islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi

İSLAM'IN SOL YORUMU

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine-II

•

ÖMER ÇELİK
'Siyasal Dil'in Stratejik Röntgeni

NASR HÂMİD EBÛ ZEYD
İslami Sol –Genel Bir Bakış–

HASAN HANEFÎ
Aydınlanmacı İslam

YASİN AKTAY
Soğuk Savaş Dönemi Arap İslamcılığında Sol ve Sosyalist Bağlam

ERTUĞRUL CESUR
Ali Şeriati (1933-77): Allahperest-Sosyalist

ERKAN PERŞEMBE
Nurettin Topçu'da 'Müslüman Anadolu Sosyalizmi' Düşüncesi

OĞUZ ŞABAN DUMAN
Sultan Galiyev'de Medeniyet Tartışmaları, Milliyetçilik, Sosyalizm ve Din

TALİP TÜRCAN
Klasik İslam Kamu Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ

NURETTİN TOPÇU [1909-1975]
Sosyalizm Devrimizin Şeriatıdır

FAZLUR RAHMAN [1919-1988]
İslam'ın İktisat İlkeleri

•

MEHMET EMİN ÖZAFŞAR
Sıbâ'î ve İslam Sosyalizmi

İLHAMİ GÜLER
Hasan Hanefî ve 'İslami Sol'

İSMAİL HAKKI ÜNAL
Muammer el-Kazzâfî ve *Yeşil Kitap*'ı

MÜFİD YÜKSEL
Örfi Hukuk ve Siyaseten Katl Bağlamında Şeyh Bedreddîn'in Katli

MEHMET GÖRMEZ
Ebû Zerr el-Ğıfârî Biyografileri Üzerine

M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
Çağdaş Siret Literatüründe 'Sol' Çizgiler

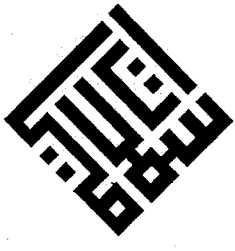
•

Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

cilt 5 sayı 2 nisan-haziran 2002

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi



cilt 5, sayı 2, nisan–haziran 2002

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi

V (2002), sayı: 2
İSLAM'IN SOL YORUMU

EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

SAHİBİ
© AVRASYA YAY. REK. MAT. EĞT. ve TUR. TİC. LTD. ŞTİ. Adına
Süleyman BAYRAKTAR

SORUMLU GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Ömer ÖZSOY

YAYIN KURULU
Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU
Alparslan AÇIKGENÇ Süleyman BAYRAKTAR Ali DERE
Muammer ESEN Mehmet GÖRMEZ İlhami GÜLER Sönmez KUTLU
Mehmet Emin ÖZAFŞAR İbrahim ÖZDEMİR Ömer ÖZSOY
Mehmet PAÇACI Lütfi SEVER Osman TAŞTAN
Mevlüt UYANIK İsmail Hakkı ÜNAL

İŞLETME MÜDÜRÜ
Sema YAVUZ

YAYIN MÜDÜRÜ
Veli AKNAR

BÜRO
Kasım GEZEN (Son Okuma)
Osman ÖZBAĞÇE (Redaksiyon)

YÖNETİM YERİ
Dr. Mediha Eldem Sok. 41/12 06420 Kızılay ANKARA
tel.: 0 (312) 433 24 65 tel. ve faks: 0 (312) 433 66 68

YAZIŞMA ADRESLERİ
P.K. 775 06455 Yenişehir ANKARA
www.islamiyatdergisi.com
e-postalar: islamiyat@islamiyatdergisi.com - islamiyat@hotmail.com

ISSN: 1301-840X

© islâmiyât
islâmiyât hakemli bir dergidir.
islâmiyât'ta yayımlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlarına aittir.
islâmiyât'ta yayımlanan yazılar, yayıncının yazılı izni olmadan
kısmen veya tamamen, basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz.
Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

FİYATI: 7.000.000.- TL

ABONE BEDELLERİ
Kurum: 60.000.000 Normal: 30.000.000 Öğrenci-Öğretmen: 25.000.000
Yurtdışı: 50 $, 50 EURO

Posta Çeki: Avrasya Yayıncılık 1900 321
Banka TL. Hesabı 0012227/01-5 Akbank Meşrutiyet Şb. Ankara
Döviz Hesabı: 100-4036799 Vakıflar Bank. Meşrutiyet Şb. Ankara

Baskı: Özkan Matbaacılık 0 (312) 229 59 74

Eylül 2002 Ankara

içindekiler

Yayıncının Notu 5

▸ Editörden

Mehmed Said Hatiboğlu
İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine-II 7

▸ Makaleler

ÖMER ÇELİK
'Siyasal Dil'in Stratejik Röntgeni 15

NASR HÂMİD EBÛ ZEYD
İslami Sol –Genel Bir Bakış– 21

HASAN HANEFÎ
Aydınlanmacı İslam 37

YASİN AKTAY
Soğuk Savaş Dönemi Arap İslamcılığında Sol ve Sosyalist Bağlam –Seyyid Kutub Örneği– 43

ERTUĞRUL CESUR
Ali Şeriati (1933-77): Allahperest-Sosyalist 69

ERKAN PERŞEMBE
Nurettin Topçu'da 'Müslüman Anadolu Sosyalizmi' Düşüncesi 93

OĞUZ ŞABAN DUMAN
Sultan Galiyev'de Medeniyet Tartışmaları, Milliyetçilik, Sosyalizm ve Din 101

TALİP TÜRCAN
Klasik İslam Kamu Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ –Tarihî Uygulamanın Hukukileşmesi Üzerine Bir Örnekleme– 117

▸ Klasik Metin

NURETTİN TOPÇU [1909-1975]
Sosyalizm Devrimizin Şeriatıdır 131

FAZLUR RAHMAN [1919-1988]
İslam'ın İktisat İlkeleri 139

▸ Araştırma Notları

MEHMET EMİN ÖZAFŞAR
Sıbâ'î ve İslam Sosyalizmi 147

İLHAMİ GÜLER
Hasan Hanefî ve 'İslami Sol' 155

İSMAİL HAKKI ÜNAL
Muammer el-Kazzâfî ve Yeşil Kitap'ı 159

MÜFİD YÜKSEL
Örfî Hukuk ve Siyaseten Katl Bağlamında Şeyh Bedreddîn'in Katli 165

MEHMET GÖRMEZ
Ebû Zerr el-Ğıfârî Biyografileri Üzerine 177

M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
Çağdaş Siret Literatüründe 'Sol' Çizgiler 183

▸ Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

NECDET SUBAŞI
Tarabya Buluşması: İtiraf, Keşf ve Hesaplaşma –Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı-I Üzerine– 187

SADIK KILIÇ
Tarabya Rûhu, Dinin Bir Açılımı ve Ulemanın Paradigmatik Bir İttifakıdır! 191

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları

Uzun bir yaz arasından sonra, "İslam'ın Sol Yorumu" konulu ağırlıklı sayımızla yine karşınızda olabildiğimiz için mutluyuz. Siz okurlarımızdan temsilci dostlarımıza, yayın kurulu üyelerinden dergi çalışanlarına ve saygıdeğer hakemlerimizden yazarlarımıza kadar, bu birlikteliğin düzey kaybetmeksizin bugünlere gelmesini mümkün kılan herkese minnettarız. Dergi bürosu, yaz boyunca, bir yandan bu yılın sayılarının zamanında ve gerektiği şekilde yayımlanabilmesi için tedbirler alırken, bir yandan da önümüzdeki dönem ele alınması muhtemel konular üzerinde çalışmakla ve kitâbiyât'ın neşredeceği kitapları ve Bülten'in gelecek sayılarını yayına hazırlamakla meşgul oldu. Nitekim, bu sayıyla eşzamanlı olarak, beğeninizi kazanacağını ve katkı sağlayacağını umduğumuz yeni kitaplarımızı ilginize sunmaya başlamış olacağız. Bu rutin iş akışına ilaveten, bu yaz, "İslâmiyât Toplantıları" başlığı altında her yıl gerçekleştirmeyi planladığımız bilimsel toplantılar zincirinin ilkinde, ilgili uzmanların katılımıyla "Tarihsellik Sorunu"nu tartıştık. Toplantı tutanakları, en kısa sürede kitâbiyât yayınları arasında okuyucuya arz edilmek üzere yayına hazırlanmaktadır.

Geçen yılın son sayısında, *islâmiyât*'ın 2002 yılında ele alacağı konuları ilan ettiğimizde, özellikle "İslam'ın Sol Yorumu" konusuna ilişkin hayli eleştiri ve takdir mesajı almıştık. Eleştiriler, İslam'ı 'sağ' ve 'sol' gibi çağdaş politik kavramlarla açıklama girişimlerinin, İslam'ın bütünlüğünü zedeleyeceği, üstelik böyle bir nitelemenin anakronizmle malul olacağı gibi noktalarda yoğunlaşmaktaydı. Takdir ve tebrikler ise, böyle bir konuyu ele almanın, İslam'ın 'sağ'ın tekelinde olduğu yönündeki genel görüntüyü sorgulamaya imkan vereceği gibi bir umuttan besleniyordu. Her iki mülahaza da, farklı duyarlılıkları dillendirse de, bu sayıda bizim İslam'ı sol zaviyeden yorumlamaya girişeceğimiz beklentisinde birleşiyordu. Oysa, böyle bir girişimin pekâlâ mümkün olduğunu düşünsek bile, bu sayıda doğrudan doğruya İslam'ın sol yorumunu yapmayı planlamamıştık. Bu sayıyı tasarlarken tek gayemiz, Mustafâ es-Sıbâ'î, Seyyid Kutub, Ali Şeriati, Nurettin Topçu, Sultan Galiyev ve Hasan Hanefî gibi isimlerin temsil ettiği düşünülen ve "İslam'ın sol yorumu" olarak nitelenebilecek olan tarihsel tecrübeyi ve entelektüel birikimi betimlemek ve çözümlemekle sınırlıydı. Dolayısıyla, söz konusu eleştiri ve tebriklerin birleştiği beklenti, bu anlamda karşılıksızdı. Bununla birlikte, bu eleştiri ve tebriklerin kendilerinin de aynı ölçüde karşılıksız olduğu söylenemez; zira böyle bir konuyu gündeme almakla, İslam'ın sol yorumu diye bir sorunsalın meşruiyetine ilişkin belli bir tutum sergilemiş olacaktık. Solun ateizm veya Marksizm olarak algılandığı bir kültürel coğrafyada, yalnızca bir imkanı görmezlikten gelmemekle sınırlı bu tutumun dahi yoğun eleştiri alabileceğinin farkındayız. Bu nedenle, sorunu nasıl gördüğümüze ilişkin kısa bir değerlendirme yapmak yerinde olacaktır.

Müslümanların siyaset konusundaki (hem kuram hem uygulama düzeyinde) entelektüel yetersizlikleri nedeniyle, kendilerini özgün bir dille ifade edememiş ve İslam'ı tutarlı bir bütünlük içinde sunamamış olmalarının, kuşkusuz, verili siyasal dağarcığı kul-

lanmakla egemen paradigmatik söylemlere teslim olunacağı endişesini haklı çıkaran bir yanı vardır. Öte yandan, siyaset bilimin sunduğu çözümleme aygıtları ve bu çerçevede 'sağ' ve 'sol' kavramsallaştırmaları, İslam'ın kuramsal dokusunu söküp çıkarabileceğimiz yegâne tarihsel düzlem olan 'doğuş dönemi tecrübesi'ni ve bu tecrübeye refakat eden metnin olgu ile ilişkisini –örneğin, muhalefet durumundan iktidar durumuna geçişle eşzamanlı olarak yaşanan söylem farklılaşmasını; buna bağlı olarak da, 'olgusal'la irtibatlı bu söylem düzeyinin gerisinde yatan 'ilkesel'i– görebilme imkanı sunmaktadır. İdeal düzeyde bakıldığında, evrensellik iddiasına sahip bir 'din' olması itibarıyla İslam'ın bütünüyle sağ veya bütünüyle sol olarak görülemeyeceği şeklindeki değerlendirmeye katılıyoruz. İslam'ın yalnızca sağ veya yalnızca sol olarak nitelenebilmesini imkansız kılan iki temel neden vardır. Bunlardan ilki, sağ siyasetin benimsediği değer, tutum ve kavramların da (özel mülkiyet, bireysel teşebbüs, istikrar/iktidar vd.), sol siyasetin benimsediği değer, tutum ve kavramların da (özgürlük, adalet, dayanışma, muhalefet vd.), İslam'ın teorik dokusunda belli ölçülerde yer alıyor olmasıdır. İkinci neden ise, Müslümanların tarih içindeki 15 asırlık yürüyüşlerinde, tarihsel bir zorunluluk olarak, sağ veya sol diye nitelendirilebilecek siyaset tarzlarının teşhis edilebilirliğidir. Dolayısıyla, pratik düzeyde bakıldığında, İslam'ın herhangi bir yorumunun veya uygulanma biçiminin –en doğru ifadesiyle,'tarihsel İslam'ın– siyasal anlamda sağ veya sol olma dışında bir seçeneğe sahip olmadığını görmek durumundayız. Nitekim, verili İslam'ın yansıttığı sağcı görüntü bir tesadüf değildir; bu, aşkın –dolayısıyla, ne sağa ne sola ait– bir dâvânın yeryüzünde tutunabilmesi ve tutunduktan sonra varlığını sürdürebilmesi uğruna seçilen konjonktürel tutumların, zaman içerisinde ikinci tabiata dönüşmesi olarak da yorumlanabilir. Bu noktada, İslam'ın verili algılanış ve yaşanış biçiminin gerçekten ne ölçüde sağ ne ölçüde sol olduğu üzerinde teemmül etmedikçe ve verili İslam sağa denk düşüyorsa buna bir itiraz yöneltmedikçe, "İslam'ın sağı ve solu olmaz." şeklinde dillendirilen özcü duyarlılığın, –İslam'ın sağla özdeşleşmiş hâlinden memnuniyet olarak yorumlanabilirliği bir yana– aslında İslam'ın hiçbir tutum sahibi olmadığı, dolayısıyla tanımlanamazlığı anlamında "İslam'ın sağı solu belli olmaz." demekten öte geçmemiş olacağını düşünüyoruz.

Elinizdeki sayıda yer alan yazılar, geride bıraktığımız yüzyılın ikinci yarısında canlılık göstermiş olan 'İslam sosyalizmi', 'Müslüman Anadolu sosyalizmi' ve 'İslami sol' gibi söylem arayışlarının, Müslümanların siyaset birikimlerine bir katkıda bulunup bulunmadığını görme imkanı vermektedir. Bütün olarak değerlendirildiğinde, yazıların da tanıklık ettiği üzere, bu arayışları, dönemlerinin egemen paradigmalarından ve dünya siyasetinden bağımsız ele alma imkanı yoktur. Dolayısıyla, bugünden geriye bakıldığında, İslam'ı sol zaviyeden yorumlama girişimlerinin, özgün bir siyaset kuramı geliştirmekten çok, İslam'ı mevcut olanla özdeşleştirme olarak nitelenmeye daha elverişli olduğu görülebilmektedir. Bu tecrübe üzerinde teemmül etmek, İslam algımızın her zaman bize özgü bir tarihsellikle malul olacağını bir kez de bu vesileyle farketme imkanı bahşetmesinin yanında, özellikle, 21. yüzyıla girerken yoğunlaştığını gözlemlediğimiz 'liberal İslam' veya 'İslam liberalizmi' söylemlerinin analizini yeni bir nesle havale etmenin gereksizliğini de ihsas etmektedir. Böyle bir teemmüle vesile olacak bir sayı çıkarmamızı mümkün kıldıkları için, bu sayıya katkıda bulunan saygıdeğer araştırmacı ve bilim adamlarına içtenlikle teşekkür ediyoruz.

