

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

TÜRKİYE'DE SOSYALİST DÜŞÜNCE VE DİN: *BİRİKİM* VE
BİLİM VE ÜTOPYA ÇEVRESİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

İsmail ŞÜKÜR

DOKTORA TEZİ

Danışman: Prof. Dr. İrfan HAŞLAK

AĞUSTOS - 2024

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**TÜRKİYE’DE SOSYALİST DÜŞÜNCE VE DİN: *BİRİKİM* VE
BİLİM VE ÜTOPYA ÇEVRESİNİN KARŞILAŞTIRILMASI**

DOKTORA TEZİ

İsmail ŞÜKÜR

Enstitü Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

“Bu tez 06/08/2024 tarihinde online olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. İrfan HAŞLAK	Başarılı
Prof. Dr. Mehmet Tayfun AMMAN	Başarılı
Prof. Dr. Zeynel Abidin KILINÇ	Başarılı
Prof. Dr. İlyas SÖĞÜTLÜ	Başarılı
Doç. Dr. Erkan DOĞAN	Başarılı

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☐

Hayır ☒

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

İsmail ŞÜKÜR

06/08/2024

ÖN SÖZ

1826 yılında Fransız ressam Joseph-Désiré Court, “Nuh Tufanını” resmettiği tablosunda geçmiş ile geleceği arasında tercih yapmak zorunda kalan bir babayı tasvir etmiştir. Avrupa’da Rönesans öncesi devletlerin ve toplumların yaşadığı ikilem, Nuh Tufanındaki karar anına benzetilmiştir. İnsanın var olma çabasına yönelik çağlar öncesinden bir olay ile ilerlemeyi Tanrıya ve geleneğe sırt çevirmek olarak okuyan Aydınlanma aklı arasındaki çelişki ancak bu kadar alegorik anlatılabilirdi. Fakat bu sefer çağrının sahibi Tanrı değil insan aklıdır. İnsan, kendi “aklıyla yarattığı Tanrıyı” tekrar kendi aklıyla yerinden edecek kadar “olgunlaşmıştır.” Haliyle yüzyıllar öncesinde düştüğü “hataya” tekrar düşmeyecektir.

Bu açıdan sol, Court’un Nuh Tufanı sahnesindeki babanın hatasını kendince telafi etmiştir. Din dahil insanı ve toplumu “sömüren” tüm kurumların “foyasını ortaya çıkaran” Aydınlanmacı akıl, sosyalist kuramın çarklarından geçirilerek kutsanmıştır. Bu açıdan Türk sosyalist düşüncesinde Aydınlanma hayranlığı fenotip bir özelliktir. Bilimsel sosyalizm, her ne kadar altyapı kurumlarına yönelik politik bir önceliğe sahip olsa da modernizm deneyimi, dini ve dinin etkisindeki birey ve toplumu yüzyılın sonunda solun gündeminin üst sıralarına çıkartmıştır. Sosyalist solun bir kısmında dinin özünden feyz alan bir devrim ateşi yakma arzusu belirmiştir. Sosyalizmin tükenen enerjisine din umut olmuştur. Bu çalışma da bu umudun Türkiye’deki yansımasının izlerini sürme merakından doğmuştur: Türkiye’de sosyalist düşünce, din konusunda başlangıç noktasına göre nerededir?

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında emeği geçenlerin tamamını burada zikredemeyeceğim. Bu emek, ailede, eğitimde, sosyal çevrede ve iş hayatında bir ömre sığan dokunuşların bütünüdür. İçinde her türlü beşerî edim ve duygunun cereyan ettiği bir deneyimi içermektedir: Sabır, fedakârlık, anlayış, yılgınlık, erteleme, umut ... dolu bir deneyim.

Ancak çalışmanın bu aşamaya gelecek kadar olgunlaşmasında mesai harcayan kıymetli hocalarımı, arkadaşlarımı ve ailemi anmadan geçemeyeceğim. Öncelikle danışmanım Prof. Dr. İrfan Haşlak’a teşekkür ederim. Onun güveni, telkini ve kılavuzluğu olmasaydı bu yükün altından kalkamazdım. Ve insan ufkunu açan dokunuşlarıyla Prof. Dr. Mehmet Tayfun Amman, çalışmanın omurgasının ve kapsamının oluşmasında büyük katkı sunmuştur. Prof. Dr. Zeynel Abidin Kılınç, beni rasyonel zemine çeken yaklaşımıyla sürece

gerçekçi bakmamı sağlamıştır. Prof. Dr. Hamza Al, sürecin başlangıcında, çalışmaya yöntem bilimsel bakışımın netleşmesinde emek vermiştir.

Tez savunma sürecimdeki katkılarında dolayı Prof. Dr. İlyas Söğütlü ve Doç. Dr. Erkan Doğan'a teşekkür etmek isterim. Ayrıca kıymetli hocalarım Prof. Dr. İsmail Şahin ve Dr. Öğretim Üyesi Sanem Yamak'ın üzerimdeki emeğini her zaman şükranla yad edeceğim. Ayrıca araştırma görevlisi Dr. Abdullah Özçelik ve araştırma görevlisi Dr. Ensar Kıvrak bu süreçte sabır ve anlayış dolu katkılarıyla umut ışığının parlamasını sağlamışlardır.

Sevgili annem ve babam! Size olan hislerimi gönlüm ve zihnimde yer alan hiçbir söze sığdıramam. Siz bu çalışmanın içeriğinden haberdar değilsiniz. Ancak varlığınız, emeğiniz ve irfanınızdan süzülen hale, bütün ömrüm boyunca yolumu aydınlatan bir meşale olmuştur ve olmaya da devam edecektir.

Son olarak ailem. Her şeye şahit oldular. Kıymetli eşim Betül ve biricik oğlum Alper Batu. Bu çalışmanın oluşmasında feragat ettiğiniz zaman ve gösterdiğiniz sabır için bir eş ve baba olarak sizlere şükranlarımı sunarım.

İsmail ŞÜKÜR

06/08/2024

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iv
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: SOSYALİST DÜŞÜNCEDE DİN	13
1.1. Reform, Rönesans ve Aydınlanma Sürecinde Din	16
1.2. Postmodernizm Etkisi.....	24
1.3. Sosyalist Düşüncenin Dine Yaklaşımı	28
1.3.1. “Ütopik” Sosyalizm.....	29
1.3.2. Marksist Sosyalist Düşünce de Din	31
2. BÖLÜM: TÜRKİYE’DE SOSYALİST DÜŞÜNCENİN TARİHSEL GELİŞİMİNDE DİN	42
2.1. İslam ve Sosyalizm İlişkisi.....	45
2.2. Türkiye’de Sosyalist Çevreler ve Din	49
2.2.1. İştirak Çevresi.....	52
2.2.2. Kadro Hareketi	55
2.2.3. Türkiye Komünist Partisi	57
2.2.3.1. Gelenek ve Sol İlahiyat.....	64
2.2.4. Yön-Devrim Hareketi	67
2.2.5. Hikmet Kıvılcımlı.....	70
2.2.6. Türkiye İşçi Partisi Çevresi	74
3. BÖLÜM: <i>BİRİKİM</i> VE <i>BİLİM VE ÜTOPYA</i> DERGİSİ	79
3.1. Birikim Dergisi	81
3.1.1. Birikim Dergisi ve Din	83
3.1.2. İslamcıların Burjuvalaşması	87
3.1.3. Ahlak	89
3.1.4. Muhafazakarlaşma ve Başörtüsü	91
3.1.5. Alevilik	93
3.1.6. Sosyalist Sol Türkiye’de Neden Kitleleşemiyor?	94

3.1.7. Sol İlahiyat.....	96
3.1.7.1. Sosyalist Sola Çağrı: Marx'ı Yeniden Okumak	99
3.1.7.2. Sol İlahiyatın Öznesi: Ezilenler	101
3.1.7.3. Sol Ütopya ve Sol İlahiyat.....	103
3.1.7.4. Sol İlahiyatın Meşruiyet Kaynakları: Kapitalizm/İktidar Eleştirisi, Marksizm ve Kurtuluş Teolojisi	105
3.1.7.5. İslam ve Solun Ortak/Farklı Yönleri: Özgürlük, Eşitlik, İnfak- Mülkiyet.....	110
3.1.7.6. Sol İlahiyat Eleştirisi	114
3.1.7.7. Sol İlahiyat Eleştirisine Cevap	121
3.1.8. Dogmatizm, Teizm ve Sol İlahiyat.....	124
3.1.9. Ateizm	127
3.1.10. Ateoloji.....	136
3.2. Bilim ve Ütopya Dergisi.....	139
3.2.1. Dinin Kökeni	145
3.2.2. Hz. Muhammed'in "Devrimi": İslam.....	151
3.2.3. Din-Bilim Çatışması	156
3.2.3.1. Evrim ve Yaratılışçılık/Akıllı Tasarım Tartışması	157
3.2.3.2. Astronomi	163
3.2.3.3. Psikoloji.....	164
3.2.3.4. Postmodernizm ve İslam	166
3.2.4. Kutsallığın Kaynakları ve Temsilleri	170
3.2.4.1. Tanrı	170
3.2.4.2. Kur'an-ı Kerim	172
3.2.4.3. Peygamberlik ve Hz. Muhammed	176
3.2.5. İslam Filozofları	183
3.2.6. Kadın	186
3.2.6.1. Başörtüsü	188
3.2.7. Şariat ve Kölelik	194
3.2.7.1. Cariyelik	196
3.2.8. Laiklik.....	197
3.2.9. Eğitim	199

3.2.10. Alevilik	200
3.2.11. Turan Dursun	203
3.2.12. İslam Tarihindeki “Aydınlanmacılar”	204
3.2.13. Yeniden Aydınlanma: Pozitivist Paradigmaya Dönüş	207
3.2.14. “Din”e Karşı “Sol Tanrıbilim”	209
3.2.14.1. “Sol Tanrıbilim” Tartışması	213
3.2.15. Teizm, Deizm ve Ateizm	214
SONUÇ	219
KAYNAKÇA	229
ÖZ GEÇMİŞ	254

KISALTMALAR

AB	: Avrupa Birliği
ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
AD	: Ateizm Derneği
AK PARTİ	: Adalet ve Kalkınma Partisi
ANAP	: Anavatan Partisi
ASD	: Aydınlık Sosyalist Dergi
ATÜT	: Asya Tipi Üretim Tarzı
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
ÇBS	: Çizgisi Belirsiz Sosyalist
ÇKP	: Çin Komünist Partisi
DEV GENÇ	: Devrimci Gençlik
DİB	: Diyanet işleri Başkanlığı
DİSK	: Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu
FKF	: Fikir Kulüpleri Federasyonu
HAS PARTİ	: Halkın Sesi Partisi
İŞİD	: Irak Şam İslam Devleti
İP	: İşçi Partisi
MAZLUMDER	: İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği
MDD	: Milli Demokratik Devrim
MNP	: Milli Nizam Partisi
MSP	: Milli Selamet Partisi
M.Ö.	: Milattan Önce
PDA	: Proleter Devrimci Aydınlık
RP	: Refah Partisi
SD	: Sosyalist Devrim
SP	: Sosyalist Parti
TCK	: Türk Ceza Kanunu
SSCB	: Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
THKP-C	: Türkiye Halk Kurtuluş Partisi Cephesi
TİÇSF	: Türkiye İşçi Çiftçi Sosyalist Fırkası
TİİKP	: Türkiye İhtilalci İşçi Köylü Partisi

TİKP	: Türkiye İşçi Köylü Partisi
TİP	: Türkiye İşçi Partisi
TKF	: Türkiye Komünist Fırkası
TKP	: Türkiye Komünist Partisi
TÜBİTAK	: Türkiye Bilimsel ve Teknoloji Araştırma Kurumu
v.b.	: Ve Benzeri
VP	: Vatan Partisi



ÖZET	
Başlık: Türkiye’de Sosyalist Düşünce ve Din: <i>Birikim</i> ve <i>Bilim ve Ütopya</i> Çevresinin Karşılaştırılması	
Yazar: İsmail ŞÜKÜR	
Danışman: Prof. Dr. İrfan HAŞLAK	
Kabul Tarihi: 06/08/2024	Sayfa Sayısı: vii (ön kısım) + 254 (ana kısım)
Bu çalışmanın amacı, <i>Birikim</i> ve <i>Bilim ve Ütopya</i> üzerinden Türkiye’de sosyalist düşüncenin dine bakışını ortaya koymaktır. Okuyucu kitlesinin daha geniş olması ve uzun yıllardır yayım hayatını sürdürmesi sebebiyle bu iki dergi çevresi ele alınmıştır. Dine ilişkin fikirlere yer vermeyen ortodoks Marksist çevreler araştırmanın kapsamı dışındadır. Türkiye’de sosyalist düşüncenin tarihsel gelişim sürecinin genişliği ve çeşitliliği sebebiyle çalışmanın odağını ilgilendirecek kavram, dönem, kişi ve süreçler ele alınmıştır. Bu amaçla Türkiye’de sosyalist düşüncenin gelişimini din bağlamında etkilediği değerlendirilen kişi ve çevrelerden kısaca bahsedilmiştir. Ayrıca İslam ve sosyalizm ilişkisi üzerinden Türkiye’deki süreci etkileyen düşünürlerin görüşlerine de yer verilmiştir. Din kavramı ise öncelikle İslam’ı temsil etmekle birlikte, yerine göre deizmi, teizmi ve hatta ateizmi de kapsamaktadır. Araştırma nitel veri desenine göre hazırlanmıştır ve kuramsal bir yöntem benimsenmiştir. Elde edilen bulgulara göre Türkiye’de din ile ilişkili yayım yapan sosyalist çevreler muhalif bir din anlayışı geliştirmektedirler. Bu anlayış <i>Birikim</i> Dergisinde iktidar eleştirisi üzerinden, <i>Bilim ve Ütopya</i>’da ise dinin bizatihi kendisi üzerinden inşa edilmiştir. Bu bağlamda <i>Birikim</i> Çevresi dine yaklaşım konusunda paradigmatik değişimlere <i>Bilim ve Ütopya</i>’ya nazaran daha açıktır. Her iki dergi çevresi de <i>sol ilahiyat</i> ve <i>sol tanrıbilim</i> gibi hibrit terimlerle kendi sosyalist düşüncesinin dine bakışını kavramlaştırmaktadır. Sonuç olarak <i>sol ilahiyat</i> heteredoks bir din tasavvuru etrafında şekillenirken, <i>sol tanrıbilim</i> tamamıyla Aydınlanmacı ve Kemalist anlayışın tezahürüdür.	
Anahtar Kelimeler: Sosyalist Düşünce, Din, Birikim, Bilim ve Ütopya	

ABSTRACT	
Title of Thesis: Socialist Thought and Religion in Turkey: A Comparison of <i>Birikim</i> and <i>Bilim ve Ütopya</i> Circles	
Author of Thesis: İsmail ŞÜKÜR	
Supervisor: Prof. Dr. İrfan HAŞLAK	
Accepted Date: 06/08/2024	Number of Pages: vii (pre text) + 254 (main body)
The purpose of this study is to reveal the view of socialist thought on religion in Turkey through <i>Birikim</i> and <i>Bilim ve Ütopya</i>. These two journals were analyzed because they have a wider readership and have been in publication for many years. Orthodox Marxist circles that do not include ideas on religion are excluded from the scope of the study. Due to the breadth and diversity of the historical development process of socialist thought in Turkey, the concepts, periods, people and processes that would be relevant to the focus of the study were addressed. For this purpose, the people and circles that are considered to have influenced the development of socialist thought in Turkey in the context of religion are briefly mentioned. In addition, the views of thinkers who influenced the process in Turkey through the relationship between Islam and socialism are also included. The concept of religion, on the other hand, primarily represents Islam, but also includes deism, theism and even atheism. The research is based on a qualitative data design and a theoretical method is adopted. According to the findings, socialist circles publishing on religion in Turkey develop an oppositional understanding of religion. This understanding is constructed through the criticism of government in <i>Birikim</i> Journal and through religion itself in <i>Bilim ve Ütopya</i>. In this context, <i>Birikim</i> Circle is more eager to paradigmatic changes in its approach to religion than <i>Bilim ve Ütopya</i>. Both journal circles conceptualize the view of religion of their socialist thought with hybrid terms such as <i>sol ilahiyat</i> and <i>sol tanrıbilim</i>. As a result, while <i>sol ilahiyat</i> is shaped around a heterodox conception of religion, <i>sol tanrıbilim</i> is a manifestation of the Enlightenment and Kemalist understanding.	
Keywords: Socialist Thought, Religion, <i>Birikim</i> , <i>Bilim ve Ütopya</i>	

GİRİŞ

İnsanlığın hakikat arayışı düşünce tarihinin merkezinde yer almıştır. İnsanın kendisine, içinde bulunduğu topluma ve evrene bakışını, bu yönde sorduğu soruların cevapları şekillendirmiştir. Hakikat arayışında Tanrı'ya ya da maddeye ulaşanlar arasındaki fikir ayrılıkları günümüzde de önemini korumaktadır. Bu tartışmadaki güncel başlıklar, özellikle Reform Hareketlerinden başlamak üzere Aydınlanma sonrasında ortaya çıkmıştır. Aydınlanmanın etkisiyle bilimsel düşüncede baskın hale gelen determinist yöntem, pozitivistimin de katkısıyla sosyal bilimlere de sirayet etmiştir. Bu doğrultuda modern dönemin siyasal düşünce yapısını şekillendiren ideolojiler açısından da benzer bir süreç yaşanmıştır. Bir tarafta Tanrı'nın ve dolayısıyla dinin etkisini bireyin yaşamında ve toplumun işleyişinde sınırlandırmaya çalışan düşünce akımları gelişirken, diğer tarafta da geleneğin önemini ve toplumsal yapının devrimci değişimindeki anomaliyi dikkate alarak Tanrı kavramı ve din konusunda muhafazakâr yaklaşım benimseyen akımlar ortaya çıkmıştır. Sosyalist düşünce bu sınıflandırmada birinci grupta yer almaktadır. Modern sosyalist düşüncenin inşasında baskın konumu tartışmasız olan Karl Marx'ın da etkisiyle din, yaygın ve eksik kanaate göre¹ birey ve toplum için “afyon” işlevi görmektedir. Din, sosyalist düşüncenin toplum kuramında belirleyici olan alt yapı kurumlarında yer almadığından Marx ve dolayısıyla ana akım çevreler açısından bir üst yapı kurumu olarak yanılısamadan ibarettir. Bu kurama göre din, toplumsal yapının diyalektik işleyişinde ekonomik gücü elinde bulunduran zümre açısından proletaryanın sindirilmesinde bir araçtır. Bu doğrultuda reel sosyalizm örneklerinde görüleceği üzere din, ötekileştirilerek toplumsal düzenin dışına itilmiştir.

Buna ek olarak Orta Çağda Kilise dininin, siyasal, toplumsal ve ekonomik düzenin merkezinde konumlandırılması, modern çağın seküler ideolojileri açısından dine yaklaşımın belirlenmesinde etkili olduğu söylenebilir. Bu açıdan ideolojiler de kendi toplumsal öğretilerinin inşası ve uygulanması bağlamında modern dinler olarak kabul edilmişlerdir. Keza bu ideolojilerin toplum ideali gerçekleştiğinde bireyin dine ihtiyacı olmayacağı gibi toplumsal yapının idamesi anlamında da din işlevini kaybedecektir. Doğa bilimlerinde

¹ Esasında Marx'ın dine ilişkin fikirleri detaylı olmasına rağmen dinin “afyon” vazifesi gören bir olguya indirgenmesi söz konusudur. Derinlemesine okuma yapmayan ortodoks sosyalist çevreler Marx'ın dine bakışını bu etiketle özetlemektedirler. Etiket yarattığı algı farklı ideolojik çevreler arası iletişimi engellemektedir.

meydana gelen ilerleme sonucunda toplum bilimlerinde pozitivist düşüncenin katkısıyla paradigma değişimini öngören önermeler ortaya atılmış, ilerlemenin sağlanabilmesi için geleneksel din düşüncesinin buharlaşması gerektiği sonucuna varılmıştır.

Akabinde Batı’da modernizmin öngördüğü toplum düzeni, kürenin kalanı için de kurtarıcı olarak görülmüştür. Bu bağlamda modernleşme kuramları geliştirilmiş, geleneksel düzenin ve din düşüncesinin değiştirilmesi ya da en azından dönüştürülmesi gerektiği belirtilmiştir. Sosyalist ideolojinin toplum idealinde de benzer bir durum söz konusu olmuş, reel sosyalizmin uygulanması ve onu takip eden çevre ülkelerde de din kamusal alandan soyutlanmıştır.

Bu süreçte modernizm, Orta Çağ Kilisesine benzer şekilde monist, pozitivist ve seküler bir gerçeklik hayalini topluma dayatmıştır. Kilisenin monist gerçekliği ilahi bir nihayete bağlı olarak dünyevi bir yaşama izin verirken, modernizm gerçekliği, dünyevi/pozitivist bir norma indirgemiş ve bu normun öngördüğü ideal çerçevesinde farklılıkları törpüleyerek toplumu bütünleştirmeye çalışmıştır. Neoliberalizmin yükselişe geçtiği dönemle birlikte öne çıkan postmodern düşünce, kadim Sofist düşünceden esinle, modernizmin monist gerçekliği karşısında birey merkezli, bilinmezci, kesinlik içermeyen çoğul gerçeklik kavramını ortaya atmıştır. Böylece ideolojiler için de hibrit modeller geliştirilmeye başlanmış, sosyalist ideoloji açısından da din yeniden değerlendirilmeye çalışılmıştır. Böylece her bir ideolojinin dine yaklaşımında farklılıklar olabileceği gibi, belirli bir ideolojinin varyantlarında da farklı din yaklaşımları gelişmeye başlamıştır.

Bunun öncesinde Marx’ın dine ilişkin “afyon” benzetmesini ve yanılsama düşüncesini kanıksayan ortodoks Marksist çevreler, dini ve dine ilişkin yapıları, araştırma kapsamı dışında tutmuşlardır. Marksist teorinin ekonomi-politiğe meyyal toplum kuramına ilişkin bilgi üretiminin öncelikli gündem maddesi oluşu, Marksist kurama kusursuzluk atfeden sosyalist çevrelerin, dini ve dinin toplumsal mahiyetini göz ardı etmelerine sebep olmuştur. Ancak yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan eleştirel teoriler ve kuramlar Marksizmin bu yönünü tadil etme bakımından yeni bakış açıları ortaya atmışlardır. Bu süreçte postmodernizm söyleminin hizasında farklılığın, (Connolly, 1995) ve kimliğin siyasal olan ve hegemonya ilişkisinde daha görünür hale gelmesi (Laclau & Mouffe, 2015) ile Marksist kuramcılarının dine bakışında yeni pencerelerin açılması birbirini etkileyen gelişmelerdir.

Eş zamanlı olarak 1980’li yıllarla birlikte dünyada ve Türkiye’de de sosyal, siyasal ve ekonomik açıdan yaşanan paradigma değişimi, postmodern teorinin bu sürece etkisi, kimlik siyasetinin yükselişe geçmesi, sekülerleşme ve desekülerleşme tartışmalarıyla birlikte neoliberal ve muhafazakâr siyasetle bütünleşen siyasal İslam’ın iktidarındaki hegemonya kurma gayreti, geniş halk kitleleriyle temas etmek isteyen bu dergi çevrelerini muhalefet aygıtının etkinliğini artırmak açısından din başlığını titizlikle ele almaya yöneltmiş olabilir. Çalışma bu tarihsel değişim ve dönüşümün etkisiyle şekillendiği düşünülen fikir çevrelerinin dine bakışına odaklanmaktadır.

Bu değişim ve dönüşümle eş zamanlı olarak ortodoks sosyalist ideolojinin öngördüğü toplum düzeni ile mevcut toplumsal yapı arasındaki çatışma devam etmiş, din de bu süreçte varlığını korumuştur. Reel sosyalist örneklerin etkisinde olan, sosyalist ideolojinin güçlü olduğu ülkelerde din ile sosyalist ideolojinin bir arada nasıl var olabileceği ya da dinin sosyalist devrimin gerçekleştirilebilmesi için nasıl kullanılabileceği konusunda fikirler üretilmiştir. Bu doğrultuda Güney Amerika’da Kurtuluş Teolojisi kuramı ortaya çıkmış, dinin sosyalist devrimin gerçekleşmesi açısından ateşleyici bir rolü olduğu iddia edilmiş, Hristiyanlığın indiği sıradaki rolüyle analogi kurularak dindarlar, devrimci düşüncenin yanına çekilmeye çalışılmıştır.

Sosyalizmi örnek alan bazı İslam ülkelerinde de benzer gelişmeler yaşanmıştır. İslam’ın sosyalist düşünce ile benzerliği ve uyumu üzerine fikirler üretilmiştir. Bu bağlamda İslam’ın özü itibarıyla sosyalist bir düzen amaçladığı iddia edilmiş, “sosyalist İslam”, “İslam sosyalizmi” gibi kavramlar etrafında teorik bilgiler üretilmiştir. Burada öne çıkan örneklerde Ali Şeriatî’nin din yaklaşımı diyalektik bir nitelik de taşımaktadır. Şeriatî, egemenlerin inşa ettiği din ile ilahi olan arasında ayrım yaparak ikisi arasındaki mücadelede sosyalizmin ilahi olan ile etkileşimini arzulamıştır. Mustafa Sıbai ise “İslam sosyalizmi” kavramı etrafında İslam’ın sosyalizme benzer yönleri üzerinde fikirler geliştirmiştir. Bahsi geçenler ve benzeri çalışmalar gerek protest İslamcı çevreler gerekse İslam ve sosyalizm ilişkisini araçsallaştırmaya çalışan sosyalist düşünürler tarafından çeviri ve yayın yoluyla Türkiye’de de dolaşıma sokulmuş, İslam ve sosyalizm ilişkisi, din eleştirisi ve sosyalist düşüncenin dönüştürülmesi üzerine gündem oluşturmıştır. Bu girişimlerin günümüz sosyalist düşünce çevrelerinde din eleştirisinden iktidar eleştirisine dönüştüğü gözlemlenirken, sosyalist düşünce açısından makbul kabul edilen din veya İslam anlayışının da idealize edildiği tespit edilmiştir.

Bu değişimin ortaya konulması amacıyla çalışma, giriş ve sonuç hariç  bölümde ele alınmıştır. Birinci bölümde din olgusuna yönelik bakışın değişimi sosyalist düşünce merkezinde ele alınmaktadır. Çalışmanın odağında yer alan siyasal düşünce ile din ilişkisinin tarihsel dönüşümü, bir zet olarak modern sosyalist düşüncenin oluşumuna kadar aktarıl-maya çalışılmıştır. Reform Hareketlerinden başlayarak gerçekleşen seküler toplum tasar-lama eğilimi ve bu bağlamda sosyalist düşünce açısından dinin mahiyeti genel hatlarıyla ele alınmaktadır. Son olarak XX. Yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte postmodernizmin kat-kısıyla ortodoks Aydınlanmanın ilerlemeci st anlatılarına -ki buna Marksizm dahildir- karşı gelişen derin sorgulamanın etkisiyle sosyalist düşüncenin din olgusunu yeniden de-ęerlendirilmesine salık veren dönüşüm anlatılacaktır.

İkinci bölümde sosyalist düşüncenin Türkiye’deki gelişiminde ne çıkan çevreler dine bakış açısı üzerinden değerlendirilmeye çalışılmıştır. Öncelikle İslam ve sosyalizm uyu-muna ilişkin özellikle İslam lkelerinde geliştirilen ve Türkiye’de de bilinen bazı fikirler özetlenmiştir. Bu kapsamda sosyalist düşünce ile İslam ilişkisine yönelik fikir üretenlerin yanında ne çıkan sosyalist parti ve çevrelerin dine bakışından bahsedilmiştir: İştirak evresi, Kadro ve Yn Hareketi ve Hikmet Kuvvillcımll bunların başlıcalarıdır. Buradaki maksat sosyalist düşünce ile Türkiye’deki sosyalist çevrelerin dine bakışındaki benzer ve farklı yönleri keşfetmektir.

nc bölüm ise çalışmanın odak noktasını oluşurmaktadır. Bu bölümde günümüz sos-yalist düşüncesinin gelişimi açısından önemli olduğu düşünülen iki dergi çevresi incelen-miştir. Bunlardan birincisi Birikim, ikincisi ise Bilim ve topya’dır.

Birikim’de din başlığında geliştirilen içerik oldukça zengin ve çeşitlidir. 90’lı yıllarda Medine Vesikası etrafında farklı çevrelerden fikirlerin iletişim kurduğu bir platform va-zifesi gören Birikim’de 2010’lu yıllarda konjonktürle de ilişkili olarak “sol ilahiyat” yazı dizisi dikkati çekmektedir. Araştırma bu dizide yer alan yazılara eğilmiştir.

Bilim ve topya ise Birikim’in “liberal” platform niteliğinden farklılık göstermektedir. Yayın ajandası ve konu başlıkları oldukça standart olan dergide iki temel ideoloji üzerine içerik üretilmektedir. Birincisi Marx’ın toplum kuramına bağlı sosyalizm düşüncesi, ikin-cisi de Aydınlanmacı Kemalizm’dır. Özellikle bilim ve teknikteki gelişmeler ve evrim kuramı ile ilgili yazılar ön plana çıkmaktadır. Din konusunda ise tarihsel ve materyalist bir bakış açısı söz konusudur.

Araştırmanın Konusu

Araştırma, öncelikle sosyalist düşüncenin dine yaklaşımına odaklanmaktadır. Bu çerçevede sosyalist düşüncenin şekillenmesinde katkısı olan düşünürlerin din konusundaki yaklaşımları ele alınmıştır. Modern sosyalist düşüncenin şekillenmesinden bu tarafa uluslararası ölçekte dine yönelik yaklaşımda farklılık gösteren akımlar ana hatlarıyla incelenmiştir. Akabinde Türkiye’de sosyalist düşüncenin şekillenmesiyle birlikte ortaya çıkan ana akım çevrelerin dine yaklaşımları konu edilmiştir. Son olarak günümüzde sosyalist düşüncenin içinde baskın olduğu iddia edilecek olan yayın kuruluşlarından ikisi araştırmanın merkezine alınmış ve her biri kendi içinde incelendikten sonra birbirleriyle kıyaslanmıştır.

