir. Bunun dışında Kürdistan'da yukarı-

da da bazılarına değinilen bilinçli yani diriltmeci doğuşancı hareketler de söz konusudur. İslam'ın Kürt kültürüyle açık bir uyumsuzluk içinde olduğu iddiasıyla veya sömürgeci asimilasyona bir tepki olarak eski gelenekleri yeniden canlandırma diriltmeci doğuşancılığın özelliğidir. Günümüzde modern eğitim almış Kürt gençlerin belirgin olduğu neo-paganist nitelikli bu hareketlerde bağımsız bir örgütlenme içinde veya siyasi bir parti veya sivil toplum kuruluşunun güdümünde coşkulu Kürt pagan ritüelleri revize de edilmiş şekilde modern eğlence mekânlarında, home party şeklinde veya halk gösterisi şeklinde yeniden canlandırılmaya çalışılmaktadır. Sere Sale, Şeb-i Yelda, Kose Geli bu ritüellerin başında gelmektedir. Ayrıca Kürdistan'ın her yerinden Müslüman ve Alevi Kürt gençlerinin katılımıyla gerçekleşen modern bir festival olarak Dersim Festivali de Kürt gençlerinin kolektif eğlence arayışıyla Kürdistan sınırları içerisinde var ettikleri şenliktir.

Sonuç ve Öneri Yerine

Eğlencenin her türü az ya da çok insanı normatif boyutun ötesine taşıyarak duygu ve düşünceyi alışılmışın dışında devindiren epifanik bir esrime deneyimidir. Bu dâhil olunan yapının diyalektik ahengini ve bu ahenge ket vurucu her tür unsurun kavranışdır. Eğlenmek, devinmek ve dünyayı devindirmektir. Eğlencenin birer unsuru olarak gülmenin, mizahın olduğu yerde dokunulmazlıkların zemini kaygandır. Bu sebeple aydınlanmanın ara mekânları olarak kültürel eğlence, egemenlerin ya yok etmek ya da kontrolleri altına almak zorunda oldukları bir anti-fenomendir. Bir hasat, düşün, mevsim vs. ritüelinden bir isyan çıkarmaya, yasaklara meydan okumaya, normatif ve pozitif kuralların kangren olmuş uzuvlarını söküp atmaya ve daha nice şeye zemin oluşturan bir yaşam enerjisi olarak eğlence, yarattığı haz ve zevkin sofistike duygu, düşünce ve hareketleri uyarma işlevselliği sayesinde eğlenceden çok daha fazlasıdır.

Dionysoscü kolektif kültürel eğlence her kültürde az ya da çok mevcut olup bazı kültürlerde ise kültürün belirleyici bir bileşeni olarak karşımıza çıkar. Kürt kültürü Dionysoscü/karnaveleks yönü ön plana çıkan bir kültür olma özelliği taşımaktadır. Esrik/coşkulu neşe ve hüznün Kürtlerin dünyayı algılayış ve dünyaya tepki gösterme biçiminde antikiteden edindikleri bir mirastır. Ancak gerek ana akım İslam gerekse kapitalist modernizm bu mirasta gedikler açmış ve kolektif kültürel eğlence Kürdistan'da yok olmaya yüz tutmuştur. Bu, kültürel eğlencenin değinilen tüm işlevlerinden yoksun kalınacağı anlamına gelmektedir. Her şeyden önce Kürtler yerel ve evrensel düzeydeki toplumsal ve bireysel meselelere yaklaşımda, bunlarla mücadelede aşına oldukları, içsel-

leştirdikleri kültürel bir metodolojiyi yitirmenin tehlikesi altındadır.

Ehrenreich tüm Avrupa'nın on yedinci yüzyılda pençesine düştüğü melankolinin –bugünün terimiyle depresyon- ve buna bağlı intihar vakalarının artışının kadim karnaval/şenlik geleneğinin yok olmaya yüz tutmasının hemen akabinde ortaya çıkmış olmasına dikkati çekerek sebebinin kolektif kültürel eğlencenin (şenlikler, karnavallar) gerilemesinin bir sonucu olabileceğini ya da festivallerin/şenliklerin ortadan kaldırılması gerçekten depresyona yol açmadıysa da, insanların depresyonun potansiyel olarak etkili bir çaresini kaybettiklerinin düşünebileceğini öne sürmektedir²⁹(Ehrenreich, 2009). Post-kolonyal Afrika edebiyatının önemli isimlerinden biri olan Kenyalı yazar Ngu-gi Wa Thiong'o'nun Afrika'ya ilişkin şu tespitleri Kürdistan'a uyarlanabilecek cinstendir: "Drama (ritüel) insanın doğayla ve diğerleriyle mücadelelerinden doğduğuna işaret etmektedir. Sömürge-öncesi Kenya'da, çeşitli uluslardaki köylüler ormanlarda alanlar açmış, ekin ekmiş, onların olgunlaşma ve hasata ermesine vesile olmuştur. Toprağa ekilen her tohum pek çok tohum vermiştir. Ölümden hayat filizlenmiş ve bu fenomen insan eli ve tuttuğu alet vasıtasıyla vuku bulmuştur. Bu münasebetle aletlerin büyümlü tesirini kutsamak adına dini törenler var olmuştur. Daha başka muammalar da vardı: ineklerin ve keçilerin ve diğer hayvanların ve kuşların çiftleşmesi –tıpkı insanlar gibi- ve bu cihetle insan hayatını idame ettiren yaşamın tecelli etmesi... Doğa ayın rabıtasıyla bir dost haline getirilebilirdi... Drama (ayinler, dini törenler) bunların yanı sıra karmaşık bir haz duygusu yaşatması açısından bir eğlenceydi. Bu geleneği yerle bir eden İngiliz sömürgeciliği oldu... Misyonerler bu geleneklerin çoğunu şeytanın işleri olarak gördüler... Bu ayinlerin pek çoğu yasaklandı.... Şarkı ve dans yağmur, doğum, ikinci doğum, sünnet, evlilik, cenazelere dair tüm kutlama ritüellerinin yahut alışlagelmiş törenlerin adeta kalbiydi... Emperyalizmin, hızla gelişen bilim ve teknoloji mirası eliyle, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl ticari ve endüstriyel sermayesi boyunduruğu altında milyonlarca işçinin aniden örgütlenmesi aracılığıyla devasa üretici güçler yığına sahip olmasının, Afrika'ya bu doğa dünyasını bilme ve ona hâkim olma olanaklarını sağladığı doğrudur. Ancak o aynı zamanda hâkimiyet altına aldığı ırkları ve halkları bu dünyayı bilme ve onunla başa çıkma vasıtalarından mahrum etmiştir... Bu cihetle kendi öz yaşamlarının gelişimsel nizamının esas olanak ve dayanağı ellerinden alınmıştır. İnsanların doğayla ve birbiriyle baş etmesi adına çözüm üreten incelik ve emekle tesis edilen sistemler umumiyetle

29 - Yükselen bireycilik için ödenen bir bedel olarak tecrit ve yalnızlığın ortaya çıkardığı melankolinin sebepleri ve tedavisi üzerine 17. yüzyılda ve hemen sonrasında birçok eser yazılmıştır. Bu eserlerin çoğunda dans, müzik, spor vb. kolektif şenlikli uygulamaların hastalığa iyi geleceği yazılmaktadır (Ehrenreich, 2009). Bu eserlerden en bilineni Robert Burton'un 1621'de yayınlanan ve Modern Avrupa uygarlığının en önemli metinlerinden bir sayılan the Anatomy of Melancholy (Melankolinin Anatomisi) adlı eseridir. Eserin bir kısmı fasiküller halinde Aylak Adam Yayınları tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

yok edilerek, insanlar kaos, mantıksızlık ve çelişkilerinde, doğanın kendisinden daha gaddar ve daha anlaşılabilir olan toplumsal düzenin merhametine terk edilmiştir (Thong'o, 2017). Siyah Bilinci hareketinin önemli isimlerinden anti-Apartheid aktivisti Steve Biko, Avrupalıların bireyci soğuk ciddiyetinin Afrika'nın kolektif neşeli, sıcak samimiyetini anlamaktan uzak olduğuna vurgu yaparak Siyahların Afrika'nın küçümsenen bu özelliğiyle esasında gurur duyması gerektiğini söyler (Biko, 2014).

Kültürel eğlencenin sömürge bir ulus olarak Kürtlerin travmalarını sağaltmaları, direniş motivasyonlarını yitirmemeleri ve kaderci bir teslimiyetle karamsarlaşmamaları açısından özel bir değeri de vardır. Ayrıca kültürün kendini gerek konsolide gerekse revize etmesinin en etkili organik metotlarından biri onun kendisinin parodisini yapmasına imkan veren kolektif eğlencedir. Bu sebeple sömürgeleşmenin de sebep olduğu ve sonuçları ağır toplumsal iç krizler olan, zayıflamış kültürel devingenliği yeniden sağlama açısından kolektif kültürel eğlencenin hayati bir önemi vardır.