Kısa bir süre sonra, "Misyon ve Diyalog" sayısının sayfalarında buluşmak ümidiyle...

islâmiyât V (2002), sayı 2, s. 43-68

Soğuk Savaş Dönemi Arap İslamcılığında Sol ve Sosyalist Bağlam
–Seyyid Kutub Örneği–

YASİN AKTAY
DOÇ.DR., SELÇUK Ü. FEN-EDEBİYAT F. SOSYOLOJİ BÖLÜMÜ
yaktay@yahoo.com

İslamcılıkta Solculuk Aramak

Çağdaş İslamcı söylemler ve hareketlerde, sol ve sosyalizmin yerini incelemenin iki yolu vardır. Birincisi, bu hareketlerin, adı sol ve sosyalizm olarak konan hareketlere karşı, açık, telaffuz edilmiş tavırları veya bu hareket ve söylemlerle ilişkileri üzerinde bir karşılaştırmalı incelemedir. İslamcı hareket ve düşünürlerin, değişik vesilelerle, sol ve sosyalist hareketlerle veya tutum ve mevzularla karşılaşmalarının bir takibatını yapmak çoğu kez yeterlidir. Cevabı aranan soru da, o ölçüde nettir: Bu karşılaşmalarda sol ve sosyalizm nasıl algılanmakta ve buna karşı nasıl bir tutum sergilenmektedir? İkincisi ise, bu hareketler telaffuz ve ilan etmedikleri hâlde, kendi söylem ve duruşları üzerindeki sol temalar veya vurguların bir tespiti düzeyinde yapılabilir. Weber'ci anlamda ideal-tipi oluşturulmuş 'sol' kavramı içerisinde toparlanabilen bir değerler veya tutumlar seti vardır. İncelenecek söylem içerisinde bu ideal-tipe yaklaşma potansiyeli test edilir.

1. Birinci tip incelemenin, görece karmaşık sonuçları yoktur. Kim ne demişse, o, ortaya konmaya çalışılır. Örneğin, Suriye Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın liderliğini yapmış önemli düşünürlerinden Mustafa Sibâî'nin bu konudaki tutumu yeterince açık görünür. Adını *İslam Sosyalizmi* olarak koyduğu bir kitap yazmıştır ve İslam ile sosyalizmin birbiriyle uyumlu olduklarını anlatmaya, İslam'ın kurucu metinlerinde (Kur'an ve Sünnet'te) ve yaşanmış uzun İslam tarihinin önemli tecrübelerinde ortaya konan pratiklerin sosyalizmle uyumlu olduğunu, kapitalizme karşı olduğunu göstermeye çalışmıştır. Burada hemen anlaşılabilir ki, sosyalizm, kendi tarihinde yaşadığı materyalist, pozitivist, din kar-

şıtı söylemlerinden bağımsız, tamamen toplum –birey veya toplumculuk– bireycilik karşıtlığı içerisinde toplumculuğu işaret eden bir tutum olarak düşünülmektedir. Sınıfsız bir toplum ideali olarak, insanlar arasında dil, ırk ve renk farkı gözetmeksizin, kamu mallarının adil dağılımı, emeğin hakkıyla karşılanması ve insana saygıyı gerektirmektedir.

Aynı şekilde, Seyyid Kutub'un, sol ve sosyalizme ilişkin yazdığı bütün metinlerin bir taraması yapılır. İlk incelemede fark edilir ki, Kutub için, bugün sorunsallaştırdığımız anlamda veya bugünkü dünyada 'sağın mutlak galebesinin ilanıyla' bitmiş olduğu düşünülen ve salt bu son ilanın içerdiği pişkin sağcılık, siyaset karşıtlığı ve iki yüzlülükten dolayı tekrar sahneye çağrılması şiddetle arzulanabilen 'sağ-sol' antagonizmasının bir tarafı olarak 'solculuk' diye bir kavram söz konusu değildir. En azından, yazıları üzerinde yapılan yüzeysel bir incelemede 'sol' diye bir kavrama pek müracaat etmediğini, dahası, sağ-sol ayırımını pek sahici bulmadığını, insanlık tarihi içerisinde geçmiş olan ve bugün de yaşanmakta olan ana kavgayı açıklayıcı bir karşıtlık olarak görmediğini hemen fark edebiliriz. Kutub'un gündemine sol ve sosyalizm, genellikle, komünizm ve sosyalizm kavramlarıyla gelir. Kapitalizme yönelttiği sert eleştiriler ve geliştirmeye çalıştığı sosyal adalet mefhumuyla da, ilk planda, sol veya sosyalist kavramlarına gönderme yapıyor görünebilir; ama Kutub aslâ, İslam'ı düşündüğü çerçevenin sol-sağ karşıtlığı içerisinde anlamlandırılmasına razı olabilecek gibi görünmez. Nitekim Kutub'a, gerek hayatında gerek ölümünden sonra yakıştırılan sol tutum, onun bu konuda sergilemiş olduğu açık telaffuzlardan ziyade, onun ilgi alanlarına dayanıyor. İslam'ın sol yorumunu, adını koyarak bir proje olarak geliştirmeye çalışan Hasan Hanefî bile, Kutub'un, "yaşasaydı, 'İslami sol' hareketin bir üyesi olacağını" (aktaran; Akhavi, 1997: 387) söylerken, onun sol veya sosyalizm hakkındaki herhangi bir olumlu ifadesine değil, aksine, sadece kendi 'sol' tasavvuru ile Kutub'un hayatı boyunca sergilediği mücadelelerdeki tutumu arasındaki paralelliğe dayanmıştır.

2. Tam da İslamcı pratikte solun yerini incelemenin ikinci yoluyla ilgili sorunları sergilemek için iyi bir örneği ortaya koyuyor Hanefî... Bu tarz bir incelemede, sol denilebilecek temalar merkezde olur. Bu temaların değişik hareket ve söylemlerde ne ölçüde bulunduğu aranır. Genellikle hiçbir söylem veya hareket, merkeze alınmış olan değerler açısından tam not alamaz. Bu tür bir değerlendirmede solun (veya hangi tür değerler bulunmak istenirse), incelenen hareket üzerinde açık bir üstünlüğü, karşılaştırmanın her aşamasında kendini hissettirir. Tıpkı, *Islamic Liberalism*'de Leonard Binder'in (1988) yaptığı gibi. Orada da, çağın ruhunun işaret ettiği en yüksek aklın siyasi ürünü olarak liberal değerlerin, İslam'ın değişik ifade biçimlerinde ne ölçüde bulunabildiği tespit edilmeye çalışılır. Liberal değerler, karşılaştırmanın merkezinde olduğu için, incelenen hareketlerin her zaman bu değerlere az veya çok bir mesafesi vardır. Onlar hiçbir zaman, liberal değerler açısından tam not alamazlar. Merkez

noktaya yakın görüldükleri ölçüde iyi not alırlar. Zaten Binder'in kitabı, tarihi, son bir noktaya doğru hızla taşımakta olan liberal program açısından en büyük engel olarak görülen İslam'ın değişik yorum veya uygulamaları üzerindeki incelemelerden oluşuyor. Bu incelemeler, bu endişelerin abartılı olabileceği, İslam'ın da, bazı yorumlarının öne çıkarılması ve teşvik edilmesi yoluyla, tarihin liberal sonuna uyumlu hâle getirilebileceği varsayımıyla yapılmıştır. Solu, kendi içinde tutarlı ve üstün bir değerler seti olarak kurmaksızın, İslam'ın sol yorumlarının bir tespit ve analizini yapmak mümkün görünmüyor.

Sol ve sağ kavramlarının, İslamcılığın siyasal meramını ifade etmek üzere istihdamı hakkında her söz açıldığında belirttiğimiz bir nokta üzerinde, tam da bu bağlamda, tekrar durmakta fayda vardır: İslam'ın siyasal meramını ifade etmek bakımından sol ve sağ kavramlarını kullanmak zorunluluğu var mıdır? İslamcılık, sağcı bir hareket midir, solcu bir hareket midir? Daha yolun başında bir özcülüğe yakalanmamak için, şöyle de detaylandırabiliriz soruyu: Değişik dönemlerde aldığı biçimler itibarıyla İslamcılığı, sol ve sağ hattı üzerinde konumlandırarak anlamlandırmak mümkün veya gerekli midir? Günümüzde tükenmeye yüz tutmuş bir karşıtlık, İslam'ın siyasal taleplerini anlamlandırmak üzere ne ölçüde istihdam edilebilir veya bunun istihdamı gerekli midir? Hemen söyleyelim ki, sol-sağ karşıtlığının bittiğine dair günümüzde revaç bulan söylemin kendisi, küresel ölçekteki korkunç eşitsizlikler ve haksızlıklar üzerine oturduğu sürece, şiddetli bir muhalefeti hak etmekte, bu yüzden, bu karşıtlığın bittiği konusunda aslâ ikna edici olamamaktadır. Sağ-sol karşıtlığını, siyasal çatışmaları ifade etmenin bir yolu olarak benimsemesek bile, kabul etmeliyiz ki, bu karşıtlığın bitmiş olduğunun –tanık olduğumuz– ilanları, liberalizmin pratikte kendine özgü bir siyaset düşmanlığının galebesini ifade eden toplumsal şartları ifade ediyor. Sağ-sol karşıtlığının artık bir anlam ifade etmediğinin ilan edilmesi, egemen bir siyasal koşula muhalefet veya alternatif olma ihtimalinin bir şekilde giderilmiş olduğunu söyler. Bunun ne anlama geldiği yeterince açık olmalı. Ama yineleyelim, bu, kendi iktidarı altında yaşanan sorunları, adaletsizlikleri, eşitsizlikleri ve haksızlıkları görmeyen, görmek istemeyen, tipik ve sıradan bir iktidar söylemidir (Aktay, 2002: 46-7). Diğer yandan, bu karşıtlığın, siyasal varoluş biçimlerinin tamamını, hatta İslamcılığı bile çerçevelemesine karşı dinî bir engel olmadığını düşünsek de, İslamcılığın, başından itibaren bu çerçeveye girmeye karşı bir direnç gösterdiğini kaydetmek gerekiyor.

Türkiye İslamcılığında bariz olan bu durumu, Arap dünyasındaki bazı arayışlarda tabii ki çeşitlendirmek ve renklendirmek daha fazla mümkündür. Üstelik, Arap dünyasında, sol ve sosyalizm ile İslamcılığın ilişkisinin hikâyesi kuşkusuz Türkiye'dekinden epey önceye rastlar. Bir yandan sosyal adaletçi, muhalif, devrimci, değişimci, anti-kapitalist, anti-kolonyalist, aktivist boyutlarıyla epeyce bir sol vurguya sahipken, bir yandan da sol ve sosyalizme karşı konumlanma noktasında ısrarlı bir vurguya sahip olan İslamcılığın bu ikili tavrı, başta

Mısır ve Suriye olmak üzere, birçok Arap ülkesinde görülebilir. Cezayir Kurtuluş Savaşı'ndaki bütün kimlik ve bağımsızlık motivasyonları, İslami değerlere dayanmasına rağmen, hareketin, solcu bir iktidar elitinin üretimiyle sonuçlanması, sol ve İslam'ın, Arap ülkelerindeki buluşmaları açısından kayda değer komplikasyonları olmuştur. Benzer buluşmalar diğer yerlerde de çok farklı gelişmemiştir. Bu bağlamda, Mustafa Sibâî ve Seyyid Kutub'un yazılarında, Mısır ve Suriye'de 40'lı yılların sonları ile 50'li yıllarda yoğun bir gündem konusu olan İslam ve sosyalizm arasındaki buluşmaların mahiyetini anlamak açısından en iyi örnekler bulunabilir. Her ikisinin de, sosyalizme karşı bir çeşit apolojist oldukları veya sosyalizm ve solu, İslam'ın ifade edilebileceği uygun bir dil ve değerler bütünü olarak gördükleri ve bundan ricat ettikleri dönemleri vardır. Kutub'un *İslam'da Sosyal Adalet* ve *İslam ve Kapitalizm Çatışması* isimli kitaplarıyla Mustafa Sibâî'nin *İslam Sosyalizmi* isimli kitabı, o yıllarda İslamcılığın sol bir okumasının izlerinin en rahat sürülebildiği, sonuçlarının en kolay görülebildiği metinlerdir. Sibâî'nin çalışmaları üzerinde daha ayrıntılı bir incelemeyi başka bir çalışmaya erteleyerek, burada, Kutub'un metinlerini ele alacağız.

Genç ve Olgun Kutub: Epistemolojik Kopma?

Kutub'un hayatında, ortaya koyduğu eserlerdeki tematik vurgular üzerinden bile gidildiğinde, değişik dönemlendirmeler yapmak her zaman mümkündür. Genellikle kendisinin yazdığı son metinlerde, örneğin *Yoldaki İşaretler*'de, iki dönemli bir ayırım yaptığı bilinmektedir; ancak, kendisi hakkındaki kendi ayırımının tam olarak hangi dönemleri kapsadığı, veya bu dönemlerde yazdığı hangi metinleri kapsayıp hangilerini dışarıda bıraktığı, tam olarak net değildir. Örneğin, "ömrünün kırk yılını cahiliye tedrisatı yapmakla geçirmiş olduğunu" (Kutub, 1980) söylediği hâlde, 1939 yılında yazmaya başlayıp 1944'te bitirmiş olduğu (dolayısıyla tam da bu kırk yıllık dilimde ortaya konulmuş olan) *Kur'an'da Edebî Tasvir* (1978) ile *Kur'an'da Kıyamet Sahneleri* (tarihsiz) gibi kitapları, ömrünün son diliminde yazacağı metinlerle paradigmatik bir bütünlüğe sahip görünüyor. Nitekim, bu dönemde yazdığı *Fî ẓilāli'l-ḳur'ān, İslam Düşüncesi* ve *Yoldaki İşaretler*'de, Kur'an'ın anlaşılmasına veya İslam'ın dinî tecrübesine dair yaptığı ve estetik boyutun önemini ağırlıkla vurguladığı metinlerle, bu ilk dönemdeki metinler arasında gözle görülür bir epistemolojik kopuş olmadığı gibi, son metinlerde sıklıkla bu ilk metinlere de referans verilmektedir.