Bunlardan birincisi 1975² yılından itibaren yayımlanmakta olan Birikim Dergisi ve çevresidir. Birikim, Türkiye’deki bütünsel sosyalist düşüncenin içinde yazar çeşitliliği, farklı siyasal çevreler tarafından takip edilmesi, sosyalist düşüncede kendine özgü bir çizgisi olması sebebiyle araştırmanın temel inceleme nesnelerine dâhil edilmiştir. İkincisi ise Bilim ve Ütopya dergisidir. 1993 yılından itibaren yayımlanmakta olan dergi, başlangıçta Aydınlık Gazetesi’nin³ yayım eki olarak çıkmıştır. Günümüzde ise Aydınlık ile Vatan Partisi çevresinde yayım hayatını sürdüren Bilim ve Ütopya, sosyalist düşüncenin temel ölçütü olan tarihe ve diyalektik materyalizme ağırlık vermesi sebebiyle araştırmaya dâhil edilmiştir.

Bu dergilerden Birikim farklı ideolojik kesimlerden mürekkep geniş bir yazar kadrosuna⁴ sahip sosyalist bir kültür dergisidir. Bilim ve Ütopya Aydınlanmacı sosyalist geleneğe gönülden bağlıdır ve Kemalist devrimlerin sosyalist çizgideki savunucularındandır. Bu sebeple her birinin sosyalist düşünce tasavvurları farklı olduğu öngörülebilir olsa da aynı durumun dine yaklaşım konusunda da geçerli olup olmadığı sorusu araştırmaya değerdir.

Araştırmanın Önemi

Sosyalist düşüncenin din konusundaki ötekileştirici tavrı, sosyalizm ve din ilişkisine yönelik çalışmaların kısıtlı olmasını beraberinde getirmektedir. Son dönemdeki literatüre

² 1980 darbesiyle yayım hayatı kesintiye uğrayan dergi, 1989 yılından beri yayımlanmaktadır.

³ Aydınlık Gazetesi’nin Doğu Perinçek bağlantısı ve günümüzde Vatan Partisi’nin varlığından bahsedilebilir.

⁴ Bu çerçevede Birikim Dergisi için liberal sol ideoloji eksenli (Öztürk A. , 2011) bir dergi tanımlaması yapılmaktadır.

bakıldığında sosyalist düşünce ve din ilişkisine yönelik çalışma sayısı azdır. Karşılaştırma örneklerinden Bilim ve Ütopya dergisi hakkında en azından din yaklaşımı bağlamında herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak din konusunda ana akım sosyalist düşünceden farklı bir yaklaşım sergilediği aşikâr olan Birikim Dergisi ve çevresi hakkında farklı konulardaki çalışmalar dikkati çekmektedir. İlk olarak Aydın Aktay (2002) tarafından tamamlanmış “Türk Solunda Yerlilik Sorunu: Birikim Dergisi Çevresi Örneği” adlı çalışması mevcuttur. Çalışma, sol gibi evrensellik iddiası olan bir düşüncenin “yerli kalmak ve yabancılaşmak” arasındaki salınımını Birikim üzerinden okumaya çalışmıştır. Aynı konu etrafında Yıldırım Erbaş (2014) tarafından “Türkiye’de Sol Düşünce ve Yerlilik Sorunsalı: Birikim Dergisi Örneği” adlı çalışma yapılmıştır. Hediyeullah Aydeniz (2005) “1975-1980 Dönemi Sosyo-Kültürel Ortamında Birikim Dergisi’nin Yeri ve Önemi” adlı çalışması bulunmaktadır. Barış Aydın’ın (2015) “70’lerin Sosyalist Solu’nda Bir Ayrık Otu: 70’lerin Birikim’i (Mart 1975 – Mart 1980)” adlı çalışması da ilk dönem Birikim’i ele almaktadır. Yine aynı dönemin Birikim’i Ağah Ayhan’ın (2018) “Türk Solunun Eleştirisi: Birikim Dergisi (1975-1980) Örneği” adlı çalışmasında incelenmiştir. Tuncay Bilecen’in (2010) “Birikim Dergisinde Demokrasi Algısı: Türkiye’nin Sorunlarına Sosyalist Bir Yaklaşım” adlı çalışması bulunmaktadır. Çağdaş Zarplı (2016) “Sosyalist Teoride Milliyetçilik Tartışmaları: Birikim Dergisi Çevresi Örneği” adlı çalışmasında sosyalist teorinin milliyetçilik yaklaşımını Birikim özelinde incelemiştir. Muhittin Evren (2018) “Birikim Dergisi Örneğinde Türk Solunun Kürt Meselesine Bakışı” adlı çalışması bulunmaktadır. İsmail Sezer (2021) “Türkiye’de İslamcılık Tartışmaları: Birikim Dergisi Örneği” adlı çalışmasında dergideki İslamcılık tartışmasını gündemi de oluşturan çeşitli başlıklar altında değerlendirmiştir.

Bunların yanında din ve Marksizm ilişkisi üzerine Enes Kılıç’ın (2015) “Marksizm’in Din Anlayışı” adlı çalışması mevcuttur. Barış Tunç’un (2012) “Türk Solu’nun Din Algısı” adında çalışması Türkiye ölçeğinde solun dine yaklaşımını genel hatlarıyla incelemektedir. Bu çalışmada sol düşünceye katkısı olan kişiler ve ortamın solu incelenmiştir.

Bu çalışma ile odak noktası aynı olan Mehmet Emin Babacan’ın (2009) “Birikim Dergisi ve Dergi Etrafında Gelişen Din Tartışmaları” adlı çalışması bulunmaktadır. Çalışma, Birikim’in sosyalist bloktaki ayrışan duruşunu din özelinde de teslim etmektedir. Babacan, Birikim’in Türk Solunun Aydınlanmacı mirasını ve “din halkın afyonudur” ezberini aşmayı en azından denediğini aktarmaktadır. Buna göre Birikim, dinin bireyin hayatıyla

sınırlanmasını istemekle birlikte dini hayat tarzı olarak benimseyenlerin özgürlük ve insan hakları açısından ele alınmasını ancak kamusal düzende görünür ve işlevsel olan din yaklaşımının da sorgulanmasını arzu etmektedir (Babacan, 2009, s. 4) Ancak 2009 yılı sonrasında Birikim'in içeriğine yansıyan “sol ilahiyat” kavramı etrafında gelişen yazın bu çalışmanın kapsamı dışındadır.

Son olarak Can Cengiz'in (2020) “Diyaloji Kavramı Bağlamında Birikim Dergisi'nde Medine Vesikası ve İslamcılık tartışmaları” adlı çalışmasında sol ile İslamcılık arasında öncelikle Medine Vesikası, ardından bu çalışmanın da konusu olan ‘sol ilahiyat’ yazını ile Birikim üzerinden gelişen etkileşim diyaloji kavramı çerçevesinde kritik edilmiştir. Buna göre Birikim soldaki özgün yerinin hakkını da vererek İslamcı çevrelerle Medine Vesikası üzerinden başlattığı diyalojik etkileşimi sol ilahiyat yazını üzerinden devam ettirmektedir.

Ancak bu çalışmaya göre, Birikim’de “sol ilahiyat”, başlığında açılan tartışma, diyalojik nitelik taşımanın yanında bir muhalefet etme biçimidir.⁵ Birikim’de sol ilahiyat yazınının öncü kalemleri “devletin resmi dini olan Sünni İslam’ın” dışında ve karşısında yer alan yazarlardan oluşmaktadır. Nitekim yazıların içeriğine, sol ilahiyatın teolojik çerçevesine bakıldığında bu nüans fark edilecektir. Bilim ve Ütopya’da da benzer bir şekilde tercih edilen “sol Tanrıbilim” önermesi bu kapsama dahil edilebilir.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı Türkiye’de sosyalist düşüncenin gelişimi ve seyri bakımından önemi aşikâr belirli dergi çevrelerinin dine bakışını, çağdaş sosyalist düşüncenin bu konudaki farklılaşan yaklaşımlarını da dikkate alarak ortaya koymaktır. Bu açıdan modern sosyalist düşüncenin gelişimi de öteden beri değişmez kavramlar etrafında şekillenmemiştir. Sosyalizmin belirgin özelliklerinden bir bölümünün modern sosyalist düşünceyle

⁵ Medine Vesikası başlığında Ali Bulaç, Cihan Aktaş ve Abdurrahman Dilipak gibi “İslamcı” yazarlar derginin diyalojik zeminine katkı sunmuştur. Ancak sol ilahiyat yazınında Kazım Özdoğan, Derviş Aydın Akkoç ve Burhan Sönmez gibi öncülük eden yazarlar, heteredoksinin nüvelerini barındıran eleştirel bir teoloji kuramı geliştirmeye çalışmaktadırlar. Bu durumda alternatif bir sol teoloji ve muhalif bir söylem geliştirme imkânı sorgulanmış olabilir.

birlikte siyasal düşüncenin konusu olmadığı da aşıkardır. Örneğin sosyalizmin temel ilkelerinden topluluk⁶ kavramı, Aristoteles'te insanın zoonpolitikon olarak tanımlanmasıyla yakından ilişkilidir. Burada sosyalist düşünce, liberal düşüncenin kendi kendine yeten ve öz çıkarı peşinde koşan atomistik bireyi karşısında sosyal, ekonomik problemlerin çözümünde toplumun ya da topluluk olabilmenin önceliğine işaret etmekle bu kavrama yeni bir nitelik ve önem kazandırmıştır. Buna ek olarak Thomas More'un Ütopya'sında (2003) ve Tommaso Campanella'nın Güneş Ülkesi'nde (2014) ortak mülkiyete atfedilen önem, devrimci sosyalist düşünceyle birlikte üretim araçlarının ortak mülkiyetine dönüşmüştür. Bu dönüşümler dikkate alındığında, bireysel ve toplumsal yaşamda öteden beri belirleyici bir konuma sahip olan din ya da tanrı olgusunun (Winston, 2012) modern sosyalist düşüncenin konusu olmaması ve sosyalist düşüncede dine yönelik ayrıntı yaklaşımların gelişmemesi düşünülemez. Bu doğrultuda çalışmanın izleği boyunca aşağıdaki sorulara cevap verilmeye çalışılacaktır.

- 1.Modern sosyalist düşüncenin oluşumu öncesinde ve sırasında, siyasal düşüncede dine yaklaşımda gerçekleşen radikal değişiklikler, eleştirel bakış açıları nelerdir?
- 2.Türkiye'de sosyalist düşünceye yön verdiği değerlendirilen çevrelerde dine bakış nasıldır?
- 3.Birikim Çevresinin Türk Sosyalist düşüncesindeki yeri nedir ve dine yaklaşımı nasıl tanımlanabilir? Birikim Çevresinin din anlayışı gerek modern sosyalist düşünce geleneği gerekse Türk Sosyalist düşüncesinin tarihsel gelişimi bağlamında özgün müdür?
- 4.Bilim ve Ütopya Çevresinin Türk Sosyalist düşüncesinde yeri nedir ve dine yaklaşımı nasıl tanımlanabilir? Bilim ve Ütopya Çevresinin dine bakışı, modern sosyalist düşünce geleneği ve Türk Sosyalist düşüncesi ile kıyaslandığında ayrışan ve benzeşen yönleri nelerdir?
- 5.Her iki dergi çevresinin dine bakışı karşılaştırıldığında bu düşünce çevreleri ölçeğinde Türkiye'de sosyalist düşüncenin dine yaklaşımında gerçekleşen değişim nasıl tanımlanabilir? Bu değişimin oluşmasında temel dinamikler nelerdir ve sosyalist düşüncenin gelişimi bakımından sürdürülebilir midir?

⁶ Burada toplum ya da topluluk kavramı benzer anlamda kullanılmıştır. Sosyolojik olarak topluluk çekirdek, daha homojen ve edilgen bir gruba işaret ederken, toplum farklı gruplardan oluşan insanların ortak bir kültür etrafında bir araya geldiği bir yapıya işaret eder (Fichter, 2015, s. 75-96).

Araştırmanın Yöntemi

Çalışmada nitel araştırma (Miles & Huberman, 2015) (Punch, 2014) yöntemi benimsenmiştir. Nitel araştırma sayısal olmayan görgül verilere dayanır (Punch, 2014). Nitel araştırmalar “insan doğasını, toplumların ve kültürlerin çeşitliliğiyle birlikte” anlamayı hedefler (Porta & Keating, 2015, s. 46).

Nitel araştırmaya bağlı olarak teorik/kuramsal yöntem çalışmanın omurgasını oluşturmaktadır. Teorik araştırmalar bireylerin veya belirli bir sosyal çevrenin bir problem alanına yönelik hedeflerinin keşfine ve yorumlanmasına dayanmaktadır (Creswell, 2013).

Çalışma, veri kaynaklarından elde edilen metinlerin anlamlarına ve bu anlamın üretildiği bağlamlara odaklanmıştır. Çalışmaya ilişkin kavramsal çerçeve oluşturulduktan sonra araştırma soruları, varsayımları doğrulamak/yanlışlamak için geliştirilmiştir. Araştırma soruları, çalışmada kullanılan nitel veri çözümleme yöntemine uygun olarak tasarlanmıştır. Tümevarım yaklaşımına bağlı olarak araştırma soruları ve bunun karşılığında elde edilen cevaplar (varsayımlar) araştırma sürecinde gözden geçirilmiştir. Buna ek olarak araştırmanın örnekleme⁷ birden fazla olduğundan her bir dergi çevresinde elde edilen veri diğerleriyle karşılaştırma yöntemiyle incelenmiştir. Karşılaştırma “...kökten farklı etkenlerin nasıl benzer sonuçlara, kökten benzer durumların nasıl farklı sonuçlara yol açtığını açıklamaktır” (Porta & Keating, 2015, s. 217). Köken itibarıyla sosyalist düşünceden beslenen farklı düşünce çevrelerinin dine yaklaşım konusunda benzerlik ve farklılıkların olup olmadığı ve her iki durumun da sebeplerini izah etmede kıyas yöntemi bu çevreleri ayırma ve benzeştirmede işlevsel olmuştur.

Çalışma teorik verilere ve bu çerçevede yazılan metinlere dayandığından dolayı gözlem (Aziz, 2008) yapılarak literatür taraması gerçekleştirilmiştir. Rönesans, Reform Hareketleri, Kartezyen Düşünce ve Aydınlanma ile din konusunda gerçekleşen yaklaşım farklılıkları, sosyalist düşüncenin dine yaklaşımı gibi yazının geniş olduğu alanlarda seçici davranılmıştır. Bu alanlarda derleyici çalışmalardan yararlanılmıştır.

⁷ Araştırma nitel yöntemle dayandığından seçilen dergiler “amaçlı örnekleme” göre belirlenmiştir. Bu örnekleme tipinde ele alınacak çalışma önceden sistematik ve bilinçli bir şekilde seçilmektedir (Punch, 2014, s. 183) (Aziz, 2008, s. 55).

Kapsam ve Sınırlılıklar

Türkiye’de öne çıkan sosyalist çevreler, ortodoks⁸ din yaklaşımını en azından teolojik düzeyde etkilemek istemektedir. Yine de dine yaklaşım iki ayrı grupta incelenebilir. Birincisi din kavramını tamamen reddeden ve teorik bilgisinin dışında tutan ortodoks Marksist sosyalist düşünce çevreleridir. Bu çevreler; dini, söylem ve yazından olabildiğince dışlamaları ve Türkiye ölçeğinde oldukça dar bir kitleye hitap etmeleri sebebiyle araştırmanın kapsamı dışında tutulmuşlardır. Bu çevreler, Marksist ideolojiyi dogmatik boyutta benimseyip yayın yelpazesini de sınırlamaktadırlar. Onlar açısından dinin toplumsal görünürlüğü tercih edilmemektedir. Ayrıca din, bireyler açısından sadece “afyon” vazifesi görür ve yanılsamadan ibarettir. Ezilen sınıflara tahakküm eden çevreler için ise ideoloji vazifesi görmeye devam etmektedir.

İkinci grup ise dinin varlığını kabul etmekle birlikte dine yaklaşım düzeyinde farklılıklar bulunan sosyalist çevrelerdir. Öncelikle bu sosyalist çevreler evrenin tamamını temsil etmemektedir. Ancak ulaştığı kitlenin diğerlerine nazaran daha geniş, heterojen olduğu söylenebilir. Bunlardan Bilim ve Ütopya, ortodoks din yaklaşımından bağımsız, bilimsel bilgiye göre tanımlanan bir din anlayışı -bilimdin- inşa etmeye çalışmaktadır. Birikim ise bilimsel yöntemden bağımsız olarak dinin ve özellikle de İslam’ın tarihsel gelişim sürecinde meydana gelen eleştirel akımları da referans göstererek, hegemonik ve kurumsal bir din yaklaşımı yerine, insan, hak ve adalet merkezli kültürel bir din yaklaşımı ikame etmeye çalışmaktadır. Din konusunda yıllara göre değişen ve farklılık arz eden bir bakış açısı geliştirdikleri için bu dergi çevreleri özellikle bahsi geçen dergi içeriğinde yer alan yazılar üzerinden araştırmanın kapsamına dahil edilmiştir.

Sosyalist düşüncenin yerel ve küresel boyuttaki çeşitliliği, dinin kadim mirasının kavramsal genişliği araştırmanın derinlikli ve özgün bir yapıya sahip olması konusunda engel oluşturmuştur. Bu sebeple çalışma bütünlüğünün korunması açısından bazı başlıklar toparlayıcı olması maksadıyla kısa tutulmuştur ya da yer yer ikincil kaynaklara atıf yapılmıştır. İkincisi bir dergi çevresindeki yazarların münferit eserlerindeki içeriklerin kapsama dahil edilmesi konusudur. Buna Bilim ve Ütopya’da yazılarına yer verilen Turan

⁸ Bu çalışma açısından ortodoks sıfatı Sünniliği işaret etse de “siyasal İslamcı” iktidar tarafından benimsenen din anlayışını da içermektedir.

Dursun örnek verilebilir. Dursun'un din konusundaki külliyatı başka bir çalışmanın konusu olacak kadar geniştir. Bu sebeple Dursun örneğinde olduğu gibi çalışmanın kapsamını aşan içerikler dışarda tutulmuştur.

Çalışmanın konusu olan dergiler uzun yıllardır yayımlanmaktadır. Konunun kavramsal çerçevesi, toplumsal ve ideolojik boyutu dikkate alındığında Türkiye'de "muhafazakâr" iktidarın hegemonyasını pekiştirdiği dönemdeki içerik araştırmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Türkiye'de geleneksel merkez-çevre yapılanmasında çevreden merkeze doğru kök salan siyasal İslam menşeli iktidar karşısında sosyalist çevrenin tutumu araştırmaya değerdir. Bu minvalde Bilim ve Ütopya'da "sol tanrıbilim" ve Birikim'de "sol ilahiyat" kavramı etrafında gelişen içerik çalışmanın çekirdek veri kaynağını oluşturmaktadır.

Son olarak her bir sosyalist çevrenin, din konusundaki yaklaşımına, o din adına bilgi üreten ilahiyat çevrelerinin ve dini cemaatlerin bir cevabı olmuştur. Ancak gerek çalışmanın niteliği gerekse konu bütünlüğünün sağlanması açısından bu içerik de kapsam dışında tutulmuştur.

Hipotezler

Bu çalışmanın hipotezleri şöyle sıralanabilir:

- 1.Türkiye'de sosyalist çevreler din üzerinden muhalif bir söylem ve din anlayışı geliştirmektedirler.
- 2.Birikim Çevresi, dine yaklaşım açısından paradigma değişimlerine Bilim ve Ütopya Çevresinden daha açıktır.
- 2.Sol ilahiyat, sol tanrıbilim ve ateizme ilişkin yazılar, alternatif dini kavram ve anlayış üretmeyi amaçlamaktadır.
- 3.Bilim ve Ütopya pozitivist bir bakışla dini toplumsal gelişmenin önünde engel olarak görmektedir.
- 4.Aydınlanma ve Kemalizm sosyalist çevrelerin dine bakışını etkilemektedir.

Bu önermeleri farklı başlıklar ve konular üzerinden çoğaltmak mümkündür. Her durumda birinci önermenin kapsayıcılığı dergi çevrelerinin inceleneceği üçüncü bölümde ortaya çıkacaktır. Ayrıca her bir dergi çevresinin ne tür bir muhalif söylem geliştirdiği sorusu daha çok ikinci önermenin sorusudur. Bu açıdan ikinci önermenin cevabı, Birikim ve Bi-

lim ve Ütopya'nın Türkiye'deki sosyalist düşünce çevrelerinden hangi mirasa sahip çıktığı noktasında anlam kazanacaktır. Sahip çıkılan mirasa göre dine yönelik tutumda değişiklik olacaktır. Diyalektik materyalist ve Aydınlanmacı çevrelerin dine bakışı daha çok determinist olmaktadır. Bu çevreler toplumu ilericilik-gericilik ekseninde ele alırlar. Daha çok pozitif ve kısmen sosyal bilimlerde elde edilen gözlem ve deneye dayalı verinin toplumun bütününe uygulanması ve bu uygulamadan geri dönülmemesi gerektiğini düşünürler. Reform ve Aydınlanma ile mutlak ve aşkın bir Tanrı fikrinin gözden düşürülmesi ilerlemenin şartıdır. Bu açıdan dindar toplumların sekülerleşerek deist veya ateist olmaları insanlığın kendi hayal dünyasının ürünü olan din/Tanrı tahakkümünden sıyrılması anlamına gelmektedir. Eğer bir heteredoks Müslüman/sosyalist için bu mümkün değilse sol ilahiyat veya sol tanrıbilim gibi ara ve hibrit formlar ekseninde Tanrı ve vahiyle bağlantısı koparılmış din anlayışına sahip olabilirler.

1. BÖLÜM: SOSYALİST DÜŞÜNCEDE DİN

İnsanlık tarihindeki kadim “Tanrı var mı?” sorusuna ve bu sorunun cevabına göre dinin farklı düşünce çevrelerindeki mahiyeti ve bununla ilişkili olarak toplumsal ve siyasal düzeydeki konumu ve sınırları şekillenmiştir. Felsefi düşünce sistemlerinin hakikate ilişkin aşkın (bir) varlığı ya da içkin maddeyi esas alması bu sürecin başlangıcıdır. Siyasal ideolojiler de topluma dair teoriler üretirken bu ayrıma göre inşa edilen felsefi düşünce sistemlerine yaslanmıştır. Bu sebeple sosyalist düşünce ile din arasındaki etkileşimin anlaşılabilmesi için madde ile Tanrı arasındaki ayrıma ve bu ayrıma bağlı olarak tekâmül etmiş felsefi yaklaşımlara değinmek gerekecektir. Bu sayede dinin ve Tanrı düşüncesinin sosyalist düşünce açısından konumlandığı yerin tarihsel ve düşünsel arka planı daha anlaşılır olacaktır.

Din, “... bir tür Nihai Gerçeklik etrafında tesis edilen hem bireysel hem de ortak inançlar, fiiller ve tecrübeler kümesi ...” (Peterson, Hasker, Reichenbach, & Basinger, 2018, s. 13) olarak tanımlanmaktadır. Semavi dinler açısından bu nihai gerçekliğin kaynağı aşkın bir Tanrı’dır. İnsanın hem varlığını hem de çevresini anlamlandırmak için Tanrı’ya atfettiği gerçekliğin yansımalarını ya da doğayı ve gözlemleyebildiklerini dikkate almasıyla birbirinden ayrılan felsefi düşünce sistemleri gelişmiştir. Bu bağlamda özellikle Batı’da gelişen herhangi bir düşüncenin gelişimini takip etmek için Antik Yunan dönemine kadar gitmek gerekecektir. Bu çalışmanın merkezinde yer alan din-ideoloji ilişkisinin sosyalist düşünce çevrelerindeki algılanma biçimi de buna dahildir. Bu açıdan Tanrı inancı ve din olgusunun ana akım sosyalist düşünce açısından bir tür “yanlış bilinç” ya da “yanılsama” olarak tarif edilmesindeki gelenek Antik Yunan felsefesine kadar uzanmaktadır. Antik Çağ Yunan felsefesi, gerçekliği, doğanın ya da nesnelerin gözlemlenmesine dayandırarak filizlenmiştir. Sonrasında insana yönelik ilginin artmasıyla geniş düşünce sistemleri içinde Tanrı, insan ve doğa birbiriyle ilişkili olarak kavranmaya çalışılmıştır. Aristoteles’in bu karmaşık bilgi/bilim kollarının birbirinden ayrılmasına giden süreci başlattığı söylenebilir (Gökberk, 2010, s. 16).

Aristoteles’in ezeli, hareketsiz, bütün devinimlerin kaynağı, tinsel bir saflık olan ilk hareket ettirici Tanrısı dünya işlerinden uzaktır ve dini bir varlığa karşılık gelmemektedir (Armstrong, 1998, s. 60). Aristoteles’in bu tanrı düşüncesini kendi yaklaşımını aktarırken

insanların mitolojik kabullerini aşabilmelerine yardımcı olmak maksadıyla geliştirdiği iddia edilebilir. İnsandan soyutlanmış bu Tanrı tasavvuru semavi dinlerin yükselişyle birlikte tadil edilecek ve her anlamda insan hayatında belirleyici bir konuma yükselecektir. Buna ek olarak Antik Yunan'da gerçekliğin kaynağının Tanrı'ya atfedilmesinde oldukça karmaşık ve çeşitli düşünce biçimleriyle de karşılaşmak mümkündür. Örneğin Herakleitos evrensel gerçekliğin tanrısal bir akıl (logos) ile sarmalandığını belirtmekle tümtanrıci (panteizm)⁹ bir düşünceye yaklaşmıştır. Xenophanes ise halkın tanrıları antropomorfik bir bakışla insan biçiminde tasarlamasına karşı çıkararak tektanrıci (monoteizm)¹⁰ bir yaklaşımın temellerini atmıştır (Gökberk, 2010, s. 25).

Bu yaklaşımların karşısında Demokritos varlığın oluşuna odaklanmış, teleolojik gerekçelendirmelerden farklı olarak gerçekliği zorunluluk ve bilinebilirlik ilkesine (rastlantının aksine) bağlı olarak atomlara ve atomların hareketine dayandırmakla materyalist felsefenin ve mekanist bir bilimin tohumlarını atmıştır (Gökberk, 2010, s. 37). Materyalist (özdekçi) felsefe, nihai gerçekliğin kaynağını tinsel ya da düşünsel bir olguya dayandırmaz. Gerçekliğin keşfinde herhangi bir aşkın varlığın dışlanarak doğanın olduğu gibi gözlemlenmesini öngörür (Comte-Sponville, 2011, s. 648). Aşkın bir varlığın dışlanması, insanın tarihsel süreçte içkin bir şekilde aklını ve gözlem yeteneğini kullanarak tekâmül ettiği düşüncesini doğurur. Bu düşünce, insanın diğer canlılardan ayırt edilmesi açısından materyalist felsefenin dayanak noktasıdır. Bu bağlamda ilahi olana inancın bastırılmasında antik dönemde Epikür'ün çabası da göze çarpar (Brunschwig, 2011). Kendi döneminde paganizmin itibarını sarsan Epikür'ün etkisi, yeni öğretilerle de birleşerek, bugün Hristiyanlığın [ve dolayısıyla diğer dinlerin] zayıflatılmasında devam etmektedir (Guyau, 2007). Marx'ın [dar açıdan da Marksizmin] ergenlik dönemindeki din algısında Epikür'ün katkısı gözlemlenmiştir. İnsanın akıl erdiremediği doğa olayları karşısında yaşadığı dehşet ve korku, Tanrı/din inancına kaynak olarak gösterilmiştir (Siegel, 2005, s. 267). Bu izah biraz da insanlık tarihinin antropolojik yönünün keşfiyle de ilişkilidir. Dinin kaynağına yönelik diyalektik materyalist bir çözümlemeye gereksinim duyulacaksa antropoloji biçilmiş kaftandır.

⁹ “En genel haliyle, panteizm olumlu olarak Tanrı'nın kozmos ile özdeş olduğu görüşü, Tanrı'nın dışında hiçbir şeyin olmadığı görüşü ya da olumsuz olarak Tanrı'yı evrenden farklı olarak gören herhangi bir görüşün reddi olarak anlaşılabilir” (Mander, 2020).

¹⁰ Tektanrıcilik, gerçekliğin nihai ilkesine haiz, her şeye kadir, her şeyi bilen, kendisinden başka her türlü şeyin yaratıcısı olan bir tek Tanrı olduğunu savunan görüştür (Wainwright, 2018).

Sonrasında din ve felsefe etkileşimindeki dinin baskın yönü, dini otoritelerin siyasal sistemlere de hükmetmeye başladığı Orta Çağ'da zirveye çıkmıştır. Batı Roma'nın yıkılışından başlayarak Antik dönem düşünürlerin yeniden keşfedildiği on beşinci yüzyıla kadar geçen süre boyunca Vatikan merkezli Hristiyan teolojinin serpildiği ve dinin siyasal alanda belirleyici olduğu bir dönem yaşanmıştır. Örneğin Augustinus din tasavvurunda insanları ve toplumu Tanrı'ya iman edenler ve etmeyenler olarak ikiye ayırmakta ve dolayısıyla ilahi devletin bir parçası olarak birinci grupta yer alanların kurtuluşa ereceğini düşünmektedir. Burada ilahi devleti sembolik olarak kilise temsil etmekteydi ve Augustinus, Hristiyanlığın resmi din kabul edilmesiyle Roma'nın çöküşü arasında bağlantı kuran “putperest düşünce” karşısında Hristiyan ilahiyatını yüceltmeyi planlamıştır (Ebenstein, 2003, s. 83-93).

Papa Gelasius ise ilahi otorite ile siyasi otoriteyi birbirinden ayırmıştır. Siyasi otoritenin kaynağı ilahidir ancak her ikisinin de sorumluluk alanları ruhani ve dünyevi olmak üzere birbirinden ayrılmıştır. Salisbury'li John ise ilahi otoritenin dünyevi otorite üzerindeki üstünlüğünü vurgulamıştır. Buna göre dünyevi otorite ilahi buyrukların dışına çıktığında varlığının devamı konusunda ilahi otorite tasarruf sahibidir. Aquinum'lu Thomas ise Aristotelesçi düşünceyle harmanladığı teolojisini rasyonalizme yaklaştırarak Kilisenin yeni döneme ayak uydurmasına imkân sağlamıştır. Platoncu Augustinus ile kutsanan inanç karşısında bilginin değeri Aristoteles'in yeniden keşfedilmesiyle gerçekleşmiştir. Thomas, bilginin ve inancın kaynağını Tanrı'da görmüştür. Akıl ve vahiy arasındaki olası çatışmayı, her ikisinin dünyayı ve Tanrı'yı anlamada birbirine yardımcı olduğu düşünceyle en azından teolojik düzeyde engellemiştir (Ebenstein, 2003, s. 94-106).