Yüzyıllardır dinsel, siyasal ve kültürel açıdan sömürgeleştirilen Kürtler Dionysoscu kültürel karakteristiğinden ve pratiklerinden çok şey yitirmesine rağmen bunu yitirmemeye yönelik bilinçli ve bilinçsiz pek çok doğuştancı mücadele de göstermiştir. Geleneksel Kürtlerin yıllarca çeşitli şekillerde yaşatmaya çalıştığı ancak kapitalist modern dünyaya ve ana akım İslam'a giderek yenik düşen şenlikli kültürel unsurları sürdürme ve yok olanları diriltme konusunda artık modern eğitimden geçen Kürt gençlerine de büyük görevler düşmektedir. Kürt gençleri modern eğlence mekânlarında ve modern festivallerde eğlenceyi deneyimlemenin yanı sıra hem bu modern eğlence pratiklerine eklemleyerek hem de halkın içinde onlarla birlikte kolektif şenlikli Kürt pagan ritüellerini, zamanın ruhuna ve koşullarına göre revize ederek sürdürmesi ve yeniden canlandırması gerekmektedir. Modern eğlence de günümüzde yadsınmayacak bir eğlence türüdür ancak kültürel kolektif eğlencenin bazı işlevlerini kapsamamaktadır. Şöyle ki modern eğlence ekseriyetle aynı ideoloji, aynı kuşak ve aynı sınıftan insanların arasında gerçekleşirken kültürel eğlence her yaş, sınıf ve kuşaktan insanın katılımını gerektirir. Kültürel eğlenceye toplumsal ve kültürel işlevleri kazandıran da bu geniş katılımdır. Kültürel kolektif eğlenceyi dedemiz, teyzemiz, karşı komşumuz, amcamız, kardeşimiz, çocuğumuzla birlikte, Turner'ın kavramıyla, bir komünite deneyimi olarak yaşarız. Katılımcıların birbirleriyle olan çeşitli farklılıkların ötürü yaşanan toplumsal krizleri en aza indirmenin, tüm farklılıklara rağmen kaynaşmanın gereği olarak toplumsal empatinin tohumlarını serpmek için kolektif kültürel eğlence işlevsel bir ara mekândır.

Tüm bunların yanı sıra postkolonyal dünyadaki maneviyat arayışında hem

kendi başına bir ara biçim olan hem de diğer pek çok ara biçimi bünyesinde taşıyan kültürel kolektif eğlence işe koşturabilecek fenomendir.

Kültürün geçmiş deneyimlerini sürdürmek veya bunların yeniden canlandırma her zaman saf bir nostalji veya muhafazakar bir geri dönüş değildir. Atalarımıza taparcasına hayran olmadan veya onları toptan reddetmeden eleştirel bir şekilde köklerimizi açıklama ve anlama arzusu antropolojide yeni bir olgunluğa işaret eder (Bock, 2001). Fanon, geçmişten, kötü yanlarını atıp iyi yanlarını alarak, faydalanmak gerektiğine vurgu yapar (Fanon, 2016).

Bu yazının, Kürtlerin neşeli kültürel karakteristiklerini küçümseme amaçlı söylenen, “Çingene çalar Kürt oynar” şeklindeki alaycı deyimın müspet bir anlamda yeniden değerlendirilmesine vesile olmasını umuyorum. Kürtler yorulmaksızın hem çalmaya hem oynamaya devam etmelidir.

KAYNAKÇA

- Alenka Zupancic, Komedi: Sonsuzun Fiziği, 2011, Çev. Tuncay Birkan, Metis.
- Ali Şeriatî, İran ve İslam, 2014, Çev. K. Çamurcu, Fecr.
- Barbara Ehrenreich: Sokaklarda Dans/Kolektif Eğlencenin Tarihi, 2009, çev. N.Erdoğan, A.E. Savran, Versus.
- Basil Nikitine, Kürtler, 2011, çev. E.Karahan, N. Uğurlu, Örgün.
- Brian Morris, Din Üzerine Antropolojik İncelemeler, 2004, Çev. T. Atay, İmge.
- Bronislaw Malinowski, Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek, 2016, Çev. Ş. Yeğin, İthaki.
- ‘Ebdurreqip Yusif, Hunerê Tabloyên Şerefnameyê, 2007, Ji Soranî bo Kurmancî Z. AVCI, Avesta.
- E. Durkheim, Dini Hayatın İlkel Biçimleri, 2005, Çev. F. Aydın, Ataç Yay.
- Ernst Bloch, Hıristiyanlıktaki Ateizm, 2013, çev. V. Atayman, Ayrıntı.
- Frantz Fanon, Yeryüzünün Lanetlileri, 2016, çev. Ş.S. Kaya, Versus.
- Haz. Khanna Omerkhalı, Kürdistan’da Dini Azınlıklar, Ana-Akım Dışında Kalanlar, 2014, çev. İ. Bingöl, Avesta.
- İbrahim Baz, Nurdan Şarman vd., Şırnak Oyunları, Oyunlar, Eğlenceler, Şenlikler, 2013, Şırnak Üniversitesi Kültür Serisi.
- İbrahim Baz, Nurdan Şarman vd., Şırnak’ta Bir Ata Sporuna Guhşegi, 2012, Şırnak Üniversitesi Kültür Serisi.
- İbrahim Baz, Nurdan Şarman vd., Şırnak Aşiretleri ve Kültürü, 2015, Şırnak Ticaret ve Sanayi

Odası.

İbrahîm Xelîl Baran - Xanî, Pisagor, Şîva / Dîwanên me û mûzîk (youtube,19 Nis 2020).

Jerry D. Moore, Kültür Teorileri, 2015, çev. A. E. Koca, Atıf.

J.C. Scott, Tahakküm ve Direniş Sanatları, Gizli Senaryolar, 2018, çev. A. Türker, Ayrıntı.

Kemal Soleimanî, Ortadoğu'da İslam ve Çatışan Milliyetçilikler (1826-1926), 2019, Çev. H. İlhan, Peywend.

M. Reza Hamzeh'ee, Yaresan (Ehl-i Hak), Bir Kürt Cemaati Üzerine Sosyolojik Tarihsel ve Dinî-Tarihsel Bir İnceleme, 2008, çev. E. Öpengin, Avesta.

Mehmet Bayrak, Êzidi-Kızılbaş- Yaresan Kürtler, 2014, Özge.

Mihail Bahtin, Karnavaldan Romana, 2014, çev. C. Soydemir, Der. S. Irzık, Ayrıntı.

Mihail Bahtin, François Rabelais ve Ortaçağ-Rönesans Halk Kültürü, 2016, çev. S. Gürses, Alfa.

Ngugi Wa Thiong'o, Zihni Sömürgeci Azad, 2017, Çev. Ş. Tantu, Hece Yayınları.

Özgür Taburoğlu, Dünyevi ve Kutsal, Modernlerin Maneviyat Arayışları, 2019, Metis.

Philip K. Bock, İnsan Davranışının Kültürel Temelleri, 2001, çev. N. Serpil Altuntek, İmge.

Eugene Halton Kültürün Kültürel Kökenleri, (Syf. 47-89) Ed. Richard Münch-Neil J. Smelser, Kültür Kuramı, 2014, Çev. C. Atay, Pales.

Roger Lescot, Yezidiler, 2014, A. Meral, Avesta.

Rollo May, Yaratma Cesareti, 2008, Çev. A. Oysal, Metis.

Ruth Benedict, Kültür Örüntüleri, 2011, Çev. M. Topal, İletişim.

Steve Biko, Siyah Bilinci, 2014, Ed. B. Ünlü, çev. O. E. Kara, Dipnot.

Şerefhanê Bedlîsî: Şerefname, 2007, Werger: Z. Avci, Avesta.

Talal Asad, Dinin Soykütükleri, Hıristiyanlık ve İslam'da İktidarın Nedenleri ve Disiplin, 2015, çev. A. Aram Tekin, Metis.

Tayfun Atay, Din Hayattan Çıkar, Antropolojik Denemeler, 2017, İletişim.

TDV İslam Ansiklopedisi, Ahmet Yaşar Ocak, Hıdrellez, 1998, c: 17- s: 313-315.

Thomas Bois, The Kurds, 1966.

William A. Haviland vd., Kültürel Antropoloji, 2008, çev. İ. Deniz Erguvan Sarıoğlu, Kaktüs.

Victor Turner, Ritüeller, Yapı ve Anti-Yapı, 2018, çev. N. Küçük, İthaki.

Kürt Hareketinde Din ve Siyaset: “2000 Sonrası Dönüşümün Seyri”

Erkan Karabay

Giriş

Toplumsal bir olgu olarak din ve onun etrafında cereyan eden gelişmeler, tarihin her döneminde toplumsal ve politik alanların kesiştikleri bir noktaya tekabül eder. İnsanların toplumsal birer varlık olarak yaşamaya başladıkları ilk dönemlerden bugüne değin, din ve inanç olgusu da toplumsal gelişme ve dönüşümlere paralel bir seyir izleyerek günümüze kadar ulaşmıştır.

Temelde insanın bilinmeze atfettiği anlam ve sığındığı ‘kutsal’a ruhsal tapınma ihtiyacı ve manevi borçluluğunun bir sonucu olarak ortaya çıkan din, ilahi olana yaptığı göndermelerle aslında yaşadığı çevreye düzen vermeyi hedefler. Dolayısıyla din ve inanç, salt teolojinin evreni içerisinde ele alınamaz. Bir dünya görüşü ve ideolojik formasyona içkin her inanç dizgesi, insanlara nasıl yaşamaları ve/veya nasıl yaşamamaları gerektiği konularında doğrultu kazandıran bir özelliğe haizdir. Böylece dinsel alan, toplumun düzenlenmesi ve ona doğrultu kazandırılması konularında bir rehber hüviyetine bürünür.

Din de -tıpkı toplum gibi- tarih içerisinde değişime ve dönüşüme dair dinamik bir seyir izler. Dinin salt bir dogma biçiminde değil, sürekli devinim halinde bir dinamik olarak düşünülmesi, onun toplumsal hayatın ihtiyaçlarına cevaplar bulmasına; buna dönük değerler, semboller ve simgeler üretmesine de işaret eder.