Böylece, Kutub'un metinlerinde görece bir sürekliliğin izleri rahatlıkla bulunabilse de, bazı konularda ciddi zihinsel kaymalar yaşadığı görülebilir. İbrahim Ebû Rebi, bu geçişleri doğrudan kronolojik bir sırayla; İhvân Öncesi Dönem, İhvân Dönemi (1952-1962) ve son dört yılına denk gelen, *Yoldaki İşaretler*'i yazmış olduğu dönem olarak ayırıyor (Rebi, 1996, 1998). Tabii ki, Ebû Rebi, her kronolojik döneme, Kutub'un söyleminde göze çarpan bazı karakteristik özellikler atfeder. Birinci dönemi, bir 'üçüncü dünya entelektüelinin, düşüncesini sergilediği', edebî, kültürel ve sosyal yönünün oluştuğu dönem olarak niteler-

ken (Ebû Rebi, 1998: 217 vd.), İhvân'lı dönemi, önceki dönemin bir inkârı olarak değil de, bir uzantısı olarak alıyor; ancak, bu dönem, "geçiş dönemindeki dinci bir entelektüelin düşünce açmazlarını yansıtan şümullü bir bütün olarak" (s. 217) ele alınıyor. Hasan Hanefî de, Kutub'un düşüncesinde dört dönem ayırt eder: Edebî, sosyal, felsefi ve siyasi dönemlere denk gelen bu ayırımda 1952-62 arasındaki döneme denk gelen düşüncenin, "felsefi bakış açısını yansıttığı ve Kutub'un bu dönemde, önceki sosyal ve ekonomik kararlarına sırtını dönmüş olduğu, bunun yerine, soyut ve saf İslam'ın sunulmasını tercih ettiği" üzerinde duruluyor (Hanefî, 1988: 168-9'dan naklen, Ebû Rebi, 1998: 220).

Kutub'un düşünce veya siyasi seyrinin dönemselleştirilmesiyle ilgili tartışmaya, Kutub üzerinde çalışma yapan herkesin katıldığı ve çoğunun, aşağı yukarı benzer bir tasnifte uzlaştığı görülebilir. Leonard Binder (1988), Emmanuel Sivan (1985), Shahrough Akhavi (1997) gibi Batılı akademisyenlerin genelde İslam'a, özelde Kutub'a olan ilgileriyle yaptıkları genç-olgun Kutub ayırımlarının, aslında, buradaki tartışmalarımızla fazla bir ilgisi olmayacağı için, fazla ayrıntılarıyla ele alınmasına gerek yok. Ancak, bu genç-olgun Kutub ayırımının, Kutub'un düşünceleriyle varoluşsal bir yakınlık kuran düşünürlerce ve Kutub'un düşüncelerini izleyen kitlelerce karşılanma biçimi, kuşkusuz çok önemlidir. Örneğin, Nasr Hâmid Ebû Zeyd ile Hasan Hanefî'nin, genç-olgun Kutub ayırımına ilişkin tavırlarıyla, Mısır'da, Kutupçu hareket olarak bilinen genel okuma arasındaki tartışma, genç-olgun Marx'la ilgili sol tartışmaları epeyce andırmaktadır.[1] Ve bu diyalogların merkezinde Kutub'un, değişik dönemlerindeki; sol, sosyalizm veya sosyal ve ekonomik konulara dair tavırlarındaki değişim yatmaktadır. Hem Hasan Hanefî hem de Ebû Zeyd, Kutub'un birinci dönemini kendilerine daha yakın bulmakta, onun, birinci dönemde, İslam'ın daha toplumsalcı, ekonomik ve insani sorunlarla daha ilgili bir yorumuna sahip olduğunu kabul etmektedirler. Hem Kutub'un kendisinin hem de birçok izleyicisinin, daha olgun olarak nitelendirdiği dönemde, Kutub'un, bütün ilgisini soyut bir Allah inancına yönelttiği üzerinde duruyorlar (Ebû Zeyd, 1992: 106-7).[2]

[1] Marx'ın düşünce seyri içerisinde yaşanmış bir 'epistemolojik kopuş'a sıkça değinilir. Bu tasniflerin Marksizmin tarihi içerisindeki adını en açık biçimde koyanlardan birisi, ünlü Fransız Marksist Louis Althusser'dir. Althusser'e göre, 1840'lı yıllarda yazdığı el yazmalarında Marx, hâlâ Hegelci köklerine bağlıdır. Feuerbach üzerine yazdığı tezlerin 11. sinde, filozofların, dünyayı hep yorumlamakla uğraşarak asıl olanı, yani dünyayı değiştirmeyi ihmal ettiklerini söyleyecek kadar özne felsefesine iyimserce inanan, oldukça ideolojik bir Marx'tır. Oysa ikinci döneminde Marx, dünyanın değişiminin öznelerin inisiyatifine bağlı olmayan tarihsel diyalektik kurallara göre işleyen doğasını keşfetmiş ve onu anlamanın yolu olarak, daha bilimsel bir yöntem benimsemiştir (Althusser, 1991: 63-75). Althusser'in tercihi, tabii ki olgun Marx'tır, ancak, Marksizmin tarihi içerisinde, herkes bilerek veya bilmeyerek bu Marx'lar arasında kendine daha yakın bulduğuna sarılmıştır. Frankfurt Okulu'nun ilk üyelerinin, adını koymadan genç Marx'a daha sempatik baktıklarını söylemek mümkün. Bu arada, Abdullah Laroui'nin, bir Arap veya üçüncü dünyalı olarak, genç Marx'ı bizim dertlerimize ve konumumuza daha yakın bulduğunu biliyoruz (Laorui, 1993).

[2] Kutub'un, toplumsal sorunlardan, kendi üzerinde bu dönemde bariz etkisi olduğu görünen Mevdudi'nin düşünce çerçevesine daha yakın olan bu soyut meselelere kayışını, Hasan Hanefî'nin,

Kutub'un genç ve olgun dönemleri arasındaki bu değişimin algılanma biçimi, tabii ki, onu yorumlayanların belli meselelere şimdiki duruşlarıyla yakından ilgilidir. Sorun, Kutub'un veya okuyucularının sol bir beklenti içerisinde olup olmamasının da ötesinde, daha bir dizi, birbiriyle ilintili konulardaki beklentilere de uzanıyor. Örneğin, teolojinin, Allah'ın veya gaybi varlıkların 'kendinde' özelliklerini ortaya çıkarmak gibi 'beyhude' bir çabayla, doğrudan toplumsal ve beşerî sonuçları olan boyutlarıyla ilgilenmesi arasındaki ikilem sorunu, bunların başında geliyor. Kutub olgunlaştıkça, tıpkı olgunlaşan Marx'ın toplumsal iradecilikten ve gündelik siyasetten kopması gibi, ağırlığını salt teolojiye, Allah'ın mutlak varlığına ve egemenliğinin bilgisine vermeye yönelmiş, ayrıca metin-merkezli bir yorumculuğu benimsemiştir. Metni merkeze alarak oradaki anlamları sabit gören, metnin düsturlarını gerçekliğe bire bir uyarlamanın yollarını arayan bütün yorum biçimleri, hermeneutiğin günümüzdeki ayrışmalarında, sağcı, metafizik bir yöneliş olarak, teknik ifadesiyle de, söz-merkezcilik (logocentrism) olarak nitelenir. Her türlü metafizik sapmaya karşı duyarlılığıyla bilinen Martin Heidegger'in kendisiyle aynı duyarlılığı paylaşan iki izleyicisi, Jacques Derrida ile Hans-Georg Gadamer arasında bile, hermeneutik konusundaki tercihleri itibarıyla sağ-sol Heideggercilik ayırımı yapılmıştır (Caputo, 1989: 261-4; Göka vd. 249-251). Gadamer'e sağ Heideggercilik nitelemesi yapılmasını sağlayan tercihi, her şeye rağmen metnin 'doğru yorumu' idealine bir şekilde bağlı kalmasıdır. Sağcılık nitelemesi bir paket olarak burada, söz-merkezciliği, metafizikçiliği, metinselciliği de içermektedir. Kutub'un biyografisi içerisinde, Gadamer'e bile yakıştırılabilecek türden bir söz-merkezcilik, metinden umulan bir doğru yorum idealinin çok daha kolay yakıştırılabileceğinden hiç kuşku yok. Kutub, genç döneminde de, olgun döneminde de metnin doğru yorumu konusundaki iyimserliğini hiçbir zaman yitirmemiştir. Ancak, onu, metin okumaları konusunda da metinselci veya skriptüralist olarak niteleyenlerin de bu konuda kendisine fazla bir şey söyleyebileceklerini sanmıyorum. Örneğin, Hasan Hanefî de, Ebû Zeyd de, metnin doğru yorumlanması konusundaki iyimserliğe değil, Kutub'un kendi yorumunu doğru saymasına yönelik bir eleştiriyi dillendirebilirler ancak. Yoksa, her ikisinin de, metnin 'daha doğru' anlaşılması konusunda iddiasız olduklarını söylemek mümkün değildir. Kaldı ki, Kutub'un

Kutub'un Mısır hapishanelerinde gördüğü işkenceyle açıklamasına karşılık, Ebû Zeyd, aynı düşünceleri taşıyan Mevdudi'nin, hayatı boyunca işkence çekmediği hâlde nasıl olup da bu düşüncelere kapılmış olabildiği sorusunu ortaya atar. Ebû Zeyd'e göre buradaki sorun, özellikle 50'li yıllardan itibaren hızla gelişme kaydeden ve büyük oranda iktidarın kime ait olacağıyla ilgili, Müslüman Kardeşler'le Devrim Subayları arasında yürüyen kavgaya bir cevap olarak gelişen, dinsel söylemin ürünüdür (Ebû Zeyd, 1992: 106-108). Yoğun bir söz merkezcilik, 'din ile düşüncenin özdeşleştirilme' gayretkeşliği atfedilen dinsel söylemin analizinin yer aldığı Ebû Zeyd'in *Naḳdu'l-ḫiṭabi'd-dînî* (*Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Fethi Ahmet Polat) başlıklı kitabının Türkçe çevirisi, 2002 yılında Kitâbiyât yayınlarından çıkacaktır. Kitap yayımlanmadan önce, okumamı sağladığı için Ömer Özsoy'a teşekkür ederim. Buradaki referanslar, kitabın Türkçesi henüz yayınlanmadığından, orijinal baskısına yapılmıştır

son zamanlarında, Kitab ile gerçeklik arasında bire bir ilişkiler kurulması konusundaki yönelişleri hususunda da iyice yaygınlaşmış bir yanlışın yapıldığı gösterilebilir. Ahlaki ve eylemsel düsturlar bekleyerek bir metni yorumlamanın, çok özel bir okuma biçimi olduğunda kuşku yoktur. Kutub'un, metinle ilişkisini bu şekilde kurmuş olmasını ve böyle bir okuma öneriyor olmasının görünür sonuçlarını yorumlamak çok daha zordur. Böyle bir yorumun, bir metnin, kendi iç dünyasında yaşayıp dış dünyayı buna uydurmaya çalışmanın bütün gerilimlerini yansıtacağından kuşku duyulmaz. Sorun böyle kurulduğunda, metnin iç dünyası ile gerçeklerin dünyası arasındaki kopukluk, yorumlayanın soyut alemlerde gezinmesi olarak kolaylıkla anlaşılabilir. Oysa bütün devrimci hareketler –buna tabii ki, gerçeklerden başka bir eğilimi olmadığı iddiasındaki Marksizm de dahildir– elindeki bir metni 'makul' saymakta ve bu metne uymayan gerçeklerin değiştirilmesini talep etmektedir. Bu arada, Kutub'un, son zamanlarındaki teolojik tercihlerine bir metin-merkezcilik isnat edilmesini epeyce zorlaştırabilecek daha karmaşık bir niteliğe sahip olduğuna ileride değineceğiz.

Burada söz konusu edilen zihinsel kayma, veya Althusser'in Marx'a atfettiği türden 'epistemolojik kopma', aslında, insana olan ilgiden Tanrı'ya olan ilgiye doğru bir kayış, İslam kelam tarihi içerisinde de Mutezililikten Eşariliğe doğru bir kayış olarak nitelenebilecektir. Genç ve olgun Kutub konusundaki ihtilafın konumuzla ilgili önemi, Kutub'un olgunlaştıkça, sol bir jargondan, oldukça idealist bir jargona doğru kaymış olduğu yönündeki sol eleştiridir. Bu eleştiriyi İslamcılık adına dillendiren Hanefî ve Ebû Zeyd'in yanı sıra, İslamcılıkla hiçbir ilgisi olmayan, dünya Marksizm literatürüne kayda değer katkıları olan Samir Amin gibi Marksistler de, kendine özgü vurgularla dillendirmiştir.

Esasen Kutub'u, Müslüman Kardeşler hareketine sempatiyle bakmaya ve düşüncesine tümüyle İslamcı bir nitelik kazandırmaya götüren süreç, herkesin kabul ettiği gibi, Kutub'un, 'eğitim yönetimi' öğrenimi için Amerika'ya gittiğinde başlamıştır. Kutub'un Amerika'da bulunduğu dönem, aynı zamanda, İsrail'in Arapları yerlerinden yurtlarından ederek, Müslümanların acıları üzerine bir devlet kurduğu döneme denk gelir. Kutub, kendisine her yönüyle apaşikâr bir adaletsizlik olarak görünen Filistinlilerin yurtlarından atılması sürecine Amerikalıların tam destek verdiklerine gözüyle şahit olmuştur. Amerikan basını Filistinlilerin acılarına tümüyle duyarsız bir tutum sergilemiş; aksi gibi, İsrail'in kurulmasına tam destek vermiştir. Kutub'un kapitalizm karşıtlığını, bu gözleriyle şahit oldukları oluşturmuş; ancak, uluslararası sosyalizmin de bu süreçte kendisine biçilen bir rolü oynadığını da tespit etmiştir. Bu dönemde Kutub'un hem kapitalizme hem de sosyalizme ortak bir tavır geliştirmesini sağlayan bir faktör olarak, İsrail'in kurulmasına karşı bu ikilinin yürüttüğünü gördüğü ittifakın büyük bir önemi olacaktır. Daha sonraki metinlerinde de teolojik temelini özenle işleyeceği 'küfür tek millettir' düsturunun tecrübi temelini büyük ölçüde bu olayların Amerika'daki algısı oluşturmuştur. Yvonne Haddad, Kutub'un, Amerika'day-

ken algıladıklarından etkilenerek bu tepkiyi verdiğini söylerken, aynı tepkiyi paylaşan birçok aydına da değinir. Örneğin, Tâhâ Huseyn, Ahmed Emîn ve Abbâs Mahmûd el-Akkâd gibi yazarlar da, başta genel olarak Batı hayranlığıyla nitelenebilen bir çizgiye sahiplerken, yine İsrail tecrübesinin etkisiyle, Batılı ülkelerin bütün Aydınlanma ve modernlik müktesebatlarını iptal edecek biçimde, İsrail'e destek vermelerinden etkilenerek bir İslami kimlik bilinci geliştirmişlerdir (Haddad, 1989: 85-87; Akhavi, 1994: 130-1). İsrail gerçeği, herhangi bir sınıf bilinci davasının çok lüks kalacağı, yakıcı sıcaklıkta bir gerçektir. Tek başına bu gerçeğin varlığı, hem modern dünyanın dayandığı tüm Aydınlanmacı idealleri yalanlamaya, hem de sürekli olarak Müslümanlarda İslamcı bir bilinci ve kimliği uyarmaya yeterdi. Tıpkı bugün olduğu gibi, genellikle çokça merak edilen ve bir bittiğinden, bir tekrar canlandığından söz edilen İslamcılığın, bütün özgül ve özgün performans yokluğuna rağmen gündemde kalmasının en önemli sebeplerinden, belki de garantilerinden biridir de İsrail. Tabii ki İsrail'e bulaşan bütün uluslararası, ulusal ve entelektüel yan süreçlerle birlikte.