Orta Çağ'da Kilisenin karşısında konumlanan Reform Hareketleri deney ve gözleme dayalı bilginin de şahitliğinde teolojik kuramların meşruiyetini zayıflatmıştır. Aydınlanma süreciyle bilimsel bilginin elde edilmesinde akli önceleyen yaklaşım, Rene Descartes ile de etkinliğini artırmıştır. Descartes'ın çağdaşı Baruch Spinoza da aklın bilgiye ulaşmada insanın kılavuzu olduğunu işaret etmiştir. George Berkeley, David Hume ve John Locke gibi ampiristler ise bilgiye deneyim yoluyla ulaşılabileceğini savunmuştur. Akılcılar doğa ile insan arasında düalist bir yaklaşıma sahiptirler, deneyciler ise akli doğal bir uzuv kabul ederler ve böylece akıl ile doğa arasında özdeşlik kurarlar. Diyalektik yaklaşım ise bu iki “durağan” yaklaşımdan farklı olarak insanı hem doğanın içinde hem de dışında konumlandırarak işe başlar. Bu açıdan diyalektik yaklaşımı benimseyen düşünürler açısından

insan ile doğa arasındaki dolayım biçimlerini dikkate almak öncelikle önemlidir. Bu sebeple bilgiye ulaşmada insan aklının ya da doğanın ön kabulü reddedilmiştir.

Bu açıdan Marksist/sosyalist düşünceyi tartışmalı ve özgün/üretken bir konuma taşıyacak olan da diyalektik yöntemin kendisidir. Marx'ın, dinin toplumsal bağlamda bireyin çevresiyle etkileşimi sonucunda yaşadığı duygu durumu olduğuna yönelik materyalist/diyalektik yorumu da buna dahildir. Bu özgün/değişken durum sosyalist kuram açısından dinin antropolojik niteliğine yapılan vurgunun yanında mevcut diyalektik/materyalist ilişkiler ağındaki ikincil konumunu/yapısını da tartışılabilir kılmıştır. Haliyle sosyalist düşünce çevrelerinde konjonktürel olarak dinin değerlendirilmesinde farklılık olabileceği düşüncesi buradan kaynaklanmaktadır. Bu çalışmanın kuramsal dayanağı açısından da sosyalist/Marksist kuramın tarihsel süreçte yaşadığı diyalektik etkileşim, belirli sosyalist çevrelerin din-ideoloji ilişkisine verdiği tepkiyi anlamada yol göstericidir.

Antik Yunan'dan Aydınlanma sürecine kadar geçen sürede nihai gerçekliğin kaynağı konusunda Tanrı ve madde arasında gelişen fikir ayrılıkları bahsi geçen tartışma başlıkları etrafında şekillenmiştir. Pozitif bilimlerin yükselişe geçmesiyle birlikte nihai gerçekliğin kaynağını sorgulama açısından insan aklına, gözleme ve deneye dayalı bilginin giderek hegemonya kurduğu bir süreç yaşanmıştır. Bu süreçte bir yandan deney ve gözleme dayalı veriler toplumsal yaşama yön verme konusunda öne çıkarken, diğer taraftan da Tanrı ya da din kaynaklı bilginin meşruiyet kaynakları zayıflamaya başlamıştır.

Bu gelişmelerin sonucunda dinin siyasal ideolojilerle ilişkisine ve her iki tarafın birbirine yönelik etkisine ilişkin araştırmaların yetersiz görüldüğü bir dönemden geçildiği söylenebilir. Siyasal ideolojilerin üreticisi/taşıyıcısı olan düşünürlerin mensubu olduğu sosyal çevre, kültürel yapı, gelenekler ve din/Tanrı tasavvurlarının ikinci planda kalması da buna eklenebilir. Aydınlanmaya ve modernizmin determinist ideolojilerine yönelik gelişen eleştirel düşünceler bahsi geçen beşerî unsurların yeniden hesaba katılarak bilgi/teori üretilmesinin yolunu açmıştır. Bu araştırma da sosyalist ideolojide dönüşüme bağlı olarak dinlerin ya da dini ideolojilerin ilgili çevrelerde ele alınmasındaki değişime odaklandığından bu eksikliğin giderilmesini amaçlamaktadır.

1.1. Reform, Rönesans ve Aydınlanma Sürecinde Din

İnsanlık tarihine bakıldığında dinler, mitler, gelenekler, felsefe, sanat gibi her biri kendi içinde farklı bir aydınlanma yaklaşımı içeren, kendi ölçeğinde “ideal” öğretiler, yaşama

ve düşünme biçimleri, estetik yaklaşımlar söz konusudur. Buna karşılık temel referans noktası akıl olan Modern Batı Aydınlanmasının¹¹ içinde bulunulan çağı doğrudan etkilemesi ve dolayısıyla düşünce dünyasını şekillendirmesi sebebiyle diğer Aydınlanma biçimlerine göre “ayrıcalıklı” görülmesi doğaldır (Dellaloğlu, 2000, s. 9). Bu çalışmanın kapsamı açısından Aydınlanma sürecinde özellikle dine yönelik yaklaşımda meydana gelen değişim Rönesans ve Reform Hareketlerine kadar geri götürülebilir. Süreci 15. Yüzyılda Rönesans ile başlatmak mümkündür. 16. Yüzyılda dinde reform hareketleri ve ardından 17. Yüzyılda ortaya çıkan Kartezyen düşünce, “dogmatik düşünce” karşısında aklın yüceltilmesini ön plana çıkarmıştır. 18. Yüzyılda Aydınlanma ile dine yönelik eleştiri doruğa ulaşmıştır. Bu süreçte yaşanan eleştirinin hedefi görünürde din/Tanrı olsa da odak noktası dinin/Tanrının siyasal otoriteye toplumsal normlara kaynaklık etmesidir.

Orta Çağ’da dini otoritelerin toplumsal ve siyasal sistemlerde oluşturduğu baskı, dinin toplumsal ve bireysel düzeyde yeniden düzenlendiği Aydınlanma dönemine giden süreci başlatmıştır. Aydınlanma ile insan aklının ve dolayısıyla insan üstünlüğünün “kutsandığı” bir dönem yaşanmıştır. Bilimsel düşüncede neden sorusunun yerini nasıl sorusu almaya başlamıştır (Goyard-Fabre, 2011, s. 127). İnsan aklının gözlemleyerek keşfedebildikleri dışında kalanların “insanın gelişimi” ve “toplumun ilerlemesi” karşısında engel teşkil edeceği iddia edilmiştir. Bu engellerin başında Tanrı düşüncesi ve din gelmektedir. “İnsanın ergen olmama durumunun” yansımaları olan bu dogmalardan kurtulması Aydınlanma düşünürlerinin temel hedefleri arasında sayılmaktadır.

Aydınlanmaya giden yoldaki taşlar ise Avrupa’da gerçekleşen Rönesans ve Reform Hareketleriyle döşenmiştir. Rönesans, Orta Çağ ekonomi-politik düzeninin (derebeylik) çözülmeye başlaması sonucunda yeni toplumsal sınıfların bilgi birikimiyle şekillenecek ve bu çalışmanın konusu bakımından Orta Çağ’ın Skolastik düşünce geleneğini gölgede bırakacak bir kültürel gelişmenin (yeniden) doğumunu ifade etmektedir. Bu kültürel gelişme, Orta Çağ’da Kilise’nin ve teolojinin meşrulaştırılmasında kullanılan epistemolojik

¹¹ Aydınlanmanın seyri, dinin/Tanrı düşüncesinin ele alınması konusunda Kıta Avrupa’sı içinde ve Britanya’da farklılık göstermiştir. İngiltere’de din başlığında cereyan eden tartışma tarafların “hoşgörüsüne” açıktır. Diğer taraftan İskoç Aydınlanması ateizm ve materyalizme düşmanca yaklaşmıştır. Fransız Aydınlanmacılar dini fikirleri fitne kaynağı görmüştür. Alman Aydınlanmasında ise dinin kendisinden ziyade onun aşkınlığındaki meşruiyet kaynaklarının ortaya serilmesi hedeflenmiştir. Tanrıyı ikame etmeye çalışan Aydınlanma Aklının yanında Tin kavramı ortaya atılmıştır. Bir bakıma dogmaların seküler kavramlaştırması söz konusudur (Eagleton, 2014, s. 15-68). Aydınlanmanın seyri ve Aydınlanmacı düşünürlerin özellikle mensup oldukları sosyal tabaka bağlamında farklılaşan görüşleri için zengin bir karşılaştırma imkânı sunan “Tanrı’nın Ölümü ve Kültür” (Eagleton, 2014) adlı çalışmaya bakılabilir.

yetkinliği bu bağımlılıktan kurtararak insan aklının ve deneyin rehberliğinde derinleştirmeyi arzulamaktaydı. Felsefe ve dinin birliğine bağılı olarak Kilise'nin dogmalarının ispatına odaklanan Skolastik düşünce, Rönesans ile etkisini yitirmeye başlamıştır. Felsefe dinden bağımsızlaşarak tümel olgular yerine tek tek nesnelerin gerçekliğine (nominalizm) odaklanmıştır. Bu da bilginin elde edilmesinde deneyin önceliği anlamına gelmektedir. Bu yeni bilgi anlayışı çerçevesinde filizlenip çeşitlenen Rönesans düşüncesi dine karşıtlık konusunda ise ortak bir tavır sergilemiştir (Gökberk, 2010, s. 164).

Rönesans ile dinin iktidarın gölgesine çekilme isteği, İtalya'nın içinde bulunduğu özgün durum göz önüne alındığında, özellikle Niccolo Machiavelli'de göze çarpmaktadır. Buna göre kilise (Papalık) bağımsız yapısı sebebiyle hem siyasal birliğin sağlanmasının önünde bir engeldir hem de insanların dinden uzaklaşmasına neden olmaktadır (Machiavelli, 2017, s. 73). Jean Bodin de egemenliğin bölünemez, devredilemez ve sınırlanamaz olduğuna yönelik yaklaşımıyla (Touchard, 2015, s. 304-312) yine Machiavelli'ye benzer bir şekilde dinin (Kilisenin) etkisinin siyasal açıdan sınırlandırılmasına katkı sağladığı söylenebilir.

Rönesans ile gerçekleşen değişimler şüphesiz pozitif bilimlerin etkisiyle şekillenmiştir. Bilimdeki paradigma değişimi din anlayışını da etkilemiştir. Bunlardan Nikolas Kopernik Orta Çağ'ın yerküreyi ve dolayısıyla insanı evrenin merkezine koyan Kilise eksenli "bilim" anlayışını alt üst etmiş, güneş merkez almıştır (Armstrong, 1998, s. 364). Artık yer küre ve insan merkezde değil çevrede yer almaya başlamıştır. Giordano Bruno da benzer şekilde Tanrı'nın merkeze alındığı bir felsefe arayışı yerine doğanın incelenmesinin Tanrı'nın bilinmesine imkân tanıyacağını düşünmüştür (Gökberk, 2010, s. 206).

Reform ise Orta Çağ Katolik Kilisesi'nin din öğretisi karşısında özellikle Martin Luther ve Jean Calvin'in katkısıyla gelişen "eleştirel teolojii"¹² ifade eder. 1517'de Endüljans tartışmaları ve 1520'de Luther'in Katolik Kilise'nin kendisini aforoz ettiği belgeleri yakması Reform sürecini ateşleyen olaylardır. 1559'da İmparator Şarlken'e karşı direnişle Protestan sıfatını kazanan Reform, Orta Çağ'ın iki başlı yönetim geleneğiyle arasına set çekmiş ve Papalığın meşruiyetini sarsmıştır (Jenny, 2011, s. 683-685).

¹² Kilisenin insanın bağışlanmasındaki aracılık rolü, Luther'in karşılıksız Tanrı lütfu ve Calvin'in bu lütfun önceden belirlendiği fikriyle (Jenny, 2011, s. 689) anlamını yitirmiştir.

Reform esasında Rönesans felsefesinin yeni bir insan anlayışıyla ilişkili olarak yeni bir din arayışının da tezahürüdür. Kilisenin tahrip ettiği Hıristiyanlık dini Orta Çağ'ın tortusundan arındırılarak antik düşünürlerin de katkısıyla özüne kavuşturulmak istenmiştir. Mistiklerin (s)imgeler üzerinden kurduğu Tanrı düşüncesiyle (Armstrong, 1998, s. 367) oluşan din anlayışı yerine insanın kendi bilişsel becerisiyle, parçası olduğu doğal ortamda farkına varabileceği, her türlü gelenek ve tarihi dinden arındırılmış “doğal din” ya da “akıl dinine” kadar varan arayışlar bu süreçte gözlemlenmiştir (Gökberk, 2010, s. 321).

Rönesansın ağırlıklı olarak sanat ve bilimde yaşanan keşif ve dönüşümleri, Reform ise özellikle dinin/Kilisenin sınırlarının yeniden çizilmesi sürecini çağırıştır. İkisinin de katkısıyla daha bütünlüklü ve sosyo-politik çıktıları olan Aydınlanma¹³ süreci başlamıştır. John Locke'un “İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme” (1690) ile Immanuel Kant'ın “Pratik Aklın Eleştirisi” (1781) adlı eseri arasındaki dönem Aydınlanmanın doğal sınırları (Hibben, 1910, s. 3) olarak kabul edilebilir. Tarihsel olarak bu sınırlandırmanın yanında Kant:

“Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini göstere-meyen insanda aramalıdır. Sapere aude! Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü imdi Aydınlanma'nın parolası olmaktadır” (Kant, 2000, s. 17)

diyerek Aydınlanmaya yönelik yaygın kabul gören bir tanımlama yapmıştır. Kant'ın tanımlamasına göre insan kendi aklını kullanarak kendi edimlerinin tasarlayıcısı ve sorumlusu olmuştur. Aydınlanma sayesinde insan öz bilincine varacak, davranışlarını ve bu davranışların sonuçlarını öngörebilecektir. Aydınlanma koşulları için gerekli olan bir diğer önemli şart ise aklı kullanabilme özgürlüğüdür. Bu açıdan Kant, yukarıdaki tanımında Aydınlanmanın bireysel gereklerine işaret ederken aklı kullanmaya, aklı kullanma özgürlüğünde ise kamusal ortamın uygunluğuna gönderme yapmaktadır. Aydınlanmanın ve filozoflarının genel çerçevesinden bakıldığında din/Tanrı merkezli siyasal ve toplumsal

¹³ Aydınlanmaya ilişkin tanımlamaların merkezinde insan aklı, bu aklı kullanabilme iradesi ve özgürlüğü yer almaktadır. Bu niteliklerin oluşmasında Aydınlanma süreci başat değildir. Yakın döneme ilişkin tarihsel süreç dikkate alınacak olursa Rönesans ve Reform hareketleri ve Kartezyen düşünce ile Aydınlanma felsefi ilişkilendirilmiştir (Çiğdem, 2015, s. 19).

otorite ve yapılar insanın/kamusal alanın özgürlüğünü kısıtlamaktadırlar. Bu sebeple Aydınlanma sürecinde insanın aklını kullanması bağlamında “özgürleşmesi” belirleyici temadır. Aydınlanma düşünürleri açısından bu özgürleşmenin sağlanmasını engelleyen kurumsal ve toplumsal yapılar söz konusudur. Bunlar kültürel normlar ve dini inanışlar, hurafeler, devlet, kilise şeklinde sıralanabilir. Bu kurumların yerine akılcılığı rehber olarak gören Aydınlanma düşünürleri, bilimci yaklaşımı benimserler (Cevizci, 2017, s. 33). Aklın ışığı, geleneğin eleştirisi konusu olması, dinin (kilise) otoritesinin sarsılması, bireyin içsel aydınlanmasının mistisizm ve dogma karşısında üstünlük kazanması, insanın varoluşunu dair aklın izah çerçevesinin dışında, gerçeklikle bağlantısı olmayan metafizik söylemlere karşı çıkışı içerir. İnsan aklının kavrayamayacağı söylemlere itibar etmemeyi gerektirir.

Cassirer de (2000, s. 39) akıl kavramının Aydınlanma için belirleyiciliğine işaret eder. Aklın ve buna bağlı olarak gerçekleşen düşünme biçiminin bu süreçteki değişimini dikkate alarak diğer dönemlere göre “özgöl içeriğini ve belirlenimini” sorgular. Örneğin 17. Yüzyıl’daki (Kartezyen Düşünce) düşünme biçiminin (felsefî sistem kurma) en yüksek varlığın ve kesinliğin düşünme yoluyla (aklın kılavuzluğunda) keşfine ve sonrasında birbirinden koparılması mümkün olmayan bilgi zinciriyle yukarıdan aşağı bunun bütün varlık sistemini kapsamasına (tüm dengelim) yönelik olduğunu vurgulamaktadır. 18. Yüzyılda (Aydınlanma Çağı) düşünmede aklın kılavuzluğu varlığını korumakla birlikte kullanım yönteminde tersine bir değişiklik gerçekleşmiştir. Burada değişim Descartes’ten bilgi kuramından Newton’un bilgi kuramına geçişle özetlenebilir. Öncesinde ilke ve kavramların a priori kabulünden olgunun (fenomenlerin) keşfine giden sürecin tersine, 18. Yüzyılda olguların keşfinden (kavramlar, ilkeler ve yasalar zaten olgulara mündemictir) ilke ve yasalara ulaşma yöntem olarak benimsenmiştir. Özetle var olduğu kabul edilen hipotezlerin sınanmasından, çevredeki olguların incelenmesiyle (deney ve gözlem) elde edilen bilgiye dayalı hipotezlerin üzerinde kavram, ilke ve yasaların keşfine evrilmiştir. Bu tespit Aydınlanmanın akılcılığının yanında deneyci yönünün de zamanla ağır bastığını ortaya koymaktadır. 18. Yüzyılda Newton fiziğinin etkisiyle gözlenebilen olguların veri olarak kabul edilmesi diğer düşünce alanlarına da sirayet etmiştir.

Bahsi geçen dönüşümün de katkısıyla Aydınlanmacı görüşte dönüştürücü veya düzenleyici toplumsallık önemli bir niteliktir. Bu durumda aydınlatma nosyonunu üstlenen filozoflar ve karşısında “aydınlanan” halk bulunmaktadır. Aydınlanma filozofları daha çok

toplumsal sorunlara eğilirler. Özgür düşünce ortamında sağlanan eğitimi bu sorunların çözümünde önemli görürler. Eğitimin ussal toplumsallığı sağlamasının önündeki en büyük engel dindir (Timuçin, 2000, s. 56). Dini ve Tanrı düşüncesini kademeli olarak “akıl süzgecinden geçirerek” dönüştürme, teizmden deizme ya da ateizme ulaşmayı arzulama, Aydınlanma düşünürlerinin karakteristik özelliği¹⁴ olarak kabul edilebilir (Cevizci, 2017, s. 57).

Aydınlanmacı düşünürlerin dine/Tanrıya yaklaşımları da farklılaşır. Bazıları tanrı fikrine olumlu yaklaşırken toplumdaki din anlayışını reddetmektedir. Tanrı fikrini toplumsal ahlaka koştur gören fikirler de söz konusudur. Örneğin Voltaire açısından “tanrı düşüncesi” var olmasa da yaratılmalıdır. Keza ahlakın beslenmesinde tanrı fikri gereklidir. Diğer taraftan Marx ve Engels’i de düşünsel açıdan etkileyen materyalist Fransız Aydınlanmacıları (Siegel, 2005, s. 9) Tanrı ve din konusunda ate fikirler üretmişlerdir. Bunlardan Julien Offray de la Mettrie¹⁵ insanların mutlu olabilmesini tanrıtanımazlığa bağlamıştır. La Mettrie insan ruhunun varoluşunu inkâr ederek bilimsel bir fizyoloji geliştirmeye çalışmıştır (Cevizci, 2017, s. 35). Din konusunda bilinmezci bir bakış açısına sahip olmakla birlikte tanrıtanımaz olarak bilinmektedir (Copleston, 2004, s. 67). Kuşkucu Pierre Bayle’in din yaklaşımı, us ile inanç arasında sınır oluşturmaya, inancı usun alanının dışına taşımaya dayanmaktadır. Ayrıca Bayle din ile ahlakı ayırmış ve ahlaklı bir yaşamın dinsel kanı ve güdülere bağlı olduğu düşüncesini yadsımıştır. Bernard le Bovier Fontenelle ise “Tanrının Kendini yasa-yönetimli Doğa dizgesinde sergilediğini düşünüyordu, insan tutku ve özencinin egemen olduğu tarih alanında değil” (Copleston, 2004, s. 19). Bu halyle Fontenelle’nin Tanrı anlayışı deistik bir çerçeveye yakındır. Tanrı, insan egemen olduğu varsayılan alanın dışına taşınmaktadır. Denis Diderot ise gerçek filozofu; “dinin koyduğu kutsal sınırları yıkma yürekliliğini gösteren kişi” olarak tanımlamıştır (Timuçin, 2000, s. 53). Bu yaklaşımıyla Diderot, D’Holbach ile Fransız materyalizmini ateizme taşıyan kişiler olarak kabul edilmektedir (Siegel, 2005, s. 10).

¹⁴ Bu süreç özellikle İskoç Aydınlanmasının karakteristiğini izah etmede kullanılsa da diğer Aydınlanma biçimlerine de uyarlanabilir.

¹⁵ La Mettrie ve özellikle de D’Holbach ise tam olarak özdekçi¹⁵ bir felsefi anlayışa sahiptir. D’Holbach açısından doğa dizgesi Tanrı değil, “şeylerin doğalarının ve içkin yasalarının” sonucudur. Hatta Tanrı inancı insanları mutsuz kılmaktadır (Copleston, 2004, s. 69) Siyaset felsefesi açısından “özdekçilik her türlü aşkınlığın, açınınsamanın, inayetin, kısacası doğaüstü her şeyin dışarlanmasını varsayar” (Comte-Sponville, 2011, s. 649)

Bu farklılıklara rağmen Aydınlanmacı düşünürler, geleneksel Hristiyanlığa ve Kiliseye karşı olan düşmanlık konusunda benzeşirler (Goldmann, 1973, s. 31-32). Aydınlanma ile dinin modern yaşamın dışına itilmesini ya da sekülerleşmeyi¹⁶ bu düşmanlık beslemiştir. Buradaki düşmanlığın nihai amacı teolojik olmaktan ziyade siyasaldır. Siyasal otoritenin akılcı ve medeni olmayan Kilise inancıyla meşrulaştırılması Aydınlanmacıların kabul edebileceği bir durum değildi. Aydınlanma, dinin ve metafiziğin yerine akılcılığı, bilimciliği yeni put olarak baş tacı etmiştir. Aydınlanma düşünürleri doğanın ardından insanın “fethine” geçileceği düşüncesini benimsemişlerdir. Bu uğurda Aydınlanma düşünürlerinin pozitif bilimlerle uğraşması ve bilimcilik konusundaki tutkuları, beşerî bilimleri pozitif bir kurama yaslama girişimleri konusunda onları teşvik etmiştir. Örneğin David Hume psikoloji, etik ve politikayı doğa bilimlerinin deneye dayalı yöntemleriyle açıklamaya çalışmıştır. Isaac Newton “İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme” adlı eserinin alt başlığında “Deneyisel Akıl Yürütme Yöntemini Moral Konulara Uygulama Yönünde Bir Teşebbüs” ifadesiyle beşerî bilimleri deneyisel yöntemlerle izaha girişmiştir (Cevizci, 2017, s. 36).

Reform, Rönesans ve Aydınlanma süreciyle dinin değerlendirilmesinde gelişen ve çeşitlenen felsefî düşüncelerin yanında toplumsal ve iktisadi bağlamda da paradigma değişimine neden olan gelişmeler de yaşanmıştır. Bu bağlamda Avrupa’da iki önemli olay gerçekleşmiştir: İlki daha çok siyasal özellikler gösteren 1789 Fransız Devrimi ve ikincisi ise endüstriyel nitelikli (İngiliz) Sanayi Devrimidir (Hobsbawm, 2012). Endüstriyel üretimde buharın kullanımı ve pamuğun işlenmesinde geliştirilen yeni teknolojik yöntemler Sanayi Devriminin ateşleyicisi olmuştur. Ulaşımda; ekonomik, hızlı ve güvenilir özellikleriyle demiryolu, İngiltere’den başlayarak Kuzey Avrupa’da yaygınlık kazanmıştır. Demiryolları aracılığıyla özellikle liman kentlerinde sayıları hızla artan fabrikalara ham madde taşınması kolaylaşmıştır. Fabrikaların üretimde ham maddenin yanında bir diğer

¹⁶ Ancak Winston’un da (2012) dillendirdiği üzere sekülerleşme, Tanrı fikrinin ve dinin evrimleşerek insan yaşamını etkilemeyi sürdürmesini önleyememiştir. Aydınlanmanın özellikle din ve Tanrı kavramlarına yaptığı saldırı toplumsal düzeyde seküler yaşamın görünürlüğünü artırmıştır. Keza Aydınlanma düşünürleri de [tamamen dinsiz/Tanrısız bir insan ve toplum halinin getireceği olumsuzlukların ve dinin işlevselliğinin farkında oldukları için] zamanla teizm yaklaşımı yerine deizmi ya da ateizmi ikame etmeye meyletmişlerdir (Cevizci, 2017, s. 29). Ateizm de Tanrı’nın (varlığı) karşısında Tanrısızlığı inşa ederek Tanrı olgusuna bağlı olarak kendini konumlandırmıştır. Haliyle din olgusu ve Tanrı kavramı bireyin uhdesinde varlığını çeşitli formlarda sürdürürken Tanrı ile birey arasında hüküm süren Kilise gibi kurumlar bu süreçte sönmüştür.

önemli ihtiyacı kol gücünü işçiler oluşturmuştur. Marx'ın proleterya kavramıyla tanımladığı yeni toplumsal sınıf olan işçiler köylü sınıfından farklı özellikler göstermeye başlamıştır. Şehirlerde toplanan bu yeni sınıfın içinde bulunduğu olumsuz yaşam koşulları, ağır çalışma şartları toplumun eğitimli kesimlerinde endişe uyandırmıştır. Sanayi Devriminin yarattığı bu olumsuz koşulların sonucunda 1848 yılında yaşanan devrim hareketlerinin önü açılmıştır.

1789 Fransız Devrimiyle birlikte özgürlük, eşitlik ve kardeşlik hedefi gerçekleştirilmiş değildir. Devrimden önce yaygın olan mutlak monarşilerde köylüler, politik ve ekonomik olarak efendilerine bağımlılardı. Sanayi devrimiyle birlikte benzer durumu işçiler, merkezi hükümet karşısında güçlü sermayedar olarak filizlenen ve yeni bir tip kültürel yapı oluşturan, üretim araçlarını elinde bulunduran burjuvaziye karşı yaşıyorlardı. Feodalizmin efendi ve köylüsünün yanına, Sanayi Devrimiyle birlikte sermaye sahibi kapitalistlerle işçi sınıfı da eklenmişti. Modern sosyalist düşünce, işte bu çelişkinin yarattığı huzursuzluğa yönelik geliştirilen eleştiriden doğmuştur (Callinicos, 2004, s. 43).

Dine yönelik gelişen Aydınlanmacı yaklaşımın etkisi, modern sosyalist düşüncenin hem Aydınlanmacı yaklaşıma yaslanarak hem de diyalektik materyalizme atıfla bu çelişkinin giderilmesine yönelik geliştirdiği toplum kuramı, sosyalist ideoloji ile din arasında da “çatışma” yaşanmasına yol açmıştır. Buna ek olarak Aydınlanmanın teleolojiyi kaderin dışına iten ilerlemeci yaklaşımıyla Ortokdoks Marksist/sosyalist kuramın diyalektik materyalizmi dinin/Tanrı düşüncesinin buharlaşması noktasında ortaklaşıyordu. Bolşeviklerin Ekim Devriminden sonra kurulan ilk sosyalist/komünist rejimde bir taraftan Kilise-devlet etkileşimi sınırlanırken diğer taraftan kilisenin kamusal gücü ve otoritesi zaafa uğrattılıyordu. Bu süreç Stalin'in uygulamaları sonucunda Kilisenin ve inananların gittikçe artan baskı altında tutulduğu bir hal almaya başlamıştı. Fakat zamanla bu durumun sürdürülebilir olmadığı anlaşılmıştı.

Gerek Batı'da Aydınlanma ve modernite süreci gerekse Doğu'da modernleşme deneyimi sonrasında din sosyalist düşüncenin öngördüğü şekilde sönümlenmemiştir. Buna ek olarak sosyalist/Marksist ideolojiye yaslanan sosyalizm deneyimlerinin başarısızlığıyla birlikte Marksist/modernist kuramlara da yönelik gelişen eleştirel/postmodern teoriler; kültür, gelenek, kimlik gibi beşerî olguların yeniden ele alınmasına zemin hazırlamıştır. Bunun sonucunda Karl Marx ve öncü sosyalist düşünürlerin etkisiyle gelişen din yaklaşımı yeniden değerlendirilmeye çalışılmış (Löwy, 1996) dinin toplumsal değişimin ateşleyicisi

olma potansiyeli sorgulanmıştır. Bu bağlamda Marx'ın dini “afyon” olarak tanımlanmasındaki acıyı hafifletme işlevi ön plana çıkarılmaya çalışılarak dinin protest yönü vurgulanmıştır. Mevcut düzenin eleştirisi ve dönüşümü için Ali Şeriatî'nin (1997) din ayrımındaki yorumuyla Marx'ın din tanımı ve muhtemel anlam farklılıkları bir araya getirilerek dine yaklaşım konusunda yeni bir anlayış geliştirilmeye çalışılmıştır.