Din ile toplum, birbirinin tamamlayıcısı durumunda olan iki olgu olarak, kendi evrenlerinde olanlar ile evrenlerinin dışında olanları gösteren birer kimlik olarak analiz edilebilir. “Çok kimlikli ve karmaşık bir kültürler ailesi” olarak tanımlanabilecek günümüz dünyasında, din ve inanca dayalı kimlikler, söz konusu kültürler ailesinin en etkin üyeleri durumundadır (Smith, 2014: 271). Bu biçimde din, aslında kimlik kavramının da içini dolduran bir mahiyet kazanmaktadır. Verili kimlikleri bazen sınırlandıran, bazen ise dar alanlara hapsolmuş kimliklere yeni açılımlar sağlayabilen dinin, günümüzde dünya ölçeğinde etkileri görülen birçok gelişmede, çatışmada ve nihayetinde bütün toplumsal sistemlerde bazı karşılıklar ürettiğini söylemek mümkündür.

Her toplumsal formasyonda ve her dönemde hâkim ve etkin olduğu söylenebilecek olan merkezi bir anlam ve değerler sistemi bulunur. Bunlar salt soyut değildir ve tecrübe edilerek genel, sistemli ve hâkim duruma gelmiş değer sistemleridir (Williams, 2013: 53). Toplumsal mücadeleler tarihi, farklı toplumsal grup ve hareketlerin birbirlerinden farklılaşan değer sistemleri üzerinden yürüttükleri mücadelelerden müteşekkildir.

Egemen sınıf ve zümrelerin tarihin her döneminde kendi tahakkümlerini pekiştirmek, etki alanlarını büyütme amacıyla başvurdukları birer kaynak olarak dinler, aynı zamanda siyasal ve toplumsal reform taleplerinin taşıyıcısı da olabilirler. Öyle ki bazı durumlarda aynı dinsel kaynaklardan beslenen veya benzer toplum tahayyüllerine sahip tek bir dinin içinde, birbirine zıt yorumlardan hareket eden gerilim alanları oluşabilmekte; yalnızca dışındakilerle değil kendi içindekilerle de çatışma durumuna geçilebilmektedir. Makale bağlamında ele alınan bu çatışma, hegemonik güç olan devlet ile bir ‘karşı hegemonya’ inşa etmek isteyen Kürt toplumsal muhalefeti arasında cereyan etmektedir. Kürt Hareketi, burada Gramsciyen hegemonya teorisini baz alan bir dünya görüşü eşliğinde demokratik mücadele ile hem kendi içinde hem de etkileşim alanına tekabül eden toplumsal mobilizasyon sahasında mevcut sorunların çözümüne odaklanmaktadır:

Bu hegemonya aygıtının kurulması; yeni bir ideolojik alan yarattığı, bilinçlerde ve bilgi yöntemlerinde bir dönüşüm meydana getirdiği ölçüde bir bilgi olgusu, bir felsefe olgusudur. (...) Yeni bir dünya görüşüne uygun bir ahlak getirildiği zaman, bu dünya görüşü de birlikte getirilmiş olur; yani tam bir felsefe reformu gerçekleştirilmiştir (Gramsci, 2014: 75).

‘Kimlikler çağı’ olarak tanımlayabileceğimiz günümüz dünyasında din, arkaik dönemlere nazaran gücünü ve önemini yitirmemiş; aksine toplumsal grupların kolektif bilincini oluşturan ve her durumda ona seslenen bir düzey kazanmıştır. Sözü edilen kolektif bilinç, egemenliği ellerinde bulunduran

zümreler için, toplumsal rıza üretiminin de en esaslı araçlarından birini teşkil eder. Böylelikle din, toplumsal ve siyasal hareketlerin içerisine sızabilen, onlara doğrultu verebilen ve son tahlilde rıza üretimi ve hegemonya inşa süreçleri açısından manivela görevi görebilen bir özne olarak görülmelidir. 1990'lı yıllardan itibaren başta Ortadoğu olmak üzere dünyanın birçok bölgesinde toplumların kırılganlaşma ve iç parçalanma süreçlerinde görülen artış, bu yönüyle söz konusu bölgelerdeki tarihsel geçmişten bugüne taşınan bazen etnik, bazen dinsel ve bazen de etno dinsel bölünme çizgilerinin derinleşmesinden beslenmektedir (Bozarslan, 2011: 335).

Çatışma ve Hegemonya Mücadelesinde Din

Bu çalışmanın kendisine konu edindiği problematik, Türkiye’de etnik ve milliyetçi bir karaktere sahip olmakla birlikte çıkışından itibaren materyalist ve seküler bir ideolojik formasyonu benimseyen Kürt siyasal hareketi* ve Türk ulus devlet milliyetçiliği ile son yirmi yıllık süreçte hemhal olan siyasal İslamcı ve muhafazakâr dünya görüşüne mensup Adalet ve Kalkınma Partisinin (AKP) din ve inanç alanında yürüttükleri hegemonya mücadelesine odaklanmaktadır. Kendisi de uzun yıllar boyunca devletin kurucu rejiminin ‘mağdur’u olmuş Türk siyasal İslamcılığı, dünya ve bölgedeki konjonktürel aralıklardan istifade ederek iktidara geldiğinde karşısına çıkan başlıca açmaz, dinsel ve etnik kimlikler arasındaki gerilim olmuştur. Bu gerilimin aşılmasında ilk adım olarak devletin Türk-İslam Sentezi formasyonu ile çözemediği etnik ve kültürel sorunlar karşısında, dinin tam anlamıyla sistemle iç içe geçmesiyle oluşan ‘Türk Müslümanlığı’ kimliğinin inşa edilmesi ve ülkedeki radikal İslam anlayışının bu yeni düstura massedilmesini sağlamak olmuştur. İslamcı kitlelerin milliyetçileştirildiği, piyasalaştırıldığı ve liberalize edildiği yeni bir ethos kurulduğunda da, bu ethosun ülkede kültürel asimilasyona direnerek kendisini idame ettirmeyi başaran Kürt etnik kimliğine yönelmesi kaçınılmaz olacaktır.

Kürt meselesi, iki yüz yıllık tarihsel arka planıyla, İttihat ve Terakki döneminde sistematik hale getirilen Kürt etnik kimliğinin kategorik inkârına dayanmaktadır (Kutlay, 2010: 147). Cumhuriyetin kurucu söyleminde “şaki, eşkıya, terörist” olarak kodlanan Kürtlerin gerek bu dönem gerekse Osmanlı’nın son dönemlerinde giriştiği bütün isyan ve ayaklanma hareketlerinin esası, devletin merkezileşme ve tek bir ulusal kimlik altındaki homojenleşme süreçlerine yönelmiştir. Bu yönüyle Kürt etnik kimliğinin inkârı, Cumhuriyetin kuruluşundan daha öncesine tekabül eden siyasal ve toplumsal dönüşüm süreçlerinin bir neticesidir (Yeğen, 2009: 111). Günümüzde devam etmekte olan “Son Kürt İsyanı”na kadar devam eden bu kategorik inkâr karşısında Kürtlerin mücade-

lesi, her dönem farklı dinamikler içerse de, en nihayetinde Kürt kimliğinin yeniden üretilme mücadelesi olagelmıştır. Diğer bir deyişle, benzeri örneklerin tamamında görüldüğü biçimiyle, Kürt muhalefeti ‘görünmez oluşa’ karşı bir toplumsal harekettir:

1990’lardan itibaren Türkiye’de Kurdi demokratik siyaset, Türkiye Cumhuriyeti’nin farklılıkları yok sayan, homojenleştirici, demokratik olmayan yönüne vurgu yaparak Kurdi demokratik talepleri bir tür eşdeğerlik mantığı ile sunar. Bu eşdeğer mantık zinciri içinde, Kurdi demokratik siyaset, Kürt etno-politik taleplerini dile getirirken bir yandan evrensel ilkelere başvurarak bu taleplerin meşruluğuna vurgu yaparken diğer yandan Kürt etno-politik taleplerini toplumdaki diğer dezavantajlı toplulukların (kadınlar, işçiler, Aleviler vb.) talepleri ile eşdeğer bir zeminde dile getirir. (...) Kurdi demokratik siyaset, Türkiye’deki uzlaşmazlıkların antagonizmacı bir yaklaşım yerine agonist bir mantıkla ele alınması gerektiğini vurgulayarak, farklılıkların çekişmeci bir demokratik düzlemde bir arada yaşayabilmeleri gerektiğini savunur (Şur, 2016: 72).

Türkiye’de millet kavramı AKP ile birlikte yeniden tanımlanmıştır. Bu tanım, -eskisinden farklı olarak- dönemin kültürel aurasını ve esas olarak da dini/muhafazakâr bir dünya tahayyülünü kategorize etmektedir. Kürt meselesine bakışta, ulus-devletin temel politikalarını sürdüren, bunun tamamlayıcısı olarak da İslamcı bir hegemonik inşayı esas alan AKP, ‘devletleşen İslam’ ve ‘İslamlaşan devlet’in çarpıcı bir örneğini teşkil etmektedir. Burada bahsi geçen “post-İslamist” inşa, İslam’ın devlete tabi oluşunun ve devletin merkezi niteliklerinin devamlılığını esas alır (Atay, 2017: 184). Ancak söz konusu devamlılıklar arasında kimi süreçlerde kopuşlar da yaşanmıştır. Tarihsel akışın bütünü içerisinde bu devamlılıklar ve kopuşlar, birbirlerinin yerini ikame eden alternatifler olmaktan ziyade, sosyolojik araştırmanın konusunu teşkil eden ‘zincirleme bağ’a işaret etmektedir (Bayart, 2015: 273).

