

Yarım yüzyıl önce Kürtler üzerine ilk araştırmamdan beri, Kürt toplumunda din çok önemliken, yalnızca Türkiye’de değil, Irak, İran ve Suriye’de de tüm Kürt siyasi partilerinin ve hareketlerinin seküler olmasına şaşırılmıştır. Bu, Hizbullah’ın Türkiye’deki ilk büyük İslâmcı Kürt hareketi haline geldiği 1980’lere kadar sürdü. (İran’da, Ahmed Müftizade’nin liderliğini yaptığı küçük Mekteb-i Kuran hareketi ve Irak’ta yeraltı Müslüman Kardeşler ağı mevcuttu ki bunun içinden 1990’larda Kürdistan İslâmi Hareketi doğacaktı.) Görünen o ki, Kürt siyasi alanı, hayatın diğer alanlarından daha sekülerdi. Bazı hareketlerin liderleri toplumsal olarak muhafazakâr ve kişisel olarak dindar olsalar da, siyasi programları dine değinmiyordu.

Siyasi ve dinî alanların ayrılması her zaman söz konusu değildi. 1880 ve 1925 arasında vuku bulan - Şeyh Ubeydullah Nehri, Süleymaniyeli Şeyh Mahmud Hafid Berzinci ve Palulu Şeyh Said’in liderliklerini yaptıkları- büyük Kürt isyanlarında, dinî ve siyasi boyutlar sıkı sıkıya iç içe geçmişti. Şeyhler, binlerce müridi olan tarikatların liderleriydiler ve daha da fazla insan onlara keramet sahipleri, şifacılar ve ilahi inayeti yayan mübarek insanlar olarak itibar ediyordu. Dinî otoriteleri sayesinde şeyhler, aşiretler arasındaki çatışmaları giderebiliyor ve aşiret liderlerini ortak eylemde birbirlerine katılmaları için ikna edebiliyorlardı.

İsyanlara katılanların hangi derecede Kürt milliyetçi duygularıyla hareket ettikleri bir tartışma konusudur. Şeyh Said isyanında, isyanı örgütleyenlerin bazıları açıkça Kürt özerkliğini ya da bağımsızlığını düşünüyorlardı, ama şeyhin kendisi için en önemli motivasyon muhtemelen, Cumhuriyet’in 1924 tarihli ilk sekülerleşme kanunlarına karşı hoşnutsuzluğu (medreselerin ve şeriat mahkemelerinin kapatılması, halifeliğin ve şeyhülislâm makamının kaldırılması). Şeyh Said isyanı, Türkiye Cumhuriyeti’ndeki ilk geniş ölçekli Kürt siyasi hareketiydi; aynı zamanda en önemli ve en sekülerlik karşıtı hareketti. Bu harekette, milliyetçi politikacılar dinî dile başvurmuşlar ve İslâm sancağı altında mücadele etmişlerdi ve dinî protesto, Kürt milliyetçi imalarıyla birlikte siyasi bir direniş içinde ifade edilmişti.

Türkiye’de kırk-elli yıl sonra, esas olarak şehirlerde ve eğitimli gençler arasında yeni bir Kürt hareketi ortaya çıktığında, din ve Kürt siyasi talepleri arasındaki bağ kopmuş gibi görünüyordu. 1970’lerde neredeyse tüm Kürt siyasi akımları, ideoloji olarak Marksizmin bir biçimini benimsediklerinde, siyasi söylem artık yalnızca seküler değil, aynı zamanda din karşıtıydı. Birçok genç aktivist gururla ateist olduklarını ilan ediyorlardı, ebeveynlerinin nesliyle aralarına mesafe koyuyorlardı. Kürt solcu aktivistler Şeyh Said isyanını tartıştıklarında, isyanı gerici ve feodal bir hareket olarak kınıyorlardı ve kendi aktivizmlerinin bir öncüsü olarak görmeyi reddediyorlardı. Birçoğu dini ve dinî kurumları, toplumsal ilerlemeye izin vermeyen yerleşik çıkarların hizmetindeki nüfuzlu güçler olarak algılıyordu.