1.2. Postmodernizm Etkisi

Postmodernizm teorisi, tarihsel olarak Batı Medeniyetinin Aydınlanmanın kılavuzluğunda “kemale erdiği” dönemde yaşanan; yıkıcı I. ve II. Dünya Savaşlarının, ikinci savaşın ateşleyicisi olarak faşist yönetimlerin Batı’da iktidara gelişi ve uygulamalarının ve atom bombasının topyekûn yok edişine tanıklık edilen süreçte yaşananların etkisiyle ortaya çıkmıştır. Bu çalışmanın kuramsal uğrakları açısından göze çarpan bir diğer gelişme ise Marksist kurama bağlı olan komünist/sosyalist rejimlerin çöküşü ve Marksist kuramda sebep olduğu teorik tartışmadır. Bu deneyimlerin sonucunda Aydınlanmanın bayraktarlığında mitleşen Batılı sosyal, siyasal ve iktisadi kuramlar yine Batı medeniyetine mensup düşünürler tarafından sorgulanır olmuştur. Batı Medeniyetinin ve tarih felsefesinin ilerleme paradigmasıyla kuramlaştırdığı ideolojiler dahil bütün üst anlatılara şüpheyile yaklaşılmıştır. Bu üst anlatıların olumsal olaylar dahil tarihsel gelişmeleri ardışıklık ve tekâmül ilişkisiyle açıklayan “bilimsel” kabulleri, postmodernizmin sınırları içinde başlayan tartışmayla birlikte aşınmıştır. Bu süreç, Reform Hareketleriyle birlikte dini kurumların çözülmesiyle sonuçlanan “katı olan her şeyin buharlaştığı” dönemdekine benzer bir şekilde Aydınlanmanın ve modernizmin ideolojilerindeki erimeye ve dönüşüme ön ayak olmuştur.

Buraya varmadan Marksist teoriyle iç içe olan Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori postmodernizme bir anlamda yol gösteren yeni bir kültür ve tarih eleştirisiyle dikkati çekmiştir. Özellikle Marx Horkheimer ve Theodor W. Adorno (2010) “Aydınlanmanın Diyalektiği”¹⁷ adlı çalışmalarında aklın (Aydınlanmacı) kendi karşısına dönüşmesini ve araçsallaştırılmasını izah etmişlerdir. Kitle kültürü ve kitle iletişimi aracılığıyla insan aklı toplumsal tahakkümün rasyonelleştirilmiş biçimlerine dönüştürülmüş ve böylece toplumsal bütünleşme sağlanmıştır (Best & Kellner, 2011, s. 264). İnsan aklı kendini edilgen olarak

¹⁷ Eser, Almanya’da Nasyonal Sosyalist (Nazizm) İktidarın oluşumu, uygulamaları ve İkinci Dünya Savaşı’nın şahitliğinde yazılmıştır.

yeniden üreterek tüketmeye başlamıştır. Aydınlanmanın özgürlük ve ilerleme vaadinin, bireyin ve kültürün sıradanlaşıp bürokratikleşmiş devlet aygıtı ve endüstrileşmiş tüketim kültürü tarafından nasıl tahakküm aracına evrildiği gözler önüne serilmiştir.

Bu kısa tarihsel izahın yanında postmodernizm, modernite ile medeniyetin her alanında doruğa ulaşmış tümleyen, genelleyen anlatıların sorgulanmasını içermektedir. Kavramın kullanıma girmesi James Stirling ve Robert Venturi'nin¹⁸ mimaride uluslararası tarzı sorgulamasıyla başlamıştır. Felsefede ise 1970'li yıllarda birlikte Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault şeklinde sıralanabilecek düşünürler tarafından gerçekliğin, parçalı, farklılaşmış ve çoğul niteliği üzerine eğilmeleriyle birlikte (Callinicos, 2001, s. 15) daha sık kullanılır hale gelmiştir. Başka bir ifadeyle postmodernizm Aydınlanma ve moderniteyle ilişkilendirilen üst anlatı ya da bütünlüklü çözüm önerilerine karşı çıkmakla karakterize edilmiştir. Postmodernistler doğa bilimlerinin araçsal, nesnelleştirici ve indirgeyici rasyonalizminin ortodoks Aydınlanma nazarında toplumları da kapsadığı ön kabülüne eleştirel yaklaşmışlardır (West, 2013, s. 306). Böylece toplumların ve fenomenlerin bütünüyle yapısalcı bir pencereden ele alınması karşısında parçaların ve bu parçalar arası ilişkilerin ön planda olduğu bir sorgulama biçimi mümkün olabilmektedir. Bu durumda araştırmanın usulündeki değişim, bilginin ele alınışındaki/yapısındaki değişimle birebir ilişkilidir. Lyotard (2013, s. 11) postmodern “durum” ya da “hal” tabiriyle ayrıntılı olarak tarif ettiği çalışmasında bunu “toplumlar post-endüstriyel çağa, kültürler postmodern çağa girerken bilginin de statü değiştirdiği” önermesiyle izah etmektedir. Buradaki değişiklik, bilginin araçsal ve kapsayıcı oluşundan kopuşu, bilim yerine bilgi kavramının öne çıkmasını ve bilginin belirleniminde öznel ve sosyo-politik müdahaleyi kapsamaktadır. Modernizmle kanıksanan teorik bilimin kendi nesnesi üzerindeki gerçekliği bütünüyle temsil ettiği düşüncesinden kopuş yaşanmıştır. Bu durumda da bilginin öznel, kültürel ve değişken formları ön plana çıkmış olmaktadır.

Bu kısa bahisten anlaşılacağı üzere postmodernistler Aydınlanma rasyonalizmiyle toplumların determinist bir usulle medeniyete kavuşturulacağı fikrine muhalefet etmişlerdir. Bunun karşısında toplumların içinde barınan gelenek, kültür, değerler ve halklardan (West, 2013, s. 306) hareketle parçadan bütüne doğru yönelen eleştiri anlayışını benimsemişlerdir. Böylece modernitenin iki farklı kutbunu sembolize eden yekpare liberalizm

¹⁸ Bu konuda ilgili yazarların da dahil olduğu daha bir geniş tartışma için “Theories and Manifestoes of Contemporary Architecture” (Ed. Charles Jencks Karl Kroph, Academy Editions, 1997) adlı esere başvurulabilir.

ve sosyalizm ideolojisine karşı duyulan inanç da giderek azalmıştır. Tanrının ölümü iddiasıyla doruğa ulaştığı varsayılabilir modernizm düşüncesi, tarihin ve ilerlemenin sorgulanarak kültürel çeşitliğin ve heterojenliğin “kutsandığı” bir süreçle hizaya getirilmiştir. Bu açıdan postmodernite politik olarak da otorite karşıtıdır.

Postmodernizmin kapsayıcı çerçevesinden bakıldığında Marksizm, modernizm daire-sinde ele alınması gereken bir ideolojidir ve postmodernizmin ortaya çıkması Marksist düşünürlerin Marksizm’i sorgulamalarıyla da ilişkilidir. Haliyle Marksist geleneğe mensup düşünürlerin postmodern teoriyi ele alışlarında da birbirinden ayrılan noktalar olmuştur. Fredric Jameson, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe gibi revizyonist veya post Marksistler açısından postmodern kültür ve ilişkiler çağdaş kapitalizme tekabül ettiği için Marksist teori yeniden yazılmalıdır. Diğer taraftan Alex Callinicos gibi Ortodoks Marksistler ise postmodern düşüncenin, Marksist teoriyi ya da sınıf mücadelesi olgusunu değersizleştirmesi konusunda çekimserdirler (West, 2013, s. 330-331).

Ayrıca revizyonist Marksistler üretime bağlı sınıf üyeliğinin aşındığını gözlemlemişlerdir. Bu durum sosyalist politikada dayanışmayı ve kolektiviteyi de sarsmıştır. Bunun sonucunda farklı grup ve kimliklerin üzerinden devşirilen yeni toplumsal hareketler aracılığıyla çoklu ve çatışmalı bir politik alanın tezahür ettiğine yönelik kuramlar ortaya atılmıştır. Bunun temelinde de modernitenin ihmal ettiği farklılıklar ve bu farklılıkların kavramsal çıktısı olan “öteki”¹⁹ yer almaktadır.

Aydınlanmayla birlikte dinin toplumsallığı belirleme anlamında zayıfladığı/sekülerleşmenin tırmandığı bir süreç yaşanmıştır. İdeolojilerin inşasında da bu durumun etkileri görülmüştür. Postmodernizm tartışmaları bunun sorgulanmasını sağlamıştır. Eş zamanlı olarak Aydınlanma aklı, modern sanat gibi unsurlar “Tanrı’nın ölümüyle” ortaya çıkan boşluğun doldurulmasında işe koşulmuştur. Kültür²⁰ de bir taraftan sekülerleşmenin görünür yüzü olarak inşa edilirken diğer taraftan din düşüncesinin ve özellikle Tanrı fikrinin çeşitli formlarda taşıyıcısı ve hatta temsilcisi olmuştur. En nihayetinde dinin formları ve Tanrı düşüncesi bahsi geçen Aydınlanma aklı veya kültür tarafından tam manasıyla ikame

¹⁹ Farklılık ve öteki üzerine geniş bir yazın bulunmaktadır. Etraflı ve derinlikli bir tartışma için Seyla Benhabib’in derlemesinde yayımlanmış “Demokrasi ve Farklılık: Sosyal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması” (Wald, 1998, İstanbul) adlı çalışmaya bakılabilir.

²⁰ Bu metinde kullanıldığı anlamıyla kültür “... her birimizin bağrında gömülü olan kolektif kendiliği öz-gürleştirerek bizi siyasal yurttaşlığa hazırlayan etik bir pedagoji...” (Eagleton, 2014, s. 117) olarak tanımlanmıştır. Bu bağlamda kültür, bir bakıma Aydınlanma ve moderniteyle birlikte Batılı medeniyet ve uygarlık projesinin eşdeğeridir. Bu bakımdan Aydınlanma aklını, sanatı, bilimi, ...vb. kapsamaktadır.

edilememiştir. Çünkü din [veya Tanrı düşüncesi] rakiplerinden benzersiz bir şekilde “teori ile pratiği, seçkinler ile halkı, ruh ile duyuları birleştirme” konusunda mahirdir (Eagleton, 2014, s. 12). Din/Tanrı inancı, Aydınlanma ya da modernizmin insanın/toplumların varoluşuna ya da hakikate dair fani ülkülerinden farklı olarak aşkınlığın ve hakikatin uhrevi bir motivasyonunu ve hazzını yaşatabilmesi açısından ayrıcalıklıdır. Din/Tanrı inancıyla iliştilirilmiş bir kuramın, yaşamı; teleolojik bir rehavete kapılmaksızın, gerçekleştirilmiş hedeflerin etkisiyle sönümlenmeye uğramadan, devingen, canlı ve anlamlı kılma imkânı oldukça yüksektir. Bu niteliğiyle din/Tanrı inancının ütopyacı yönü de olan ideolojilerin (Marksizm/sosyalizm zaten bu anlamda öncüdür) tarafından özellikle postmodernizm süreciyle birlikte kurcalanması anlaşılır bir hal almıştır.

Böylece postmodernizm ötekinin anlaşılması açısından, modernizmin aksine kültürel unsurların otantik yönleriyle dikkate alınmasına kulak vermiştir. Böylece dine ilişkin öğeleri de içinde barındıran kültürel formlar²¹, modernizmin sıradanlaştırıcı, genelleyici, tümleyici tavrından farklı olarak postmodernizmin tartışma başlıklarına dönüşüverdiler. Din/Tanrı inancı da bu açılamdan nasibini alarak ötekine dair niteliklerin değerlendirilmesinde öncelikli/ayrıcalıklı yerini çabucak almıştır.

Ayrıca postmodernizm süreciyle birlikte çoğulculuk kavramı üzerinden toplumsal değerler, gelenek ve kültüre yönelik yeni müdahale biçimleri ortaya çıkmıştır. Modernlik, toplumsal uyumu ve hakikati, demokratik toplum ve ortak değerlerde aramıştır. Bunun aksine postmodern felsefe, yapıbozum metoduyla topluma içkin olan her türlü gelenek, din ve değeri kamusal müzakereye açarak kutsalı reddetmiş ve kutsalın kendisini de konumlandırabileceği “izafi” bir zemine alan açmıştır. Bu bağlamda moderniteyle birlikte ahlakın dinin gölgesinden çekilerek siyasetin nesnesi haline getirilmiş, postmodern felsefe ise ahlakı; izafiliğin merkezinde yer alan bireyin tasarrufuna sunmuştur. Modernizmde nesnel düşüncenin değerler, kültür, gelenekler ve dolayısıyla din konusunda belirleyici olduğu durumdan postmodernizmin yapıbozumuyla birlikte öznel düşüncenin hâkim olduğu duruma geçiş yaşanmıştır. Bu değerlere ilişkin her bir olgunun parçalanması, farklı değerlere ilişkin parçalanmış olguların birbirine eklemlenmesi bu süreçteki bireyin izafi kanaatlerinin sonucunda gerçekleşmiştir (Arslan A. , 2015).

²¹ Bu çalışma açısından en görünür tarafı kimliğin siyasette görünürlüğünün artmasıdır.

Bu dönüşüme benzer bir şekilde solda da teorik/örgütsel olarak farklılaşmalar meydana gelmiştir. Sosyalist solun Marksist sınıf çatışması kuramından farklı olarak Marx'ın yabancılaşma kuramını ön plana çıkaran yeni bir sol anlayışı²² ortaya çıkarmıştır. Geleneksel sosyalist/Marksist kuramın toplumu ve ulusları bütünleştirici bakışının aksine yeni sol, özgürlük, eşitlik söylemi üzerinden kimliğe dayalı ayrılıkçı/hizipçi bir yön çizecektir. Geleneksel solun proletaryasını yeni solda öğrenciler ve toplumda ezildiği düşünülen her türlü grup/kimlik almıştır (Pekasil, 2007, s. X).

Bahsi geçen felsefi ve kuramsal dönüşümler, solun da yeni bir boyutta tartışma gündemine dahil olmasını sağlamış, din/Tanrı inancında farklı bakış açılarına ya da siyasal ideolojinin teolojiyle ilişkili yönlerinin eleştirel olarak ele alınmasına zemin hazırlamıştır.

1.3. Sosyalist Düşüncenin Dine Yaklaşımı

Hakikati maddeye indirgeyenler ile Kadiri Mutlak Tanrı'ya atfedenler arasındaki ayrım, ideolojilerin dine/Tanrı fikrine karşı olan tutumunu belirlemiştir. Sosyalist ideolojide dinin etiketlenmesi bahsi geçen tarihsel/kuramsal akıştan bağımsız değildir. Diyalektik materyalizm ve tarihsel ilerlemeye atıfta bulunacak olan sosyalist düşüncenin baskın damarı, dinin/Tanrı düşüncesinin ortaya çıkışında insan unsurunun antropolojik uğraklarına gönderme yapacaktır. İnsan-doğa etkileşimi ve doğa olaylarının simgelerle izahı, din/Tanrı düşüncesinin çıkış noktasıdır. Sonrasında din/Tanrı düşüncesi, toplumsal yapıyı, bireyin iç dünyasını/yaşamını, siyasal olanı ve dolayısıyla ekonomiyi de belirleyerek kurumsallaşmıştır. Bu kurumsal tahakküme karşı ilk devrimsel başkaldırı Reform Hareketlerinden başlamıştır. Sonrasında Aydınlanma Aklı, Tanrı'yı aşkınlık konumundan indirmeye teşebbüs ederek “insanlık dini” “akıl dini” gibi önermelerle ortaya çıkmıştır. Bu girişimler, kendi elit zümrelerinin “Tanrı” buyruğundan azade olmasını sağlamıştır. Öte yandan Aydınlanmacılar “ayaktakımının” geleneksel din/Tanrı inancının işlevselliğinin de farkındaydılar. Aklın ve deneysel düşüncenin de verdiği “pervasızlıkla” kendi idealist toplum tasavvurunu mikro ölçekte ütopyalara mal etmekten geri durmadılar.

²² 68 Kuşağı ve hareketleri olarak da adlandırılabilir.

1.3.1. “Ütopik” Sosyalizm

Aydınlanmanın temel gayesi, Kilisenin siyasal ve iktisadi boyunduruğundan toplumu ve devleti kurtarmaktır. Bu amaçla ilk referans kaynakları insan aklı olmuştur. Aydınlanmacılar, toplumun iliklerine kadar işlemiş dini kavramların ve bu kavramların denk geldiği imge ve şemaların bir anda ters yüz edilemeyeceğinin farkındaydılar. Bu sebeple dini kavramları ve Tanrıyı çağrıştıran ifadeleri sıklıkla kullandılar. Bu bağlamda sosyalizmin/komünizmin ufkunu açan ütopyacı arzular, ideal bir tasarım olması açısından dinlerin hedefleriyle benzeşiyorlardı. Dinlerin asırlardır vadettiği “asrı-saadeti” ütopyalar yaşatacaktı. Aynı şekilde toplumun kurgulandığı ütopya ile sol ilahiyatın ütopyasını İslam’ın “ilkel” özünde araması arasında da yöntem açısından bir benzerlik söz konusudur. Sosyalizmin -sosyalist düşüncenin- çağdaş anlamda ortaya çıkışında iki farklı sürecin etkisi söz konusudur. Toplumsal açıdan Endüstri Devrimi ve siyasal açıdan da Fransız İhtilali bu kavramın çağdaş formunun oluşmasına imkân vermiştir. Modern sosyalist düşüncenin Marx ve Engels tarafından temelleri atılması öncesinde geliştirilen ütopyacı ideal toplum ve devlet tasavvuru Platon’a kadar götürülebilir. Bu açıdan topluma yönelik hayal gücünün normatif dışı vurumu olan tasarımlar (ütopyalar) sosyalizmin ve sosyalist düşüncenin ufkunu genişleten bir işleve sahip olmuştur.

Ütopik sosyalizm de Marksizm gibi kapitalizmin eleştirisinden doğmuştur. 19. Yüzyılda emekçi kesimleri etkileyen olumsuz koşullar, bu eleştiriyi “iyi düzenlenmiş” toplumsal sistemler tasarlamaya kadar götürmüştür. Sonrasında Marx ve Engels kapitalizmin eleştirisini diyalektik materyalist bir yöntemle toplumsal yapılarla da ilişkilendirerek yapmıştır. Bu niteliğiyle bilimsel sosyalizmin sınırlarını ve kuramını, 19. Yüzyılın başlarında gelişen kolektivist sosyalizm örneklerinden ayırtırmak kolaylaşmıştır. Bilimsel sosyalizm en azından toplum-teori ilişkisi bağlamında “ütopik olmaktan” kurtulmuştur. Böylece Engels de (1974) 19. Yüzyıl biterken sosyalizmin bu türünü “ütopik” olarak nitelemiştir.

Ütopya, bir fikrin romantik arzularının açığa vurulduğu hayallerden oluşur. İnsana ve topluma dair yaşam biçimlerinin ayrıntılı olarak ele alındığı erken modern dönemde sosyalizm ütopyaları söz konusudur. Özellikle Fransa’da kök salmış sosyalizmin bu türü Sanayi Devrimine koşulsuz bağlılıklarıyla farklılaşmaktadırlar. Fransa’da Saint Simon ve Charles Fourier ve İngiltere’de Robert Owen ilk akla gelen isimlerdir. Bu düşünürlere

göre Aydınlanma insanlara neyin akla uygun olduğunu ayırt edebilme imkânı sunduğundan, kendi düşüncelerini öncelikle toplumun eğitimli ve nüfuz sahibi kesimine aktarmak ve sosyalizmin pilot uygulama alanlarını oluşturmak gerekliydi (Hobsbawm, 2012, s. 261-266).

Ütopik sosyalizm denildiğinde ilk akla gelen isimlerden birisidir Saint Simon. Saint Simon'un öngördüğü toplumda bilim, önceki düzendeki dinin yerini alacak ve metafizik niteliklerden soyutlanmış yeni bir insanlık dinine müsaade edilecektir (Tunçay, 1976a, s. 15). Bu düşünceye varan süreçte insan aklına iman başlangıç noktasıdır. Auguste Comte'dan önce sosyolojinin filizlenmesinde öncü kabul edilen Saint Simon, Descartes ile aşikâr hale gelen aklın yüceltilmesi sonucunda pozitif felsefenin etkisiyle tabiat bilimlerinin sosyal bilimlere de uygulanabileceğini düşünmüş ve (ütopik) sosyalizmin gelişmesine katkı sunmuştur (Meriç, 1996, s. 15-16).

Saint Simon'un arzuladığı toplumda din de yer alır ve bunu yeni Hristiyanlık olarak tanımlar. Ancak buradaki din ve Hristiyanlık kelimelerinin zihinlerde çağrıştırdığı şema, var olan Hristiyanlık dinine karşılık gelmemektedir. Burada kullanılan yöntem, yeni fikirlerin eski kavramlarla halkı ürkütmeden aktarılmasıdır. Kastedilen, insanların birbirini sevdiği, dogmalara ve ibadete yer olmayan, işin ve emeğin değer gördüğü, endüstriyalizmin toplumun merkezinde yer aldığı panteist, sosyalist bir dindir (Meriç, 1996, s. 94).

Fransız ütopycacı sosyalistlerden biri de Charles Fourier'dir. Fourier bireycilik ve rekabet merkezli toplumsal düzenin kötü olduğunu düşünür. Materyalist bir yorumla burjuva toplumunun insan doğasını eleştiren ilk düşünür olarak sosyalist düşüncede önemli bir yer tutar. Louis-Auguste Blanqui de Fransız ütopycacı sosyalistlerdendir. Blanqui bir materyalist ve dinsiz olarak Aydınlanmacıların deizminden uzaktır. Kapitalizmin dengesiz bir ekonomik düzen öngördüğüne inanmış ve yerine özyönetime haiz kooperatif birliklerinden oluşacak bir düzenin kurulması gerektiğini düşünmüştür (Tunçay, 1976c, s. 90).

Britanya'da sosyalizmin ve kooperatifçiliğin kurucusu olarak tanımlanan Robert Owen bir diğer önemli ütopycacıdır. Owen'ın tanımında insanın karakteri kendisinden değil içinde bulunduğu toplumdan şekil almaktadır. Bu sebeple düzeltilmesi gereken insan değil içinde yaşadığı toplumdur. Toplumun amacı Jeremy Bentham'da olduğu gibi en büyük sayıya en büyük mutluluğu sağlamaktır. Owen'a göre dinler, insanı kendi eseri olmayan

karakterinden mesul gördükleri için yanlışlırlar ve insanın gerçek mutluluğu yaşamasına engel olmaktadır (Tunçay, 1976b, s. 42).

Ütopyalar sosyalist düşüncenin üretkenliğini artırmıştır. Kurgunun estetize edildiği romantik bir çağrışıma karşılık gelen ütopya arzusu, tıpkı dinde olduğu gibi arzu duyulan bir toplum tasavvurunun dışı vurumuna denk düşer. Tanrının peygamberleriyle idealize ettiği toplum tasarımının din üzerinden meşrulaştırılmasına benzer bir yöntemle, Aydınlanma Akılının “seküler” toplum rüyası sosyalizm/komünizm üzerinden estetize edilmiştir. Karl Marx ve Friedrich Engels ütopycı sosyalizmi diyalektik materyalizmin kılavuzluğunda dönüştürecektir. İnsan artık salt aklın/düşüncenin yönlendirmesiyle değil, çevresiyle etkileşimli bir şekilde kendi eylemine yön veren düşüncenin ayırına varacaktır.

1.3.2. Marksist Sosyalist Düşüncede Din

Modern sosyalist düşüncenin dine bakışının oluşmasında Marksist yazında geliştirilen fikirlerin baskın olduğu aşıkardır. Karl Marx’ın dine dair söyledikleri onu takip eden Marksist/sosyalist çevreler tarafından “tabu” olarak kabul edilmiştir. Bunun öncesinde Karl Marx’ın da fikir dünyasını etkileyen kişiler, çevreler ve fikirler söz konusudur.

Marx; klasik Alman felsefesinin, İngiliz politik ekonomisinin ve Fransız [ütopycı] sosyalizminin ve devrimci öğretilerinin etkisinde kalmıştır (Callinicos, 2004, s. 41). Daha geniş bir çerçeveye; Alman idealist felsefesinin öne çıkan isimleri Kant ve Hegel, Fransız ütopycı sosyalizminin mimarları Saint Simon ve Charles Fourier, İngiliz ve İskoç politik ekonomisinin önde gelen isimleri Adam Smith, Adam Ferguson, Dugald Stewart ve David Ricardo, Marx’ın felsefesini toplumsal ve ekonomik kuramını şekillendirmesine etki eden kişilerdir (Schechter, 2015, s. 27).

Marx, tüm bu düşünürler ve fikir akımlarıyla bilişsel teması sonrasında Engels’le birlikte ilkelerini kendilerinin belirlediği diyalektik materyalist “Bilimsel Sosyalizm” kuramını oluşturdular. Marx’ın Fransa seyahati sırasında işçi sınıfıyla -proletarya- etkileşimi Marksist teorinin diyalektik uçlarının ve devrimci güçlerinin keşfini sağlamıştır (Helvacıoğlu, 2018). Komünist Manifestoda (1976) Engels’le birlikte sınıfsız toplum düzeninin kurulması aşamasında işçi sınıfının, burjuvazi karşısındaki üretim araçlarının özel mülkiyetini kaldırmadaki devrimci rolünü teslim etmişlerdir. Kapitalist düzenin son bulacağı komünizmde ideolojilere ve dolayısıyla dinlere ihtiyaç kalmayacaktır. Haliyle Marksistler dine

ideolojik olarak muarızdırlar. Dine karşı mücadeleyi sınıf mücadelesine tabi kılarak (Siegel, 2005, s. 2) arka plana atmışlardır.

Marx tarihsel açıdan toplumu ilkel komünal yaşamdan başlatır. Süreç ilkel komünizmden sınıflı toplum yapısına geçilmesiyle devam eder. Bu süreçte gelişmenin dinamiği, toplum kendi içinde devinimini engelleyen toplumsal yapıların ya da güçlerin karşısında ilerlemeye taraf olan yapılar ya da güçler arasındaki çelişkinin varlığıdır. Kapitalizm de bu gelişme dinamiğinin önündeki son engel ya da çelişki olarak tarif edilebilir.

Çelişki, tarihsel değişimin habercisidir. Marx, tarihsel değişimi gerçekleştirmede insanın yaratıcı emeğini anahtar olarak görmüştür. Bu emeğin kapasitesini gerçekleştirmesinin önündeki hukuki, siyasal ideolojik ve kültürel engeller, çelişkinin görünür sonucu olarak sıralanabilir. Din bu çelişkinin bir sonucu olarak proletarya ile burjuvazinin diyalektik etkileşiminde burjuvazinin gerçeğin üstünü örtmede kullandığı bir perde olarak görülmüştür.²³

Marx'ın düşüncesinin omurgasını oluşturan sınıf mücadelesi, ekonomi-politik yapının belirleyiciliği, üretim biçimlerinin ardıllığı, üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki çatışma ve tarihsel materyalizm gibi ilke ve kuramların oluşumunda dinin bir katkısı yoktur. Ancak Marx'ın tarih yaklaşımı ile din arasında temas kurmaya imkân tanıyan kavramlar dikkati çekmektedir. Bunlar, “adalet, kurtuluş, hesaplaşma günü, baskıya karşı mücadele, mülksüzlerin iktidarı, geleceğin barış ve bolluk hükümlanlığı” (Eagleton, 2014, s. 124) olarak sıralanabilir. Kuşkusuz bu benzerlikler Marx'ın kuramında belirleyici olmasa da onun da dinler tarihine ve peygamberlerin yaşamına ilişkin okuması, hem kendi kültürünün oluşumunda etkili olmuş hem de kuramının aşkınlıkla ilişkili ilkelerine kaynaklık etmiştir.

Marx'ın dine yaklaşımını değerlendirebilmek için öncelikle Hegel'den bahsetmek gerekecektir. Hegel Aydınlanmayla birlikte gelişen mekanikçi paradigmayı aşmak istemiştir. Hegel için dünya organik bir süreçtir ve pozitivist bilimin “ruh ve doğa, özgürlük ve zorunluluk, öznel ve nesnel gibi” (Morris, 2004, s. 15-16) ikiciliklerini birleştirmek gerekir. Morris'e göre (2004, s. 33) “Hegel için mutlak bilgi ya da mükemmeliyet, kozmik tin kavramıdır; tümellik kendini insan bilinci aracılığıyla bilir hale gelen kozmik bir organizmadır” ve bu çerçevede din de “tarihsel açıdan kozmik sürecin bir parçası” olarak

²³ Marx'ın toplum kuramı; zengin kavramsal çerçeveye ve derin teorik veriye sahiptir. Çalışmanın kapsamı gereği bu toplum kuramından ayrıntılı olarak bahsedilmeyecektir. Bu sebeple Marx'ın toplum kuramının bazı temel özelliklerini ele almak ve bunlardan dine bakışını şekillendiren taraflara eğilmek gerekecektir.

kabul edilir. Bu mirası takip eden sağ Hegelci düşünürler²⁴ dine sıcak bakmışlardır. Marx dahil, Hegel'in diyalektik düşüncesini materyalist bir yaklaşımla ele alan sol Hegelci düşünürler ise Marksist geleneğin dine bakışında etkili olmuştur. Sol Hegelciler dini toplumsal koşulların sonucu olarak görmüşler ve bu koşulları değiştirmeye odaklanmışlardır. En ünlüleri olan Marx tarafından da dinin eleştirisi her türlü eleştirinin temeli olarak kabul edilmiştir (Carr, 2011, s. 36).