AKP, 1990’lar Türkiye’inde toplumsal alt gelir gruplarının neo-liberal politikalarının yoksullaştırıcı sonuçlarına karşı duyduğu rahatsızlığı örgütleyerek önce İslamcı bir radikalizme, sonrasında ise devletle daha uyumlu bir çizgideki neo-liberal muhafazakâr politikaya yönelmiştir (Yörük, 2018: 219). Bu dönem boyunca AKP’nin hamiliğinde ‘millet’, dinsel ve kültürel içeriğiyle birlikte yeniden tanımlamaya tabi tutulmuş ve hegemonik hale getirilmiştir. İnşa edilen ‘millet’ tasavvurunda ‘Kürtlük’, kategorik olarak ‘ulusal’ değil, ‘folklorik’ bir öge biçiminde ele alınmaktadır. Türkiye milliyetçiliğinin aldığı bu yeni formasyon, ‘ulusal’ bağlama yerleşen hak ve özgürlük taleplerini katı bir biçimde reddetmekte, bu taleplerin taşıyıcısı olan Kürt hareketini tasfiye yoluna gitmektedir. Projenin bir diğer yönü ise, Kürt toplumsallığını İslamcı muhafa-

zakâr referanslara dayanarak massetmeye çalışmak ve Türk toplumunda bu minvalde gerçekleşen dönüşümü Kürtler nezdinde de gerçekleştirmektir (Saraçoğlu, 2011). Ancak Türkiye içinde ve dışında Kürt etno-politikasının etkisi yıllar içinde arttıkça, Kürt kimliği algısının vurgulanmaması ve hatta silinmesi konusundaki “sosyal inşa” stratejileri de berhava olacaktır (Watts, 2014: 16).

Geride bıraktığımız kırk yıllık sürecin sonunda Kürt siyasi hareketi Türkiye’deki Kürt kimliğine ilişkin talepleri canlı ve görünür kılmayı başarmıştır. Bu da hareketin, süreç içerisinde toplumsallaştığı ve kitlelerle buluştuğu noktalarda, politik ve ideolojik dönüşümlere bağlı olarak gelişmiştir. Böylece hareket, Kürt toplumsal ve siyasal yaşamında etkinlik ve eylem repertuarını genişletirken, seslendiği alanı da dönüştürmektedir. AKP örneğinde devlet ile İslamcı hareketin karşılıklı dönüşümüne paralel, Kürt siyasal hareketi ile Kürt toplumsal yapısı arasında da karşılıklı etkileşime dayalı bir dönüşüm seyri ortaya çıkmıştır. Kültürel ve sembolik siyaseti etkin ve yoğun olarak kullanan Kürt hareketi kendisine dair norm ve pratiklerin rutinleşmesine olanak sağlamıştır. Gündelik olarak ürettiği sembolik siyaset sayesinde temsiliyetin (sembollerin, törenlerin, ritüellerin, söylemlerin) iktidar ilişkilerini, kendi politik hattının lehine dönüştürmek maksadıyla kullanmaktadır (Watts, 2014: 195). Başka bir açıdan bakılırsa, bu süreçler, aynı zamanda Kürt milliyetçiliği ve Kürt hareketi açısından bir tür “öğrenme süreci” olarak cereyan etmektedir. Öğrenme süreci, Kürt milliyetçi hareketine öncülük edenlerin ve yerelde temsiliyetini sağlayanların, hegemonik devlet otoritesi tarafından inşa edilen sistemik yapılarla mücadele/müzakere etmek için siyasete dâhil olmalarının önünü açmaktadır (Guha, 2010: 23).

1970’lerden bu yana neo-liberal küreselleşmeyle birlikte dışa kapalı ekonomiler ve toplumlar açılmaya, karmaşılaşmaya, yeni kimlik ve kültürlerin birbirleri ile karşılaşmalarına yol açmıştır. Bu bağlamda dinsel kimlikler de güçlenmiştir. Kürt meselesi ise temelde etno-kültürel bir kimliğin siyasi dışavurumu olmakla birlikte dinsel kimlikle de kesişmektedir.

1980 askeri darbesinden sonra Türk-İslam Sentezi eliyle, 2000 sonrasındaki AKP iktidarı döneminde ise dinselleşme politikaları eliyle Kürtlere dönük sürdürülen asimilasyon politikalarının başlıca hedefi, seküler bir kimlikle ortaya çıkan Kürt siyasal hareketini tasfiye etmek olmuştur. Farklı bir etnik kimliğe sahip Kürtlerin siyasal temsili, kendi kimliklerinden vazgeçerek sistemin hukuksal icazetini almak koşuluyla mümkün olabilmektedir. Esas olarak bu konuda sistemin kimliğe dair Türklük vurgusu ve tekçi siyasal anlayışı dayatan yaklaşımı, Kürtlerin mevcut siyasal rejimde kendilerini etnik bir ulusal kimlik olarak temsil etmelerine ket vurmaktadır.

Son yirmi yıllık dönem boyunca Kürt hareketinin pratik politika alanında ortaya koyduğu yaklaşımlarla, AKP'nin Kürt bölgesinde kurmak istediği hegemonya karşısında alternatif bir hegemonya inşa etme yolunda ciddi hamleler yaptığı gözlenebilir. Bu hamlelerde dinsel kurumsallaşmanın ve örgütlülükler oluşturma, dinsel eylem ve aktivizm biçimlerinin geliştirilmesinin, dini söylemler üzerinden muhalefet kanallarının daha etkin hale getirilmesinin ve son olarak da dinsel sembollerin, simgelerin, anlam dizgelerinin ve inanç ritüellerinin bu politik hegemonya mücadelesinde araçsallaştırılmasının çok yönlü sonuçları görülebilmektedir (Davison, 2012: 311). Sistem içinden çıkmadan sistemin verili kodlarına karşı mücadele yürütmeyi düstur edinen bu anlayış, devletin Kürtler üzerinde AKP eliyle geliştirmeye ve derinleştirmeye çalıştığı dinsel hegemonik alana karşı, kendi din ve inanç yorumunu geliştirip bunu topluma zerk etme gayretindedir.

“Dünyayı değiştirmenin, iktidarı ele geçirmeden, tahakkümün dokusunda görülen çatlakları, retleri çoğaltarak ve genişleterek mümkün olacağını” imleyen bir perspektifi esas alan Kürt hareketi, 2000’li yıllarda yeni bir paradigma oluşturmuştur (Holloway, 2015: 211). Bu paradigma, tek kutuplu neo-liberal tahakküm imparatorluğu karşısında, sistem içinde kalarak toplumsal muhalefet odaklarının ve yeni mobilizasyon kaynaklarının seferber edilmesiyle gerçekleşen post-Marksist radikal demokratik bir söyleme ve tasavvura dayanmaktadır (Jongerden ve diğ., 2015: 158). Son yıllarda artan etno dinsel gerilim ve çatışma alanlarının ürettiği ve başta Kürtler olmak üzere Ermeni’lere, Alevi’lere, Rum’lara, Ezidi’lere, diğer ‘öteki’lere yönelen dışlayıcı kültürel milliyetçilik ve ırkçılık gibi olgular, Kürt hareketini sınıfsal veya ulusal diskurun ötesinde radikal demokratik mücadele örüntülerine yöneltmektedir (Saraçoğlu, 2011: 145; Tuğal, 2010: 122). Kürt meselesine dönük “demokratik açılım” ve “ümme kardeşliği” söylemine dayalı çözüm önerilerinden sonra, geline son noktada Kürtlere seslenen “ya sev ya terk et” biçimindeki retorik, meselenin belirsiz geleceğine de işaret etmektedir. Her halükarda Kürt meselesinin varacağı son, geçmiş ve geleceğiyle birlikte Türkiye’nin hem imajını hem de kimliğini inşa edecektir. Bu yönüyle mesele, Kürtlerin kendi kimlik inşalarını gerçekleştirmeleri olduğu kadar, Türk kimliğinin ve rejimin yeni yönetim kurgusunun da esasını teşkil eder. Türkiye, dünyayla yarınıyla, Kürt meselesi üzerine hem imajını hem de gerçek benliğini inşa etmektedir. Bu yönüyle Kürt meselesi, Türk kimliğini yeniden tanımlama sürecinin merkezine oturmuştur (Cizre, 2005: 142).

Gelecek süreçlerde Kürt hareketi tarafından ortaya konulup sahiplenilen radikal demokratik paradigma ve tabana dayalı ademi demokratikleşme sürecinin farklı dinsel ve etnik kimlikleri bir arada ve birbirlerine sorun çıkarmayacak sınırlar içerisinde tutması gerekecektir. Bunun başlıca yolu ise söz konusu

kimlik sahiplerinin belirli bir toprak parçasına dayalı ve keskin etnik sınırlar içeren klasik milliyetçi çizgiden uzak kalabilmesinden geçecektir:

Kürt Hareketi de liberalleştirdi ama milliyetçileştirmedi. Kürt kitlesinde muhafazakâr kitle, milliyetçilik potansiyeli de en yüksek kesimdir. (...) Yeni radikal demokratik yaklaşım, inanç meselesini özgürlük üzerinden ele alır. Dönüştürücü bir etkisi de vardır. Bu süreç Kürtlerde ciddi bir liberalleşme de sağladı (A.K. ile Görüşme).