Kutub'un İlk Metinlerinde Sol ve Sosyalist Temalar

Geçen yüzyılın ikinci yarısından itibaren Soğuk Savaş'ın gerilimlerine paralel olarak hızla gelişme kaydeden İslamcılığın, özellikle Arap ülkelerindeki tezahürü ve dayandığı toplumsal taban, büyük ölçüde solun da tezahür etme biçimleriyle dayandığı tabanı paylaşıyordu. İslamcılık, sömürgeden kurtuluş mücadelelerinde oynadığı role de sürekli gönderme yapmak suretiyle, başından itibaren sömürgeci hareketlere karşı bir yeniden-kurtuluş hareketini de ifade etmiştir. Bu itibarla, Batı'dan gelen her şeye, bu arada, kapitalizm kadar, sosyalizme de bir mesafe koyma ihtiyacı içerisinde olmuştur. Kapitalizme karşı çıkışta, belki kapitalizme yöneltilen ekonomik-sosyal temelli eleştirilerden daha çok, kapitalizmin Batı patentli oluşu rol almıştır. Çünkü Batı, yabancı olandır, düşmandır, kendisinden özgürleşilmesi gereken bir şer güçtür.[3] Bu tespiti yaptığımızda, sosyalizme aynı güdülerle yöneltilen eleştirilerdeki şiddet daha iyi anlaşılabilir. Bütün Batı patentliliğine rağmen kapitalizmin, nüfuz ettiği ülkelerin kılığına bürünmekte sosyalizmden daha başarılı olduğu rahatlıkla söylenebilir.

[3] Tabii ki bunu söylemek, bu tür ülkelerde solun, sömürgeciliğe karşı hiçbir söylem geliştirmediğini, hatta yer yer bizzat millîci, ulusal kurtuluşçu bir söylem geliştirmediği anlamına gelmiyor. Ne var ki, bu tür versiyonlarında bile sömürgecilikten kurtulan millete öngörülen değişim programı veya 'devrimler'in altında yatan varsayımlar, toplumun mevcut hâliyle 'geri'liği üzerinde durmakta, ve bu değerlerin Batılı pozitivist değerler lehine dönüştürülmesi öngörülmektedir. Genelde İslam dünyası, özellikle de Sudan ve Mısır'da uluslararası solun ulusal kurtuluşçu rolü ve söylemleri ile bu söylemlerin altında yatan pozitivist varsayımların bir analizi için bkz. El-Amin, 1996: 29-53. El-Amin'in Sudan ve Mısır'daki sol hareketlerin kurtuluşçu söylemlerindeki Bolşevik tarz ile Rusya'nın uluslararası çıkarları arasında değindiği ilişkiye Kutub şu şekilde değinmiştir: "Komünizm propagandasına damgasını vuran, sadece doktrin taassubu değildir. Bir devlet olarak Rusya'nın çıkarları vardır. Bu açıdan komünizm, Rusya'nın sömürdüğü devletler üstünde hâkim olması için bir vasıtadır" (Kutub, 1981: 140).

Doğasındaki rasyonalist-pragmatist özelliğiyle, millîleştirilmeye veya millî bir oluşuma eklemlenmeye daha fazla uygun oluşu, kapitalizmin, Batı düşmanlığı duygularından beslenen eleştirilere daha az maruz kalmasını sağlamıştır. Oysa sosyalizm, İslam ülkelerinde Batı kaynaklılığını gizlemekte aynı performansı gösterememiştir. Özellikle din ve kültür konularındaki saplantılı konumu, İslam ülkelerinin bir çoğunda, genellikle millî veya yerli kılıklara bürünmüş kapitalizme karşı muhalefet rolünü gereği gibi oynayamamasına yol açmıştır.

Kuşkusuz, tamamen Türkiye'deki kadar olmasa da, sol adına Mısır'da da ortaya çıkan hareketler, ekonomik adalet veya eşitlik konusunda İslam'ın içerdiği imkânlara bakmaksızın, pozitivist bir hamasetle dinin her türlü yorumuna karşı muhalif olmuşlardır. Giderek bütün muhalefetlerinin hedefi de, din veya toplumun sembolik değerleri olmuştur.[4] Bu durum, sömürge-sonrasına özgü koşulların kapitalist düzeninde şiddetle ihtiyaç duyulan bir sol muhalefet rolünün neden bu kadar kolayca İslamcılar tarafından doldurulduğunu bir ölçüde açıklıyor. Bu açıdan, İslamcılığın, Soğuk Savaş yıllarındaki muhalif söyleminin, bir çeşit, sola vekalet olduğu bile söylenebilmiştir. Ama bu durum, başta Kutub olmak üzere diğer İslamcı düşünürlerin neden aynı zamanda sosyalizm ve sol kavramları ile aralarına büyük mesafeler koyma ihtiyacı duyduklarını da açıklıyor. Çünkü Mısır'da sol, her şeyden önce, Batı'nın uzantılarından biridir ve o dönemde, yoksul kesimleri de etkisi altına almaya aday göründüğü için yer yer kapitalizmden de daha tehlikeli görülebilirdi. Kutub, "ayağı komünist hücrelere takılmış gençlere, gözlerini açmalarını tavsiye" ederken bunu açıkça ifade ediyor: "Baksınlar, eğer oralarda bu 'perdeli haçlılar'dan biriyle karşılaşırsak anlasınlar ki, mesele haçlıların çıkarı meselesidir, komünizm veya sosyal adalet meselesi değil" (Kutub, 1981: 141).

Sosyal Adalet ve *İslam-Kapitalizm Çatışması,* her ne kadar Kutub'un söylemindeki sol temaların en kolay izlenebileceği metinlerse de, bu, ancak söylemsel olarak, sol temaların hegemonik yaygınlığının bir etkisi şeklinde alınmalıdır. Yoksa, her iki metin, bir yandan kapitalizme şiddetli eleştiriler yöneltirken, hiçbir şekilde sosyalizme ve kapitalizme en ufak bir prim bile tanımıyor. Aksine, yukarıda değindiğimiz türden ifadelerle, sosyalizm ve sol, kategorik olarak kapitalizmden farklı bir noktada ele alınmıyor. İkisi de beşer aklının, heva ve hevesinin ürünü olan sistemler olarak değerlendiriliyor. Her ikisi de, Mısır'ı sömürgeleştiren Batılı güçlerin uzantısıdır. Ayrıca Kutub, Mısır'daki komünist propagandanın, karşısındaki kapitalist veya sağcı güçlerden çok, İslam'la bir derdinin olduğunu ve bu derdin de zannedildiği gibi işin doktrin tarafıyla

[4] Kutub, Mısır'da komünist ideolojisinin gelişmesindeki değişik etkenleri sıralarken, bu tarz bir muhalefetin nasıl taban bulabildiğini sorgulayarak: "Neden komünisttirler? Komünizmi sevdiklerinden mi? Hayır. İslam'ı sevmezler de ondan, İslam'ı sevmedikleri için İslam'la mücadele eden her doktrin onlara dosttur" der, arkasından şunu ekler "istedikleri kadar 'biz her türlü dinî taassuba karşıyız, hiçbir dine itibarımız yoktur' diyerek gafil Müslümanları kandırsınlar; onlar gerçekte haçlıdırlar ve yalnız İslam'a kötülük düşünürler." (Kutub, 1981: 140)

veya Mısır'daki solun, ezilen veya sömürülen kitleleri koruyup kollama insiyakıyla ilgili olmadığını söyler. Aksine, İslam ve yalnızca İslam, "inançta Allah'a imanı, hayat sahnesinde de ruhu koruması yanında, iktisadi yönden de sosyal adaleti gerçekleştirebilecek güçte" olduğu için, "varlığını, kitlelerin ümitsizliklerini sömürme ve 'komünizmden başka çıkar yol yok' sloganı üzerine oturtan bir propaganda için en büyük tehlikedir" (Kutub, 1980: 139). Dolayısıyla, İslamcılık ve sosyalizm veya sol arasındaki ilişkinin önemli bir boyutu, aynı toplumsal tabana hitap eden iki farklı ideolojinin rekabeti olarak görülebilir.

Kutub'un, sosyalizme veya komünizme bu kadar açık cephe alışına rağmen, bu dönemde yazdıklarının büyük ölçüde, sol ideolojinin hegemonyasına verilen bir karşılık olarak okunması tamamen haksız değildir. İslam'ın ilk metinlerinde ve İslam tarihinde teorik temellerini ve uygulamalarını bulup çağdaş bir modelini geliştirmeye çalıştığı sosyal adalet mefhumu, genelde İslam ülkelerinde, özelde Mısır'da iyi piyasa yapmış olan sol taleplerin diliyle konuşmaktadır. Sonuçta reddediyorsa bile, sosyalizmin diliyle konuşmasının, kendisini sosyalizme karşı apolojetik bir konuma düşürdüğü, sıklıkla vurgulanmıştır. Doğrusu Kutub, sosyalizmin entelektüel ağırlığı altında ezilip, bunun kökenlerinin İslam'da da bulunduğunu göstermeye çalışmaktan daha fazlasını yapar: Müslümanların sosyalizmde aradıkları şeylerin daha fazlasının kendi dinlerinde bulunduğunu telkin ederken, ayrıca, aradıkları şeyi sosyalizmin karşılayamadığını da söyler. Bunun için, *Sosyal Adalet* kitabının daha giriş cümleleri "iktisadi hayatta kişi, birikmiş bir miktar parası varken, bunun miktarını düşünmeden borç para alma yoluna başvuramaz" önermesiyle başlar ve Müslümanların, ellerindeki imkânlara bakmaksızın dışarıdan sistem, değer veya teorik temeller borçlanmalarındaki çelişkiye dikkat çeker (Kutub, 1982: 9). Müslümanların sosyalizme başvurmalarını gerektirebilecek her şeyin İslam'da olduğu önermesi, her ne kadar, 'dolayısıyla sosyalizme de gerek yok' demeye getirse de, o ölçüde de sosyalizme sürekli gönderme yapar.

Sosyal adalet mefhumu bu göndermeleri hep içerir, ancak kavram, aynı zamanda, solcu mutlak eşitlik kavramına karşı, yine solcu bir bakış açısından sağ bir direniş refleksini yansıtmaktadır (Aktay, 2002). Ekonomik veya sosyal eşitliğe karşı, insanların kendilerini aşan bir üst iradenin belirlemesiyle, aynı yaratılmamış olduklarını ima eder. İslam'ın, sosyalizme ihtiyaç duymayacak kadar, mazlum ve mağdur kitlelerin haklarının yanında olduğu vurgulanmakta, ama hiçbir zaman sosyalizmin önerdiği kadar mutlak bir eşitlik vaadi veya ideali dillendirilmemektedir. Dahası, zenginleriyle, fakirleriyle, işçisiyle, işvereniyle bir bütün olarak tanıtılan topluma yukarıdan dayatılan bir adalet çatısı altında, tarafların birbiriyle uyumlu ve çatışmasız yaşaması için gerekli ideolojik servisi bile sağlayabilir İslam. Nitekim bu da, Kutub'un Marksist eleştirmenlerinin her zaman eleştiri oklarını yönelttikleri noktalardan biridir. Samir Amin, dağıtımcı özelliği göze çarpan bu adalet anlayışının "ne bir yandan sömürülenlerin

radikal bir bölüşüm için devrimci taleplerini, ne de diğer yandan *status quo*'nun tutucu kabullenilmesini" dışlamadığını düşünür. "Zenginleri kıskanmayınız, zira, öte dünyada ödül daha büyük olacak" diye ifade ettiği Kur'ani düsturun, Kutub'un adalet anlayışının çok güçlü öbür yanını oluşturduğunu söyleyen Amin, bu anlayışın, İslam tarihi içerisinde de Hıristiyanlıktan farksız olarak statü eşitsizliklerini ve zenginlerin ve prenslerin despotizmini engelleyememiş olduğuna dikkat çekiyor (Amin, 1987: 73).

Burada, Kutub'un sosyal adalet temasının, Kutub'un bütün metin-merkezci eğilimlerine rağmen, İslam düşünce tarihi içerisinde kolayca geçiştirilemeyecek bir buluş olduğunu kaydetmek gerekiyor. Bunun, metnin kendisinin söylediği bir şey olmasından ziyade, çağdaş etkilerle metinlere atfedilmiş başarılı bir kompozisyon olduğu, bir gerçektir. Nitekim, Akhavi'nin de tespit ettiği gibi, Kur'an'da isim olarak *adalet* kelimesi geçmemektedir (Akhavi, 1997: 383-5). İnsanların dengeli ve ölçülü davranmaları anlamında, 'emanetlerin ehline verilmesi', 'işlerin yerli yerine konulması', 'iki kadın arasında' veya bir başka toplumdan olan birine davranıldığı zaman gözetilecek bir sağduyu, bir denge ve davranış kodu olarak genellikle 'adl' olarak geçen sözcüğün, ekonomik dağılımın bir sıfatı olarak geçmesi, Kutub'un çağdaş İslami literatüre önemli bir katkısıdır.[5]

Kutub'un ilk metinlerindeki sol temalar bunlarla sınırlı değildir. İstenirse Kutub'un ele aldığı birçok konuyla sol duyarlılıklar arasında veya sosyalist söylemler arasında bire bir karşılaştırmalar yapılabilir tabi. Örneğin, *İslam-Kapitalizm Çatışması*'nda, özelde Mısır toplumundaki, genelde ise kapitalist dünyadaki mülk ve servetlerin dağılımındaki bozukluk şiddetle eleştirilmekte, emek-ücret dengesizliği ve imkânlardan eşit faydalanamamanın yanı sıra, çalışma sistemindeki bozukluk ve verim düşüklüğü en önemli sorunlar olarak alınmaktadır. Bu tür temaların, o zamana kadar sosyalist hareketlerin tekelinde olması, Kutub'un söyleminin bir çeşit İslam sosyalizmi olarak görülmesini kolaylaştırmıştır. Oysa Kutub, İslam'ın bu konulardaki, kolaylıkla sosyalizmle paralellikler kurulabilecek çözümlerini şu sorular eşliğinde ifade ediyor: "Meselelerimizin çözüm yollarını İslam'da bulamaz mıyız? Bize ne oluyor da, dertlerimizi İslam'a sunmadan sağa sola koşup duruyoruz?" (Kutub, 1981: 46).