Genç Marx'ın Hegel'in materyalist eleştirisini geliştirmesinde, idealizmden antropoloji ve tarihsel materyalizme yönelmesinde ise Ludwig Feuerbach başlangıç noktasını oluşturur (Schechter, 2015, s. 27). Genç Marx'ın dine bütünlüklü ilk bakışı Feuerbachçı din anlayışının²⁵ etkisiyle şekillenmiştir. Feuerbach'ın Tanrı'yı bir hakikat kaynağı olarak tahtından indirip yerine insanı koyduğu ve böylece dinin teolojik kaynağını antropolojiye dönüştürdüğü yaklaşımı (Eagleton, 2014, s. 186) merkeze insanın yerleştirilmesi açısından önemli bir merhaledir. Bu dönüşümün de etkisiyle Marx, din konusunda en çok bilinen ifadelerini²⁶ 1843 yılında henüz 25 yaşında kaleme almıştır:

“Dinsel üzüntü, bir ölçüde gerçek üzüntünün dışavurumu ve bir başka ölçüde de gerçek üzüntüye karşı protesto oluyor. Din ezilen insanın içli ezgisini, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığını, tinin dıştalandığı toplumsal koşulların tinini oluşturuyor. Din, halkın afyonunu oluşturuyor. Halkın aldatıcı mutluluğu olarak dini ortadan kaldırmak, halkın gerçek mutluluğunu istemek anlamına geliyor. Halkın kendi durumu üzerindeki yanılsamalardan vazgeçmesini istemek, halkın yanılsamalara gereksinim duyan bir durumdan vazgeçmesini istemek anlamına geliyor. Öyleyse dinin eleştirisi, dinin aylasını oluşturduğu bu gözyaşları vadisinin tohum halindeki eleştirisi anlamına geliyor. Zincirlerin her yanını örten imgesel çiçeklerden eleştiri, insanın süssüz ve umut kırıcı zincirler taşıması için değil, ama onları atması ve canlı çiçeği devşirmesi için zincirleri arındırıyor. Dinin eleştirisi insanın yanılsamalarını, insanın kendi gerçekliğini akıl çağına erişen ve yanılsamadan kurtulmuş bir insan olarak düşünmesi, et-

²⁴ Kari Goschel ve Hegel'in biyografisi Kari Rodenkranz, Hegel felsefesinin teistik yorumuyla sağ Hegelci olarak anılmışlardır. Bu yorumla Hegel'in felsefesinin Hristiyanlıkla olan mesafesi kapatılmaya çalışılmıştır. Böylece sağ Hegelciler mevcut toplumsal düzenin kutsal ve akli olduğu anlamına da gelebilecek “Gerçek olan her şey aklidir” şeklindeki Hegel deyişine meşruiyet kazandırmışlardır (Morris, 2004, s. 36).

²⁵ İnsanın kendi zihninde yarattığı Tanrı'ya iman etmesi olarak tarif edilebilir.

²⁶ Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi adlı eserin çevirmeni Kenan Somer, bu ifadelerin yer aldığı giriş metnini, “Gerçeklikte tamamlanmamış bir yapıt (ve vazgeçilmiş bir tasarı) oluşturan ‘1843 Elyazmaları’, Marx'ın henüz marksist olmadan önce ‘felsefel’ bir komünizme ilk adımını attığı bu ünlü makaleyi, yazılmamış ve büyük bir olasılıkla da bu makalede atılan adımdan sonra yazılmasından vazgeçilen bir yapıtın ‘Giriş’i” şeklinde tarif ediyor.

kilemesi ve biçimlendirmesi için, kendi kendinin, yani kendi gerçek güneşinin çevresinde dönmesi için ortadan kaldırıyor. Din, insan kendi çevresinde dönmediği sürece insanın çevresinde dönen aldatıcı bir güneşten başka bir şey oluşturmuyor. Öyleyse tarihin görevi, gerçeğin öteki dünyasının yitip gitmesinden sonra, bu dünyanın gerçeğini ortaya koymak oluyor. İnsanın özyabancılaşmasının (kendi kendine yabancılaşmasının) kutsal biçimlerini bir kez ortaya çıkardıktan sonra, kutsal-olmayan biçimleri içindeki özyabancılaşmayı da ortaya çıkarmak, ilkin tarihin hizmetinde olan felsefenin görevi oluyor. Böylece gökyüzünün eleştirisi yeryüzünün eleştirisine, dinin eleştirisi hukukun eleştirisine, tanrıbilimin eleştirisi de siyasetin eleştirisine dönüşüyor” (Marx, 2009, s. 192-193).

Marx buradaki analizinde insanın iki yönlü doğasına vurgu yapmaktadır: Madde ve ruh. Maddeyi ilerde geliştireceği toplum kuramında meta değişimi, sermaye birikimi ve bunlara bağlı olarak üst ve alt sınıflar arasındaki tahakküm ilişkisi üzerinden açıklayacaktır. Ama bunun öncesinde insanın yaşadığı bütün bu çevre şartlarında (ruhsuz koşullarda) kendini teslim edip rahatladığı din ve dinin toplumsal formları söz konusudur. Modern hayatla birlikte bu formlar sadece din ve cemaatler üzerinden değil, kültür, sanat, siyaset gibi alanlara da nüfuz ederek çok katmanlı ve etkileşimli bir yapıya dönüşür. İşte din kapitalist dünyanın beden ve ruh dahil her şeyi metalaştırdığı bir zamanda insanın sığındığı arka bahçesidir. Din bu niteliğinden ötürü maddi dünyadan bir kaçış alanıdır ve tamamen buharlaşması beklenemez. Ancak Marx dinin bu mahiyeti ve işlevini aldatıcı olarak görüyor. Çünkü her ne kadar din mevcut şartların protestosunda sığınılan bir liman olsa da dinin var olma sebebi bizatihi mevcut şartların diyalektik etkileşiminden kaynaklanıyordu. Komünizm ise öyle bir aşamaya denk geliyordu ki bu sömürü düzeni ortadan kalkacağı için insanların ızdırabını hafifletecek bir dine ihtiyaçları kalmayacaktı.

Löwy (1996) Marx'ın bu ifadelerinden cımbızlanarak alınan “din halkın afyonudur” ibaresinin anlatılmak isteneni bütünüyle yansıtmadığını düşünmektedir. Buna benzer ifadelerin süreçte öne çıkan Batılı filozofların çalışmalarında rastlanabileceğini eklemektedir. Burada Aydınlanma düşünürlerinin Hristiyanlığı ruhban sınıfının komplosu olarak algılayan görüşünden farklı olarak dini “insani varlığın yabancılaşması olarak kavrayan sol-Hegelmecilik”in (Löwy, 1996, s. 28) izleri görülmektedir. Marx'ın buradaki “afyon” benzetmesi Aydınlanma filozoflarının görüşüyle örtüşse de dinsel huzursuzluğun gerçek üzüntünün dışı vurumu olma ihtimali açısından ayrılmaktadır. Bu açıdan din gerçeklik karşısında yaşanan hissiyatın belirli bir boyutta yansımaları olabilir.

İslam-sol ilişkisini önemseyenler tarafında da sıklıkla atıf yapılan bu metinde Marx dinin ikili yönüne de (mevcut düzenin protestosunda ve meşrulaştırılmasında işlevsel olması) işaret etmektedir. Temel fikir, insanın kendisine yabancılaşmasını da tetikleyen dinin yanılsamadan ibaret olduğudur. Marx, bu ifadeleri kaleme aldığı sırada Feuerbach'ın etkisindedir. Marx sonrasında “olgunlaşacak” “diyalektik materyalist din felsefesiyle” Feuerbach'ın “metafizik materyalist din felsefesinden” (Özbek, 2020, s. 121-122) ayrılacaktır. Bu ayrılış, dinin oluşumundaki/varlığındaki insanın neden ve çıktı olarak bilinçli dahlini diyalektik ve tarihle açıklamaktadır. Böylece insanın bilinçli bir edimi olarak din onun dışında ve etkisinde şekillenmiştir. “Feuerbach Üzerine Tezler’de” ve Engels’le birlikte kaleme aldığı “Alman İdeolojisi’nde” (2013) Feuerbach ve materyalizm eleştirisi, Marx’ın dine bakışının tarihsel ve diyalektik yönünü de açığa vurur. Buna göre ahlak, din ve metafizik gibi ideolojik bilinç biçimleri insanların maddi üretim ve temalarının etkisiyle şekillenir. Marx, tarihin oluşumunda pratiği öncelediğinden, dinin de ilgili tarihsel süreçte toplumsal etkileşimle maddi üretim süreçlerinin sonucunda diyalektik olarak ortaya çıktığını düşünmektedir. Böylece sosyalist düşüncenin kuluçka evresi olarak tabir edilebilecek ütopyik sosyalizmde, insan arzusu ile rasyonel düşüncenin etkileşiminden doğan tasarlanmış din düşüncesi yerine, dinin nasıl oluştuğuna yönelik materyalist ve diyalektik bir izah Marx tarafından sosyalist düşünceye kazandırılmıştır. Buna bağlı olarak Marx’ın toplum kuramında din bir üst yapı kurumu olarak sınıflandırılmıştır. Üstyapı kurumları maddi üretim ilişkileri olan alt yapı kurumları tarafından şekillendiği için, sonrasında Marx’ın dine yoğunlaşmadığı söylenebilir.

Marx’ın dine yönelik yazıları; dine bakıştaki dönüşüm ve yazıların yoğunluğu açısından iki döneme ayrılabilir.²⁷ Marx’ın ilk dönem yazılarında din kavramı daha çok yer alır ve bir yanılsama olarak görülür. Sonraki yazılarında Marx, din analizi yerine ideoloji analizine yönelmiştir. Marx açısından dinin bir yanılsama olma sebebi, soyut insanın evrene ve hayatın anlamına ilişkin sorulara yetkin cevaplar verebilme kapasitesinden yoksun olmasıdır. İdeoloji olarak din ise toplumsal yaşamda deneyimlenen çıkar çatışmasından doğmuştur (Özyurt, 2015, s. 172). Marx’ın materyalist tarih çözümlemesi sayesinde si-

²⁷ 1844 yılında Engels ile tanışması bu iki dönemi ayırtıran süreci başlatan gelişme olarak not edilebilir.

yasal bilince sahip olan işçi sınıfı din dahil herhangi bir ideolojik yanılsamayı aşma becerisine sahip olmuştur. Bu bilinç halinin varlığı dinin öncelikle incelenmesi gereken bir fenomen olmaktan çıkarmıştır.

Marksist kuramda çıkar çatışması daima iki taraflıdır yani diyalektiktir. Marx'ın kuramına göre burjuvazi, üretim araçlarını ve sermayeyi elinde tutan kesimdir. Diğer tarafta ise sermayenin üretim sistemine emeğini düşük ücrete satan işçiler -Marx'ın tabiriyle proletarya- bulunmaktadır. Öncesinde kilisenin güdümünde olan din, sermayenin de el değiştirmesi sonrasında burjuvazinin kontrolüne geçmiştir. İşte bu noktada din artık bir yanılsamanın ötesinde burjuvazi tarafından sömürülen kesimin maruz kaldığı tahakkümü görmesini önleyen bir ideolojiye dönüşmüştür. Marx açısından “bir fikri ideolojik kılan şey, toplumsal ve ekonomik ilişkilerin gerçek doğasını gizlemesi ve böylelikle toplumdaki sosyal ve ekonomik kaynakların eşitsiz dağılımını haklı göstermesiydi” (McLellan, 2009, s. 15). Bu durumda işçi sınıfı ile burjuvazinin çatışmasındaki gerçekliği örtmede kullanıldığı için din, ideolojiye dönüşmüştür.

Aydınlanma düşüncesi açısından kapitalizmde dinlerin bilim ve akıl tarafından yerlerinden edildiği görüşüne Marx ve Engels katılmamaktadır. Aksine kapitalizmde gerçek dünyanın yansıması dinsel olarak yeniden üretilmektedir (Kayaoğlu, 2015, s. 105). Bu üretim biçimini ve insanın ve emeğinin bu süreçteki yerini Marx, Kapital'de (2013) ayrıntılı olarak anlatır. Burada kadim ve modern dinlerin durumuna ilişkin şu yorumu yapar:

“Gerçek dünyanın dinsel yansıması, her durumda, ancak, gündelik yaşamdaki pratik ilişkiler, insanlara, kendi aralarında ve kendileriyle doğa arasında gözle görülür akla uygun ilişkiler sunmaya başladığında ortadan kalkabilir. Toplumsal yaşam süreci, yani maddi üretim süreci, üzerindeki mistik sis örtüsünden, ancak özgürce bir araya gelmiş insanların ürünü olarak, onların bilinçli planlı denetimleri altında girdiğinde sıyrılabilir” (s. 89).

Marx açısından dinin varlığı kapitalist üretim tarzı sürdükçe devam edecektir. Kapitalist düzende burjuva ya da devlet ideolojisine eklemlenen din bu üretim düzeninin ortadan kalkmasıyla dolaylı olarak ortadan kalkacağı için Marksist teorinin öncelikli inceleme nesnesi değildir.

Marx, sosyalist düşüncedeki baskın yeri sebebiyle, sosyalist düşüncenin din konusundaki bakışında da belirleyicidir. Ancak Marx'a atıfla sosyalist düşünce açısından “dinin halkın

afyonu olarak görülmesini” perdeleme konusunda çabalar söz konusudur. Kurtuluş Teolojisinin Marksizm’le ilişkisine eğilen Michael Löwy (1996, s. 28) Mark’ın din tarifinde olguların ikili doğasına²⁸ gönderme yapıldığı ve henüz bu tarifi yaptığı dönemde Feuerbach’ın öğrencisi ve dolayısıyla Yeni-Hegelci olması sebebiyle söz konusu tarifi Mark-sist olmadan önce sınıfsal olmayan bir analize dayandığını iddia etmektedir. Löwy (1996) “dinin toplumsal ve tarihsel olgu olarak ... maddi üretim ve ona denk düşen toplumsal ilişkilerce koşullanan ideolojinin, bir halkın manevi üretiminin, fikirlerin, tasarımların ve bilincin çeşitli biçimlerinden biri olarak asıl marksist incelemesi”nin (s. 29) sonradan Alman İdeolojisi adlı eseriyle yapıldığını hatırlatır. Löwy’nin dikkat çekmek istediği nokta, Marx’ın afyon benzetmesindeki kolaycılığın dinin sınıfsal analizin yapılmasına imkân veren gerçek Marksist bakışının önüne geçmesidir. Nihayetinde Güney Amerika’da olgunlaşan Kurtuluş Teolojisi de toplumsal düzendeki sınıf çelişkilerine Hristiyan dindarların da katılımıyla sorgulamayı öngörmüştür.

Marx’ın yol arkadaşı Friedrich Engels din konusuna Marx’tan daha fazla eğilmiştir. Ancak ikisinin dine bakışında kayda değer bir ayrım göze çarpmaz. Doğada korku uyandıran güçlerin din/Tanrı düşüncesine kaynaklık ettiğine dair fenotip materyalist görüş, Engels’teki ilk intibadır. Diyalektik materyalizm, sosyolojik çözümlemeyle birlikte doğaya içkin olan güç kaynağını, insanın yaşamını kontrol eden dış güçlere dönüştürecektir. İnsan, bu dış güçlerin zihninde belirmesini sağladığı fantastik yansımaları din olarak algılamıştır. İlerleyen süreçlerinde yaşanan sınıf ayrışmaları ve egemenliği neticesinde toplumsal güçlerin kontrolü zorlaşmıştır. Engels bu güçlerin kontrol edilmezliğini dinin yansıması olarak okumuştur. Zamanla sayısız Tanrıya atfedilen özellikler, toplumsal güçlerin yansıması olarak tek bir Kadir-i Mutlak varlığa aktarılmıştır (Marx & Engels, 1976, s. 138). Bunun yanında Engels, Marx gibi dinin iki farklı işlevsel yönüne de dikkati çekmiştir. Birincisi toplumsal yapının meşrulaştırılmasındaki rolü iken ikincisi toplumsal dönüşüm noktalarındaki özellikle büyük dinlerin eleştirel ve devrimci rolüdür (Engels, 1992). Bu açıdan Hristiyanlığın yoksullar arasında yayılması ve Roma İmparatorluğu karşısında galip gelerek devrimci bir karakter sergilemesini önemser. Sonrasında devletin boyunduruğuna girerek hem bu devrimci karakterinin aşındığını hem de insanoğlunu öte dünya tesellisiyle avutan bir olguya dönüştüğünü not etmektedir (Marx & Engels, 1976).

²⁸ Dinin bir açıdan insanların çevresine tepkisiz kalmasına neden olması ve başka bir açıdan da çevresine karşı tepki gösterme imkânı vermesi kastedilmektedir.

Dinin devrimci yönüyle ilgilenen Marksist düşünürler genellikle bu tespiti referans almaktadırlar.

Engels; dini, Tanrı'yı ve vekillerini insan zihninden ve toplumdan silmeyi Marksist kuramın bir ilkesi olarak benimsese de doktriner bir propaganda haricinde inançsızlığı öngören yasal düzenlemeleri arzu etmez. Engels (Marx & Engels, 1976, s. 133) din konusunda ütöpik sosyalist Blanqui ve komününün yasayla tanrıyı ortadan kaldırmasını örnek göstererek bunun daha çok taraftar toplaması açısından Tanrıya yapılacak en büyük hizmet olacağına işaret eder. Engels'in tanrıtanımazlığı bir topluluk ya da devlet düzenlemesi olarak dayatmanın tam tersi sonuçlara yol açacağını belirtmesi dinin devrimci (mevcut düzene itirazla filizlenen) ve otantik yönünü parlatmaya çalışan sosyalist düşünürleri cesaretlendirmiştir.

Sosyalist devrimci ve politikacı Lenin (1975) de din bahsinde genç Marx'a benzer bir tablo çizer. Dinin hem sömürülen açısından teskin edici yönüne hem de sömürenin konumuna meşruiyet kazandıran işlevine dikkati çeker:

“Din, bütün yaşamı boyunca çalışan ve yokluk çekenlere, bu dünyada azla yetinmeyi, kismete boyun eğmeyi, sabırlı olmayı ve öteki dünyada bir cennet umudunu sürdürmeyi öğretir. Oysa yine din, başkalarının emeğinin sırtından geçinenlere bu dünyada hayırseverlik yapmayı öğreterek, sömürücü varlıklarının ceremesini pek ucuza ödemek kolaylığını gösterir ve cennette de rahat yaşamaları için ehven fiatlı bilet satmaya bakar. Böylelikle din, halkı uyutmak için afyon niteliğindedir. Din, sermaye kölelerinin insancıl düşlerini, insana daha yaraşan yaşam isteklerini içinde boğdukları bir çeşit ruhsal içkidir” (s. 10).

Lenin (1975) de dini ekonomi-politik yapının uzantısı olarak görür. Ateizmi parti programına dahil etmeyeceklerini belirtirken de şu ifadeleri kullanır: “Bizim açımızdan ezilen sınıfın bu dünyada bir cennet yaratmak adına gerçek devrimci mücadelede birleşmesi, öteki dünya cenneti konusunda proletaryanın görüş birliğine gelmesinden daha önemlidir” (s. 14). Bu ifade, Lenin'in bireylerin dini görüşlerinin dikkate alınması açısından tercihen tarafsız olduğunu gösterir. Devrimci, bir dine mensup olma ya da ateist olma konusunda hürdür. Bir kişinin dini inancından ziyade devrimci siyasete müdahil olup olmaması ehvenişerdir. Buna bir dini gruba yönelik sosyalist partinin ateizm propagandası yerine, aynı dini bir grupta/grupla gerçekleştirilen devrimci bir girişimin başarısının ter-

cih edilmesi dahildir. Ayrıca devlet dine karışmamalı, cemaatler bağımsız olmalıdır. Devlet tarafından bakıldığında da bir kimsenin herhangi bir dine bağlı olması ya da dinsiz olması açısından serbesti öngören Lenin, devrimci partinin dine karşı ideolojik savaştan geri durmaması gerektiğini de savunur. Bu mücadele metafizik materyalist soyutlamalar üzerinden, zaman ve mekândan bağımsız teorik/teolojik bir din karşıtlığı olamaz. Aksine gündelik yaşamın içindeki somut olgu ve hurafelere yönelik, sınıf mücadelesi ekseninde ve diyalektik olmalıdır. Lenin ideal bir sosyalist rejimde tam bir devlet ve din/Kilise ayrılığını savunur. Kilisenin herhangi bir şekilde devletten yardım almamasını öngörür. Ancak bu şartla halkın öncesinde olduğu gibi hurafelerin tehdidiyle sömürölüp afyonlandığı durum tekrar yaşanmayacaktır.

Marx, Engels ve onları takip edenlerin dine dair fikirlerinin çelişkili olduğu gerekçesiyle Marksizmin dini reddettiğine dair genel bir kanı mevcuttur. Ancak aksine teoloji olmaksızın Marksizmin anlaşılamayacağını düşünenler de vardır. Bu çerçevede sol ve [Hristiyan] teoloji arasında etkileşim kurmaya yönelik birçok Marksist girişim söz konusudur. Bunlardan Terry Eagleton, Slavoj Žižek ve Ernst Bloch teolojik terimlere materyalist bir çerçepe örerek kullanmaya çalışırlar. Sekülerleşmiş bir teoloji arayışı bu düşünürlerde belirgindir. Ayrıca Eagleton, solun teolojiden ve Kiliseden öğrenebileceği şeyler olduğuna inanır. Louis Althusser, Henri Lefebvre ve Walter Benjamin’de de sekülerleşmiş teolojinin “daha zararlı bir mevcudiyeti” söz konusudur. Bu amaçla materyalist bir din teorisi için imkân ve kategoriler oluşturmaya çalışırlar (Boer, 2013, s. 519-524). Bu düşünürlerin ortak noktası Marksizmin mekanikleşmiş toplum, ideoloji ve kuram çözümlemesine canlılık sağlamaktır. Semavi dinlerin ortaya çıkış gerekçeleri ve dönemin toplumsal yapısı ile Marksizmin varoluşundaki kuramsal gerekçelerin ve nihai hedeflerin örtüşen yönleri mevcuttur. Dinler de sosyolojik ve teolojik olarak bireylerin ve toplumların hafızasında canlı, estetik ve arzu uyandıran imgeler oluştururlar. Bu imgelerin canlılığı ve işlevselliği Marksist kuramın dinlere pragmatik yaklaşmasını sağlamıştır.

Bu konuda yoğun mesai harcayan Ernst Bloch dinde ve özellikle Hristiyanlık tarihinde Marksist felsefenin izlerini sürmektedir. İncil’deki parçalanmış sınıf yapısının (emekleriyle yaşayanlar, emekçiler sayesinde yaşayanlar) ayırdındadır. Bu nedenle mevcut toplumsal yapının çözülmesinde İncil tetikleyici bir özelliğe sahiptir diye düşünür. Statükonun korunması karşısında devrimci anlayışın beslenmesine de katkı sunar (Boer,

2013, s. 49). Bloch “hakiki” Hristiyanlıkla ile “hakiki” Marksizmin yeniden bir ittifak kurabilmesi için umudunu da canlı tutar:

“Hakiki Marksizm bunun yerine hakiki Hristiyanlığı ciddiye alır ve bunu sağlayan sadece Marksizm ile Hristiyanlık arasındaki, her iki tarafın duruşunun parlaklığını matlaştıran ve onları uzlaşımçı kılmayı tercih eden sıradan bir diyalog değildir: Esasen Hristiyanlık, çalışanların, ezilenlerin, yük altında olanların özgürleşmesini gerçekten de hala kastetmekteyse, Marksizm için özgürlükler ülkesinin derinliği, gerçekten de devrimci bilincin tözleştirici içeriği olarak kalırsa ve kalmaya devam ederse, Köylü Savaşları'ndaki o devrim ile Hristiyanlık arasındaki ittifak, nihai ittifak olarak kalmayacaktır” (Bloch, 2013, s. 430).

Bloch Marksizm ile Hristiyanlığı aynı paydada buluşturabilecek noktalar üzerine eğilmektedir. Bu noktalar Hristiyanlığın ve Marksizmin varoluş gayesiyle de örtüşmektedir. Bunun gerçekleşmesi için herhangi bir tarafın karşıdakinin himayesinde benliğini yitirmesi beklenmez. Ütopik bir gelecekte karşılıklı olarak dönüşüm ittifakı kurmaları mümkündür (Boer, 2013, s. 89).

Löwy (1996, s. 29) ise Kurtuluş Teolojisinin Marksizm’le ilişkisini izah ederken Marksizmin bir diğer önemli ideoloğu Friedrich Engels’in dine bakışını da gözden geçirir: Engels dini materyalist bir bakışla toplumsal değişimlere paralel olarak dönüşen kültürel bir olgu olarak ele alır. Buna göre din, önce köleler tarafından benimsenmiş, ardından Roma İmparatorluğu’nda devlet dinine, feodalitede hiyerarşik düzenlenmesinin ardından burjuva ideolojisine göre tasarlanmış bir yaşam biçimine dönüşmüştür. Löwy, Engels’in dini tarihsel dönüşümlere göre değişen bir olgu olarak görmesini onun sınıfsal ilişkiler bağlamında ele alınmasında bir sakınca görmemesine bağlamaktadır.

Bir diğer Marksist düşünür Rosa Luxemburg da (2015) Hristiyan din adamları ile halkın özgürlüğü, kardeşliği ve eşitliği için mücadele eden sosyalist hareketin amaçlarına yönelik özdeşim kurarak dinin toplumsal potansiyelini sosyalist hareketin yanına çekmek istemiştir. Bu durumda Luxemburg, dinin devrimci yönüne beslediği umut bakımından Löwy gibi Kurtuluş Teologlarıyla aynı düşünceyi paylaşmaktadır.

Buna benzer bir girişim Türk sosyalist çevrelerinden Birikim’de de söz konusudur. Özellikle Bloch’un eserleri İletişim Yayınları tarafından çevrilmekte, ilahiyat ve din üzerine geliştirilen görüşlerde Bloch’a sık sık atıf yapılmaktadır. Bloch’un Marksizmin sıcak

akıntısı olarak tarif ettiği dostluk, topluluk, insanlık, dayanışma (Boer, 2020) gibi kavramların İslam'ın heteredoks geleneği ve dili üzerinden teolojik karşılıklarını yan yana getirme çabası söz konusudur.

Bilim ve Ütopya çevresinde böyle incelikli bir çaba söz konusu değildir. Aydınlanmacı ve sol (Kemalist) ideolojinin din retoriğinin tekrarına dayalı bir eleştiri söz konusudur. Bu bağlamda sosyalist düşüncede Marx'ın dine dair görüşleri yüzeysel olarak referans alınmaktadır. Dinin tarihselci ve materyalist bir ölçekte tadil edilmesini tavsiye eden bir bakışa sahiptir.



2. BÖLÜM: TÜRKİYE’DE SOSYALİST DÜŞÜNCENİN TARİHSEL GELİŞİMİNDE DİN

Modern anlamda Batılı herhangi bir ideolojinin Türkiye’de yayılma sürecinin değerlendirilebilmesi için ülkenin içinde bulunduğu toplumsal, siyasal, ekonomik yapı ile uluslararası dengeler dikkate alınmalıdır. Çok uluslu ve dağılmakta olan bir imparatorluktan var olma savaşıyla milliyetçi ideolojiye bağlı bir ulus devletin kurulma süreci ile sosyalist ideolojinin Türk toplumu ve Aydınıyla tanışması aynı zaman diliminde gerçekleşmiştir. Bu açıdan Türkiye’de sosyalizmin/Marksizmin yayılmasında konjonktür başat etmektedir. Konjonktür ülkenin mevcut durumunu, uluslararası konumunu ve geleceğine yönelik siyasal düşünce ve perspektifini kapsamaktadır. Mevcut durumun sınıfın kurtuluşunu değil ülkenin kurtuluşunu gerektirmesi, öncüllerin felsefi veya kuramsalın aksine ideolojik ve politik olmasına sebep olmuştur. Haliyle İttihat ve Terakki’den ayrılan sosyalist Osmanlı aydınların çoğu, beklenenin aksine, İttihatçılık mirasına sahip çıkarak sınıf mücadelesini yıkıcı ve bölücü bir etmen olarak görmüştür. Sınıf mücadelesi deneyimlemeden kalkınma ve modernleşmenin sağlanabileceği fikri, ilk sosyalist aydınlar, Cumhuriyetin ilk yıllarındaki Kadro Hareketi, 1960’ların Milli Demokratik Devrim’i ve Yön Hareketleri için de geçerlidir (Çulhaoğlu, 2002, s. 13). Bu eğilimin bir diğer boyutu ise solun, mevcut konjonktürün ve fikir geleneğinin de katkısıyla evrensel yerine Türkiye’ye özgü bir sosyalizm anlayışını geliştirmesidir. Bu duruma Kemalizm’in kudreti eklenince durum daha da pekişmiştir. Sosyalist düşünceye meyilli aydınlardan oluşan Kadro Çevresinde de Kemalizm’in “benzemezlik” tezi benimsenmiştir. Celal Nuri İleri gibi Kemalizm’e bağlı önde gelen aydınlar da Osmanlı’da sınıf siyasetini gerektiren bir sosyal ve iktisadi tabakanın oluşmadığını belirtmiştir. Zira İslam dininde [ve dolayısıyla bu dinle hemhal olmuş Müslüman tebaada] bu sınıfın oluşmasına sebep verecek bir ortam da var olmamıştır. Buna ek olarak sosyalist teori için “gericilik” unsuru olan saltanat ve hilafetin Kemalizm tarafından ilga edilmesi, Türk sosyalist aydını tarafından ilerici bir adım olarak değerlendirilmiş ve Kemalizm’e sempati duyulmuştur (Aydın S. , 2008, s. 445).

Türkiye’de sol/sosyalist düşüncenin kökleri, özellikle edebi eserler üzerinden ve büyük ölçüde anakronizm yapılarak Osmanlı döneminden Şeyh Bedrettin’e²⁹ kadar dayandırılmaktadır (Kacıroğlu, 2011). Hatta Şeyh Bedrettin’e sosyalizm tarihinde Compenella veya More ile aynı satırda anılacak kadar önem atfedilmiştir³⁰ (Fındıkoğlu, 1950, s. 48). Yoksullar ve köylülerle birlikte Osmanlı idaresine karşı başlattığı isyan, proletaryanın burjuvaziye ve onun uzantısı olan siyasi otorite ve düzene karşı yapacağı başkaldırıya benzetilmiştir. Modern sosyalizm düşüncesinin yansıması ise Avrupa’da cereyan eden devrimci gelişmeler (1871 Paris Komünü)³¹ ile eş zamanlıdır. Bu dönemde gazetelerde çeviri eserlere yer verilmiş, sosyalizme/komünizme ilişkin gerek düşünce çevrelerinden gerekse devlet ricalinden fikirler ortaya atılmıştır. Marx’ın ilk çeviri yazısı ise 9 Şubat 1871’de Hakayik-ul Vakayi adlı gazetede yayımlanmıştır. Aynı yıl Terakki gazetesi de imlası değiştirilmiş isimler³² altında Marx’ın Paris Komününe ilişkin mektuplarına yer vermiştir. Bu dönemde Takvim-i Vakayi’de Paris Komünü ve Birinci Enternasyonele ilişkin tenkit yazıları yer almıştır. Örneğin Tanzimat döneminin etkili devlet adamı ve Mecelle yazarı Ahmet Cevdet Paşa açısından sosyalist, komünist ya da nihilist fark etmeksizin bütün sol doktrinler, mülkiyetin, evliliğin ve ailenin kaldırılmasını amaçlamaktadır. Bu yaklaşımın dışında fikir geliştiren ilk kişiler Namık Kemal ve arkadaşlarıdır. Namık Kemal İbret gazetesindeki yazılarında Paris Komününe olumlu değerlendirmiştir. Bir diğeri de Rum kökenli Sava Paşa’dır. Paşa İslam ile sosyalizm arasında ortak yönleri tespit etmeye çalışmıştır. Zekât kavramını sosyalizme meşruiyet kazandırmak için örnek olarak göstermiştir (Sadi, 1994, s. 113-116). Paris Komünün yansımaları, farklı milletlerin varlığı ve bu milletleri temsilen farklı bağımsızlık ve kurtuluş ideolojilerine sarılmayı da beraberinde getirdiğinden özellikle devlet ricalinde komünizm düşüncesi yadsınmıştır. [Resmî] gazeteler (Takvim-i Vakayi, Tercüman-ı Şark başyazarı Şemsettin Sami) ve devlet adamları (Sadrazam Ali Paşa) komünizm fikrini mülkiyete tehdit olarak yansıtmış, sosyalizmin

²⁹ 14. Yüzyılda yaşamıştır. Osmanlı Fetret Döneminde yaşanan Şeyh Bedrettin ayaklanmasının dini ve siyasi lideridir. Mutasavvıf ve Osmanlı kazaskeridir (Dindar, 1992).