Kürt siyasal hareketi açısından İslam başta olmak üzere inançlar, birer sosyal olgu ve politik mücadele hattı olarak her daim politik alanın içerisinde değerlendirilmiştir. Dolayısıyla hareketin din ve inançlar konusunda yaşadığı dönüşüm süreçlerinin tarihsel bir okuması yapıldığında; değişen dünya, bölge ve mücadele dinamikleri üzerinden gerçekleşen ideolojik ve politik değişimlere koşutluk içinde olduğu görülür. Böylece din ve inançların, kültürel ethosun birer parçası olduğu ve bunların her birinin ayrı birer varlık ve mücadele momenti kabilinden kabulüne dayanan yaklaşım, radikal demokratik tasavvurun bir bileşeni olarak görülmelidir. Gramsciyen bakışla bu, teori ve pratik arasındaki kaynaşma ile ortaya çıkan “kolektif irade”nin politik alandaki tezahürü olmaktadır:

Her eylem, topyekûn kolektif iradeye oranla çeşitli derecelerdeki şiddetteki bilinç, bir cinslik niteliğine sahip olan çeşitli iradelerin eseri olduğuna göre, bu eyleme denk olan ve üstü kapalı şekilde onun içinde bulunan teoride, aynı ölçüde bir cinsten olmayan inançların ve dünya görüşlerinin bir bileşimi olacaktır. Bu sınırlar ve bu hadler içinde teori ile pratik arasında tam bir kaynaşma vardır (Gramsci, 2014: 74).

Devlet ve AKP karşısında alternatif bir dinsel hegemonya inşasına yönelen Kürt hareketinin, siyasal ve toplumsal koşulların sonucu olarak siyasal pragmatizme içkin bir yaklaşım sergilediği de belirtilebilir. Ancak süreçler, gerilimler, çatışmalar, uzlaşmalar tarafından belirlenen söz konusu pragmatizm, burada politik ve toplumsal koşulların bir sonucudur (Bozarslan, 2014: 160). Bu noktada kimi araştırmacıların analizleri, hareketin dönüşüm süreçlerini stratejik değil, dönemsel politikaların zorlaması sonucunda ortaya çıkan momentler olarak görmektedir:

Kürt hareketinin İslam’ın bazı unsurlarını söylemi içinde benimsemesi, kısmen pragmatik bir adımdı; çünkü bu adım, Türkiye’de İslamcı hareketlerin büyüme-ye başladığı yıllarla eşzamanlıydı. (...) Bu yönelimin bir diğer nedeni de Hizbullah hareketidir. (...) İslami söylem, hareketin sosyalist ve laik retoriğine ve bünyesindeki kadın hareketi gerçeğine karşı koymaktadır (Güneş, 2013: 238).

Ortadoğu coğrafyasında etno-politik bir hareket olarak sivil toplumu ve onun taşıyıcısı siyasal toplumu inşa etmenin en önemli veçhelerinden biri durumundaki din ve inanç konusu, Kürt hareketine kendi kitle mobilizasyonunu geliştirmesi kadar, dışındaki diğer toplumsal kesimlerin rızasını sağlamada da olanaklar sunmaktadır. Ortadoğu coğrafyasının 'Rönesans'ının başta en yoğun çatışma kaynağı olan inanç kimlikleri olmak üzere 'farklı kimliklerin birlikte ve eşit biçimde yaşamaları' perspektifi, hareketin temel bir mottosu olarak dolaşıma sokulmaktadır:

Ortadoğu'nun gecikmiş Rönesansı, aklın, insanlığın ortak paydalarını, toplumsal yararı esas alan bir yorumla olacak. Demokrasi ile tanışma, öteki ile, farklı olan ile birlikte yaşama, empati yapabilme, onu kendi ahlaki referansları ve felsefesi ile örtüştürebilme ile olacaktır (A.B. ile Görüşme).

Başka bir faktör olarak da radikalizme içkin şiddet unsurlarının cevaz vermediği sivil toplumcu bir manevra alanı sunan böylesi bir yaklaşım, son yıllarda Kürt hareketinin hem Kürt bölgesinde hem de Türkiye'nin diğer bölgelerinde daha fazla taraftar bulmasına imkân sunmaktadır. Halkların Demokratik Partisinin (HDP) 2013 yerel seçimleriyle başlayan, 2015 ve 2018 genel seçimleri ve en son 2019 yerel seçimlerinde elde ettiği sonuçlara, örgütlenme ve etki alanlarına bakıldığında belirtilen ivme daha görünür olmaktadır.

"Din halkın afyonudur" bakışının kristalize olduğu Marksist ideolojik bir tutumla yola koyulan Kürt hareketi, seslendiği Kürt toplumunun büyük yekûnunun dindar ve muhafazakâr bir kitle olduğu kadar, kozmopolit kimliklere sahip birçok otokton etnisite ve inancın bulunduğu bir alana yönelmektedir. Böyle olunca da hareketin 2000'li yıllardan itibaren politik perspektif ve dünya görüşü olarak kabul ettiği radikal demokrat siyasetin dinle kesiştiği noktalar da yeni bir örgütlenme yaklaşımı, eylem ve söylem repertuarı kurması kaçınılmaz olmaktadır.

Hülasa; radikal demokrasi ve demokratik ulus siyaseti, toplumsal çelişkilerin ve sorunların çözümünde görece sağlam temellere dayalı bir eşitliği inşa edebilme potansiyeline sahiptir. Bunun ilk şartı ise, başta yok sayılanlar ve ötekileştirilenler olmak üzere toplumsal grupların tamamının siyasal yapıdaki azami temsiliyetlerinin sağlanması olacaktır. Bu durumda etnik ve dinsel grupların, sınıfların ve diğer toplumsal aktörlerin stratejik siyasetinin yapılması kaçınılmazdır (Chatterjee, 2006: 47). Böylece toplumsal alanda cereyan eden sorunların ve homojenliği dayatan tekçi hegemonik otoritelerin bir sonucu olan inkâr, asimilasyon, kutuplaşma, çatışma gibi gerilimlere stratejik çözümlerin kapısı da aralanmış olacaktır.

Günümüzün çok kimlikli ve karmaşık dünyasında politik ve kültürel gerilimlerin kaynağında kimliklerin önemli bir etkisi bulunmaktadır. Bir yandan dünyanın çeşitli yerlerinde görülen muhafazakârlaşma eğilimi sürüyorken öte yandan küresel etkileşimlerin bir sonucu olarak gerilim hatları ve çatlaklar ortaya çıkmaktadır. Dinsel kimlikler arasında süregiden çatışmalar, yakın zaman içinde dünyayı bekleyen yeni çatışma alanlarına işaret ediyor. Özellikle dinsel hegemonya sistemlerinin yaşadıkları kırılğanlık ve hassaslaşmalar, farklı din ve inanç yorumlarına sahip olanlar ile bunları tekleştirmeye/kurumsallaştırmaya çalışanlar arasındaki ihtilaf, toplumların geleceği açısından oldukça gerilimli bir fay hattının göstergesi durumundadır. Bu bağlamda İslamı belli bir biçimde kullananlar ile daha farklı biçimlerde kullanmak isteyenlerin mücadelesinde görülen ivme, önümüzdeki yıllarda dünyanın başlıca politik parametrelerinden biri olmayı sürdürecektir.

Kimliğin İnşasında Dini Dönüşümün Özneleri

Türkiye’de Kürt siyasi hareketi, toplumsal düzeyde karşılık bulduğu ve kitleselleştiği 1980’li yılların sonu ile 1990’lı yılların başından itibaren dinle ilişki konusunda ikili bir seyir izlemektedir. Bunlardan birincisi Hobsbawm’ın “geleceğin icadı” biçiminde formüle ettiği; geçmişe yapılan atıflar ve referanslarla tekrarlama yoluyla yeniden üretime koşulan sembollere ve anlam örüntülerine olan yönelimdir (Hobsbawm, 2006). İkinci olarak da hareket, meşruiyet kaynaklarını artırmak ve buna dayalı toplumsal rızayı geliştirmek amacıyla siyasal mücadele tarihi içerisinde yeni semboller imal etmekte ve bu sembolleri kitle mobilizasyonu üzerinden hedeflediği amaçlara ulaşmanın etkili birer aracı haline getirmektedir. Tek tek bireylerin belleklerine seslenen ve ortak anlamlar yüklenen bu sembollerin gündelik hayatta ritüel biçimine kavuşmalarıyla birlikte, toplumsal hareketin ethosu meydana gelmektedir. Söz konusu ethos, bir yandan toplumsal dönüşüme dönük bir etkileme potansiyelini kendi içinde barındırırken öte yandan kendisi de dönüşüm geçirmekte ve dönüşüme ortaklık eden bir yeniden üretime cevaz vermektedir. Modern ve primordial etnik ya da dinsel milliyetçi hareketlerin tamamının ortak bir özelliği, toplumsallığa doğru yönelirken yukarıda belirtilen sembollere, anlam üreten simgelere ve bunların günlük hayattaki ritüellerine dair güçlü atıflar yapmalarıdır.

Kürt siyasal mücadelesinin çıkış metinlerinde Kürtler nazarında “Truva atı” rolü atfedilen İslam, bugün hareketin bütün alanlarında ve söylemlerinde ciddi düzeyde ele alınan, toplumsal mobilizasyonun asıl kaynaklarından birine dönüşen bir karaktere sahiptir. Hareket burada dini sadece bir inanç meselesi biçiminde değil, sosyal bir olgu olarak da ele almaktadır. Dolayısıyla

din, içinde bulunduğu tarihsel koşullara ve döneme göre karakter değiştirir. Bunu toplumsal dönüşümün bir vechesi biçiminde görmek gerekir. Kürt siyasal hareketi de, seslendiği kitlenin taşıdığı toplumsallığa içkin kimi dönüşümler yaşamış ve din konusunu, yürüttüğü mücadelenin dinamik bir unsuru olarak analiz etmiştir.