Kutub'un *İslam-Kapitalizm Çatışması*'ndaki söyleminin sol bağlamındaki en dikkat çeken yönlerinden biri de, din konusundaki yoğun eleştirilerdir. Kutub, neredeyse dönemin bir solcusu kadar, dinin kurumsallaşmış ve belli bir din adamı tabakasının uhdesine alınmış şekline eleştiriler yöneltiyor. "Şeyhler ve dervişler meselesi" başlıklı bölümde, dinin her zaman egemenlerin kullanımına açık bir tarafı olduğunu ve tarih boyunca dinamik, gerçek din ile bu din

[5] Akhavi, kavramın sadece veya ilk olarak Kutub tarafından kullanılmamış olduğunu da kaydediyor. Olivier Carre'ye atfen, Akhavi, kavramın ilk olarak Muhammed el-Ghazzali, Abdülkadir Avda ve Seyyid Kutub tarafından, ama *İslam'da Sosyal Adalet* kitabının yayımlandığı esnada eş-zamanlı olarak kullanıldığını tespit ediyor (Akhavi, 1997: 386).

arasında da bir mücadele olacağını anlatıyor. Bu, Kutub'un, dinin belli bir kurumsallaşma ve yaşanma biçimine karşı, sonraki metinlerinde de hiçbir zaman vazgeçmeyeceği bir eleştirel çizgidir. Sosyalistlerin söylemindeki müzmin din ve din adamı karşıtlığıyla ilk anda paralel gibi görünen bu eleştirilere İslami mesnetler bulmakta hiçbir zaman zorlanmaz Kutub. Bizzat Kur'an ve Sünnet içerisinden, dinin kötüye kullanılmasının birçok örneklerini bulurken, İslami bir yönetimin bir din adamları yönetimi anlamına gelmediğini, aksine, İslam'da zaten bir din adamları sınıfının olmadığını söyler.

Söz-merkezcilik, Estetik Performans ve Yenilik

Sosyal Adalet'te Kutub'un yaptığı şey, İslam'ın ana metinlerinin, bu arada, İslam tarihindeki bu metinlerden mülhem pratiğin de içerdiği sosyal adalet örneklerinden, gelecek için bir ekonomik ve toplumsal model üretmektir. Bu model ise, "uluhiyet, kainat, hayat ve insan ile ilgili İslami düşünüşü genel çizgileriyle kavramadan" anlaşılamaz; zira "sosyal adalet, İslam'ın bütün öğretilerinin kaynaklandığı bu ana esasın bir dalından başka bir şey değildir" (Kutub, 1982: 31). Model, parçalanmaz bir bütünlük olarak alındığı zaman, uygulaması da, topyekûn bu modeli benimsemiş insanlar arasında mümkün olabilir ancak. Temel esası, hayatları üzerinde, dünyalık veya ahiretlik işlerinde Allah'tan başkasını yetkili veya egemen kılmayı reddetmiş olan insanların, her işlerini Allah'a havale etme istek ve iradesini göstermelerine dayanır. Sosyal adaleti gerçekleştirmek yolunda, iki ana çizgi üzerinde yol alınır; biri, mutlak, dengeli ve uyum hâlindeki birlik; diğeri de, kişi ve toplumlar arasındaki umumi tekafüldür (s. 45). Aşağıdaki cümleler, Kutub'da eşitlik ve adaletin farkını çok iyi ortaya koyuyor:

> İslam, servette aritmetik eşitliği şart koşmuyor, çünkü servetin kazanılması eşitliği şartına karşıdır. Çünkü servetin kazanılması, eşit olmayan birtakım kabiliyetlere bağlıdır. Mutlak adalet, rızıkların farklı olmasını, insanların bir kısmının diğerinden rızkının daha bol olmasını gerektiriyor. Elbette ki bu, herkese eşit fırsatların tanınmasıyla 'insani adalet'in gerçekleştirilmesi ile birlikte olacaktı. Hiçbir kimsenin önüne soy, asalet, cins ve çalışmayı engelleyen bağlardan hiçbirisi dikilmez. Köklü birtakım değerleri daha, İslam hesaba katar... İslam ... hayatın bir lokma ekmek, bedenî şehvet ve bir miktar paradan ibaret bir hâl olmasına razı olmaz. Fakat o, her şeye rağmen herkes için yetecek miktarı, bazen de fazlasını öngörür. Bunun, özellikle özel mülkiyet veya üretim sağlayan çeşitli çalışma yollarıyla olmasını tercih eder. Ta ki, bir taraftan kişi üzerindeki yoksulluğun, diğer taraftan da rızık kaynaklarını elinde bulunduran tarafın baskılarını kaldırsın ... Mallarda, fakirler için ihtiyaçları kadar ve topluma yarayacak, onda dengeyi, ölçüyü ve gelişmeyi gerçekleştirecek şekilde birtakım haklar öngörür ... Böylece, bütün bu yönler aynı kalıpta eriyip, birbirine sıkı sıkıya bağlı bir 'birlik' hâlinde ortaya çıkabilsin; onların birliği de kainatın, hayatın ve insanın birliği ile gereken uyumu sağlayabilsin (s. 48-49).

İslam'ın muhtemel bir sol yorumu için, içinde eşitlik, mülkiyet, fakirlerin servetteki hakkı gibi temaların işlendiği bu ifadeler, oldukça tipiktir. Bununla

birlikte, bu ifadelerde yeni olan hiçbir şeyin olmadığı da rahatlıkla söylenebilir. Bütün bu temalar, İslam tarihinin her döneminde çeşitli İslam alimleri veya düşünürlerince tekrarlanmış şeylerdir. Tabiri caizse, yazılı veya pratik tezahürlerinin oluşturduğu bütünsel metinlerinden kaynaklanan bir çeşit 'İslam'ın ruh'unun belki de asgari çizgisini oluşturuyor bu ifadeler. Yine de, İslami metinlerin, günümüzün kavramlarıyla düşünüldüğü açıktır. Bu, büyük ölçüde kaçınılamayan bir şeydir. Kutub'un da, günümüzün dünyasına sol bir kanaldan sokulan ve giderek kamusallaşan birtakım kavramlarla düşünüyor olması doğaldır. Eşitlik, sosyal adalet, özel ve kamusal mülkiyet, sosyal dayanışma, bireysel mülkiyet gibi kavramlar, İslami metinleri okumayı yönlendiren kavramlar olabilir. Gadamerci felsefi hermeneutik açısından da bu, son derece anlaşılır bir durumdur. Her zaman için, okumayı yönlendiren bir ön-okuma, bütün anlamamıza yön veren etkin tarihimiz söz konusudur. Yukarıda andığımız kavramların da, Kutub'un, birçok çağdaşı gibi, temel İslami metinleri anlamasını sağlayan etkin tarihinin parametrelerini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Bundan yola çıkarak, Kutub'daki sol izleri sürebilmek mümkün olabileceği gibi, başka bazı parametreler aracılığıyla Kutub'un üzerindeki başka doktrinlerin izlerini de sürmek mümkün olabilir. Doğrusu, şu veya bu doktrinin, dünya (herhangi bir dünya) gündemine girdiği ândan itibaren, (o) dünyanın ortak bilincinde ve dilinde, şu veya bu miktarda bir etki yapmaması mümkün değildir. Felsefi hermeneutik, anlayan veya yorumlayanların, kendi ontolojik seyirlerinden bağımsız bir anlamanın olamayacağı, dolayısıyla, o dünyanın gündemine girmiş etkilerden soyutlanan bir saltık-anlama mefhumunun geçersiz olduğu varsayımına dayanır (Gadamer, 1975; Göka, Topçuoğlu ve Aktay, 1996: 45 vd.). Bu açıdan, Mustafa Sibâî'nin, kitabına doğrudan *İslam Sosyalizmi* adını verdiren kasıtlı arayışı bir kenara bırakıldığında, özellikle Kutub ve benzer birçok İslamcının çabalarında sosyalist veya sol bir söylem geliştirme endişesini veya bu doktrinlerle kasıtlı bir bağ kurma arayışını açıkça örneklendirmek zordur.[6] Aksine, o, bunların isimlerinin açıkça telaffuz edildiği her yer-

[6] Bobby S. Sayyid'in, İslamcı söylemlerin kendilerini Batı'lı kavramlara referans vermeden ifade etme performanslarını yorumlama şekline değinmenin tam yeridir. Sayyid, birçok Batılı veya sol kökenli üçüncü dünya aydınının (örneğin Samir Amin'in) Müslüman düşünürlerin söylemlerine genellikle Batılı kavram veya teorilerin oluşturduğu bir mantıkla yaklaştıklarını ve bu mantıktan dolayı, tutarsız bir bütünle karşılaşma tecrübelerine değiniyor. Oysa bu, tam da İslamcılığın özgünlüğünü gösteren bir durumdur Sayyid'e göre, çünkü İslamcılık tam da Avrupa-merkezci bir dünyanın sınırına işaret eder. İslamcılık, kendini Batılı kavramlara göre ifade etmek zorunda hissetmediği ölçüde, Avrupa merkezli bir dünyanın dışındaki bir dünyanın varlığını gösterir (Sayyid, 2000: 167-169). Bu arada, yer yer kaynaklarının izleri sürülebilse de, yaygın kullanıma konu olmuş, kamusallaşmış, ortada dolaşan kavramlar arasından kendi meramını ifade edebileceğini düşündükleri arasında görece serbest seçmeci kompozisyonlara gidebilmektedir. Burada yön verici güdü, tam da Richard Rorty'nin bahsettiği, saplantısız, işlevsellik gözeten bir kavramsal pragmatizmden başkası değildir. Avrupa-merkezci bir dünyanın metafizik bir jargonla iddia ettiği, mutlak, pozitivist hakikat tasavvurunu alt üst etmek için, ironi silahını da arada bir gösteren böylesi bir kavramsal pragmatizmin etkili bir yol olduğu görülüyor (Rorty, 1989).

de modelini onlardan ayırt etmeyi ihmal etmez. Bu, *Sosyal Adalet* ve *İslam ve Kapitalizm*'de de böyledir, sonraki metinlerinde de böyledir.[7]

Bu durumda, Kutub'un, kendini sosyalist veya sol bir dille ifade etmek için özel bir çaba sarf etmemesi, onun bir yenilik arayışı içerisinde olduğuna değil, aksine, İslam'ın tamamen bunların dışında olduğu iddiasına vurgu yapar. Hatta, Kutub'a ait bu söylemde zımnen ifade edilen iddia; kapitalizm, sosyalizm veya solun yeni oldukları, Kutub'un söylediklerinin ise yeni olmak bir yana, kendiliğinden, apaşikâr, herkese açık olan bir hakikate katılımdan ibaret olduğudur. Doğrusu da şu ki, özellikle bir metnin belli bir yorumu konusundaki nesnelcilik iddiası, yenilik veya özgünlük iddiasıyla çelişir. Bu yüzden Kutub, kendi çabasıyla ilgili herhangi bir 'yenilik' meziyetini başkalarına bırakmaya her zaman razı görünür.

Tabii burada, görevimizin, Kutub'un yeni bir şey söyleyip söylemediğini tespit etmekten ziyade, Kutub'un metinlerinin 'sol' tematikler açısından ne anlam ifade ettiğini veya muhtemel bir İslami sol girişimin neresinde durabileceğini araştırmak olduğunu hatırlamamız gerekiyor. O takdirde, Kutub'un söylediklerinde yeni bir şey bulmanın öneminden ziyade, performansının daha dikkatte değer olabileceği açıktır. Kutub'un kişilik yapısı ve yazdıklarından çıkarsanabilen bir özelliği, onun, Batılı veya avant-garde sanatçılara özgü bir orijinallik peşinde olmamasıdır. Arap edebiyatı konusundaki yüksek yeteneklerinin, İslamcı davasına kattığı en önemli yönü edebî performansıdır. Bu anlamda, 'Şehadetinin Otuzuncu Yılı' dolayısıyla İrfan Vakfı'nın 1996'da düzenlediği anma toplantısında İsmet Özel'in dile getirdiği gibi, Kutub, orijinal bir düşünce ileri sürme yanlışına girmemiştir. O, İslami konularda, din veya itikat konularında yeni veya daha önce hiç düşünülmemiş orijinal bir şey ortaya atarak, dine zımnen alternatif oluşturabilecek bir düstur geliştirme peşine düşmemiştir. Belki de Kutub'u Kutub yapmış olan özelliklerinden biridir bu. Bu açıdan, Kutub'un genellikle konu edinildiği 'orijinallik' eleştirisinin çok haklı bir eleştiri olmadığını ve Kutub'un fiilen yayılmış olan etkisini yeterince anlamlandıramadığını veya açıklayamadığını kaydetmek gerekiyor.

Bu nokta böylece kabul edildiğinde, yine Kutub'a yöneltilebilen metinselcilik (*scripturalist*) eleştirisine de önemli bir dayanak kılınmış olur. Kutub'un, düşüncesini ortaya koyma biçiminde, zaten, dinin doğası, muhtevası ve temel iddiaları konusunda hiçbir tartışmanın olmadığını ve her şeyin açık, hatta apaçık olduğunu telkin eden güçlü bir vurgu vardır. Bu apaçıklığın, ne olursa olsun, her zaman onu apaçık görenin görüşüyle ilgili olduğunu Kutub'un göremediği-

[7] *Fī ẓilāli'l-ḳur'ān*'da, tespit edebildiğimiz 9 yerde sosyalizme atıfta bulunulmaktadır. Bunların 7'sinde 'bilimsel sosyalizm' olarak geçmekte ve daha ziyade, materyalist, din-karşıtı boyutuyla ele alınarak şiddetle eleştirilmektedir. Yine 11 yerde komümizmden bahsedilmekte ve gerek ekonomik modeli, gerekse enternasyonal önerileriyle, Müslümanlara söyleyecek hiçbir şeyi olmadığı söylenerek, en küçük bir sempati payına yer bırakılmamaktadır.

ni ve bu apaçıklık görüşünü dinin kendisiyle özdeşleştirmek suretiyle kendi ideolojik etkilenmişliğinin farkına varamadığını iddia eden Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Kutub'u da içine alan çağdaş dinsel söylemin en önemli hastalıklarından birini Kutub'un şahsında örneklendirmiş oluyor: Din ile düşüncenin özdeşleştirilmesi (Ebû Zeyd, 1992: 78). Gerçekten de, Kutub'un hem ilk hem de son dönemlerinde hiç eksik olmayan bir bakış açısıdır bu. Allah'ın söylemiş olduğunu düşündüğü şeyi, gerçekten de Allah'ın söylüyor olduğundan kuşkusu olmayan ve kendi görüşünü insanlara sunarken 'Allah adına sunan' bir söylem. Doğrusu, Kutub'un söyleminde bu tarz konuşma çok karakteristiktir. Ömrünün son yıllarında yayımladığı ve çok önemli metinlerden birini oluşturan *Din Bu* isimli kitabında da görüldüğü gibi, İslam apaçıktır, küfür de apaçıktır. Bunların apaçıklığından da kuşku duyulmaz. Dale F. Eickelman'ın da 'nesnelci bir ruh hâli veya söylem' (Eickelman & Piscatori, 1996: 37 vd) olarak nitelediği bu durum, Ebû Zeyd ve Muhammed Arkoun'un postyapısalcı felsefeden mülhem eleştirilerinde söz-merkezci bir söylem olarak nitelenebilecektir. Ancak, Bobby S. Sayyid'in de haklı olarak itiraz ettiği gibi, bu tarz eleştirilerin bu dozunun çok gereksiz olduğunu da yeri gelmişken kaydetmek gerekiyor. Sayyid, basitçe, belli bir iddiası olan, dünyayı değiştirme iddiasında bulunan hangi hareketin, bir yandan bir dava iddiasında bulunurken, bir yandan da düşündüklerinin kolaylıkla laubali bir tartışmaya konu olmasına razı olabileceğini sorar. Ebû Zeyd mi kendi düşüncelerinden –gerek Kutub hakkında gerekse diğer birçok konuda özenle kurmuş olduğu argümanlarından– rahatlıkla kuşku duymaktadır? Sadece Kutub veya onun gibi, Ebû Zeyd'in 'dinsel söylem'in temsilcileri dediği hareketler mi kendi inançlarının doğru olduğunu iddia ediyorlar? Sayyid'in verdiği örnekle, Fundamentalizme Karşı Kadınlar gibi örgütler de belli bir ölçüye kadar, bir yerde metinleşmiş bir düstura, bir ideolojik referansa baş vurarak kendi inançlarının doğru olduğunu iddia eder ve siyaset sahnesi içerisindeki muhaliflerini yanlış bulurlar. Esasen, bütün politik hareketler, doğaları gereği, zihinlerinin arka planında oluşturdukları bir metne gönderme yaparak, yani bir çeşit metni merkeze alarak kendi pozisyonlarında bir netlik iddia ederler. Siyaset, bir hakikat iddiası ile yürümüyorsa, adını başka türlü koymayı bile gerektirebilir.