³⁰ Hemen belirtmek gerekir ki Fındıkoğlu, XIX. Asır öncesinde ütöpik ve dini renkler barındıran komünizm düşüncesi ile sonradan ortaya çıkan sosyalizm akımını Nazım Hikmet gibi yazarların politik saiklerle birbirine karıştırdıklarını ve Bedrettin’i de bu ikisi arasında kurdukları benzerlik üzerinden yanlış değerlendirdiklerini düşünmektedir.

³¹ Türkiye’de ilk işçi örgütü “Ameleperver Cemiyet” adıyla bu tarihte kurulmuştur (Açıkkaya, 2010, s. 225). Paris Komününde halk 18 Mart 1871’de halk Paris’teki yönetimi ele geçirip 72 gün boyunca yönetmiştir (Erdem, 2012, s. 1).

³² Karl Marxismi ve Karlo Marn isimleri kullanılmıştır.

ehvenişer yönleri vurgulanmıştır. Özellikle mülkiyette eşitliği ve hatta çocuk ve kadınlarda ortaklığı vaaz ettiği gerekçesiyle komünizm fikri lanetlenirken, haramı ve faizi yasaklaması, kardeşliği ve dayanışmayı teşvik etmesi sebebiyle İslamiyet ve sosyalizmin uyumlu olabileceği fikri işlenmiştir (Erdem, 2012, s. 3).

Sosyalist düşüncenin örgütlü bir hüviyete kavuşması ise 1908 yılında ilan edilen II. Meşrutiyetin ya da “Jön Türk Devriminin” sonrasında Selanik’te kurulan Selanik Sosyalist İşçi Federasyonu (Haupt & Dumont, 2013) ve İştirak Dergisi ve çevresinde kurulan partilerle (Erdem, 2012) mümkün olmuştur. Bu dönemdeki sol fikirler/eylemler, ağırlıklı olarak işçi sınıfını oluşturdukları için daha çok gayrimüslim tebaada revaçtaydı. İştirak Çevresi ve dönemin sosyalist Osmanlı/Türk aydınları ise komünizme nazaran sosyalizmi öven bir dil kullanmıştır. Dahası sosyalizmin İslam’a aykırı olmadığı düşüncesi ve hatta sosyalizmin İslami bazı kaidelere dayandığı fikri savunulmuştur.

Konjonktürün başatlığı hesaba katıldığında Türk/Müslüman aydında sosyalist fikirler Bolşevik Devrimiyle birlikte daha da ön plana çıkmıştır. Hatta milliyetçi çevreden kurtuluş ümidiyle sosyalist/Komünist ideolojiye yaklaşanlar olmuştur. Bu geçişkenlik, bağımsızlığın kazanılmasından sonra milli sermayenin devlet desteğiyle oluşturulabilmesi için kolektivizmi de beslemişti. Milli kimliğin katalizör unsuru olan din ise kolektivizmi desteklemek açısından ortaklık ruhunu besleyen ve geçişkenliği kolaylaştıran bir fenomendi. Cumhuriyetin ilk yıllarında rejim tarafından Türkiye Komünist Partisi çevresinin tutuklama ve cezalarla saf dışı bırakılması ve Kemalizm cephesine çekilmesi ardından sol, tekrar filizleneceği ortamı 1961 Anayasasının “özgürlükçü” ortamında yakalayacaktır. Bu ortamda TKP çizgisinden ayrışan çevreler ortaya çıkmıştır. Bunlardan Türkiye İşçi Partisi 1961 yılında sendikal girişimin sonunda kurulmuştur. Mehmet Ali Aybar’ı sonradan başkanlığa gelmesiyle parti daha etkin bir politik odak haline gelmiştir. Bunun yanında Doğan Avcıoğlu da Yön Dergisini çıkarmıştır. Doğan Avcıoğlu’nun önderliğindeki Yön Çevresinin TİP’den ayrıştığı nokta, Türkiye sanayileşmemiş ve azgelişmiş bir ülke olduğu için partinin devrimi gerçekleştirmesinde öncü rol alacak olan bir proletaryayı yanında bulamayacağı üzerinedir. Bu sebeple aydın ve ilerici tabakanın desteklenmesiyle azgelişmişliğin verdiği zafiyet aşılabilecek, sanayileşme ve buna bağlı olarak devrimci proletaryanın oluşumuyla kuramın eksik kısımları tamamlanacaktı.

Yeni özgürlükçü ortam umulanın aksine solun çeşitlenmesine, soldaki enerji ve gücün dağılmasına sebep olmuştur. 68 kuşağının emperyalist Batılı güçler karşısında verdiği

mücadele ordu üzerinden ikinci bir 27 Mayıs özlemine eşlik etmiştir. Toplumun çeşitli kesimleri bu süreçte pseudo proleterya rolünü yerine getirmesi için devrimci gençlik tarafından göreve çağırılmıştır. Toplumda yüzeysel karşılık bulan Marksist/sosyalist kuramın unsurları öngörülen adımı atmayınca devrimci gençlik silahlı mücadeleyi yeğlemiştir. Bu hararetli ortamda politika ve söylem düşünce ve felsefenin önüne geçmiştir. Bu durumdan en çok da din/Tanrı inancı nasibini almıştır. Sosyalist hareketlerin coşkunluğu ve tez canlılığı etrafı konulara eğilmesine izin vermemiştir. Haliyle devrimci 68 kuşağının din algılaması da yüzeysel olmuştur.

Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse Osmanlı'nın özellikle son döneminde yaygınlık kazanan bütün fikir hareketleri için İslam'ın ilerlemeye mâni olup olmadığı sorusu önem kazanmıştır. Sosyalistler de çıkardıkları gazete ve dergilerde bu minvalde sorular sorup cevaplar vermişlerdir. İslam ve sosyalizm arasında elde edilecek kesişim kümeleri üzerinden bir uyum ve mutabakat sağlanmaya çalışılmıştır. İslam'ın sosyal düzeni tesis etmek için ahlak, dayanışma ve diğerkamlık gibi kutsadığı bireysel ve toplumsal erdemlerin sosyalizm için de geçerli olduğu düşüncesi savunulmuştur (Ünüvar, 2008b). Bu açıdan gerek İslam dünyasında ve Batıda gerekse bunların uzantısı olarak Türkiye'de İslam sol ilişkisinin daha çok sol üzerinden değerlendirildiği fikir hareketleri cereyan etmiştir.³³ Türk sosyalist geleneğine de etkisi olacak bu fikirlerin öne çıkan kişi ve konular düzleminde gözden geçirilmesi gerekecektir.

2.1. İslam ve Sosyalizm İlişkisi³⁴

İkinci dünya Savaşı sonrasında kutuplara ayrılan dünya düzeni, fikir hareketlerinin oluşumunu etkilemiştir. Bu açıdan Batı'nın emperyalist adımları karşısında Asya ve Kuzey Afrika ülkelerinin Marksist rejimler ve düşünürlerle etkileşim kurma isteği din bariyerine takılıyordu. Allah ve iman hassasiyetini koruyarak sosyalist olmayı arzulayan ülkeler sosyalizme açık kapı bırakıyordu. Sonrasında Batılı Marksistlerden olsun Asya ve Kuzey Afrika aydınlarından olsun sosyalizm ve İslam'ın uyumuna ilişkin eserler neşredilmiştir

³³ Bu çalışma sol üzerinden dini okumayı amaçladığı için eleştirel teoloj ve İslami çevrelerin sol okumasına odaklanmayacaktır. Eleştirel teolojiye dair kapsayıcı bir özet niteliğinde İlhami Güler'in (2004) "Özgürlükçü Teoloji Yazıları" adlı çalışmasına bakılabilir. Daha çok İslamcı (sağ) cemaat sol ilke ve kavramlara yönelik eğilimlere ilişkin Bayram Koca (2014) editörlüğünde yayımlanan "Türkiye'de İslam ve Sol" adlı çalışmaya başvurulabilir.

³⁴ İslam'ın "sol yorumu" bağlamında ele alan düşüncelerin değerlendirildiği bir kaynak olarak İslamiyat Dergisinin 2002 yılında yayımlanan ikinci sayısına başvurulabilir.

(Pekasil, 2007). İslam dünyasından öne çıkmış ve Türkiye’de de tanınmış birçok düşünür, sosyalizm ve İslam ilişkisine yönelik fikirler üretmiştir. Hatta çoğunlukla Batı ve İslam dünyasında üretilen bu fikirler, Türkiye gündemine yine sosyalist düşünce çevreleri tarafından taşınacaktır.

İslam ve sosyalizm ilişkisi üzerine Cumhuriyet’in erken döneminde kafa yormuş ve münferit duruşu sebebiyle gereken ilgiyi görmemiş müstear adıyla Kerim Sadi³⁵ (A. Cerrahoğlu) ilk akla gelen isimlerdendir. Cerrahoğlu (Tarih Belirtilmemiş) “İslamiyet Sosyalizmle Bağdaşabilir Mi” adlı eserinde Anglikan Kilisesi’nin İslam ve sosyalizm münasebetine ilişkin sorularına Darül’l Hikme üyelerinden İzmirli İsmail Hakkı’nın verdiği cevaplara değinmiş ve İsmail Hakkı’nın tek kutuplu ve analitik olmayan bir yaklaşımla bu ilişkinin tahlilini derinlemesine yapmadan sosyalizmi olumsuzlamasını eleştirmiştir. Sosyalist literatürü kulaktan dolma bilgilerle tahlil ettiğini düşünmektedir. Sosyalist yazının ciddi bir şekilde incelenmesi gerektiğini, ayetler ve hadisler üzerinden İslamiyet ve sosyalizm arasındaki benzerliklerin detaylı bir ortaya çıkarılması gerektiğini belirtmiştir. Cerrahoğlu’nun sosyalist düşünceye hakimiyeti ve yakınlığıyla birlikte, sosyalist hareketin çeperindeki özgün konumu, onun İslam ile sosyalizm ilişkisine bakışını değerli kılmaktadır. Bu konum, diğer ideolojik kabullerin ve toplumu dönüştürücü benliğin dışında gelişmiştir.

Buna ek olarak ilk baskısı 1912 yılında yapılan S. Müşir Hüseyin Kidvai’ye ait “İslam ve Sosyalizm” adlı eser bu çerçevede yazılmış ilk metinlerden birisi olarak kabul edilebilir. Kidvai’ye göre (2017) İslam nüzul olduğundan beri bağrında sosyalizmi barındırır ve bu durum Avrupa etkisine indirgenemeyecek kadar aşıkardır. Kidvai, Hz. Muhammed’i ve İslam üzerine kurduğu toplumsal düzeni ve devleti tamamıyla sosyalist olarak tanımlar. Buna göre Hz. Muhammed, toprağı devletin mülkiyetine geçirmiş, kölelerin statüsünü hür olanlarınkine çıkararak endüstriyel sosyalizme adım atılmasına ön ayak olmuş, dönemin şartlarına göre işçilerin koşullarında çağın ötesinde iyileştirmeler yapmış, modern sosyalizmin maddeci yönünün aksine İslam sosyalizmini halkın manevi ve ahlaki gelişimine dayandırmıştır. Haliyle “İslam Devleti” sosyalizmin zirvesindedir.

Suriye İhvanının kurucusu Mustafa Sibai ise “İslam sosyalizmi” (1976) adıyla sosyalizmin ve İslam’ın birbiriyle örtüşen noktaları üzerinden düşünce inşa etmeye çalışmıştır.

³⁵ Asıl ismi Ahmet Nevzat Cerrahlar’dır. Eserlerinde A. Cerrahoğlu ismi de kullanılmıştır. Kaynak gösteriminde ilgili eserdeki yazar ismi kullanılacaktır.

Sosyalizmin temel ilkeleri açısından bakıldığında Sibai özellikle fakirliğin toplumsal bir mesele olduğunu, çalışma gücünü yitirme, çalışma sahası bulamama dışında İslam'ın tembelliği kabul edemeyeceğini belirtmiştir. Bu durumda İslam'ın yardımlaşmayı emrettiğini söyleyerek sosyalizmin toplumsal eşitlik ilkesiyle örtüştüğünü düşünmektedir. Sibai İslam sosyalizmini komünist sosyalizmden ayırıştırır. Mülkiyete önem verir. Asli ihtiyaçları (ev, taşıt, ailenin yıllık nafakası, vb.) dışında varlığı bulunmayan vergiye tabi değildir. Bütün vatandaşları kapsar ve millidir. Toplumsal eşitliğin uygulanmasında yasalar üzerinden uygulanacak millet ve devlet iş birliği esastır. Devlet üzerinden belirli bir azınlığın topluma hükmetmesine karşıdır. Sibai özellikle ayet ve hadislerden yararlanarak sosyalizmin İslam düşüncesinde var olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.

Hasan Hanefi de Marksist metodolojiyi kullanarak “İslami sol” kavramını geliştirmeye çalışmıştır. Hanefi'nin amacı İslam toplumlarının içinde özgürlük, adalet, kalkınma gibi ihtiyaçların karşılanması ve Batı'ya karşı bağımsızlığın elde edilmesidir. Öncelikle Hanefi sağ ve sol kavramlarını, politik olmanın yanında toplumsal boyutta insanların davranış biçimini ve bakış açısını belirleyen olgular olarak görmüştür. Bunun ardından sağ ve sol, toplumsal sınıfların belirlenmesinde de söz sahibidir. Bu bağlamda Hanefi teolojide de sağ ve sol olmak üzere iki ayrı tutum olduğunu belirtir. Sağ teolojileri muhafazakâr ve gelenekçi olarak görür, sol teolojileri ise dogmayı tevil eden özgürlükçü yorumlara sahiptir. Sağ teolojide tanrı aşkındır, sol teolojide ise içkindir. Sağ teolojiler ahiret inancı üzerinden teselliye vazederken sol teolojiler kurtuluşu bu dünyada ararlar. Buna göre geleneksel din anlayışında nasların rehberliğinde olayların tahliline dayanan yöntemin aksine İslami sol, toplumsal düzeyde elde edilen verilerden hareket ederek nasların anlaşılmasına yönelik bir yönteme başvurur (Güler, 2002).

Ali Şeriatî'nin “sol İslam'ı” da bu başlıkta değerlendirilebilir. Şeriatî (1997) insanlık tarihinde dinin hüküm sürmediği bir toplumun var olmadığını düşünür. Yeni ortaya çıkan dinin, küfür³⁶ olarak tanımladığı mevcut inanç sistemlerini Şeriatî din olarak tarif eder ve bu ikisi arasında daima çatışma olduğunu vurgular. Şirk tanrısızlık değil, birden fazla tanrıya sahip olmaktır ve Şeriatî tarafından bu durum şirk dini olarak tanımlanır. Şeriatî, şirk dininin temelini iktisadi olduğunu, statükonun, egemenler, zenginler lehine korun-

³⁶ “Küfür” kelimesinin sözlük anlamının örtmek olduğunu, bu kavramla saklanan, unutilan, unutturulan dinin yerine başka bir dinin ikame edildiğini ifade etmektedir.

ması için bu durumdan nemalananlar tarafından (yöneticiler, sözde ulemalar, varlıklılar...) tevhid dini karşısında “bilgisizlik, ayrımcılık, mülkiyet ilişkileri, sınıflı toplum olgusu” üzerinden korunduğunu düşünmektedir. Şeriatî din konusunda iki boyutlu bir ayırım yapar. Bu ayırım üzerinden değerlendirildiğinde sosyalist düşünce açısından şirk dini afyon olarak kabul edilebilir. Tevhid dini ise Şeriatî’nin sosyalizm düşüncesine de uyumlu olan gerçek din (İslam) anlayışdır.

İslam dünyasında teolojik derinliğiyle vahye yeni bir yorum getiren ve köktenci yaklaşımla hesaplaşmaya girişen Mahmud Muhammed Taha “İslam’ın ikinci mesajı” bakışıyla Kurtuluş Teolojisine benzer bir görüş oluşturmuştur (Amin, 2008). Taha’ya göre Allah Hz. Muhammed aracılığı ile iki mesaj göndermiştir. Birinci mesaj Medine’de inmiştir, somut buyruklardan ve ayrıntılı yasalardan oluşmaktadır ve bu haliyle tarihseldir ve yalnızca o dönemdeki Müslümanları muhatap almaktadır. Cihat, kölelik, kadın-erkek eşitsizliği, mülkiyet ve çok eşlilik gibi kavramların İslam’ın gerçek mesajında yer almadığını, birinci dönemdeki emirlerin günümüz toplumunda tatbik edilmesinin dini dogmatik bir forma indirgediğini düşünmektedir. İslam’ın nihai ve ikinci mesajı ise Mekke’de inmiştir. Her bireyin koşulsuz özgürlüğü, mülkiyetin ortaklığı ve birlikte kullanılması, kadın ve erkek arasında mutlak eşitliğin tesis edilmesi İslam’ın nihai mesajına dahil edilmiştir. İslam’ın birinci mesajı statikken ikinci mesaj canlılık, gelişme ve yenilenme ilkeleri üzerine kurulmuştur (Taha, 2008). Taha “İslam Demokratik ve Sosyalisttir” adında bir kitap³⁷ da yazacağını belirtmektedir. Sosyalizm ve demokrasinin İslam’da mündemiç olduğunu düşünen Taha İslam’ın ikinci mesajı kavramsallaştırması üzerinden yaptığı teolojik tahlille İslam ve sosyalizmin diyaloguna yönelik kayda değer bir katkı sunmuştur.

İslam ve sosyalizmin benzerlikleri üzerine fikir üreten, eseri³⁸ ilk defa Türkçe’ye sosyalist Yön Dergisi yazarları E. Tüfekçi ve Doğan Avcıoğlu tarafından çevrilen Roger Garaudy de vardır. Sosyalist çevreden gelen bu çeviri girişimi ile İslamiyet ve sosyalizm ilişkisi üzerine tartışma zemini oluşmuştur. Öyle ki kitabın orijinal ismi “Arap İslam Medeniyetinin Tarihi Katkısı” (Tezkire, 2014) olmasına rağmen çevirmenlerin bu ismi seçmesi niyetlerinin anlaşılması açısından yol göstericidir. Sosyalizmin temel sütunlarından olan mülkiyet kavramına ilişkin Garaudy (2017, s. 23) “Tanrı diyor ki, ancak emeğini toprağa

³⁷ 1985 yılında idam edilen Taha bu arzusunu gerçekleştirememiştir.

³⁸ Bu çalışmada Roger Garaudy’nin “İslamiyet ve Sosyalizm” adlı eseri ile Faik Bercavi’nin “İslam’da Sosyalizm” adlı eserini aynı kitapta neşreden Rebeze Kitaplığı baskısı kaynak gösterilmiştir.

sarfeden, ancak toprakta kendisi tarım yapan o toprağın sahibi olabilir” hadisinin mülkiyeti emekle ilişkilendirdiğini ve böylece İslam ve sosyalizmin örtüşen önemli bir özelliğe sahip olduğunu düşünmektedir. Garaudy açısından İslamiyet emek harcanarak kazanılan parayı tercih ediyor, faizi yasaklıyor ve insanı emeği ile yaşamasını arzu ediyordu. Başkalarının emeği üzerinden ömür geçirilmesini istemiyordu. Köle azadının teşvik edilmesini, veda hutbesinde Hz. Peygamber’in ırkların birbirine üstünlüğü olmadığı yönündeki hadisini sosyalizmin eşitlik ilkesiyle bağdaştırıyordu.

İslam ve sosyalizm ilişkisi üzerine bahsi geçen fikirler, özellikle semavi dinlerin zuhur ettikleri sosyal ve iktisadi bağlam üzerinden yeniden değerlendirilmesini sağlamıştır. Marx’ın toplum çözümlemesinde ideolojiye atfettiği konuma benzer bir şekilde dinin de sermaye ve iktidar tarafından yeniden üretilerek bireyi ve toplumu “uyuşturan” bir tahakküm aracına çevrildiğine yönelik tezler üretilmiştir. Eleştirel sosyalist düşünürler, bir yandan dinin otantik ve sosyalizme benzer devrimci yönünü topluma hatırlatırken, diğer taraftan da mevcut din-iktidar etkileşiminde dinin özünden saptırılarak iktidarın meşruiyet mekanizmasına hizmet ettiği fikrini işlenmiştir. Din ve sosyalist düşünce etkileşimine yönelik bu yorum, özellikle Birikim’de baskındır.

2.2. Türkiye’de Sosyalist Çevreler ve Din³⁹

Kapitalist üretim düzeninde ortaya çıkacak olan sınıf kavramı ve mücadelesinin olmayışı, sosyalizmin yayılması öncesindeki düşünsel birikimin de eksikliğine sebep olmuştur. Bu durumda sosyalist düşüncenin yansıtılması sürecinde var olan toplumsal ve kültürel yapılar dikkate alınmıştır. Türkiye’nin özgün konumu dikkate alınırsa hemen hemen her ideolojinin gelişim süreci açısından din en öncelikle etmenler arasındadır. Genel anlamda solun evrensellik iddiasıyla dogmatik bazı ilke ve kavramları bütün sosyalist ideoloji deneyimlerine uygulama arzusu ile her toplumun kendine özgü yapısına bağlı olarak bir ideolojiyi deneyimleme isteği arasındaki salınım, sosyalist ideolojide din/Tanrı inancının mahiyetini belirlemiştir.

Türkiye’de bir ideolojik düşüncenin gelişim seyrini takip etmek oldukça güçtür. Bu güçlüğü yaratan unsurların listesi de uzundur: Osmanlı’nın kurtuluş reçetesine yönelik geliştirilen fikir akımlarının çeşitliliği ve eklektik yapısı, Kemalist ideolojinin Aydınlanmacı

³⁹ Bu başlıkta Türkiye’de cereyan eden sosyalist fikirleri ve din algılamalarını tamamıyla ele almak mümkün değildir. Ancak din konusu da göz önünde bulundurulduğunda, öne çıkan, ayrışan ve farklılaşan bazı kesimlerin ve düşünürlerin fikirlerine özü mahiyetinde yer verilecektir.

ve jakoben devrim ajandası, Batı'dan devşirilen siyasal ideolojilerin neşet ettiği toplumsal yapı ile Türkiye'nin toplumsal yapısının uyuşmaması başlıcaları arasındadır.⁴⁰ Bu koşullarda Osmanlı/Türk aydını Batı'dan devşirdiği ideolojilerin Batı'da sınıf farkları üzerinden yarattığı çatışmanın farkındadır. Kendi ülkesinde de eski toplumsal bölünmelerin ortadan kaldırılmasını arzulamaktadır. Milliyetçilik ideolojisi veya benimsenen ideolojiye milliyetçi niteliklerin kazandırılması toplumdaki eski bölünmelere tutkal vazifesi görmüştür. Oluşturulan yeni toplumda da ortaya çıkabilecek sınıf çatışmalarını aşmak için benimsedikleri ideolojilere sosyalist ilke ve kavramları transfer etmişlerdir. Her iki durumda ortaya çıkan ihtiyacı Kemalizm'in eklektik yapısı karşılamıştır (Mardin, 1992, s. 138).

Bu açmazlarla dolu tarihsel konjonktürde yekpare bir ideoloji ve bu ideolojinin teorik kabullerine göre şekillenen bir din yaklaşımı geliştirmek zorlaşmıştır. Sosyalist düşünce de bu durumdan azade değildir. Türkiye'de sosyalist düşüncenin din ile etkileşimi “pozitivist bir akliliğin” ve “radikal bir laiklik” anlayışının kısılcığında şekillenmiştir. (Ünüvar, 2008b, s. 877). Buna sebep olarak Türkiye'de sosyalist “geleneğin” Aydınlanmacı ve ilerlemeci karakteri gösterilebilir. 1960'larda İslam ve Sosyalizm ilişkisine yönelik çeviriler/eserler ve Türk solundaki yansımaları hariç tutulacak olursa Soğuk Savaş döneminde İslamcı camiada gelişen komünizm ve sol düşmanlığı (Kayalı, 2014, s. 235) da sol ile İslam arasındaki antagonist ilişki biçimini derinleştirmiştir. Bu sebeple Türkiye'de İslam ile sol arasında diyalojik bir ilişki gelişmemiştir. Din (İslam) “gericiliğin” kaynağı olarak görülmüş ve İslam kaynaklı episteme sosyalist düşüncenin görüş alanından uzaklaştırılmıştır. Aydınlanmacı din anlayışı ve Marx'ın afyon benzetmesindeki yüzeysel algının etkisinde sosyalist çevrelerin dine bakışı şekillenmiştir. Sonuç olarak Türkiye'de sosyalist düşünce çevreleri din kaynaklı toplumsal kültür ve geleneğe yabancılaşmıştır.

Cumhuriyetin kuruluş sürecinde ise Türkiye'de sosyalizmin gelişimi dış etmenlere oldukça bağımlıydı. Türkiye'de Marksist devrimi gerçekleştirecek bir sınıf bulunmadığı için Sovyetler emperyalizme karşı mücadeleyi öne çıkarmışlardır. Bu çerçevede Kemalist rejimi desteklemekle “görevlendirilen” Türkiye Komünist Partisi'nin tutumu kendisinden sonra gelen sosyalist çevreleri de sınıfsal olduğu kadar sosyopolitik sapmalar konusunda

⁴⁰ Türkiye'deki fikir hareketlerinin şekillenmesinde resmî ideolojinin (Kemalizm) etkisi başlı başına bir araştırma konusudur. Bu araştırmanın konusu açısından resmî ideolojinin laikçi yaklaşımı ise başı çekmektedir.

da etkilemiş ve Kemalizm'e yakınlaşmanın önünü açmıştır. Bu süreçte toplumun alt kesimleri İslamcılığa meylederken sosyalist zümre de Kemalizm'in gölgesinde zamanla kapitalist Batıcı statükoya yaklaşmıştır (Aktaş Ü. , 2009, s. 16-17).

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Batı'da kökleşen kapitalist düzenin yarattığı "refah", sistem tıkanınca, 60'lı yıllarla birlikte durulmuştur. Bu tıkanma ve durulmaya hızlı sanayileşme ve kentleşme süreciyle birlikte yaşanan toplumsal sorunlar da eşlik etmiştir. Sanayileşme işçi sınıfının büyümesini ve kentleşmeyi beraberinde getirince süregelen refahın toplumun tamamına aynı ölçüde yayılmasını zorlaştırmıştır. 1960-1970 arasındaki iktisadi sorunlarla baskın hale gelen sosyal durgunluğun neticesinde daha çok öğrenci olaylarıyla karakterize edilen 68 hareketleri cereyan etmiştir. Bu açıdan Türkiye'de 68 olayları gençliğin sosyalistleştiği bir dönüşümün de odağı olmuştur (Erten, 2008, s. 839). Türkiye'de de 68 Kuşağı kavramıyla küresel düzeyde bilinen bu hareketler, çağdaş olan sosyalist çevrelerle iç içedir. TKP'den TİP'e kadar bütün sosyalist örgütler özellikle üniversiteler üzerinden bu gençlik hareketlerine hem müdahil olmak hem de kontrol edip yanlarına çekmek istemişlerdir. 68 kuşağı da dine bakışta Marksist çizginin dışında değildir. Bu bakış, pozitivist zihin yapısı, din adamı sınıfının yobaz olarak nitelenmesi, dini değerleri umursamama, dini gericilik-ilericilik ekseninde ele alma, Marksizmin dini toplumun uyuşturulmasında afyon işlevi gördüğüne dair yorumu, çağdaşlıkla solculuğun, gericilikle sağcılığın eşdeğer görülmesi gibi sebepler neticesinde "olgunlaşmıştır." Bu kuşağın sosyalizm-kapitalizm (emperyalizm) çatışması/çözümlemesinde din karşı tarafın sömürü aracından başka bir şey değildir. (Pekasil, 2007, s. 439-448). Din, bilim veya akıl tarafından "yanlışlanmıştır." Dine dair olumlayıcı görüşler ya da sosyalizm ile İslamiyet'in çatışmadığını kanıtlamak için yapılan yayınlar, dindar kesimi pragmatist bir güdüyle sosyalizme yakınlaştırmak amacındadır.

Türkiye'de solun toplumsal etkileşime dayalı politik bir tavır ve muhalefet kabiliyetinden yoksun oluşunda din ile kurduğu kusurlu ilişki önemli bir göstergedir. Bu ilişki dini pratiklerin ötesinde dinin toplumsal hayattaki işlevinden bihaber oluşun etkisinde şekillenmiştir. Buna ek olarak dini inançların bir zafiyet unsuru olarak görülmesi, Kemalist rejimin laiklik anlayışının da sol üzerindeki etkisine bağlanabilir (Ünüvar, 2008b, s. 880).