Kürt siyasal hareketinin söylem ve metinlerinde en sık tekrarlanan dini imgelem; semavi veya pagan birçok inancın, dinsel temelli devrimci hareketlerin Ortadoğu coğrafyasında ortaya çıkışına yaptıkları atıftır. Bütün dinlerin ilk ortaya çıkışlarına ‘devrimci’ bir anlam atfeden Kürt hareketi, bu çıkışlara öncülük eden dini önderlikleri de sık sık zikretmekte ve kendilerinin bu hareketlerin savundukları ‘öz’ün günümüzdeki timsali olduklarını savlamaktadır. Farklı metinlerde kendilerine dair yaptıkları betimlemelerde görülen “İbrahimî hareket”, “peygamberliksel çıkış” gibi nosyonlar hep bu olguya tekabül eder. Hareketin kimi söylem ve metinlerinde kendisini ortaya koyarken yaptığı “Muhammedî Hareket” tanımlaması da, İslam tarihinde Hz. Muhammed dönemini betimleyen “Asr-ı Saadet”e göndermede bulunmaktadır. Yine hareket söylemlerinde sıkça karşılaşılan “Ebu Müslim Horasani, Hasan Sabbah, Hallac-ı Mansur, Suhreverdi, Selahaddin-i Eyyübi” gibi tarihsel kişilikler; “Mutezile, Zenc Hareketi, Karmatilik” gibi tarihsel ekoller de genellikle dinsel atıflar içermekte ve inanç alanına dair anlam üretimine dâhil olmaktadır.

Etnik, milliyetçi ve dinsel hareketler, yürüttükleri mücadelede yaşamını yitiren kimseleri “şehit” kavramı altında ele alarak, onlar üzerinden kahramanlık anlatıları geliştirme eğilimi gösterirler. Bu noktada Kürt hareketi de kendi mücadelesinde yaşamını yitirenler üzerinden ürettiği sembolizmle güçlü bir “şehadet kültü” meydana getirmiştir Hareketin İslam yorumunu ortaya koyan din insanlarının Kuran-Kerim’deki ayet ve surelere, hadislerle ve peygamberin yaşamına referanslar üreterek, bu mücadelede yaşamını yitiren “şehitler” için yoğun bir kutsiyet ürettiği görülür. O yüzden özellikle hareket mensubu kimselerin cenaze törenlerinin görkemli ve kalabalık biçimde yapılması, bu kimseler için mevlitler okutulması, taziye ve anma programları yapılması gibi etkinlikler, kitle mobilizasyonundaki sembol üretimlerinin önemli birer vechesi olarak görülür. Son yıllarda Kürt illerindeki belediyelerce yaygın biçimde inşa edilip hizmete açılan ‘taziye evleri’, belirtilen mevlit, taziye ve anma programları için de kullanılmaktadır. Bu tür etkinlikler için kimi yerlerde taziye çadırları kurulduğu görülmekte; kimi örneklerde ise siyasi partinin il ya da ilçe temsilcilikleri kullanılabilmektedir.

Kürt siyasi hareketinin din konusundaki değişim süreçlerinin en belirgin tanımlayanlarından bir diğeri de, geçmiş süreçlerde farklı –genellikle olumsuz – yorumlanmış bazı tarihsel Kürt kişiliklerine yönelik atıflardır. Buna dair en ba-

riz örneklerden biri olarak Bediüzzaman Said-i Nursi'den söz edilebilir. 1990'lı yılların sonlarına kadar Kürt hareketinin genellikle görmezden geldiği Said-i Nursi imgesi, 2000'lerden itibaren hareketin dini yöneliminin bir sonucu olarak yeniden tanımlanmaya başlanacaktır. Tanımlamaya onun adını "Said-e Kurdi" biçiminde ifade ederek başlayan bu yaklaşım, Türkiye'de başta Güleciler olmak üzere Nurcu hareketlerin Said-i Nursi'nin "Risale-i Nur" adlı külliyatını tahrif ederek Türk İslamcılığının ve Türk milliyetçiliğinin hizmetine koştuklarını iddia eder. Bu değerlendirmeye göre Said-e Kurdi'nin kendisini "Kürt" ve "Kürdistanlı" olarak tanımladığı parçalar risalelerden çıkarılmıştır. Yine onun Kürtlere ilişkin metinlerinde yer alan sosyo-politik ifadeler ve kavramlar da çarpıtılarak başka kavramlarla değiştirilmiştir. Son yıllarda Hareketin bu iddialarını doğrulayan kimi çalışmalar ortaya çıkmıştır (Aydıncaya, 2012).

Said-i Nursi dışında geçmiş dönemlerde hareket literatüründe "dinci", "geleneksel" ve "feodal" yaftalarıyla tarif edilen Şeyh Sait İsyanı ve isyanın öncüsü olan Şeyh Sait konusundaki yorumlayış biçimi de değişmiştir. Yakın dönemlerde Şeyh Sait İsyanına daha fazla atıflar yapıldığı, onun dinsel kimliğinin yanı sıra Kürt ulus kimliğinin savunusu anlamında da özel bir karaktere sahip olduğu vurgulanmaktadır. Kürt siyasal hareketine mensup sivil toplum örgütlerinin son dönemlerde Şeyh Sait ve arkadaşlarının idam edildikleri Diyarbakır Dağkapı Meydanı'nda anma etkinlikleri organize etmeleri, Şeyh Sait İsyanına "Kürt Ulusal Mücadele Tarihi"nde özel bir yer verilmesi, hakkında panel-seminerler düzenlenmesi, söz konusu dönüşümün işaretlerinden birkaçıdır. Aynı durum, Kürt hareketinde eskiye nazaran daha çok görünür kılınan ve dinsel misyonuna da referanslar verilen Dersim İsyanı'nın öncüsü Seyit Rıza için de geçerlidir. Yine özellikle kitleye dönük etkinliklerde ve hareketin eğitim alanlarında Selahaddin-i Eyyubi, Ebu Müslim Horasanî'nin Kürt oldukları üzerinden bir propaganda geliştirildiği görülür.

Kürt hareketinin din ile toplumsala seslendiği önemli alanlardan bir diğeri de basın yayın araçlarıdır. Avrupa ülkelerinden yayın yapan Med Tv, Roj Tv, Cudi Tv gibi kanallar, dini programlar yayınlayarak, dinsel misyon sahibi kişileri ve kanaat önderlerini ekranlarda görünür kılarak, Kürt toplumsal yapısındaki inanç farklılıklarına dayalı 'zenginlikleri' daha fazla vurgulamaktadır. Özellikle Ramazan aylarında yapılan dinsel yayınlar, iftar ve sahur özel programlardaki ivme, bu tespiti doğrular niteliktedir. Milliyetçi karakterine rağmen Kürt hareketi kendi iç ilişkilerinde ve siyasal örgütsel faaliyetlerinde Türkçe dilini kullanmış olmasına tezat bir biçimde; özellikle dinsel içerikli eylem, etkinlik ve programlarda Kürtçe (duruma göre Zazaca) dilinde seslenmektedir. Bu tutum, Hareketin toplumsal alandaki bir zayıflığının da giderilmeye çalışıldığını gösterir (Bruinessen, 2009, 84). Dinle ve dinsel ritüellerle yaşanan bu

“yakınlaşma” ile birlikte; legal siyasi parti yöneticilerinin, sivil toplum örgütü temsilcilerinin daha sık biçimde camilere gittikleri ve dini liderlerle, kanaat önderleriyle buluşmalar yaptıkları biçiminde haberler dolaşıma girmektedir (Olson, 2009: 94). Kürt siyasal hareketine yakınlığıyla bilinen Özgür Gündem gazetesinde kimi dönemler ilahiyatçı köşe yazarlarının yazıları düzenli olarak yayınlanırken, diğer yazılı medya organlarında din ve inanç konularının daha yoğun işlenmesi, dini kanaat önderlerinin yazılarına daha sık yer verilmesi de yukarıdaki örnekleri destekler mahiyettedir.

Kürt hareketi ile AKP iktidarı arasında süregelen dini hegemonya mücadelesinin en fazla görünür olduğu süreç, kuşku yok ki 2011 yılında Kürt illerinde başlatılan ve Batı metropollerine de sirayet eden “Sivil Cuma Namazı” biçimindeki itaatsizlik eylemleri olmuştur. Bu dönem Kürt hareketi, devletin hegemonyasına biat temelinde işleyen Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı camilerde ve yine maaşlarını devletin ödediği ‘memurlar’ olan imamların arkasında namaz kılınmaması biçimindeki propagandayı oldukça hızlı bir biçimde dolaşıma sokmuş ve böylece eylem repertuvarında ilk defa yer alacak olan Sivil Cuma Namazlarını başlatmıştır (Çiçek, 2015). Sivil Cuma namazlarına öncülük eden Din Âlimleri Dernekleri ve bunlara mensup mele’lerin öncülüğünde sürdürülen bu dini ritüeller, şiddet barındırmayan sivil itaatsizlik eylemleri olarak hayata geçirilir. Bu eylem hattı, süreç içinde yalnızca Cuma namazı kılınmasıyla sınırlı kalmamış, Ramazan ayına denk gelen dönemlerde “Sivil Teravîh Namazları” da kılınmıştır.