Nitekim, Gita Sahgal ve Nira Yuval Davis'in, İslam fundamentalizminin siyasal pratikleriyle söylemleri arasındaki ilişkinin kurulma biçimine yönelttikleri eleştirilerde; İslamcıların 'kendi din anlayışlarının doğru olduğunu' iddia ettiklerini ve kendilerini çoğulcu düşünce sistemlerince tehdit edilmiş hissettiklerini ileri sürmelerine karşılık, Sayyid, basitçe fundamentalizm denen şeyin geleneksel yorumlara bir dönüş değil, kitabi metinlerin yenilikçi ve orijinal bir biçimde yeniden çalışılması olduğunu ortaya koyuyor (Sayyid, 2000: 29-30). Bu tür yorumların ideolojik koşulları bir yana bırakıldığında, Sayyid, bu yaklaşımdaki kusuru, "siyasetin, hakikatin kapsamına sokulduğu fundamentalizmin aksine, siyasetin ve hakikatin biri diğerine dışsal bir ilişki içerisinde olduğu bir normal politika

nosyonuna sahip" olmasında bulur. Yani "ancak siyaset ve hakikatin toplumsal düzeyde ayrı alanlar olduklarını varsaydıkları içindir ki, fundamentalizmin, siyasal olanın hakikatle birleştirilmesi olarak anlaşılabileceğini ileri sürebilmektedirler. (Oysa) Hakikat, iyi ya da faydalı olarak düşündüğümüz ifadeleri tasvir etme yollarından biridir. Böylesi faydacı bir tanıma göre hakikat inşa edilir, verili değildir. Öyleyse politika, toplumların hakikatin daha yeni bir vizyonuna, iyiyi ve faydalıyı tasvir etmenin yeni bir yoluna ulaştığı süreçtir" (*age.*, 31).

Özellikle Kutub'un metinlerinde sol bir ruh arayıp bir ölçüde bunu eksik bulanların bir yandan da bu metinlere hakim olan söylemi metin-merkezci olarak görmeleri, devrimci bir hareketin kuşkuya ne kadar yer ayırabileceği konusunda yeterli bir mütalaaya sahip görünmüyor. Doğrusu, Kutub'un metinleri, okuyucusunu, kendi bilincinde olan, kendi tarihini ve kaderini tayin edebilen bir 'özne' olarak varsayar. Tamamen tarihin veya toplumun bir ürünü olan bir insanlık durumunun analizini yapsa da, o, durumu muhatap almaz. Bu anlamıyla, sol gelenek içerisinden bir karşılığı bulunacaksa, epistemolojik kopuş öncesi Marx ile devrimci öncü sınıfın aynı anda hem teorisyeni hem de pratisyeni olan Lenin'le bir arada düşünülebilir.

Aslında, Kutub'un celbettiği kitlesel ve popüler teveccühün uyandırdığı daha entelektüel veya akademik nitelikli değerlendirmelerin, bir tür hayal kırıklığıyla sonuçlanması çok doğal. Kutub'un erken dönem söylemi, yukarıdan aşağıya bir devrime inanan bir hareket adamının ideolojik yanı ağır basan söylemlerinden oluşuyor. Kendince bir tutarlılık gözettiği ve artık yukarıdan aşağıya bir devrime olan inancını yitirdiği, bütün çabasını İslam'ı doğru anlayan ve gerçekten de yaşayan katışıksız bir topluluğun oluşumuna adadığı sonraki dönemlerde de, bir doktrin ortaya koyma endişesinden ziyade, inanmış bir insan olma yanı hep daha ağır basmıştır. Ortaya koyduğu metinlerse, yine doktrin metinlerinden veya akademik nitelikli tezlerden beklenebilecek bir disiplin anlayışından veya tutarlılık tarzından çok uzaktır. Eserlerinde en göze çarpan şey, etkileyici edebî üslûptur. Anlattığı şeye inanan, sadece nesnel birtakım bilgilerin argümantatif arayışı ve değerlendirmesi içinde olmakla kalmayan, aynı zamanda anlattığı şeylere inanan ve başkalarını da inanmaya davet eden, bunun için retoriğin bin bir türlü imkânını istihdam eden bir yaklaşım. Bence bu, bir metni, özellikle doktrin kitaplarından çok daha etkili kılan estetik boyuttur.

Ünlü Mısırlı Marksist Samir Amin'in, "İslam radikalizminde bir ekonomi politik var mı?" diye sorarak, özellikle *Sosyal Adalet* ve *İslam-Kapitalizm Çatışması*'nda önerilen ekonomik modeller üzerinden gidip, bu metinlerin çelişkilerini ortaya koymaya çalışırken, bu boyutu ihmal ettiği rahatlıkla görülebilir. Bütün eleştirilerinin arka planında, bir toplumsal hareketin veya bu tür bir metnin bu kadarlık bir başarıyı hak edebilmesi için belli bir iç tutarlılık taşıması gerektiği varsayımı yatıyor. Kutub'un tarih anlayışının, ekonomik yaklaşımının hep ideal leştirmelerle gittiğini ve hiçbir yeni şey içermediğini, bu anlamda hiçbir radi-

kal değişim önermediğini söyler. "...(S)öylenenler hiçbir orijinalliği olmayan, sıradan (banal) tekrardan başka bir şey değil. Bu ilke ve düzenlemelerin doğrulanması amacına yönelik metin yorumları, İslam Radikallerinin seçtikleri yol, onların kendi mantıklarına uygun 'akılcılıklarını' anlamamıza yardım etmiyor" (Amin, 1987: 75). Üstelik Kutub'un söylemlerinden etkilenen Mısır'daki İslamcıların, yaşadıkları dünyayı anlayamamanın yanı sıra, kendilerini bile anlayamama gibi bir sorunları vardır: "İslam Radikalleri, açık seçik bir toplumsal proje sunma konusundaki yetersizliklerini anlayamamak gibi bir açmaz karşısındalar" (s. S. 76). Samir Amin'in bir eleştirisi de, Kutub'un toplumsal sorunların çözümü konusunda kapitalizme yönelttiği toptan eleştirilerin arasına salt Avrupalı olduğu gerekçesiyle sosyalizmi de katıyor olmasıdır. Bu, Amin gibi biri için, sosyalizmin politik kârına göz dikmiş olduğunu düşündüğü Kutub'a karşı, onun açıkça gösterdiği sosyalizm düşmanlığını da teşhir etmeye iyi bir vesiledir: "...faydacılığa indirgenmiş Amerikan felsefesi, kapitalizm için de, sosyalizm için de geçerlidir. Zira ikisi de Avrupalıdır. ...Marksist hümanizmi Amerikan davranışçılığından ayıran mesafe, filozofumuzdan (Kutub'tan, YA) kaçıyor. O zaman, İslam'a, insanlığı 'faydacı' kapitalizmden de, sosyalizmden de kurtarmak düşüyor !" (s. 77). Amin'in Mısır'da İslamcılık hakkındaki değerlendirmeleri ve bu kadar iç tutarsızlığa rağmen, neden bu kadar rağbet görebildiğini açıklaması da, meseleye bir yaklaşıp, aynı hızla uzaklaşıyor. İslam radikalizminin açıklanamaz bir 'yeniden doğuş' hareketi olmadığını, aksine, Mısır toplumunun yaşamakta olduğu genel krizin bir alameti olduğunu söylüyor. Bu krizin, insanları neden sosyalizme değil de İslamcılığa yönelttiğinin açıklaması da, Amin'e göre, 'Proleterya enternasyonalizmi'nden dem vuran Batı solunun her vesileyle Avrupa uluslarının dayanışmasını tercih ediyor olmasıdır. "Bu solun siyonizme verdiği destek, 'İsrail halkıyla' koşulsuz dostluğu, ona, siyonist ve yayılmacı İsrail devletini siyasal bir realite olarak kabul etmesini sağlıyor ... bu tavrın doğuda İslam radikalizminin 'yeniden doğuşunda' büyük sorumluluğu vardır" (s. 78). Amin'e göre, sonuçta bugüne kadar Arap dünyasının emperyalist hakimiyetten ve yayılmacı siyonizmden kurtulmayı başaramamış olması, İslam radikalizminin krizin bir çözümü olarak değil de, bir alameti olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Amin'in bu söyledikleriyle ilgili iki önemli noktaya hemen değinmek gerekiyor. Birincisi, yayılmacı siyonizme karşı uluslararası solun, gerekli tepkiyi vermek yerine onunla dayanışma içerisinde olmasının sosyalist hareket açısından tamir edilebilecek bir kusur olup olmadığıyla ilgilidir. Oysa tam da bu ittifak, tarihin tamamına Marksizmin atfettiği antagonizmanın ne kadar yetersiz ve açıklayıcı olmaktan uzak olduğunu yeterince göstermiyor mu? Kuşkusuz bu yetersizliği gösterebilecek bir sürü başka örnek bulunabilir, ama Arap ve İslam dünyasında bu kifayetsizliğin ortaya çıkma ihtimali daha yüksek ve bunun daha bariz görünümleri oluyor. Acaba tarih, Marksistlerin kurmaya çalıştıkları gibi, Hegel'in sağ ve sol oğulları arasında mı cereyan etmektedir, yoksa İbra-

himoğulları arasındaki kavga daha mı belirleyici olmaktadır? Normatif bir şey söylemiyoruz. Yani İslam'a göre, İbrahim'in her iki oğlu, aralarında ayırım bile yapılması aslâ caiz olmayan birer İslam peygamberidir. Ancak, bugün medeniyetler çatışması olarak, başta hiç kimsenin arzu etmeyeceği ihtimalin tam da bu soykütüksel referansları, sol ve sağ ekseni de dahil olmak üzere, bütün ayırımları fiilen kesmiyor mu? (Aktay, 2002: 52 vd). İslam dünyasında meselenin tam da bu şekilde algılandığı noktada, bu daha ezelî olan krize yine İslam'a bir yeniden doğuşla tepki verilmesi, tarihin ruhuna daha uygun düşmüyor mu? Bu bağlamda İslamcılık, sosyal adalet, eşitlik, emeğe saygı gibi değerlere ihtiyaç duyduğunda, bunları kendi haznesinden aramasını anlamak neden bu kadar zor olsun? Bunları bir çeşit 'ekonomi-politik' disiplini içerisinde dört dörtlük bir doktrin formatında geliştirmemiş olması, onun ne gücünü ne de isabetliliğini zedeleyebilir. Bunu tam da Bobby S. Sayyid'in dediği gibi, Avrupamerkezli bir dünyanın bittiği sınırın çizilmesi olarak da anlamak mümkündür.

İkincisi, özellikle Kutub'un ortaya koyduğu metinlerin, bu doktrin formatı veya tutarlılığından ziyade, edebî performansının etkisini, ne Amin'in ne de birçok Kutup yorumcusunun[8] yeterince takdir ettiğini kaydetmek gerekiyor. Bir yandan, yukarıda anlattığımız hareket adamı, ideolog ve aynı zamanda anlattıklarına inanan ve inanmaya davet eden birinin özelliklerine eklendiğinde, edebî performans, bu tür metinlere büyük bir avantaj kazandırıyor. Esasen, Marx okuyan Marksistlerin, bu okumalarıyla ilgili tecrübelerini gözden geçirdiklerinde daha kolay anlayabilecekleri bir şeydir bu. Marx'ın eserlerindeki asıl büyük etki onun doktrinsel tutarlılığından ziyade (ki, bir eserin metinsel tutarlılığı her zaman sıkı bir yapıçözümüyle, eleştiriyle bertaraf edilebilir) edebî performansına rahatlıkla bağlanabilir. Marx, bütün eserlerinde bir hareket adamı, bir ideolog ve kendi anlattıklarına inanan ve insanları da inanmaya davet eden bir hatip olarak konuştukça, kendi metnini bir doktrin formatından uzaklaştırır, ama bu formattan uzaklaştıkça da okuyucusu üzerinde daha derin daha kalıcı ve daha işlevsel bir etkiyi temin eder. Bir eserde, akademik formattan ziyade kalıcı etki bırakanın, bu estetik boyut olduğunu hem dinsel metinler hem de Platon'un diyalogları üzerindeki incelemeleriyle ortaya koyan, Gadamer'dir. Platon'un büyük *Diyaloglar*'ını klasik kılan, bugün hâlâ zevkle okunabilir kılan yanı, onun bu diyalojik niteliğidir. Aynı şekilde, bir dinsel metnin formatsız dağınık niteliği, bütün mevzuların iç içe geçmişliği, onlara, hayatın da benzer niteliklerine denk düşmesinden kaynaklanan bir hakikat şansını daha fazla tanıyor.