Türkiye'de sosyalist düşünce, Osmanlı'nın son döneminden 60'lı yıllara kadar İslam ve sosyalizm arasında ortak ilke ve kavramlara dönük içerik üretimiyle ön plana çıkmıştır. Buradaki içerik sosyalizmin daha çok etik yönlerine ilişkin ilkeleri ile İslam'ın toplumun

iyiliğine yönelik temel kabulleri üzerinedir. 70’li yıllarla birlikte devrimci sol örgütler Marksizmin vulgar okuması üzerinden kolaycılığa kaçarak dine “afyon” ya da her türlü üst otoritenin ideolojik sömürü aracı olarak tanımlamıştır. Bu örgütler arasında yaygınlaşmaya başlayacak Üçüncü dünyacı görüşler, ayrılıkçı etnik hareketleri desteklese de din konusunda yine Marksist kuramın yüzeysel yorumuna sadık kalacaktır. SSCB’nin dağılmasıyla yaşanan reel sosyalizmdeki çöküş, post Marksist ya da Eleştirel Kuramların katkısıyla Marksist ve sosyalist kuramda yeni okumalara imkân vermiştir. Eş zamanlı olarak İslam’ın heteredoks yorumları (Alevilik), devlet otoritesinin ideolojik aygıtına dönüştüğü iddia edilen din (Sünnilik) karşısında solun yeni tutamağı olmuştur. Sol bir taraftan Batı’da Marx’ın diyalektik materyalist din felsefesi yorumunu (dinin devrimci ve içinde bulunan şartların sonucu oluşu) ve Kurtuluş Teolojisiyle sosyalizme enjekte edilen dini/devrimci aşırı izlerken, diğer taraftan aynı gücün İslam’ın çeperlerindeki keşfine odaklanmıştır.

Bu açıdan Birikim çevresi sosyalist düşüncenin Kemalist ve Klasik Marksist ideolojiden miras kalan din algısını değiştirme konusunda oldukça mesafe katetmiştir. Dinin toplumsal ve bireysel açıdan zaruri yönlerini ve işlevini post-Marksist bir çözümlemeyle ortaya serecektir. Bilim ve Ütopya ise soldaki bu değişimlere direnecek, Kemalist laikliğin dine yaklaşımındaki mirasına sahip çıkmaya devam edecektir.

2.2.1. İştirak Çevresi

İkinci Meşrutiyet sonrasında İslam ve sosyalizm arasında ayet ve hadislerin verdiği mesajları kaynak göstererek benzerlik kurmaya çalışan sosyalist çevreler yayınlar çıkarmaya başlamışlardır. Üzerinde durulan temel konulardan birincisi faizdir. Bunun yanına zekât müessesesinin varlığını da ekleyerek İslam’ın iktisadi düzen tasavvurunu sosyalizme yaklaştırmaya çalışmışlardır. Buna ek olarak İslam dininin herkesi kardeş saydığını ve bu kardeşlik ilkesinin cinsiyet dahil bütün kimlik farklarının önüne geçerek sosyalizmde olduğu gibi tüm insanları eşit bir statüye kavuşturduğunu savunmuşlardır. (Cerrahoğlu, 1964, s. 3-15). Sonuç olarak İslam da sosyalizm de enternasyonalisttir.

Bu doğrultuda İştirak Çevresi⁴¹ Hüseyin Hilmi Bey'in⁴² öncülüğünde siyasal düşünce ve basın yoluyla Türkiye'de solu ve dar anlamda sosyalizmi tartışma konusu eden ilk oluşumdur. Hareketin ilk yayını İştirak adındadır (Tekin Y. , 2002, s. 172). Hareket "Osmanlı Sosyalist Fırkası" adıyla 1910'da partileşmiştir (Cesur, 2017, s. 77). O dönem açısından hareketin talepleri Osmanlı'nın içinde bulunduğu siyasal ortam dikkate alındığında daha çok liberal niteliktedir. Bunun yanında parti programında işçi talepleri ve vergi düzenlemeleri gibi sol içerikli konular da vardır. Ancak bu çalışmanın konusu açısından parti programında dikkati çeken bir diğer başlık ise Osmanlı'da diğer siyasal oluşumlarda olduğu gibi partinin din (İslam) ile meşruluk ilişkisi kurma girişimidir. Parti programında ve parti çevresindeki yayınlarda verilmek istenen mesajın ana fikri sosyalizmin dine yabancı olmadığı ve sosyalistliğin Müslümanlığın bir gereği olduğu şeklindedir. Türkiye Sosyalist Fırkası ise yine Hüseyin Hilmi Bey tarafından Şubat 1919 yılında kurulmuştur. Parti programında eşitsizlik ve adaletsizlik üzerine yükselen kurumları sosyalizmin hedefleri doğrultusunda değiştirerek daha çekici bir hale getirmekte bahsedilmektedir. Bu çerçevede üretim araçlarının devletleştirilmesi ve başka ülkelerdeki sosyalistler ve işçi örgütleriyle iş birliğine gidilmesi talep edilmektedir (Tekin Y. , 2002, s. 175-176).

İştirak çevresinin Marx'ın fikirlerini tam olarak anladığı şüphelidir. Çevrenin daha çok Fransız sosyalist oluşumlarıyla irtibat kurduğu ve bu durumun sosyalizm tahayyüllerinin istikametini belirlediğini söylemek mümkündür (Tunaya, 1960, s. 96). İştirak Çevresi açısından sosyalizme, burjuvazi karşısında proletaryanın üstünlüğüyle sona erecek sınıf kavgasıyla ulaşılabacaktır. Bu açıdan derginin yaklaşımı Marksist çizginin içinde yer almaktadır. Diğer taraftan Marksizm, sosyalizm, komünizm ve sosyal demokrasi aynı siyasal kavramlar olarak ele alınmaktadır. Sosyalizm, İştirak çevresi için Batı'da sol çerçevede yaşanan gelişmeleri kapsayan bir düşünce biçimidir. Ayrıca İştirakçiler tüm insanları eşit görmekte ya da sosyalizmin eşitlik getireceğini ve milliyetçiliğin de sosyalizme mâni olduğunu düşünmektedirler. Sosyalizm bütün sorunların çözümüne haizdir. Ortak mülkiyete dayalı bir ekonomik düzen öngörmektedirler. Sosyalist prensipler etrafında bir

⁴¹ Çevre adını 26 Şubat 1910'da yayımlanmaya başlayan İştirak Dergisi'nden alır.

⁴² Hüseyin Hilmi'nin sosyalizmi bir düşünce olarak benimseyip yayım ve parti çalışmalarına katılmasında eğitici ve yol gösterici kişi olarak Baha Tevfik ismi anılmaktadır. Türkiye'de sosyalist ideolojiyi yayma ve partileşme açısından öncü kişinin böyle bir konumda olması, sosyalizmin yayılma sürecindeki köksüzlüğüne gerekçe gösterilmektedir (Açıkkaya, 2010, s. 226).

araya gelip ittifak kuran proletaryanın zamanla sosyalizme dönüşen (evrime dayalı) bir düzen kuracağını düşünmektedirler (Tekin Y. , 2002, s. 182).

Daha öncesinde bahsedildiği üzere sosyalizm [komünizm] etrafında kümelenen çevreler ve fikirler dağılmaya yüz tutmuş Osmanlı Devleti için tehdit oluşturunuyordu. İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin yayın organı olarak 1902-1910 yılları arasında yayımlanan Şûrâ-yı Ümmet (Hanioğlu, 2010) dergisinde sosyalist bir partinin kurulması girişimi, “zehirli birer mikrop”, “anarşistlerin süt kardeşi”⁴³ ithamlarıyla karşılık bulmuştur. Hüseyin Hilmi sosyalistliğin evvelce olarak Hz. İsa'nın mücadelesinde vücut bulduğunu dile getirerek cevap vermiştir. Bunun yanında zengin ve servet sahibi kimselerin mülk edinip kurumsallaşmasına cevaz verilirken, işçi ve fakirin örgütlenmesi ve yardımlaşmasına ses çıkarılmasını yadırgamıştır. İşçinin, kendi emeği üzerinden servet yığan zenginlere karşı hakkını savunmak için grev yapmasının meşru ve hukuki bir yol olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca partinin beyannamesinde zenginlerin servetinin kırkta birinin fakirlerin hakkı olduğunu söyleyen Allah'ın buyruğuna yer verilmiştir. Sosyalizm ile İslam'ın fakirleri ve düşkünleri sevip kollama konusunda iştirak ettikleri düşüncesi parti tarafından benimsenmiştir. Ayrıca İştirakte ulemadan, mebusluk da yapmış, sosyalizmin mutedil haliyle İslamiyet'in uyuşturduğunu düşünen Abdulaziz Mecdi Efendi'nin yazısına da yer verilmiştir. Batı medeniyetinin (kapitalizm) içinde bulunduğu ekonomik, sosyal ve ahlaki bunalımı eleştirmiş ve İslam ile sosyalizmi işçi haklarının tesisi ve bilinmesi nazarından uyuşturmaya çalışmıştır. Sosyalistlerin işçi haklarını koruyabileceğini düşünmüştür (Cerrahoğlu, 1964, s. 6-12).

Anlaşılabacağı üzere Hüseyin Hilmi, sosyalizmin mevcut düzene karşı başlattığı isyana, dini bir referans verme konusunda oldukça isteklidir. Hristiyanlığın inişindeki Hz. İsa'nın konumu ile sosyalist düşüncenin protest yönü arasında özdeşim kurmaktadır. Bu yöntem eleştirel sosyalist/din anlayışına sahip çevreler tarafından günümüze kadar kullanılagelmiştir. Hristiyan teolojisinden Ernst Bloch, İslam dünyasından ise Ali Şeriatî öne çıkan örneklerdir. Günümüzde ise Birikim Çevresinde aynı eleştirel damarı gözlemlemek mümkündür.

⁴³ Buradaki suçlama, anarşistlerle birlikte mülkiyetsizliği öngördükleri ve yağmayı meşrulaştırdıkları şeklindedir.

Türkiye’de sosyalizm ve İslam bahsinde de ilk karşılaşmalar sonunda yapılan değerlendirmeler bu şekilde olmuştur. Bu çevrelerin Marksistlik konusunda yüzeysel kaldıkları, Batı’ya yönelik önyargılı yaklaşıtları ve bu çerçeveden İslam ile sosyalizm ilişkisinde kolaycılığa kaçtıkları ve bunu da sola miras bıraktıkları düşünülmektedir (Cesur, 2017, s. 77).

2.2.2. Kadro Hareketi

Kadro Hareketi Cumhuriyetin kuruluş dönemindeki ideolojik dönüşümü ve fikir atmosferini anlamda iyi bir örnektir. Hareket adını 1932 yılı Ocak ile 1935 yılı Aralık arasında yayımlanan Kadro dergisinden almıştır. Dergi, Atatürk’e yakın bir grup eski sosyalist aydınlar grubu⁴⁴ tarafından neşredilmiştir. Şevket Süreyya Aydemir derginin önde gelen ideoloğudur ve bu minvaldeki yazılar onun kaleminden çıkmıştır (Tekeli & İlkin, 2008, s. 604). Vedat Nedim Tör, Burhan Asaf Belge, İsmail Hüsrev Tökin de Aydemirle ortak geçmişi paylaşan dergi yazarlardır. Kadronun rejim ve CHP çevresi tarafından kabul görmesi maksadıyla Atatürk’e yakın Yakup Kadri Karaosmanoğlu sahipliğinde çıkmıştır (Sunar, 2004, s. 511). Komünizm ile faşizm karşısında Kemalizm’e üçüncü yol bir milli kurtuluş doktrini inşa etme maksadıyla oluşturulmuştur (Aktaş Ü. , 2009, s. 23). Bu hareketin oluşumunda rol alacak Vedat Nedim Tör dahil birçok aydın “1927 Komünist Tevkifatında” tutuklanmış ve rejim tarafından hafif cezalara çarptırılmıştır. Bu durum, o sırada TKP çevresinde ağırlığı olan kesimlerin Kemalizm’e olan eğilimine ve rejimin komünistleri kendi tarafına çekme isteğine bağlanmıştır. Haliyle 1920’lerin TKP yönetimi ve ideolojisi Kemalizm’in sol kanadı olarak tarif edilmiştir (Aydın S. , 2008, s. 444). Cumhuriyet devrimleri ve devlet destekli gerçekleşen kalkınma programı, esasında o dönemin TKP aydınları için de ortak taleplerdir. Prekapitalist tarım toplumunun⁴⁵ modernleşmesi, merkezi hükümetin kılavuzluğunda yürütülmektedir. Bu durum, komünist aydınların kendi fikirlerinin dikkate alınmasını arzulamaları bağlamında Kadro çevresinde toplanmalarını izah etmektedir.

⁴⁴ Türkiye Komünist Partisi’nden ayrılmışlardır.

⁴⁵ Gelişmiş bir sanayi, bu sanayi ile ilişkili [işçi] sınıfı, iktisadi sistemin kapitalini büyük oranda elinde bulunduran burjuvazi ve hükümet olmadığından komünistlerin Marksist kurama içkin talepleri havada kalıyordu.

Kadro çevresi sosyalist gelenek içinde incelenmiştir. Bunun nedeni kurucularının önemli bir kısmı daha öncesinde devrimci sosyalist oluşumlar içinde yer alması ve ideolojik olarak diyalektik materyalizme yaslanmalarıdır. Ancak sosyalist çevrelerde de çoğu zaman sağcı ve faşist olmakla eleştirilmişlerdir. Kadro çevresine mensup bazı önemli kişiler daha öncesinde İstanbul'daki Aydınlık grubuna dahil olmuş veya TKP'de gizli görevlerde bulunmuştur. İyi eğitilmiş ve entelektüel yönü ağır olan bu aydınlar grubu bir yandan Marksizmin toplumsal olayları açıklamadaki derinliğinden faydalanırken, diğer taraftan da mensubu oldukları toplumda sınıf temelli bir tabakalaşmanın henüz var olmamasına mustarıptirler (Tekeli & İlkin, 2008, s. 601-602).

Türkiye'de Batılılaşmaya yaklaşımı iki ana başlıkta sınıflandırılır. Bunlardan bütüncüller Batı medeniyetinin bir bütün olarak alınabileceğini savunmaktadır. Kısımçiler ise Batı medeniyetinin belirli başlıklarda benimsenebileceğini savunmaktadır. Kadro Hareketi ikinci gruba dâhil edilmektedir. Kadro Dergisi etrafında birleşen bu grup, Batılılaşmayı teknik anlamda düşünmekle İslamcılara kesişmeler de “Türk Devrimi”ni, diğer ideolojilerden ayırmak için ... olaylara sosyal, hatta sosyalist bir açıdan bakmışlardır.” Kadro Çevresi, Türk Kurtuluş Hareketini komünist bir topluluğa dâhil olmada bir aşama olarak görmez. Sosyal bir milliyetçiliğin gereklerini yerine getirmek için kurulacak milli bir vesayet rejimi tavsiye etmişlerdir (Tunaya, 1960, s. 179). İktisadi açıdan Kadrocular Batının muasır medeniyetin yegâne temsilcisi olarak devletçilik üzerinden temsil edilmesine karşıdır. Bu açıdan devletçilik daha çok Marksizm tandanslı antiemperyalizm ve Batılı liberalizm karşıtlığı üzerinden filizlenmiştir (Köker, 2007, s. 194-195). Zamanla Kadro Çevresi merkezdeki ideolojik konumunu yükseltmek açısından sol odaklı bir Kemalizm yorumuna girişince kapanmış ve üyeleri çeşitli görevlere getirilerek oluşum dağıtılmıştır (Pekasil, 2007, s. XII).

Türkiye'de modernleşme süreci öncelikle ordu ve aydınlar üzerinden gerçekleştiği için Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde bu çevrelerin yaklaşımı fikir hareketlerinin seyrini de etkilemiştir. Cumhuriyetin kurucu ideolojisi Kemalizm bu süreçte katalizör rolü görmüştür. Sosyalist solun ise büyük ölçüde Kemalizm'le barışık olduğu kabul edilebilir. Kadro bu bakışı ilk meşrulaştıran oluşumlardandır. Keza Kadro çevresi Kemalizm'le sosyalizm arasındaki geçişkenliği gözlemleme fırsatı da sunmaktadır. Bu açıdan Kadronun din-sosyalist düşünce ilişkisi açısından tutumu da önemlidir. Kemalizm'in dışlayıcı laiklik yaklaşımı ve uygulamaları ve dönemin politik konjonktürü sebebiyle Kadro

çevresinin din veya inanç konusunda bir tavır ya da görüş ortaya koymadığı söylenebilir. Keza Kadro çevresi sosyalizm ve Marksizm geleneğinden gelen birikimine Kemalizm'e ters düşmemek için sırtını dönmeye her zaman hazır olmuştur. Bu durum, büyük ölçüde tek parti rejiminin (Tunçay, 1981) korporatif, sınıfsız ve imtiyazsız düzeninde sosyalizme hareket alanı bırakmamasına bağlanabilir. Kemalizm'in pozitivist ideolojisi, büyük çoğunluğu resmi bir din eğitimi almamış olan topluma, Cumhuriyet öncesindeki "İslam'ın dogmatik baskınlığına" benzer bir şekilde dayatılmıştır. Öyle ki pozitivismi [ve dolayısıyla Kemalizm] "dinsizliğin resmi dogması"⁴⁶ olarak tarif etmek mümkündür.

2.2.3. Türkiye Komünist Partisi

Türkiye'de komünizm ideolojisinin kurumsal olarak yayılmasında farklı tarihler ve gelişmeler başlangıç noktası alınabilir. Ankara'da kurtuluş mücadelesi veren milli bir meclisin oluşması ve bu gelişmeye paralel olarak Rusya'dan yayılan Bolşevizm propagandasının etkisi, bu açıdan farklı ve girift oluşumları da beraberinde getirmiştir. Bunlardan Ankara'da meclisin açılmasına müteakip oluşan Yeşil Ordu Cemiyeti⁴⁷ o dönemdeki sosyalizm-din etkileşimini anlamak açısından öğreticidir. İstanbul hükümetinin Ankara'daki oluşumu Bolşeviklikle suçlaması ve Anadolu'da bu yönde propaganda yapılması, Ankara Hükümeti'nin Bolşeviklerle olan ilişkisinden dolayı dinsizlikle suçlanması gibi sebeplerle Yeşil Ordu Cemiyeti, Mustafa Kemal'in yakın çevresi tarafından 1920 baharında kurulmuştur (Akbulut & Tunçay, 2007, s. 13). Cemiyet, İslam ile sosyalizmi uyuşturma niyetine ya da İslami sosyalizm olarak tarif edilebilecek fikri bir eğilime sahiptir. Ve 1920'nin sonbaharında resmi Komünist Partinin kurulmasından önce kapatılacaktır. Cemiyetten ayrılanlardan bir kısmı Hakkı Behiç'le birlikte sonradan kurulacak olan resmi Komünist Partisi'ne katılacaktır. Diğerleri ise gizli bir şekilde örgütlenen Türkiye Komünist Partisiyle birleşerek Türkiye Halk İştirakiyun Fırkasını oluşturmuşlardır.

Öncesinde 1917'de Bolşevikler, Rusya'da yönetimi ele geçirmiş ve sosyalist bir rejim kurmuştur. İtilaf Devletlerince işgale uğrayan İstanbul'daki Osmanlı yönetimi de sosya-

⁴⁶ Adnan Adıvar'dan Taner Timur (1969, s. 4) aktarmaktadır.

⁴⁷ Cemiyet, Doğu'da (Rusya) Bolşeviklere, Bolşevik karşıtlarına ve bölgeye dışardan müdahale eden güçlere karşı savaşı köylü gruplara verilen "Yeşil Ordu" ismini çağırıyordu. Kafkaslardan Anadolu'ya yardıma gelecek bu ordunun varlığı, Ankara'daki cemiyetin ismiyle çağırılması bir psikolojik propaganda örneğiydi.

lizm karşıtı bir politika benimsemiştir. Ankara’da meşruiyet çabasında olan Kurtuluş Hareketi, TBMM açılınca Bolşeviklerle ilişki kurmuştur ve bu durum Bolşeviklerin de çıkarına hizmet etmiştir. Böylece sosyalist düşünce, emperyalizm karşısında kurtuluş ideolojisi olarak alternatif oluşturmuş ve Anadolu’da da sosyalist düşüncenin yayılmasına zemin hazırlamıştır. Ankara Yönetimi de bu ortamda yaygınlaşan komünizm ve Bolşevizm akımlarını yerlilik söylemi üzerinden kontrol etmek istemiştir. Bu amaçla 18 Ekim 1920 tarihinde Mustafa Kemal’in talimatıyla Türkiye Komünist Fırkası (TKF) adında “resmi komünist parti” kurulmuştur (Tunçay, 2009a, s. 307). Bu gelişmenin harici yönü olarak Sovyetler Birliğindeki Bolşevik (Rusya Komünist Partisi) yönetiminin lideri Lenin’in “ulusların kendi kaderini tayin etme” hakkı ve “ezen-ezilen ulus milliyetçiliği ayrımı” üzerine yürüttüğü politika doğrultusunda Mustafa Kemal önderliğindeki Türk Ulusal Kurtuluş Hareketine verdiği destek⁴⁸ (Aydın S. , 2008, s. 440) sosyalist ideolojinin Türkiye’de konjonktüre göre seyrettiğini de göstermektedir. Parti Yeşil Ordu Cemiyeti’ndeki gibi sosyalizmin İslami esaslara dayandığını ileri sürmüştür (Tunçay, 2009a, s. 311).

Türk komünist/sosyalist hareketin bir diğer kuluçka merkezi ise Bakü’dür. Özellikle Mustafa Suphi’nin⁴⁹ öne çıktığı bir hareket olarak teşkilatlanma ve partileşme süreci, Bakü’de gerçekleşen Şark Milletleri Kurultayı’nda gerçekleşmiştir. Kurultayın ardından Eylül 1920’de Birinci ve Umumi Türk Komünistleri Kongresi toplanmıştır. Mustafa Suphi kongrede TKP’nin başkanı seçilmiştir. Partinin faaliyet merkezinin Anadolu olması kararı alınmıştır. Böylece Türkiye Komünist Partisinin (sonradan THİF adıyla resmîyet kazanacak olan) oluşum süreci tamamlanmıştır. Resmi Komünist Partisinde olduğu gibi bu oluşumda da Ankara’daki Halk Zümresi ve Yeşil Ordu Cemiyeti’nin desteğini kazanmak için İslamiyet’in sola yakın olduğu fikri işlenmiştir (Tunçay, 2009a, s. 323). Partinin ideolojisi ise, 1917 Ekim Devrimini deneyimlemiş Mustafa Suphi ile arkadaşları,

⁴⁸ Öyle ki Rusya Komünist Partisi, Ankara Hükümeti’nin Mustafa Suphi önderliğindeki komünist hareketi ve Yeşil Ordu’yu bastırmasına ses çıkarmamıştır.

⁴⁹ Mustafa Suphi’nin sosyalistliği ve fikir dünyasının oluşum süreci için Mete Tunçay’ın (2009a) “Türkiye’de Sol Akımlar” adlı eserinin birinci cildine başvurulabilir. İstanbul’da yayımlanan Kurtuluş Dergisi ve Türkiye İşçi Çiftçi Sosyalist Fırkası (TİÇSF) etrafındaki oluşum da TKP’nin ideolojisine katkı sunmuştur. Özellikle Şefik Hüsnü ve Ethem Nejat öne çıkan isimlerdir. Ethem Nejat ile Mustafa Suphi’nin katlin-den sonra Şefik Hüsnü TKP çevresinde öne çıkan bir düşünür olmuştur. Şefik Hüsnü’nün Aydınlık’taki yazılarında modern dönem öncesi İslam dünyasında, henüz kapitalizm var olmadan önce hak ve eşitlik arayışında bulunan toplumsal hareketlerin yaşandığına dikkati çekmiştir. Hüsnü’ye göre burjuva tarihçilerinin iddia ettiğinin aksine Mazdakilik, Babekçilik ve Karamita gibi hareketler sapkın değil özel mülkiyet karşıtı ve eşitlikçidir (Çetinkaya & Doğan, 2008, s. 292).

cihan harbinden sonra imzalanan mütarekeyle Avrupa'dan İstanbul'a dönüş yapan genç aydın kesim ve Anadolu'da Millî Mücadele sırasında ortaya çıkan sol örgüt ve yaklaşımların etkisiyle şekillenmiştir (Çetinkaya & Doğan, 2008, s. 275).

Gizli TKP çevresinin Anadolu'da oluşumu ise 1920 yılının yaz başına rastlamaktadır. Bu yapının çevresinde Sovyet ülkelerinden gönderilen solcular etkindir. Sovyet temsilci Şerif Manatov'un öncülüğünde faaliyete geçmiştir. İçerde örgütlenen bu oluşumun Bakü'deki Mustafa Suphi ile organik bağı olduğu sanılmıştır. TKP'nin yasalaşma ve tanınma çabaları sonucunda Dahiliye Vekâletinin 7 Aralık 1920'deki onayı ile Türkiye Halk İştirakiyun Fırkası (THİF) adıyla resmi olarak partileşmiştir. Milliyetçiliğe ve Kemalist cepheye eleştirel yaklaşan THİF, İslam'ı söylemine katma hususunda İstanbul ve Bakü'de örgütlenen oluşumlardan daha istekliydi. Ancak 1922 yılında çıkarmaya başladıkları Yeni Hayat Dergisi'yle Marksist çizgiye yaklaşmışlardır (Çetinkaya & Doğan, 2008, s. 286).

Bu dönemde imparatorluğun dağılma sürecinde yeni bir siyasal oluşum Ankara'da zuhur ederken dış güçlerle de dinamik ilişkiler yaşanmıştır. Buna ek olarak ulusun kurtuluşuna yönelik fikirler/ideolojiler bu ilişkilerden etkilenmiştir. Haliyle ulusu bir arada tutan ortak değerlerin önemi bu süreçte bir kat daha artmıştır. Bu sebeple din ya da Tanrı inancının herhangi bir ideolojiyle uyumlu gösterilme çabası doğal karşılanmalıdır. 1936 yılında alınan desantralizasyon/separat⁵⁰ kararı sonrasında TKP, 70'li yıllara kadar faal değildir. Bu süreçte pasif olarak Moskova'nın güdümünde varlığını sürdürmüştür. 70'lerin ikinci yarısına doğru resmi bir hüviyeti bulunmayan TKP, devrimci hareketin de verdiği iştahla yasal bir zemine kavuşmak istemiştir. Sendikal hareketler ile partiler arasındaki bağlar üzerinden yasal zemine kavuşmanın yolları aranmıştır. Bu çerçevede yayımlanmakta olan Politika Gazetesi⁵¹ DİSK⁵² genel başkanı Kemal Türkler'in de rızasıyla DİSK'in bünyesine katılmıştır. DİSK'in üst yönetimindeki bazı kadroların TKP üyesi ya da taraftarı olması bu kararda etkili olmuştur (Engin, 2008, s. 282-283). Böylece dolaylı da olsa sosyalist/komünist bir örgütün bir yayım organıyla bağ kurması mümkün olmuştur.

⁵⁰ Bu karar Nazi tehdidinin tırmandığı dönemde Komintern tarafından alınmıştır. Böylece TKP'nin Komintern'in uzantısı olarak faaliyette bulunması durdurulmuştur. Yasal çerçevede mevcut siyasi hareketler içinde faaliyette bulunmaları istenmiştir. Bu durum savaş sonuna kadar devam etmiştir (Tunçay, 2009b, s. 163-164).

⁵¹ 1975 yılında İsmail Cem, Ercan Arıklı ve Kari Kayabal tarafından kurulmuştur. Sosyalist çizgide günlük yayımlanan bir gazetedir. Gazete DİSK tarafından satın alınmasından sonra TKP'li isimler yazar kadrosunda yer almış ve yayın çizgisi de bu doğrultuda değişmiştir (Engin, 2008).

⁵² Bu dönemdeki işçi örgütleri ve sendikalar TKP çizgisinde yer alıyordu.

Bu süreçte TKP ve çevresinde dine dair geleneksel “Aydınlanmacı” görüş hakimdir. Sosyalizmin/komünizmin ilk deneyimlerindeki örneklerden farklı olarak İslam ve sosyalizm arasında ortak yönler aramaya yönelik bir gayret söz konusu değildir. Ancak 80 sonrasındaki TKP’nin dine bakışının izini sürmek, sosyalist soldaki “sol ilahiyat” ve “sol teoloji” önermelerine tepkisinden dolayı anlamlıdır. Bu amaçla TKP’nin özellikle 1980 sonrası dine yönelik bakışını ele almak için Gelenek Dergisi⁵³ takip edilecektir. Gelenek kendisini “Türkiye Komünist Partisi’nin teorik yayın organı” olarak tanımlamaktadır. Dergi ilk sayısını 1986 yılı Kasım ayında yayımlamıştır. “Çıkarken” (1986) adlı tanıtım yazısında, solda bir birlik oluşturma gayesi taşımadığını, “ülkenin bugünkü ortamı ve koşullarından hareketle geleneksel solun Türkiye’de yeni bir ruha, canlılığa ve yaratıcılığa kavuşabilmesine katkıda bulunma” amacını güttüğü aktarılmaktadır.

Derginin yayın çizgisi, Türkiye’de sosyalist devrimin gerçekleşmesi ve solun nihai hedefi olan komünizme ulaşma gayesi üzerinedir. Bu süreçte demokrasi gibi kavramlar araç olarak değerlendirilmektedir. Bunun için öncelikle Türk solunun tarih yazımında Leninist bir kadroya ihtiyaç olduğu vurgulanmıştır (Taşçı, 1991). Ayrıca solun yükselen İslami hareketteki⁵⁴ anti-emperyalist tutumlara aldanarak kendi ideolojik ülküsünden sapmaması tavsiye edilmiştir. Bu amaçla “İslami gericilik” teşhir edilmeli ve gerici ideolojilerden temizlenen sınıfın sosyalizm ekseninde örgütlenmesi sağlanmalıdır (Ulukaya, 1992).

Gelenek yazarlarından Kemal Okuyan⁵⁵ (2003) solun problemlerini, çıkış yollarını ve hedeflerini değerlendirirken ulusalcı ve liberal sol çevrelerin solu bağımlı hale getirdiğini belirtmektedir. Okuyan sınıf kavramına (işçi sınıfı) önem vermekte ve solun Kema-lizm’den kopamayışını eleştirmektedir. Bu bağımlılığa sebep olarak sosyalizmin bu coğrafyada olgunlaşmadığı düşüncesini göstermektedir. Okuyan günümüzde komünistler haricinde liberal ve ulusalcı solun, içinde bulunulan durumdan çıkışa ilişkin bir fikri olmadığını düşünmektedir. Sınıf temelli hareket etmeyen sol çevrelerin zaten bu konuda bir fikre sahip olamayacağını düşünmektedir. Bu fikirlerden hareketle Gelenek çevresinde ve dolayısıyla TKP’nin siyasal ajandasında komünist manifestonun temel ilke ve unsurlarını gözlemlemek mümkündür.