Kürt hareketinin dinsel hegemonya alanında ortaya koyduğu eylem repertuvarının diğer bileşenleri olarak; son yıllarda daha organize ve daha kitlesel gerçekleşen “Kutlu Doğum” etkinlikleri sayılabilir. Geçmişte radikal İslamcı Kürt ve Türk grupların etkinlikleriyle birlikte anılan “Kutlu Doğum” programları, Kürt siyasal hareketinin bu alandaki ‘radikal’ hamlelerinden biri olarak kabul edilebilir. Hareketin, sosyal-siyasal kurumları eliyle açık/kapalı alanlarda Kürtçe ilahiler eşliğinde düzenlemeye başladığı bu programlara gösterilen ilgi, özellikle Kürt coğrafyası bağlamında ciddi bir ‘kabul’ ürettiğini de göstermektedir. Yine kazandığı belediyeler eliyle Ramazan aylarında düzenlenen iftar çadırları, organizasyonunu sivil bireylerin veya grupların yaptığı Yeryüzü Sofraları ve son olarak kimi süreçlerde Kürt hareketine mensup din âlimlerinin geleneksel kıyafetlerini giyerek yaptıkları basın açıklamaları ve sembolik yürüyüşler de bu repertuvarın diğer bileşenlerini meydana getirir.

Dinsel örgütlenme pratiklerine bakıldığında Kürt siyasal hareketinin bünyesindeki ilk yapının 1991’de kurulan Yurtsever İmamlar Birliği olduğu görülür. Bu yapı, 1993 yılında Hareketa İslamiya Kurdistan (HİK) -Kürdistan İslami Hareketi’ne dönüşmüştür. 2004 yılında yeniden ismini değiştirerek Federas-

Yona Civaka İslamiya Kurdistan (CİK) -Kürdistan İslam Toplumu Federasyonu- adını alan örgütlülük, bugün de kendisini devam ettirmektedir. Irak, İran, Suriye, Mısır gibi ülkelerin yanı sıra Kanada'dan Avustralya'ya kadar Kürtlerin yaşadıkları oldukça geniş bir düzlemde kendisini örgütleyebilen bu oluşum, hareketin sahiplendiği dinsel referansa dayalı politika, söylem ve pratikleri üreterek toplumda daha geniş bir karşılık bulmasına aracılık etmektedir. Bulunulan ülkenin politik ve hukuki koşullarına göre değişen biçimlerde örgütlenen CİK; kendi camilerini ve mescitlerini kurmuş, süreli yayınlar çıkarmış, dini günler ve bayramlarda oldukça aktif çalışmalar yürütmüş, hac ve umre organizasyonları yapacak düzeyde geniş bir alanda çalışmalar yapmıştır. HİK içerisinde aktif roller üstlenen seyda'lar ve mele'ler bütün bu süreçlerin öncülüğünü üstlenmiştir. Ancak Kürt siyasi hareketinin başlıca örgütlenme alanı olan Türkiye'de yasal çerçevenin imkan vermemesinden ötürü Kürt bölgesinde ve batı metropollerinde 'HİK' veya 'CİK' adıyla bir örgütlenme gerçekleşmemiş; ancak yukarıda dile getirilen biçimdeki enformel –kimi durumlarda illegal- örgütlenme modeli bir biçimde sürdürülmüştür. 2000'li yıllarda ise DTP, BDP, HDP gibi Kurdi siyasi partiler, Demokratik Toplum Kongresi (DTK) ve Halkların Demokratik Kongresi (HDK) gibi defacto kurumların çatısı altında bu alanda yaygın örgütlenme adımları atılacaktır.

Belirtildiği üzere Kürt siyasi hareketinin tarihsel süreç içerisinde din alanındaki en ciddi organizasyon ve örgütlenmeleri 2000'li yıllardan sonra görmeye başlanmıştır. Abdullah Öcalan'ın "İmralı Savunmaları" ve sonrasındaki süreçte ortaya koyduğu teorik perspektifin odağında yer alan ve sivil topluma dayalı "Üçüncü Alan" söylemi çerçevesinde kurulan Demokratik Toplum Kongresi (DTK) ve Halkların Demokratik Kongresi (HDK) oluşumları, hareketin legal demokratik alandaki din ve inanç örgütlenmelerinin de çatı örgütleri olarak kurgulanmıştır. Hareketin 2000 sonrası dönüşüm sürecinde ortaya çıkan yeni örgütlenme modelinde "Siyasal Alan Merkezi"ne bağlı olarak ifade edilen "Azınlıklar ve İnanç Grupları Çalışma Alanı" din ve inanç örgütlenmelerinde, geçmişteki "Cephe" merkezinin yerini almıştır (Güler, 2010: 215). Bu süreçle birlikte DTK ve HDK gibi çatıların bünyesinde "Halklar ve İnançlar Komisyonu" adıyla kurulan oluşumlar, hareketin din politikalarının Türkiye'deki seyrinde oldukça önemli bir misyona sahip olacaktır (Aktaş, 2012: 106). Söz konusu kurumlarca farklı tarihlerde gerçekleştirilen panel, sempozyum, çalıştay, konferans ve diğer toplantılarla bir yandan Hareketin din alanındaki örgütlenme zemini büyütülmeye çalışılırken öte yandan toplumun daha geniş kesimlerine seslenmenin yol ve araçları da geliştirilmektedir.

Türkiye'de din ve inanç alanında 'devlet İslamı'na karşı alternatif bir karşı hegemonya alanının inşasına dönük sivil toplum örgütlenmeleri içinde öne

çıkan diğer bir yapı da Din Âlimleri Dernekleri'dir. İlk kez 2007 yılı içerisinde Diyarbakır'da kurulan Din Adamları Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği'ni (DİAYDER) İstanbul, İzmir, Van, Adana, Batman, Ağrı ve başka kentlerde açılan dernekler izlemiştir. Örgütsel hiyerarşi bağlamında ayrı dernek örgütlenmeleri olmakla birlikte bütün bu dernekler, hareketin bu dönem temel sivil demokratik örgütlenme çatısı durumundaki Demokratik Toplum Kongresi'nin (DTK) şemsiyesi altında yer almaktadır. Bu dernekler özellikle Sivil Cuma Namazı eylemleri sürecinde öne çıkmıştır. Çoğunluğu geleneksel medrese eğitimi görmüş mele ve feqî'lerin temsil ettiği bu dernekler, adı geçen din insanlarının halk arasındaki etkinlik ve saygınlıkları üzerinden oldukça geniş bir toplumsal tabana seslenmeyi başaramıştır.

Kürt siyasal hareketinin ortaya çıkışından günümüze kadar Türkiye içinde din ile ilgili olarak geliştirdiği en örgütlü, kapsamlı, geniş katılımlı ve sistematik organizasyon ise, bundan önce ortaya konulan bütün faaliyet ve örgütlenmelerin de içerisinde kristalize olduğu Demokratik İslam Kongresi (DİK)'dir. DİK'i diğer örgütlenmelerden ayıran başlıca özelliği, 'Kongre' adıyla en geniş bir meclis olarak örgütlenmesi olmuştur. Siyasal alandaki radikal demokrasi ve demokratik özerklik yaklaşımının dini örgütlenme alanına yansımalarının bir sonucu olan DİK, öncesindeki kısmi kapsamlı ve yüzeysel gerçekleşen İslam tartışmalarında daha gelişkin bir düzeye ulaşılmasına olanak sunmuştur. Yine DİK içerisinde öncü misyonlar üstlenen ve Türkiye İslami kamuoyunun da yakından tanıdığı Ayhan Bilgen, Hüda Kaya, İhsan Eliaçık gibi isimlerin yanı sıra; Alevi, Ezidi, Süryani, Ermeni, Caferi ve diğer inanç/etnisite topluluklarına da seslenmektedir. 2014 ve 2015 yıllarında iki kez düzenlenen DİK Kongrelerine katılan inanç temsilcileri yelpazesinin genişliği de hareketin bu alanda mesafe kat ettiğini göstermektedir.

Sonuç

Türkiye'de devlet ile Kürt siyasal hareketi, Kürt toplumsal yapısındaki kolektif kimliklerin inşasını belirleyen iki temel aktör olarak yaklaşık yirmi yılı yakın bir süreden beri karşılıklı hamlelerle, bu alanda kendi hegemonyalarını oluşturarak toplumsal rıza sağlamaya çalışmaktadır. Bu noktada Kürt hareketinin tarihinde programatik bir dönüm noktası tespit etmek gerekirse; bu, Sovyetler Birliği'nin dağılmasına tekabül eden 1990'ların başı olarak belirtilebilir (Jongerden ve diğ, 2015: 67).

2000'lerin başından itibaren Türkiye'de yükselişe geçen siyasal İslamcı ve muhafazakâr siyaseti, yalnızca sekülerizmin zafiyeti veya başarısızlığı üzerin-

den okumak yanlış olacaktır. Burada yaşanan, aslında dini (Türkiye ve Kürt hareketi örneğinde İslam'ı) iki ayrı yoruma tabi tutan, bu farklı yorumları toplumsal alanda etkin kılmaya, kurumsallaştırmaya ve nihayetinde diğer tarafta baskın bir hegemonik inşaya yönelik hamleler geliştirilmesidir. Seküler bir politik çizgiye sahip olan Kürt hareketinin dine yönelmesinde, onunla kurduğu ittifakta, çıkışındaki dünya ve bölge koşullarında temel mücadele doktrini olan Marksizmin din ve diğer kimlikler karşısındaki geri çekilişinin etkisi de göz ardı edilemez.

"Kırılmalarla birlikte süreklilik" biçiminde özetlenebilecek son kırk yıllık tarihsel süreç içerisinde Kürt hareketi, Kürt kimliği eksenli hak ve taleplerin politik alandaki görünürlüğünü ve canlılığını sağlamıştır (Akkaya ve Jongerden, 2013: 255). Bu süreç aynı zamanda hareket açısından; değişen dünya, bölge ve ülke koşullarının değerlendirilmesi sonucunda yeni ideolojik ve politik yönelimleri de beraberinde getirmektedir. Böylelikle hareketin eylem ve etkinlik repertuarında genişleme sağlanmakta; buna mukabil Kurdi kamusalılığı için daha geniş mecra ve olanaklar yaratılmaktadır. Hareket, Kürt toplumdaki dönüştürücülük dinamiklerine ivme kazandırdıkça hem karşı mücadele yürüttüğü devletin ve onun ideolojik aygıtlarının etki alanını daraltabilmekte hem de kendi hegemonik inşasını geliştirmektedir.