Olgun Kutub: Hermeneutik Sol

Kuşkusuz, meselenin özellikle estetik boyutuna olan vurgunun daha fazla işlenmiş ve derinleşmiş şekli, Kutub'un sonraki metinlerinde daha fazla buluna-

[8] Bu noktada, özellikle Kutub'un söyleminin estetik boyutunu merkeze alan bir bölümle (Seyyid Kutub'un Dinî Estetiği) Kutub'u ele alan Leonard Binder'ı bu konuda hariç tutmak gerekiyor, Binder, 1988 (1996).

bilir. Burada yoğun olarak ortaya çıkan, sadece kendi kendine akıp giden bir estetik performans değil, bu performans hakkında yine dağınık bir şekilde de değinilse, yer yer ortaya çıkan felsefedir, farkındalıktır. Kutub'un metin okumaları ve özellikle kişinin kendi imanıyla, kendi eylemleriyle, dinî metinleriyle olan ilişkisi hakkındaki felsefesi, derin bir hermeneutik felsefeyi de alttan alta işler. Bu düzeyde, Ebû Zeyd'in kendisine atfettiği sözmerkezcilikten oldukça uzaklaşır. Sözün, kimin üzerinde nasıl bir etki yaratacağı konusunda hiç de nesnelci değildir. Ancak, bu etkinin oluşmasında, klasik İslami ilimlerin de gözardı etmemiş oldukları, okuyanın ve anlayanın amelinin, zekasının, biyografik arka planının ve tabii ki samimiyetinin önemli rolüne güçlü vurgular vardır. Son yazdığı kitaplardan biri olan *İslam Düşüncesi*'nde klasik İslam kelamına yönelttiği eleştiri, kendi başına karakteristik bir eleştiridir ve bütün bu unsurları içerdiği gibi, sonradan Hasan Hanefî'nin aynı kelama yönelteceği eleştirilerin belki de tetikleyiciliğini yapacaktır (Hanefî, 1976; Güler, 1991; 1994). Bir çeşit Allah bilimi olarak algılanmıştır kelam. Allah'ı veya Allah hakkındaki bilgiyi nesneleştirmiş ve neredeyse kendisiyle hiçbir ilişkisi ve teması olmayan kişilerce bir salt zihinsel ilgi konusu hâline getirilmiştir. Bu anlamda kelam ilmi, Allah'tan alabildiğine uzak bir bilimdir. Oysa, Allah'la kurulacak dindarca bir ilişki, onun gerçekliğine ve tabiatına çok daha uygun ve çok daha dinamik bir ilişkidir. Allah, akademik araştırmaların konusu kılınamaz, ona bir ilah olarak yönelinir, ona kul olunur, onun rahmeti ve bereketi hayatın her anında hissedilir ilh... Bu anlatımlar, en azından, Allah'ı metafizik bir şey olarak ele alan ve O'nun dondurulmuş özelliklerini tespit edip O'nun üzerinden doktrinler ve *establishment*ler üreten sağcı düşünce ve pratiklere karşı güçlü bir eleştirinin en temel parametresini veriyor. Kuşkusuz Kutub, bu eleştirileriyle dört başı mamur bir doktrin ortaya koymamıştır. Sadece böyle bir doktrin ortaya koyma konusundaki rezervlerinden dolayı değil, büyük bir ihtimalle böyle bir niyeti olmadığından. Onun İslami bir tasavvur (düşünce) için öngördüğü özelliklerin hepsi de, İslam adına ortaya konabilecek hiçbir pratiğin dondurulamayacağı, kapatılamayacağı ve tüketilemeyeceğini öngörür. Bu anlatımlardan açıkça, hiçbir zaman bitip tükenmeyecek bir süreç modeli çıkarılabilir. Birinci dönemle en önemli farklarından biri de budur. Birinci dönemde, İslami metinlerden ve İslam tarihinden, yine de çağımızda uygulanabilecek bir çeşit kapalı ve paket bir model türetmeye çalışmıştır. Oysa bu dönemde, teolojik temelini *İslam Düşüncesi'nin Esasları ve Özellikleri* ile ortaya koyduğu İslam adına böyle bir model üretmenin açıkça yanlış olacağını düşünmektedir.

Toplumsal Model Fıkıh ve Tarihsellik

İslam düşüncesinden kaynaklanan İslami pratik, her şeyden önce İslam'a doğru bir şekilde inanan insanların ortaya koyacakları bir pratik olacaktır. Bu pratiğinse hiçbir sabit, kapatılmış-paket formu yoktur. Hareket içerisinde şekillenen ve her yerde yaşanan gerçekliğe dair, metnin inananlarca yorumlanması

ve uygun maslahatının, yani inananların yararının bulunabileceği bir yorumuyla sürekli olarak değişebilir. Kutub'un 'hareket fıkhı' diyeceği bu modelin tek şartı, ona inanan insanlarca uygulanmasıdır. İslam'a inanmayan insanlar ve toplumlar üzerinde uygulanabilecek, önceden bütün detayları belirlenmiş bir iktisadi, sosyal veya siyasi model yoktur. Yusuf suresinin 55. ayetine getirdiği yorum bu açıdan son derece ilginçtir. Kutub, genellikle Müslümanlara, modern kapitalist veya sosyalist dünyaların dizayn ettiği şartlar muvacehesinde "hadi getirin iktisadi veya siyasi modelinizi, şu veya bu sorunları nasıl çözeceksiniz?" gibi çağrıları, İslam'ı rayından saptırmaya çalışan bir tahrik olarak niteleyerek, aslâ olumlu bir cevap vermeye çalışmıyor. İslam'ın, hayatın bütün sorunlara cevabını içeren fıkhı, ona inanan bir İslam toplumu olmaksızın hiçbir anlama sahip değildir. Bir İslam toplumu olduğunda ise, böyle bir toplumun ihtiyacının ne olduğu, önceden ipotek altına koyulamaz. Önceden ortaya konan ileriye dönük modellerin önemli bir kısmı, zamanla, dondurulmuş doktrinlere dönüşüp, bir çeşit model fetişizmine yol açabilir. Adını böyle koymasa da, Kutub'un çekindiği en önemli sonuçlardan biridir bu. Oysa hiçbir modelin, kendinde bir kutsallığı yoktur. Hareket içerisinde ortaya konan fıkhın da, kendinde bir kutsallığı yoktur. O, Müslüman toplumun ihtiyaçlarını gördüğü ölçüde anlamlı ve önemlidir; görmüyorsa, rahatlıkla içtihada konu edilerek değiştirilebilir.

Kutub'un model önermeye karşı bu direnişinin, kendi yorumunu izleyen hareketlerce daha sonra, her çeşit toplumsal ilgiden kopmaya dönüşmesi kaçınılmaz olmuştur.[9] Bu, Kutub'un gerçekten dinamik yorumunun, aslında her çeşit metin-merkezciliğin donukluğuna karşı, hayatın dinamizmini telkin eden yaklaşımının trajik ve ironik bir sonucu olmuştur. Kutubcu hareketlerin toplumsal ve siyasal sorunlara olan ilgisizliklerindeki abartının, Kutub'un kendi yorumlarına bağlanması normaldir. Oysa Kutub'un kendisi, bir tahrike kapılıp geleceği ipotek altına alabilecek bir proje önerisi yapmamakla, İslamcılığın manevra alanını daha geniş tutmaya çalışıyor, tabiri caizse, siyasal katılımın olumsal doğasına fıkhı açık tutmayı öngörüyordu. Bir model önermek, bu olumsallığı, üstelik geleceğin bütün olumsal potansiyelini daha şimdiden kapatıp tüketmek anlamına geliyordu.

Kutub'un fıkıh veya İslam adına ortaya konabilecek çağdaş pratik konusunda önerdiği bu açık-uçlu model, esasen her türlü metin-merkezcilik eleştirisini iptal etmeye yeter. İslam fıkhının, zannedildiğinden çok daha fazla olumsal gerçekliğin etkisine açık olduğu bu model, Kutub'un, tarihi kendine özgü bir yolla hesaba katması olarak yorumlanabilir. Kur'an'ın nüzûl şartlarına sıkça yaptığı atıflar ve ortaya çıkan Kur'an metnini eşzamanlı, kapanmış bir metin olmaktan ziyade, zamanın akışıyla sımsıkı irtibatlı canlı bir metin olarak görmesi, daha sonra ortaya çıkacak Kur'an'ın tarihselliği tartışmalarının bir proto-

[9] Kutub sonrası hareketlerin geniş ve oldukça açıklayıcı bir incelemesi için bkz. Erkilet-Başer, 1999: 292-318; ayrıca bkz. Ebû Rebi, 1999: 6. Bölüm; Sivan, 1985; Sarmış, 1998.

topi olarak onun alınmasını gerektirecektir. Oysa Kutub'un bu yorumları, hem taraftarlarınca hem de eleştirmenlerince, sadece bir devrim programının taktik-stratejik zamanlamaları olarak okunmuştur. Yine de, sonraki tarihselci düşüncelerden önemli bir farkı, yukarıda da değindiğimiz gibi, Kur'an'ı anlamaya çalışanın, ona inanmakla, onu akademik bir metin olarak görerek onun salt semantik çözümlemesini aramak arasında oluşan ciddi farka yaptığı vurgulardır. Kur'an üzerine yazdığı 30 ciltlik kitaba bir tefsir dememesinde bile, Kur'an metniyle nesnelci bir ilişki kurmanın imkânsızlığına dair göndermeler vardır. Kitabın adını *Kur'an'ın Gölgesinde* koymakla, Kur'an'la bir müminin ilişkisinin özel niteliğine vurgu yapmış oluyor. Kur'an önümüzde cansız bir metin gibi durmaz. Ona inanarak okuyan kişi üzerinde son derece güçlü bir etki yapar. Bu da, metni nesnel bir şekilde anlamaya karşı önemli bir engel sayılabilir. Kitabı anlamaya çalışan kişinin bütün şartları, bütün niyetleri ve bütün zamansallığı da devreye girer. Kur'an, bir gölge gibi, hem huzur hem koruma hem de serinlik verir. Kur'anla olan ilişkiyi, semantiğin, anlama, bilme ve açıklama terimlerinden ziyade, bu varoluşsal nitelemelerle mecazî açıklaması bile, hayata, canlılığa ve dinamizme dikkat çekmeye yöneliktir. Bunun hermeneutikteki karşılığının, metin-merkezciliğe karşı hayatı, tarihi, okuyanı önemseyen bir tavır olarak sol hermeneutikçilik olduğunu söylemiştik. Kuşkusuz, Kutub'un yaklaşımları, sol hermeneutikçiliğin bütün gereklerini bire bir karşılayamaz –hem sol hermeneutikçiliğin sınırlarının çok belirli olmamasından, hem de Kutub'un metinsel hakikat düşüncesini hiçbir zaman tamamen terk etmemesinden dolayı. Ancak, Kutub'un yaklaşımlarının, Kur'andan, kendisi için bir hayat rehberi çıkarmaya çalışan bir bireyin veya bir topluluğun tarihsel şartlarını, hem anlamayı hem de ortaya çıkacak fıkhın muhtevasını belirleyici olarak görmesi, onun yorumundaki sol temanın takip edilebileceği önemli bir yol izidir.

Bu izler sürüldüğünde onun *Kur'an'ın Gölgesinde*'ki anlama ve yorum tecrübelerinin sergilenişinde, tefsirciden ziyade edebiyatçı, üstelik Kur'an'ın herhangi bir anlam kapalılığından hiçbir şekilde muzdarip olmayacak kadar rahat bir kişilikle karşılaşılır. *Kur'an'ın Gölgesinde*, anlama sorunu kendiliğinden aşılmış, doğrudan yaşama problematiğine geçilmiştir. Bu da onun tek tek ayetler üzerindeki bütün anlatımlarında kendini fazlasıyla hissettirir. Yine de bir tefsir kitabı beklentisine cevap vermenin asgari veya en azından formel ihtiyacı ayetler üzerinde tek tek durmasını gerektirdiği için, akış yer yer aksayabiliyor. Ama *İslam Düşüncesi* isimli, son döneminde yazdığı kitabında, anlama problematiğinin iyice aşıldığı örnekler alabildiğine çoğalarak bir çeşit Kur'an hakikatinin içinde yaşama egzersizleri sergilenmektedir. Çok önemli fikirlerini içerdiği hâlde, kitabın önemli bir kısmı salt Kur'an'dan alıntılarla doludur. Konu başlarındaki birkaç retorik müdahale ve yönlendirmeden sonra, Kur'an'la baş başa bırakma denemeleri, doğru bir bakış açısı ve yaklaşım sayesinde Kur'an metninin bir akademisyenin nesnelci, analitik veya semantik yaklaşımını gerektirmeyecek kadar kendinde-açık olduğunu telkin eder.

Kutub'un son eserlerinin en önemlisi olan *Yoldaki İşaretler*, bir Kur'an neslinin inşası için yol izlerini sunarken, saf bir İslami anlayışın da sadece Kur'an'a dayanarak kurulabileceğini özenle işler. Burada da sosyalizm veya sol ile ilgili doğrudan referanslar, sola veya sosyalizme hiçbir prim tanımaz. Hatta, daha giriş sayfalarında, insanlığı bir iflasın, bir uçurumun kenarına getiren felaketlerden biri olarak sosyalizmi zikreder ve uygulanan bütün pratiklerinin insanın tabiatına aykırılığı üzerinde durur (Kutub, 1980: 3). İlerleyen sayfalarda Kutub daha ileri giderek, Tevhid inancının saflığının önemine vurgu yapabilmek için, İslam Peygamberi'nin, yaşadığı dönemde önündeki seçenekleri nasıl değerlendir(me)diğini anlatır. Hz. Muhammed'in (sav) karşısında, İslam'ın ilk dönemlerinde, İslam mesajına yapıştırılabilecek ve mesajın daha kolay yayılmasını sağlayabilecek üç seçenek zikredilir: 1. O dönemde ahlaksızlık başını almış gitmiş olduğu hâlde, ve tam da bu nedenle bir 'ahlaka dönüş' hareketine de toplumsal olarak şiddetle ihtiyaç vardı. İslam'ı bir ahlak çağrısı olarak kurmak ve bu çağrı eşliğinde anlatmak, birçok eziyete katlanmaya gerek olmaksızın İslam'ın daha kolay yayılmasını sağlayabilirdi. 2. Arap kabilelerinin dağınık formasyonunu toparlayarak onları Bizans ve İran toplumlarına karşı ortak bir kimlikle, yani bir çeşit milliyetçilikle birleştirmek ve İslam'ı böyle bir çağrıya eklemlemek de bir yol olabilirdi. 3. Kölelik rejimi ve aşırı ekonomik eşitsizliklerin ve adaletsizliklerin, tefeciliğin hakim olduğu Arap toplumunda bir eşitlikçilik, ekonomik adalet ve Spartakist hareket, yine böylesi bir kolaylık sağlayabilirdi. Kutub, bütün bu alternatiflerin denenmemiş olmasından, İslam çağrısının sadece Allah'a kul olma ilkesine dayanması gerektiği sonucunu çıkarır. Tevhid bayrağının yanına başka bir bayrak konulmaması gerektiği, esasen, sadece Allah'ın hakimiyetinden sonra bütün bu sorunların kendiliğinden çözüleceği yönünde aşırı iyimser bir bakış açısı vardır. Sonradan Samir Amin'in, en azından bu noktada haklı olarak eleştireceği kadar, oluşmuş İslam toplumu içindeki iç çelişkilerin salt akide bağının mucizevi gücüyle yeterince çözülebileceğine inanmakta aşırı ve tarihsel olarak pek desteklenemeyen bir iyimserlik söz konusudur.

Oysa, İslam'ın ilk döneminde Peygamber'in önündeki alternatiflerin sayımında retrospektif bir okuma söz konusudur. Bu seçeneklerin Peygamber'in önünde gerçekten birer seçenek olup olmadığı ayrı bir mevzudur ve aslında, büyük ölçüde bugünün bakış açısıyla birer seçenek olarak görülmüştür. Tam da Kutub'un yaşadığı toplumda önemli etkisi olan üç ideolojik dalganın etkisini gösteriyor. Ahlakçılık, sosyalizm ve milliyetçilik. Bu eğilimlerin, Peygamber döneminde de aynı öneme sahip olmadıklarını biliyoruz. Milliyetçilik, modern zamanların bir ideolojisidir ve Peygamber zamanında, milliyetçi bir ideolojinin, üzerinde yükselebileceği maddi şartlar mevcut değildi. Modern dönemde, milliyetçiliğin maddi şartları, sanayi toplumunun ihtiyaç duyduğu merkezî iş örgütlenmesi ve birleştirici-türdeşleştirici ulus-devlet yapısıdır. Spartakist veya ekonomik adaletçi bir hareketin de o dönemde tutmasının ekonomik ve maddi şartlarının oluş-

muş olduğunu söylemek, yine bugünün şartlarında yoğrulmuş bir zihni gerektirecektir. Kısaca, Peygamber'in, bu üç söylemi çağrısına doladığı takdirde davetini daha kolay yayacağı, sadece retrospektif bir tahmin. Ancak, muhtemel seçeneklerin dökümü yapılmak istendiğinde de, bu seçenekler sayısız ölçüde çoğaltılabilirdi. Olumsal koşullar neden sadece bu üç seçeneğe indirgenir?