Dine karşı bu hasmane tutum, Kürt hareketi ile kişisel olarak dindar ve dinî otoritelere saygılı olmayı sürdüren Kürt nüfusun geniş kitleleri arasında bir mesafe yarattı. PKK ve 1990’larda oluşan Kürt hareketinin daha geniş ana akımı bunun farkındaydı ve bu mesafenin kapanması için çaba sarf etti. Hareket seküler kaldı ama dine saygı göstermeye çabaladı – Ezidiliğe ve Aleviliğe olduğu kadar Sünni İslâm’a da. Öcalan din üzerine yazılarında, birçok dinî kurumun ve otoritenin oynadığı baskıcı rolü eleştirirken, aynı zamanda İslâm’ın pozitif, özgürleştirici bir potansiyeli olduğunu kabul eder; bu potansiyelin, İran’ın devrimci düşünürleri tarafından ispat edildiği kararına varır.

Şaşırtıcı bir şekilde, İran’ın devrimci İslâm yorumu aynı zamanda, PKK’nin en şiddetli rakibi haline gelen İslâmcı hareketin, Hizbullah’ın da esas ilham kaynağıydı. İran’ın İslâm devrimi, tüm Ortadoğu üzerinde muazzam bir etki yarattı, her yerde İslâmcı hareketleri güçlendirdi ve İslâm’ın toplumsal değişim ve adalet gücü olabileceği fikrini yaydı. İslâmi doktrinle Kürt kimliği onurunu birleştiren çeşitli hareketler ortaya çıktı. Seküler Kürt milliyetçiliği, Kürt İslâmcılığıyla (ya da İslâmi Kürt milliyetçiliğiyle)

yüzleşmeye ya da uzlaşmaya zorlandı. 2010'larda, Hizbullah da dahil olmak üzere İslâmi hareketlerin daha açık biçimde Kürtleştiğini ve seküler Kürt hareketinin, iki "Demokratik İslâm Konferansı"nın toplanması ve "sivil Cuma namazları" düzenleme inisiyatifi gibi, İslâm'a karşı önemli sembolik jestler yaptığını gördük. 21. yüzyılın başında, kamusal hayatın desekülerleştirilmesi eğilimine şahit olduğumuzu söylemek yanlış olmayacaktır.

Bu sonuç ilk bakışta, Kürt toplumunun yüksek düzeyde sekülerleştiğine işaret eden bu kitapta aktarılan bulgularla uyuşmazlık içinde gibi görünüyor. Benzer görünen karşıtlıklar, modernleşmenin devam ettiği ve aynı zamanda din ve dinî kurumların çok görünür hale geldiği, dünyanın birçok yerinde mevcuttur. Klasik sosyolojik sekülerleşme teorileri toplumun modernleşmesine, kaçınılmaz bir biçimde sekülerleşmenin eşlik ettiğini öngörmüştü: Dinî inancın ve uygulamaların düşüşü ve dinin toplum üzerindeki etkisinin azalması. Kuzey ve Güney Amerika'da güçlü köktenci Hristiyan hareketlerinin; tüm Ortadoğu'da, Asya ve Afrika'da İslâmcı hareketlerin; Hindistan'da Hindu üstünlükçülüğünün ve Sri Lanka ve Tayland'da militan Budizmin yükselişi, dinin kamusal alanda mevcut olduğunu ve muhtemelen yarım yüzyıl önceye göre daha fazla var olduğunu göstermiştir.

İspanyol-Amerikan sosyolog José Casanova, sekülerleşme teorisini tamamen reddetmeden dinin artan görünürlüğüne açıklamaya yönelik ilginç bir girişimde bulundu (José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago University Press, 1994). Klasik sosyoloji literatüründe tartışıldığı şekliyle "sekülerleşme"nin, birbirinden bağımsız en az üç boyuttan veya bileşenden meydana geldiğini ileri sürer. Birincisi farklılaşmadır: Modern dönem öncesi toplumda din, hayatın tüm alanlarına hâkimdi: yönetim, hukuk, ekonomi, eğitim, bilim. Toplum modernleşince, çeşitli alanlar kendilerini dinin kontrolünden kurtarırlar ve kendilerini diğer alanlardan ayırırlar. Önce piyasa, sonra kamusal alan ve diğer alanlar, birbirinin yanında yer alan, kendi mevzuat biçimlerine sahip ayrı faaliyet alanları oluştururlar. Din tamamen yok olmaz, diğerlerinin yanında (üstlerinde değil) ayrı bir dinî alan olarak varlığını sürdürülebilir. Sekülerleşmenin bu yönü tüm modernleşen toplumlarda gözlemlenebilir; tartışmalı bir durum değildir.