Sonuç olarak Türkiye'de Kürt toplumsal yapısındaki kolektif kimliklerin inşasını ve dönüşümünü belirleyen başlıca aktörler devlet ve Kürt siyasal hareketi olmuştur. 2000 sonrası dönemde iktidara gelerek, içinden geldiği siyasal İslamcı anlayışla devletin kurucu kodlarını uyumlulaştıran AKP ile Kürt hareketi arasında cereyan eden politik mücadelenin başlıca mücadele alanlarından biri din ve din politikaları olmuştur. Kürt hareketi, oluşum sürecinden itibaren benimsediği seküler bakış açısından, 1990'lı yıllardaki kitleleşme süreciyle birlikte dönüşmeye ve dönüştürmeye yönelerek önce yeni bir İslami yorum ve kavrayışa ulaşmıştır. 2000'li yıllardan sonraki paradigma değişimiyle birlikte söz konusu kavrayışın yelpazesi genişlemiş; hareket bu dönemden itibaren İslam dinini yeniden yorumlayarak onu önemli bir politik mücadele enstrümanı olarak da kurgulamayı başarmıştır. Buna paralel biçimde Kürdistan coğrafyasında yaşayan Alevi, Ezidi, Süryani vd. otokton inanç kimliklerinin temsiliyetini sağlama iddiasını da pekiştirmiştir. Radikal demokrasiye içkin 'çokluk' kavramında ifadesini bulan bu yaklaşım, oldukça girift bir toplumsal haritaya sahip Ortadoğu ve Kürdistan coğrafyası, söz konusu giriftliğe denk karmaşık bir politik mücadele evreninin doğuşuna da kaynaklık etmektedir.

Makalenin sorunsal edindiği din olgusunun toplumsal hareketle buluştuğu alanlarda ortaya çıkan bu yeni durum, Kürt hareketi örneğinde toplumsal kendinde sürdürdüğü inanç örüntüleriyle hareketi dönüştürdüğü; buna mu-

kabil, toplumsal hareketin de ürettiği yeni semboller, anlamlar, ritüeller ve son olarak dinsel kurumsallaşma eğilimleriyle beraber toplumu dönüşüme maruz bıraktığı sonucuna ulaşmaktadır. Söz konusu dönüşüm süreçlerini salt taktik ve pragmatik veçhelerle ele almak, hem dinin dönüştürücü dinamiklerini hem de toplumsal mobilizasyona dayalı modern hareketin geçirdiği ideolojik ve politik dönüşümleri görememek gibi bir yanılgılı bakış açısına yol vermektedir.

*Kürt siyasi hareketi, en son Halkların Demokratik Partisi (HDP) tarafından temsil olunan; kadın, gençlik ve emek alanlarındaki örgütlenmeler, yerel yönetimler (belediyeler), medya, hukuk ve yayıncılık alanları, demokratik kitle örgütleri ve sivil toplum örgütlerinde temsiliyet kazanan legal ve/veya illegal ideolojik, sosyo-politik ve kültürel mobilizasyon evrenini tanımlamaktadır.

KAYNAKÇA

- Akkaya, Ahmet Hamdi ve Jongerden, Joost (2013). Kırılmalarla Birlikte Süreklilik, Politik İslam Kemalizm ve Kürt Sorunu Türkiye’de Milliyetçilik ve Politika içinde, A. Cassier ve J. Jongerden (Der.). İstanbul: Vate Yayınları.
- Aktaş, Fatma (2012). Demokratik Siyaset ve Demokratik Toplum Savunması, Diyarbakır: Aram Yayınları.
- Aydınkaya, Fırat (2012). Dördüncü Said Dönemi: “Nur Hareketlerinin Kürt Meselesine Bakışı”, Dipnot Dergisi, S.11-12.
- Bayart, Jean-François (2015). Cumhuriyetçi İslam Ankara, Tahran, Dakar, (E.Atuk, Çev.), İstanbul: İletişim.
- Bozarslan, Hamit (2011). Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi Osmanlı İmparatorluğu’nun Sonundan El-Kaide’ye, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozarslan, Hamit (2014). Neden Silahlı Mücadele?: Türkiye Kürdistan’ında Şiddeti Anlamak, Türkiye’de Siyasal Şiddetin Boyutları içinde, G. Çeğin (Der.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bruinessen, Martin Van (2009). Kürtlük Türklük Alevilik Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri, (H. Yurdakul, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Chatterjee, Partha (2006). Mağdurların Siyaseti, (V. F. Bozçalı, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cizre, Ümit (2005). Muktedirlerin Siyaseti Merkez Sağ-Ordu-İslamcılık, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çiçek, Cuma (2015). Ulus Din Sınıf Türkiye’de Kürt Mutabakatının İnşası, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Davison, Andrew (2012). Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik, (T. Birkan, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gramsci, Antonio (2014). Hapishane Defterleri, (A. Cemgil, Çev.), İstanbul: Belge Yayınları.
- Guha, Ranajit (2010). Sömürge Hindistan’ın Tarih yazımı İle İlgili Bazı Hususlar Üzerine, Toplum Bilim Dergisi, S. 25, s. 23-29, (E. Yetişkin, Çev.), İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Güler, N. Mehmet (2010). KCK Dosyası: Küresel Devlet Devletsiz Kürtler, İstanbul: Belge Yayınları.
- Güneş, Cengiz (2013). Türkiye’de Kürt Ulusal Hareketi: Direnişin Söylemi, (E. B. Yıldırım, Çev.), Ankara: Dipnot Yayınları.
- Hobsbawm, E. (2006). Geleneğin İcadı, (M. M. Şahin, Çev.), İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Holloway, John (2015). İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek, (P. Sıral, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Jongerden, Joost ve diğ. (2015). İsyandan İnşaya Kürdistan Özgürlük Hareketi, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Kutlay, Naci (2010). İttihat Terakki ve Kürtler, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Olson, Robert (2009). Kan İnançlar ve Oy Pusulaları Türkiye’de Kürt Milliyetçiliğinin Yönetimi 2007-2009, (F. Adsay, Çev.), İstanbul: Avesta Yayınları.
- Saraçoğlu, Cenk (2011). Şehir Orta Sınıf ve Kürtler: İnkâr’dan “Tanıyarak Dışlama”ya, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Smith, Anthony D. (2014). Milli Kimlik, (B. S. Şener, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şur, Tuncay (2016). Türkiye’de Legal Kurdi Siyaset Dahil Olma Arayışı ve Sistemik İnkâr, Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Tuğal, Cihan (2010). Pasif Devrim İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Watts, Nicole F. (2014). Sandıkla Meydan Okumak Türkiye’de Kürtlerin Siyasi Yolculuğu, (B. Sümer, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Williams, Raymond (2013). Kültür ve Materyalizm, (F. B. Aydar, Çev.), İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Yeğen, Mesut (2009). Devlet Söyleminde Kürt Sorunu, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yörük, Erdem (2018). Neoliberal Hegemonya ve Tabana Dayalı Siyaset: İslâmcı Hareket ve Kürt Hareketi, Yeni Türkiye’ye Varan Yol Neoliberal Hegemonyanın İnşası içinde, İ. Akça ve diğ. (Der.), İstanbul: İletişim Yayınları.

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

Fırat Aydınkaya

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

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

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

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

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

Metafizik Geçiş Evresi

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

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

4 - Karl Marx, Rheinische Zeitung, 13 Temmuz 1842

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

6 - Comte, age, s. 28 vd.

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

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

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

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

7 - Ahmed, s. 73 vd.

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

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

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

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

Teozofik İlke

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Marx Bariyeri

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

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

13 - Comte, age. s. 28

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

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

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

15 - Marx, age, s. 34

16 - Marx, age, s. 34 vd.

17 - Marx, age, s. 125

18 - Marx, age, s.35

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

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

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

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

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

20 - Marx, age. s.43

21 - Marx, age. s.35

22 - Marx, age, s. 76 vd.

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

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

Sınıfın Tefsiri

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

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

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

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

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

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

26 - Kıdvai, age. s. 16. vd

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

28 - Kıdvai, s. 105

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

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

29 - Kıdvai, s. 109

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

31 - Güler, age., s.156

32 - Güler, age. s. 157. vd

33 - Güler, age.s,158

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

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

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

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

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

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

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

38 - Şeriati, age. 44

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

40 - Şeriati, age, s. 30

Kürt İslamının⁴¹ Sosyalizm Gramerine Bakmak

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

45 - Kutup, age. s.32

46 - Kutup, age. s. 104

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

Şeyh Abdülislam Barzani

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

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

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

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

Bediüzzaman Said Kürdi

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

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

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

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

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

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

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

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

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

51 - Nursi, age, s. 13

52 - Nursi, age, s. 25

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

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

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

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

55 - Nursi, age. s. 399

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

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

56 - Nursi, Lemeat, s. 490 vd.

57 - Nursi, age. s.493

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

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

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

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

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

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

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

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

60 - Nursi, *Lemeat*, s. 467

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

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

Hülasa

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

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

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

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

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

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

63 - Ahmed, age. s. 65

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

65 - Ahmed, age. s.132

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

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

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

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

66 - Ahmed, age, s. 28

67 - Ahmed, age, s. 54

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

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