Diğer yandan, Peygamber'in söz ve pratiklerinin veya Kur'an'ın, bu tür unsurları hiç içermediğini söylemek de, desteklenmesi zor bir iddiadır. Kur'an'ın davetinde, yetimin hakkının yenilmesinden tartıda hile yapılmasına, insanlara renklerinden dolayı ayırım yapılmasından sınıfsal üstünlük iddialarına kadar birçok sosyal konuda, sonu ahlak vurgularına da dayanan söylemler söz konusudur. Ebû Zeyd ve Hasan Hanefî gibilerinin, Kutub'ta 'sosyal mevzulardan soyut mevzulara bir kayış' olarak teşhis etmelerine muhtemelen etkide bulunmuş olan bu yorumların, siyasi alana, siyasetin inkârı şeklinde tercüme edilmiş olduğu görülmüştür. Siyasetin inkârı, yani önceden belirlenmiş bir program metninden sapmama uğruna bir çeşit siyasal inziva. Siyasetin içerebileceği sayısız manevra imkânını görmezden gelme...

Burada, inkâr edilen siyasal eylem ihtimalleri arasında, herhangi bir sol veya sosyalist temaya vurgu yapmak da vardır tabii. Kutub, Peygamber'in önündeki üç seçenekten biri olarak sosyalist eğilimleri özellikle işaret edip, o yola girilmemiş olmasından, günümüzde de, katışıksız Kur'an-merkezli bir İslami söyleme de herhangi bir sosyalist eğilimin bulaşmamasını özel bir vurguyla salık veriyordu. Son kitaplarının hepsinde, dile getirdiği her yerde sol ve sosyalizme, görece daha ağır eleştirilerde bulunduğuna dikkat çeken Ebû Zeyd, bunu, Müslüman Kardeşler'in uzun bir süre iktidar yolunda arkadaşlık yaptıkları devrimci subaylarla olan kavgalarının etkisine bağlıyor. Ebû Zeyd, Kutub'un sadece bu konudaki fikirlerinin değil, diğer birçok konudaki fikirlerinin de, örneğin tekfir eğiliminin de "büyük ölçüde, o sıralarda Devrim Subayları'nca iktidar ve yönetimden uzaklaştırıldıklarını düşünen İhvân-ı Müslimîn tarafından ortaya konan bir tepkinin ürünü" olduğunu söyler (Ebû Zeyd, 1992: 71). Arap dünyasına genel olarak yayılması da aynı insiyakla olmuştur. Ebû Zeyd'e göre, Kutub'un sol ve sosyalizm hakkındaki düşünceleri hem eksik hem yüzeyseldir. Bu doğrudur. Ancak bu, onun sosyalizm veya Batı kaynaklı herhangi bir düşüncenin Müslümanlara ilaç olamayacağına dair entelektüel yoğunlaşmasını belirleyen önyargısıyla açıklanabilir bir şeydir. Kutub, bu tüketici ve kavrayıcı önyargıyla hareket ettiğinde, sol ve sosyalizm hakkında pratik bazı formülasyonlarla yetinmiştir. Ebû Zeyd, Kutub'un mal ve servetle ilişkili, önceki dönemlerinde serd ettiği görüşlerinin hemen hemen aynısının, daha sonra yönetim tarafından yönetimin programına yansıtıldığını kaydeder: "Bu anlayış, Arap sosyalizminin, Temmuz Devrimi'nde açıkladığı millî sözleşmeye oldukça benzemektedir. Hatta Kutub'un, İslam'da servet dağılımına ilişkin dile getirdiği öneriler, 60'lı yıllarda yönetim tarafından gerçekleştirilen uygulamalardan çok da

farklı değildir" (Ebû Zeyd, 1992: 107). Kutub'un dinsel söyleminde ilk dönemdeki bu önceliklerin daha sonra değişmesini, adalet probleminden akide problemine bir geçiş olarak niteleyen Ebû Zeyd, İhvân ile Devrim Subayları arasındaki ihtilafa bağlıyor. Hakimiyet kavramı etrafındaki bütün söylem, Allah'ın yanında bulunmak itibarıyla, İhvân'ın veya Kutub'un içinde yer aldığı öncüler grubunun hakkı olduğu iddiasına gönderme yapar. O yüzden, "İhvân ile Devrim arasındaki çatışmanın, din ve inanç ekseninde vuku bulduğunu düşünmek, çok büyük bir hatadır. Bilakis, çatışma, siyasi otoritede ve toplum yönetiminde kimin söz sahibi olacağını belirleme anlamında hakimiyet kavramı etrafında yaşanmıştır" (s. 110). Sadece bu konuda değil, aslında Kutub'un, hatta bir bütün olarak İhvân'ın dinsel söyleminde, Temmuz Devrimi'ni yapan Abdünnâsır komutasındaki, İslam sosyalizmi iddiasındaki güçlerle olan iktidar kavgasının değişik boyutlarının izlerine rastlanır:

> İslam fıkhının modernizasyonu çalışmalarını, göle maya çalmak olarak değerlendirip reddetmesi, aslında, bir grup ilim adamının Temmuz İktidarı'yla ortak hareket etmesine karşı bir tepkiydi. Üstelik dile getirdiği düşüncelerinde doğrudan, rejimin 60'lı yıllarda formüle ettiği özgürlük, sosyalizm ve birlik gibi sloganlara saldırıyordu. Özgürlük müstesna, Kutub, söyleminde, akide –hakimiyet– temeline oturmadıkları için, meşruiyetlerini tamamen reddettiği bu sloganların tümünü hedef alıyordu. Sosyalizm –yahut sosyal adalet– ve Arap milliyetçiliği temeline oturan 'birlik' gibi kavramlar, birer tagut ve İslam'ın kırmak için geldiği putlardı (s. 110-1).

Kuşkusuz, dinsel söylemin, şekillendiği bağlamdan bağımsız düşünülemeyeceğine itiraz edilemez. Ancak, bir düşüncenin bütün uzantılarını tek bir kavganın hamlelerine indirgemek gerekmiyor. Ayrıca, yine yukarıda Sayyid'e atıfla değindiğimiz hakikat ve politika ilişkisini tekrar hatırlatarak, Ebû Zeyd'in dinsel söylem eleştirisinde de, mukabil ve naif bir nesnelci iddianın eksik olmadığına işaret etmek gerekiyor. Karşısındaki bir güçle olan mücadelede söylemin kurulma biçimine bu kadar kolay eksiklikler veya yanlışlıklar atfedebilmek için, bir ölçüde cephenin karşı tarafında yer alıyor olmak gerekiyor. Kurulu bir sağ güçle mücadele ederken oluşan söylemin ilk motivasyonu 'öteki' ise de, söylemin kendi iç gelişiminin görece özerkliği ihmal edilemez. Kaldı ki, bir metinde bu özerkliğin miktarı bile ikincil bir sorundur. Kutub'un, sonraki dönemlerinde geliştirdiği akide söylemi, örneğin, başlı başına, çağımızda iyice güncelleşen kimlik, farklılık ve otantisite söylemleri açısından üzerinde durmaya değer uzanımları olan bir kavramdır. Müslümanlığı veya hak din üzere olmayı belli bir kavmin müktesep hakkı gibi görmemesi, Müslümanlığın bir çeşit milliyetçiliğe dönüşmesine karşı verilmiş özgül bir tepkidir. Sonradan siyasal inzivacı veya tekfirci pratiklere yol açan söylem, esasen, iman kavramının varoluşsal dinamikliğine, otantikliğine ilişkin her çeşit sağcı-milliyetçi ideolojiye karşı işleyen bir söylemdir. İman, sürekli kanıtlanması gereken bir varoluş-

sal moddur. Bir defa Müslüman olmakla, yapılabilecek her türlü kötülüğe rağmen müktesep bir hak elde edilmiş olmaz. Müslüman olmayı her gün hak etmek gerekiyor. Onu hak etmenin yolu da, iyi amellerde bulunmaktır. Bu düşüncenin olgun Kutub'un söylemine yayılma biçimi itibarıyla, her türlü ırkçılık, milliyetçilik, metafizik toprak veya medeniyet bağının yerini, sadece akide bağı alır. Bu da, sürekli inişleri çıkışları olan, dinamik bir süreçtir. Sola yönelttiğimiz eleştirilerde bile, solculuğun belli bir grubun mensubiyet bağına dönüşmesi ve sol değerlere bağlılığın kanıtlanma ihtiyacı hisedilmeksizin belli bir zümrenin kimlik veya sembolik sermayesine dönüşmesi ön plana çıkıyordu. Kutub, solun maruz kaldığı bu duruma karşılık, daha ileri giderek benzer bir eleştiriyi, yani haklı olma veya hak üzere olma konumunun 'verilmiş' sabit bir statüden ziyade, 'kazanılan' ve sürekli elde tutulması teyakkuz ve ihtimam gerektiren bir statü olduğu ve bundan Müslümanların da muaf olmadığı eleştirisini Müslüman topluluklar üzerinde asılı bırakıyor. Solun da, sol olabilmek için ihtiyaç duyduğu eleştiri de bu değil midir?

Kaynakça

AKHAVI, Shahrough (1994), "Sayyid Qotb: The Poverty of Philosophy and the Vindication of Islamic Tradition", Şerif Mardin (ed.) *Cultural Transitions in the Middle East*, Leiden: E. J. Brill.

AKHAVI , Shahrough (1997), "The Dialetctic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi", *International Journal of Middle East Studies*, number: 29.

AKTAY, Yasin, 2002, "Sol, Metin, Tarih", *Tezkire*, yıl: 11, sayı: 26.

ALTHUSSER, Louis, 1991, *Özeleştiri Öğeleri*, Fransızcadan çev. Levent Targu, İstanbul: Belge Yayınları.

AMIN, Samir (1987), "İslam Radikalizminin Bir Ekonomi Politik'i Var mı?", İngilizceden çev. Fikret Başkaya, *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*, sayı: 86, Nisan.

BINDER, Leonard (1988), *Islamic Liberalism*, London: University of Chicago Press (Türkçesi: *Liberal İslam*, İngilizceden çev. Yusuf Kaplan, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1996).

CAPUTO, John D. (1998), "Gadamer's Closet Essentialism: A Derridean Critique", *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, D. H. Michelfelder & R. E. Palmer (ed.) New York: University of New York Pres.

EBÛ REBI, I. M. (1996), *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, Albany: State University of New York Press (Türkçesi: *İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri*, İngilizceden çev. M. Ali Demirci, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998).

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid (1992), Naqdu'l khitâbi'd-dînî, Beyrut: Dâru'l-Müntehâb el-Arabî, (Türkçesi: *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, Arapçadan çev. Fethi Ahmet Polat, Ankara: Kitâbiyât Yayınları, çıkacak).

EICKELMAN, Dale F. Ve Piscatori, James (1996), *Muslim Politics*, Princeton: Princeton University Press.

AL-AMIN, Mohammed Nuri (1996), "The Role of International Communism in the Muslim World in Egypt and Sudan", *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 23, issue 1, s. 29-53.

ERKİLET-BAŞER, Alev (1999), *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, İstanbul: Yöneliş Yayınları.

GADAMER, Hans-Georg (1975), *Truth and Method*, Almancadan İngilizceye çev. G. Barden, J. Cumming, New York: Seabury Press.

GÖKA, Erol, Abdullah TOPÇUOĞLU, Yasin AKTAY (1996), *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine bir Deneme*, Ankara: Vadi Yayınları.
GÜLER, İlhami (1991), "Allah-İnsan İlişkisinin Ahlakî Boyutu (Allah'ın 'Kulları' mıyız?)", *İslâmî Araştırmalar*, c. 5, sayı 3, s. 194-207.
GÜLER , İlhami (1994), "Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi-Tanıtım ve Bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar*, c. 7, sayı 2, s. 149-170
HADDAD, Yvonne Y. (1989), "Seyyid Kutub: İslami Güçlenişin İdeoloğu", *Güçlenen İslam'ın Yankıları*, John I. Esposito (editör), Türkçesi: Erol Çatalbaş, İstanbul: Yöneliş Yayınları.
HANEFÎ, Hasan (1976), "Teoloji mi Antropoloji mi?", *AÜİFD*, c. XXIII.
KUTUB, Seyyid, tarihsiz, *Kur'an'da Kıyamet Sahneleri*, Arapçadan çeviren, Süleyman Ateş, Ankara: Hilal Yayınları.
KUTUB, Seyyid (1978), *Kur'an'da Edebî Tasvir*, Arapçadan çev. Süleyman Ateş, Ankara: Hilal Yayınları.
KUTUB, Seyyid (1979[3]), *Fî ẓilāli'l-ḳur'ān (Kur'an'ın Gölgesinde)*, Arapçadan çev. M. E. Saraç, İ. Hakkı Şengüler, B. Karlığa, 16 cilt, İstanbul: Hikmet Yayınları.
KUTUB, Seyyid (1980), *Yoldaki İşaretler*, Arapçadan çev. Salih Uçan, İstanbul: Hicret Yayınları.
KUTUB, Seyyid (1981[2]), *İslam ve Kapitalizm Çatışması*, Arapçadan çev. Yaşar Nuri Öztürk, İstanbul: Düşünce Yayınları.
KUTUB, Seyyid (1982), *İslam'da Sosyal Adalet*, Arapçadan çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Arslan Yayınları.
KUTUB, Seyyid (1997), *İslam Düşüncesi*, çev. Mehmet Çelen, Resul Tosun, Hamid Şükrü, İstanbul: Dünya Yayınları.
KUTUB, Seyyid (1990), *Din Bu*, çev. Furkan Hocaoğlu, Özgün Yayınları, İstanbul:
Laroui, Abdullah, 1997[2], *Tarihselcilik ve Gelenek*, İngilizceden çev. Hasan Bacanlı, Ankara: Vadi Yayınları.
ÖNER, Yılmaz (1984), *Din-Üretim Biçimleri Üstüne, Tarihsel Uzlaşma*, İstanbul: İletişim Yayınları.
ÖZEL, İsmet (1984[2]), *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, İstanbul: Dergah Yayınları.
RORTY, Richard (1989), *Contingenciy, Solidarity and Irony*, Cambridge: Cambridge University Press (Türkçesi: *Olumsallık İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları).
SARMIŞ, İbrahim (1998), *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub*, Ankara: Fecr Yayınları.
SAYYID, Bobby, S. (1997), *A Fundamental Fear, Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, London: Zed Books (Türkçesi: *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu.*, İngilizceden çev. Nuh Yılmaz ve Ebubekir Ceylan, Ankara: Vadi Yayınları, 2000).
SİBÂÎ, Mustafa (1974), *İslam Sosyalizmi*, Arapçadan çev. A. Niyazoğlu, İstanbul: Hareket Yayınları.
SIVAN, Emmanuel (1985), *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven and London: Yale University Press.