Sekülerleşme teorisinin ikinci boyutu, dinî inanç ve uygulamaların azalmasını konu eder. Söz konusu olan, bazı dinî inançlar reddedilirken diğer inançların muhafaza edilmesidir. Genellikle "batıl inançlar"la mücadeleyi ve aynı zamanda "doğru" inanç ve uygulamaları aşılama çabasını içeren dinî reform, bir dereceye kadar sekülerleşmenin bir biçimi olarak görülebilir. Bilimsel bilgi birikiminin gitgide tanrı, cennet ve cehennem inancının yerini alacağına; evrim teorisinin, dinî yaratılış hikâyelerini çürüteceğine ve herkesin, hastayken dua etmektense doktora gitmenin daha etkili olacağını fark edeceğine uzun süre kesin gözüyle bakıldı. Gerçekte, eski inançlar kolay kolay yok olmazlar ve birçok dinî inanç, en gelişmiş toplumlarda bile varlığını sürdürür. (Ve hatta rasyonel ve bilimsel tutumların yanında, eski "batıl inançlar" tekrar su yüzüne çıkabilir.)

Üçüncüsü, sekülerleşme teorisinin, dinin özelleşeceğini, insanın toplum içinde değil, kendi evinde sürdüreceği inanç ve uygulamalara indirgeneceğini ileri sürmesidir. Teorinin, Casanova'nın karşı çıktığı yönü budur. Kitabında, dinî kurumların ve örgütlerin, modernleşen toplumlarda önemli kamusal roller oynadıklarını göstermek için çabalamıştır. Kitabından bu yana geçen çeyrek yüzyıldaki gelişmeler, onun başlıca iddiasını destekler: Dinî kurumlar, dinî örgütler, dinî otoriteler, ortadan kaybolmak yerine, birçok yerde önceye kıyasla daha mühim kamusal rolleri benimsediler. Yine de bu, ilgili toplumların diğer açılarından da daha dindarlaştığı anlamına gelmez. Örneğin İran, güçlü ve oldukça görünür bir kamusal dine sahiptir ama toplumun Şiiliğe inanan ve uygulamalarını yerine getiren kesiminin yüzdesi düşmeye devam ediyor. Türkiye'de, geçtiğimiz yirmi yıl boyunca İslâm kamusal görünürlük kazandı ve Diyanet gözle görülür biçimde genişledi, ama İmam Hatip ve İlahiyat öğrencileri arasında kaydedilen "Deizm" vakaları da, gelecek kuşak dinî elit arasında bile inancın azaldığını gösteriyor.

Yusuf Ekinci'nin bu kitabı, sekülerleşmenin ikinci boyutuna, genç Kürtler arasında, geleneksel cinsiyet tutumları da dahil olmak üzere dinî inanç ve uygulamaların azalmasına odaklanıyor. Sekülerleşmenin klasik çalışmalarından farklı olarak Ekinci'nin ilgilendiği, modernleşmenin dinî tutumlar üzerindeki etkileri değil, Kürt hareketi üzerindeki etkisidir. Genç erkek ve kadınlarla yaptığı kapsamlı görüşmeler, hızlı bir biçimde değişen inanç ve tutumlara dair içeriden yeni bilgiler sunuyor ve yeni nesille onların ebeveynleri arasındaki gözle görülür farklılıkları belgeliyor. Diğer birçok çalışma son zamanlarda, Türkiye Kürtleri arasında dinin artan kamusal rolüne dikkat çekti (aynı zamanda komşu ülkelerdeki Kürtlerinkine de). Ekinci'nin çalışması, genç Kürtlerin bireysel yaşamlarında azalan dindarlığın üzerinde durarak bunu faydalı bir biçimde tamamlıyor.

Martin van Bruinessen

Utrecht, Mayıs 2022

Çeviren: Merve Öztürk