⁵³ Derginin tamamına ilişkin veriler “gelenek.org” adlı internet sitesinden alınmıştır. Derginin bütün sayıları bu siteye elektronik olarak yüklenmiştir. Bu sebeple doğrudan atıflar da dahil sayfa numarası verme imkânı bulunmamaktadır.

⁵⁴ Burada Refah Partisi ile yükselişe geçen İslamcı ve anti-emperyalist çevrelerden bahsedilmektedir.

⁵⁵ Günümüzde TKP’nin merkezi komite üyesi ve genel sekreterliğini yürütmektedir (TKP Yönetimi, 2024).

Dergi din konusunda da oldukça dışlayıcı bir laiklik yaklaşımına sahiptir. Sağ ve muhafazakâr siyasete ilişkin tanımlarda sıklıkla “dinci gericilik” kavramı kullanılmaktadır. Din ve gericilik birbirine eşitlenmektedir. Buna göre halkın gelenekleri, alışkanlıkları bahane edilerek gericiliğe (dine) müsamaha gösterilmemeli, dinci gericiliğin kapitalizmden de eski egemen sınıfa haiz bir silah olduğu dikkate alınmalıdır. Öyle ki bu hususta ifade özgürlüğüne yönelik yasal değişiklik girişimleri bile eleştiri konusu edilmiştir. Örneğin Tamer (1988) bir kısım devrimci aydınların, vicdan ve kanaat özgürlüğü bağlamında Türk Ceza Kanunu 163. Maddesinin⁵⁶ kaldırılması gerektiği yönündeki düşüncesini “popülist” bir yaklaşım olarak görmüştür.⁵⁷ Tamer, maddenin kaldırılması gerektiğini savunanların, İslam’ın, siyasete, ekonomiye, devlete yönelik bütüncül bir kurallar dizisine sahip olduğunun farkında olduklarını düşünmektedir. Burada söz konusu devrimcilerin de bu maddenin vicdan özgürlüğü bağlamında kaldırılması gerektiğini savunmakla İslam’ın yukarıda bahsi geçen bütüncül programını kabulü yanlısına düştüklerini belirtmektedir. İktidarların, dini; bir ideoloji ve tahakküm aracı olarak kullandığını ve bu haliyle laik olmadığını savunmaktadır.⁵⁸ Tamer’e göre iktidarların söz konusu nitelikleriyle laik olmaması ve 163. Maddenin aksine işlediği fiiller, maddenin varlığı açısından devrimciler için bir “direnc noktası” oluşturmaktadır. Bu bakış Gelenek ve TKP’nin ideolojik duruşunun araçsal olduğunu göstermektedir. Bir taraftan Kemalizm’e mesafeli olunmasını isteyen

⁵⁶ T.C.K. 163. Madde: “Laikliğe aykırı olarak, Devletin sosyal veya ekonomik veya siyasi veya hukuki temel düzenini, kısmen de olsa dini esas ve inançlara uydurmak amacıyla cemiyet tesis, teşkil, tanzim veya sevk ve idare eden kimse sekiz yıldan onbeş yıla kadar ağır hapis cezası ile cezalandırılır. Böyle cemiyetlere girenler veya girmek için başkalarına yol gösterenlere beş yıldan oniki yıla kadar ağır hapis cezası verilir. Laikliğe aykırı olarak, Devletin sosyal veya ekonomik veya siyasi veya hukuki temel düzenini, kısmen de olsa dini esas ve inançlara uydurmak amacıyla veya siyasi amaçla veya siyasi menfaat temin ve tesis eylemek maksadıyla dini veya dini hissiyatı veya dince mukaddes tanınan şeyleri alet ederek her ne suretle olursa olsun propaganda yapan veya telkinde bulunan kimse beş yıldan on yıla kadar ağır hapis cezası ile cezalandırılır. Şahsi nüfuz veya menfaat temin etmek maksadıyla dini veya dini hissiyatı veya dince mukaddes tanınan şeyleri veya dini kitapları alet ederek her ne suretle olursa olsun propaganda yapan veya telkinde bulunan kimse iki yıldan beş yıla kadar ağır hapis cezası ile cezalandırılır. Yukarıdaki fıkralarda yazılı fiilleri Devlet daireleri, belediyeler veya sermayesi kısmen veya tamamen Devlete ait olan iktisadi teşekküller, sendikalar, işçi teşekkülleri, okullar, yükseköğrenim müesseseleri içinde veya bunların memur, müstahdem veya mensupları arasında işleyenler hakkında verilecek ağır hapis cezası üçte bir nispetinde artırılır. Üçüncü ve dördüncü fıkralarda yazılı fiiller, yayın vasıtaları ile işlendiği takdirde verilecek ceza yarı nispetinde artırılır” şeklindeydi.

⁵⁷ Bu madde 1983’ten beri yürürlükteydi ve devleti din temelli propaganda ile “zayıflatmaya” yönelik bireysel ve örgütlü fiilleri cezalandırmaya yönelikti. Madde, ülkeyi “komünizmden korumaya” yönelik olan TCK 141. ve 142. Maddeleriyle birlikte Turgut Özal döneminde 1991 yılında yürürlükten kaldırılmıştır (Zeyrek, 2017).

⁵⁸ Kimliklerde din ibaresinin geçmesi, yöneticilerin ayetleri bir meşruiyet aracı olarak söylemine dâhil etmesi, din dersleri mecburiyeti, dini işlerin görülmesi için bütçe ayrılması, resmi yayın organlarından dini günlerde ilgili etkinliklerden naklen yayın yapılması gibi hususlar buna kanıt olarak sunulmaktadır.

görüşler dergide sıklıkla işlenirken, diğer taraftan Kemalizm'in laiklik anlayışının kısıtlayıcı unsurlarının çevrenin bekası açısından muhafaza edilmesi istenmektedir.

Buna ek olarak Tamer (1988) için devrimci solun popülist bir diğer yanılgısı da Diyanet İşleri Başkanlığı'nın⁵⁹ varlığını meşrulaştırmalarıdır. Bu yanılgıya düşenler Batı'daki kilise gibi Türkiye'de dini bir örgütlenmenin olmadığı düşüncesindedirler. Tamer bu fikre katılmadığı gibi, Batıda kişi ile Tanrı arasında olan ve cemaat şeklinde örgütlenen dinin; laiklik bir tarafa ateizmi palazlandırıldığını, Türkiye'de ise devletin elinde bir araç olmaya devam ettiğini düşünmektedir. Tamer'e göre (1988) Osmanlı'da emperyalizmin güç kazanmasıyla hâkim İslami yapılar da emperyalizmin aracına dönüşmüştür. Bu sebeple Mustafa Kemal'in Osmanlı kurumlarına karşı mücadelesi ve dini de kontrol altına almaya çalışması DİB'in kurulmasına zemin hazırlamıştır. Bu haliyle Atatürk'ün DİB konusundaki girişimi Tamer açısından meşrudur. Ancak dönemin şartları açısından Tamer DİB'in varlığını reddetmektedir. Tamer açısından solun karşısına İslami görüşlerin çıkartılmasında DİB bir araç olarak kullanılmaktadır. Bu değerlendirmeler bağlamında Tamer için Atatürk döneminde laikliğin gereği bir kurum olan DİB, mevcut iktidarlar için dinin siyasete alet edilmesi bağlamında laikliğin tersine bir işlev görmektedir.

Tamer'e göre (1988) Batıya karşı eleştirel, sosyal adaleti önemseyen radikal İslami bir muhalefetin filizlenme ihtimali “burjuva hükümetleri” korkutmaktadır. Bu bağlamda böyle bir muhalefetin taraftar toplamaması için 163. Madde üzerinden halk bir yandan korkutulmakta diğer taraftan da hükümetlerin kendi İslam anlayışı halka dayatılmaktadır. Ancak Tamer açısından bu çabalar işe yaramayacaktır. Ekonomik güvence ve tam istihdam olmadan halkın radikal düşüncelere kayması muhtemeldir. Böyle güvencelerin verilmesi de burjuvazinin çözüm önerileri arasında sayılamaz. Keza bu reçeteler solun da önünü açacak mahiyettedir. Bu durumda yapılan, radikal İslami muhalefete mal edilecek provakatif eylemlerle hem İslami muhalefetin gözünü korkutmak hem de solcuları Endonezya gibi örnekler üzerinden tehdit etmek olacaktır.

TKP'nin de genel sekreterliğini yürüten Okuyan'ın dine yönelik görüşleri de TKP ve çevresinin yaklaşımını kavramak açısından oldukça açıklayıcıdır. Okuyan öncelikle sol içinde ortaya çıkan dine yönelik yeni okuma biçimlerini hedef almaktadır. Okuyan (2003)

⁵⁹ Tamer DİB üzerinden devletin maaşlı memurlarına kendi din anlayışını tatbik ettirmesini “polisye din” olarak tanımlamaktadır.

bazı liberal sol çevrelerin kendince “diyalektik” bakışla dinci gericiliğe yaklaştıklarını, İslami hareketin bir yanıyla egemenlere, öbür yanıyla ezilenlere dönük olmasına dikkat çekerek İslam’ın ikili yanıyla uğraşmaya devam ettiklerini belirtmektedir. Bu tespit Birikim çevresinde geliştirilen din yaklaşımını genel olarak izah etmektedir. Birikim’de sol ilahiyat kavramı etrafında dinin (İslam’ın) temel öznesinin ezilenler olduğu ve egemenler karşısında haklarını korumak üzere ortaya çıktığı fikri işlenecektir.

Okuyan (2003) ikinci olarak dinin toplumsal tezahürüne ilişkin kestirimde bulunmakta, kapitalizm ya da “burjuva ideolojisi”⁶⁰ ile eklemlenen laiklik anlayışını eleştirmektedir. Bu bağlamda sosyalizmin aydınlanmacılığı ile “burjuva devrimlerinin” laiklik anlayışını ayırıştırır. Buna göre burjuva laisizmi “dinci gericiliği” tasfiye etmediği gibi zamanla onu besleyen bir yapıya dönüşür. Bu bakımdan dinin modernizasyonu da dinin toplumsal meşruiyetini artırmaya yöneliktir. Ayrıca din de bilimle çelişir ve siyasal alandan dışlanmayı kabul etmez. Türkiye’de laiklik ve laikçilik (laisist tutum) arasındaki ayrım “burjuva ideolojisinin dinci gericilik karşısındaki çaresizliğinden” (Okuyan, 2003, s. 171) kaynaklanmaktadır. Bu ayrıma gerek olmadan sosyalizmin laikçi (sekülerist, laisist) olması gerektiğini düşünmektedir. Sosyalist toplumlarda dinin cemaatlere bırakılması sakıncalıdır. Din siyasal alandan uzaklaştırılmalı, kaynakların din kurumlarına aktarılması önlenmeli, dinin kendi ekonomisini yaratarak sosyalist toplumda özerkleşmesinin önüne geçilmelidir: Bu amaçla zorunlu din dersleri kaldırılmalı, imam hatipler kapatılmalı, kimliklerdeki din hanesi kaldırılmalı, dini örgütlenmelerin tasfiyesi için toplumsal bir program uygulanmalıdır. Bu nedenle dine bir toplumsal ve ekonomik örgütlenme biçimi olarak müsaade edildikten sonra, dinin siyasal olana ilişkin müdahaleleriyle her daim uğraşmak zorunda kalınacaktır. Bunu önlemek için din bireyin i dünyasında sınırlı kalmalıdır. İslam’ın ruhaniyeti gerçek yaşama müdahaleden ibarettir. Komünistler, inanç ve ibadet özgürlüğünü sağlarken dinin toplumsal bir olgudan bireysel bir olguya ne ölçüde evrildiğini takip ederek bu süreci kontrol etmelidirler (Okuyan, 2003).

Son olarak dergi çevresi Refah Partisi ile yükselişe geçen İslamcı hareketi “radikalizm” olarak değerlendirmekte ve solun önünde yeni bir engel olarak tarif etmektedir (Ulukaya, 1992). Bu açıdan sosyalist solda İslamcı siyasetin yükselişine yönelik iki farklı tepki yükselmiştir. Birincisi Marksist TKP ve Gelenek çevresi gibi durumu solun varlığına yönelik

⁶⁰ Ulukaya da (1992) “burjuva ideolojisi” ile “İslami gericiliği” aynı kategoride sınıflandırmaktadır.

bir tehdit olarak algılayanlar, ikincisi ise bu hareketin fikir dünyası ile iletişim kurma gayreti gösteren Birikim gibi “liberal sol” çevrelerdir.

2.2.3.1. Gelenek ve Sol İlahiyat⁶¹

Gelenek Dergisi, Birikim’de “sol ilahiyat” kavramı etrafında gelişecek tartışmaya Özgür Şen’in (2010) yazısıyla müdahil olmuştur. Burada Şen, Aydınlanmanın insanın aklen “özgürleşmesine” dayanan projesinin bütünüyle çökmese de yenilgiye uğramasını reel sosyalizmin başarısızlığına bağlamaktadır. Bu başarısızlığa rağmen din ile insan arasındaki iktidar çatışmasının Aydınlanmanın sayesinde başlatılıp sürdürülebildiğini iddia etmektedir. Dinin siyasette ve kamusal alanda daha görünür bir hal alması “sosyalizmden geriye kalan” bir dünyada yaşanmasından kaynaklandığını düşünmektedir. Dinin ve dolayısıyla İslam’ın bugün direniş aracı olarak sivrilmesinin temel sebebi, kapitalizm ile sosyalizm arasındaki savaşta dinin bir direniş kültürüne dönüşmesidir.

Şen’e göre (2010) Aydınlanmanın aklen özgürleşme savaşını din karşısında sosyalizm yürütecekti. Aydınlanmayla birlikte dinin insan hayatındaki yerinin yeniden tanımlanması, sosyalizmin Aydınlanmayı da dönüştürüp onu yeni bir veçheye taşımasına bağlıydı. Ancak bu süreç ideolojik bir yenilgiyle sonuçlanınca din kapitalizmin elindeki aracı rolünü sürdürmüştür. Dinin kendisinin değil “öteden beri dinin egemen sınıfların elinde bir sömürü aracı olarak kullanılması sebebiyle” dinden neşet eden siyasi düşünce ve uygulamaların dini kullanma biçimlerinin gericilikle eşdeğer tutulabileceğini düşünmektedir. Aydınlanmayla birlikte varlığın ve bilginin anlamlandırılmasına yönelik Tanrı merkezli yaklaşım yanına insan merkezli ikinci bir yaklaşım eklenmiştir. Bu anlayış modernizmin yansımasıdır ve modernist bir din-insan ilişkisine yol açmıştır. Bu ilişki biçimi, modernitenin dayattığı laiklik anlayışına bağlı olarak, dinin reddine kadar varmıştır. Bu bağlamda sol ilahiyat yaklaşımının da bu ikisi arasında yeni bir yolun veya ortaklığın varlığını sorgulamayı amaçlamaktadır. Ancak bu ikisi arasında bir yol veya ortaklık ararken Aydınlanmanın çizdiği rotaya sadık kalmak, din-bilim karşıtlığını aşamamak bu girişimi çıkmaza sürükleyecektir. Burada Aydınlanmanın sonucu olarak pozitivizmin din-bilim zıtlığına bağlı olarak toplumu tasavvur etmesine rağmen sol ilahiyat girişiminin bu ikisini (din ile bilimi) aynı dünyanın varlıkları olarak kabul etmesi ve ikisi arasında bir uzlaşa ya

⁶¹ TKP’nin sol ilahiyat yazınına tepkisi güncel ve eş zamanlı olduğu için değerlidir.

da ortaklık araması çıkmaza sebep olabilir. Bu açıdan sol ilahiyat, din ile bilimin uyumsuzluğu ve insanların bilimden bağımsız kendi iç dünyalarında bir din anlayışına sahip olmaları ihtimalini görmezden gelmesi bakımından pozitivizmle aynı hataya düşmektedir. Bu bağlamda Şen kendi düşüncesini ifade ederken sosyalizmin din-insan ilişkisi yaklaşımının Aydınlanmanın çizdiği şablondan farklı olması gerektiğini de düşünmektedir.

Şen'e göre (2010) sol, dinle ilgili konularda hatalı davranmıştır ve herkes gibi Türkiye solunun da din meselesini halletmesi gerekmektedir. Türkiye'de İslamcılığın sağa yaklaşması ya da sağ ile İslamcılığın özdeşleşmesi durumu sol için çözülmesi gereken bir problemdir. İslam'ın sağ değerlere yakın olduğu görüşünün sol tarafından kabul edilmesi mücadelenin baştan kaybedilmesi demektir. Buna göre dinin sosyalizm için engel oluşturmayacağını, din ile siyasetin ayrı düzlemlerde olduğunu, din ile solun uzlaşmaz kabul edilemeyeceğinin insanlara anlatılması şartıyla dinin ideolojik bir silah olarak kullanılması engellenebilecektir. Bu anlamda İslam'ın sağa değil sola has bir tavra sahip olduğunun iddia edilmesini ve "sol ilahiyat" kavramsallaştırmasını önemsemektedir. Bununla ilişkili olarak solun ihmal ettiği konulardan biri olan ahlak anlayışı ve felsefesi geliştirmenin öneminden bahsetmektedir. Ahlakı, dinin dünyaya ve dolayısıyla siyasete dâhil olacağı bir alan olarak gören Şen, solcular ile dindarların ilişki kurabilecekleri bir zemin olarak ahlakı işaret etmiştir. Şen açısından bu zemin, sınıf siyasetinin yerini alma ya da ona yön tayin etmeden ziyade, ilgili başlıklarda diyalog kurmayı ve tutum almayı kolaylaştıracak bir mahiyette olacaktır.

Buna ek olarak Şen (2010) sol ilahiyat girişimini birçok açıdan değerlendirmektedir. Bunlardan birincisi bu çabanın iktidar ile Birikim çevresi arasındaki etkileşime yöneliktir. Birikim'i Ak Parti'ye destek olmakla itham etmektedir. Buna göre Ak Parti İslam'ın sola dönük hassasiyetlerine sırt çevirmekle aynı grubun eleştirisine de uğramıştır. Buna sebep olarak da ister solcu, isterse İslamcı olsun iktidarın "şeytani" gücüne bağlanmalarını. Birikim'in amacı "İslam'ın genel kabul gören mesajından farklı, alternatif" bir mesajdır. Ancak bu girişimin tarihsel materyalizmle çelişmesi kaçınılmazdır. İslam'ın sol ile siyasete dâhil edilmesi, ancak tarihsel maddeci görüşten bağımsız bir sosyalizmle mümkündür. Sürecin sonunda ise "sol ilahiyat" başlığında yürütülen dava üstlenme girişiminden Birikim'in ve Laçiner'in vazgeçeceğini öngörmektedir.

Şen (2010) açısından sol ilahiyat çevresinin, solun ya da özgürlükçü teolojinin tarihinde İslam-sol ilişkisine meşruiyet arama çabası beyhudedir. Buna göre gerek Marx gerekse Engels dinin araçsallığına ilişkin tespitlerde bulunmuştur. Marx'ın din ile ilgili afyon benzetmesi, dinin kendisine değil toplumsal işlevine yöneliktir. Marx açısından dinin alanına yönelik bir iddia, esasında ilahiyatın konusudur. Thomas Müntzer'in dini bir strateji olarak kullanmasına Engels'in eğilmesi, Hristiyanlığı sosyalizme yaklaştırma çabası olarak yorumlanamaz. Lenin de ilahiyatın alanından, dinin yorumlanması tartışmalarından uzak durmuş, inancın örgütlü mücadeleye engel oluşturmayacağını ifade etmiştir. Sol ilahiyat kavramını geliştirenlerin referans aldığı Ernst Bloch ise, Lenin'in Hristiyanların devrimci mücadeleye katılmasına cevaz vermesinden farklı olarak, devrimci mücadelenin Hristiyanlık değerleri üzerinden yürütülebileceğini iddia etmekle Marksizmin dışına düşmüştür. Özetle Kurtuluş Teolojisi ve sol ilahiyat kavramını geliştirenlerin yaptığı şey Marksizmin temel yaklaşımından farklı olarak insanların nasıl inanması gerektiğini söylemektir. Özgür Şen bu minvalde sol ilahiyatın sosyalist teoride meşruiyet arama çabasını yermektedir.

Şen (2010) sol ilahiyat başlığında cereyan eden tartışmaların İslam tarihinde kadim bir yere sahip olduğunu da eklemektedir.⁶² Birikim çevresinin bu tartışmada yer alan başlıklardan seçim yaparak kendi ilahiyat yaklaşımını şekillendirmeye çalıştığını düşünmektedir. Şen, bu başlıkta yürüttüğü tartışmada biri İslam, diğeri sol konusunda iki soru sorarak yaklaşımını izah etmektedir: Birincisi, “İslam’da yer alan emirlerin konjonktürel ve daimî olarak ayırt edilmesi mümkün müdür?” İkincisi, “sol ilahiyat girişimi sola ne kazandıracaktır?” Birincisinin cevabını, “İslam’ın süregelen önemli bir tartışma başlığıdır” şeklinde, ikincisinin cevabını, “solun böyle bir yoruma ihtiyacı olmadığı” şeklinde vererek devam etmektedir: İnsanların imanlı olmalarının sol düşünceye bağlı olarak düzene karşı gelmelerine engel olmadığını bilmeleri yeterlidir. İnsanlar nasıl inanacağına karar vermede hürdür. İnsanlar nasıl inanması gerektiğini söylemek ile neden inanmamasını gerektiği söylemek arasında bir fark yoktur ve bu bağlamda sol ilahiyat yaklaşımını geliştirenlerin ateizm propagandası yapanlar ile yöntem açısından farkı bulunmamaktadır. Sol

⁶² Sudan’da görüşleri sebebiyle idam edilen Mahmud Taha’yı örnek vermiştir. Buna göre Taha’nın, İslam’ı, Mekke ve Medine dönemlerini ayırarak Medine dönemindeki hukuki düzenlemelerin kaynağı Kuran’a dayanmasına rağmen geçerliliğini yitirdiği iddiası yeni bir tartışma değildir. Bir diğer gönderme yapılan düşünür Ali Şeriatî’dir. Şen, Şeriatî’nin “dine karşı din” geliştirme girişiminin sola bir katkısı olmadığını ifade etmektedir.

ilahiyatın peşinde koşanlar, dini egemen sınıfların ideolojik bir aracı olmaktan çıkarmasının zorluğu karşısında yeni bir din anlayışıyla dini siyasete dahil etmenin kolaylığına kaçmaktadırlar.

Şen (2010) solun bir din yorumuna taraftar olmasını eleştirmektedir. Şen açısından solun konusu İslam'ın bir yorumuna sahip olmak değildir: Yaşanan zulümler inananlardan ve İslam'dan değil, sol ilahiyattakine benzer bir şekilde egemen sınıflar ve insanların dini kendi çıkarları için kullanmalarından kaynaklanmaktadır. Çözüm, dini sağcılık ve solculuk arasındaki çekiştirme ve yakıştırmadan uzaklaştırmaktadır. Solun İslami yoruma kapı aralaması ve sola taraf edilmesi değil aksine İslam'ın tarafsızlaştırılması gerekmektedir. Sol üzerine bir ilahiyat geliştirmenin solu ne dinle barıştıracakını ne de sorunları çözeceğini düşünmektedir. Aksine bu durumun var olan problemleri derinleştireceğini iddia etmiştir. Sol ilahiyat arayışı, solun sorunlarını çözmeyecek, tam tersine durduğu konumdan dahi geriye götürecektir. İlahiyatı sola yaklaştırma çabası, aynı zamanda solu da siyaseti de kalıcı olarak dinselikleştirme çabasıdır. Solun hedefi dinle siyaset arasında bir köprü kurmak değil, dini siyaset sahnesinden tamamen çıkartmaktır.

Sonuç olarak Gelenek din konusunda dünyevi ve birey ölçekli olmak üzere iki yaklaşım düzeyi önermektedir. Dünyevi olan tarihsel materyalizmin çerçevesine dâhildir ve bu alana (siyasete) dini olanın müdahale etmesi söz konusu değildir. Diğer taraftan din, insan açısından inancın konusudur ve birey-Tanrı hattında tezahür eder. Gelenek ve dolayısıyla Türkiye Komünist Partisi çevresi, dinin kamusal varlığı ve etkisine yönelik dışlayıcı bir yaklaşıma sahip iken, bireysel ölçekte dinin Tanrı-insan ilişkisine dayalı varlığına müdahil olmamayı tavsiye etmektedir. Bu alana ilişkin solun fikir beyan edemeyeceğini savunmaktadır. Buna ek olarak bu alana ilişkin bilginin kamusal görünürlüğüne de itiraz etmektedir.

2.2.4. Yön-Devrim Hareketi

Kadro Hareketi'nin misyonunu 27 Mayıs Darbesi'nden sonra devam ettirmek için Doğan Avcıoğlu ve çevresi tarafından çıkarılan Yön Dergisi'nden⁶³ adını almıştır. Yön Türkiye'de sol ideolojinin yaygınlaşması ve entelektüel açıdan kabul görmesinde önemli bir

⁶³ 20 Aralık 1961'de "haftalık fikir ve sanat dergisi" etiketiyle yayımlanmaya başlamıştır. Doğan Avcıoğlu imtiyaz sahibi ve mesul müdür olarak geçmektedir. Mümtaz Sosyal ve Cemal Reşit Eyüboğlu kuruculardır. Sosyalizmin uzun vadeye yayılan bir süreçte (reform) var olabileceğini düşünen Mümtaz Sosyal ile mevcut koşullarda halkın desteğiyle iktidar olmanın mümkün olmadığını ve bu sebeple sosyalistlerin kısa

merhalenin aşılmasını sağlamıştır (Bora, 2017, s. 609-612). Öyle ki yayımlanmaya başladığı dönemde ilan ettiği bildiriye [bu çalışmanın odak noktası açısından din adamlarının da dahil olduğu] toplumun çeşitli kesimlerinden 1402 kişi imza atmıştı (2008a, s. 600). O dönemde tirajı yirmi binlere varıyordu ve toplumda konuşulması cesaret gerektiren birçok konuya eğilmişti. Sosyalizm, az gelişmiş ülkeler için tek çıkar yol olarak tarif edilmişti. Yön'ün kapatılmasından kısa bir süre sonra Devrim yayımlanmaya başlamıştır. Her bir derginin isminin anlamı, yayımlanma amacıyla örtüşmekteydi. Yön'de sosyalizme giden yol tarif edilirken, Devrim'de bu yolun kısa sürede aşılması amaçlanmıştı (Atılğan, 2008b, s. 288).

27 Mayıs darbesi sonrasında şekillenen yeni siyasal ortamda Cumhuriyet devrimlerini sürdürmede Kemalizm etkisi ve sosyal teoride de Marksizm düşüncesi, Yön çevresinin dünyaya bakışını oluşturmuştur. Ancak devrimlerin sürdürülmesinde rol alacak aktörler ve kullanılacak yöntemler konusunda Yön Hareketi'nin ayrıştığı noktalar vardır. Buna göre toplumun kalkınmasında ancak onların sorunlarını anlayabilen yetkin asker-sivil aydınlar görev alabilirdi. Toplum, bu aydın zümre tarafından yukarıdan aşağı dönüştürülecekti. TİP ise bu konuda modern Marksizm düşüncesinde olduğu gibi dönüştürücü rolü işçi sınıfına tevdi ediyordu. Yön çevresi açısından devrimci aydın elit zümre tarafından gerici aydın kesimin püskürtülmesinden sonra işçiler sosyalist teorideki fonksiyonlarını yerine getirebilirlerdi. (Atılğan, 2008b).

Yön Hareketi gerek Marksizm'den gerekse Aydınlanmacı, Kemalist ideolojiden aldığı kavramları dönüştürerek kendi kavram setini oluşturmuştur. İnkılapçılık ilkesi aydın elit zümrenin iktisadi ve sosyal düzeni hızlı ve etkin bir şekilde tesis etmesini ifade etmesi bakımından devrimcilikle eşleştirilmiştir. Halkçılık ilkesi bir sınıf veya zümreye dahil olmadan kaynaşan bir kitle yerine kentte patrona, köyde de toprak ağasına karşı işçi ve köylüden oluşan emekçi kesimi desteklemek şeklinde dönüştürüldü. Devletçilik halkçı politikaya evrimleştirildi. Milliyetçilik de bağımsızlık için emperyalizme karşı mücadele etmek şeklinde kavramsallaştırıldı (Atılğan, 2008b). Bunun yanına solun Kemalizm'den miras aldığı İslam ile sosyalizmin çatışmadığı fikrini işlemek kalmıştı. O dönem de sosyalizm örneklerini takip eden İslam ülkelerinde ve bazı Batılı aydınlar arasında revaçta

sürede bir şekilde (ihtilal) iktidara gelmesi gerektiğini düşünen Doğan Avcıoğlu arasında fikir ayrılığı oluşacak ve Mümtaz Soysal çevreden ayrılacaktır. Bu süreçte Yön 1967'de kapatılmış 1969'da Devrim yayımlanmaya başlamıştır (Atılğan, 2008a, s. 609).

olan İslam-sosyalizm etkileşimi gündeme alınmıştır. Bu amaçla aynı çevrenin yayın organı tarafından 1965'te yayımlanan Roger Garaudy'nin "Sosyalizm ve İslamiyet" adlı eseri Doğan Avcıoğlu ve E. Tüfekçi (Mihri Belli)⁶⁴ tarafından çevrilmiştir. Bu çeviri ile bir toplumsal düzen ideali olan sosyalizmin İslamiyet açısından uygun olup olmadığı tartışması gündeme yansımıştır. Tartışma, İslamiyet'in toplum idealine ilişkin bazı ilkelerinin sosyalizme uygun olduğunu savunan E. Tüfekçi ve İslamiyet'in sosyalizme uygun bir din olmadığını savunan Niyazi Berkes arasında cereyan etmiştir (Türkislamoğlu, 2021). Berkes (2014) öncelikle Türkiye'nin sorunlarının çözümünde Batıdan ya da güneyden reçete arama fikrinden vazgeçilmemesini bağımsız düşünce yeteneğimizi geliştiremememize bağlamıştır.⁶⁵ Garaudy'nin, İslam'ı, tek boyutlu ve bütünlüklü bir inanç sistemi olarak ele almasını yanlış bulmuştur. Berkes'in yaklaşımı İslam'ın farklı kültür ve coğrafyada ortaya çıkan özellikle de mezhep ayrımlarıyla şekillenen ameli pratikleriyle daha çok ilişkilidir. Ancak gerek Garaudy gerekse Yön'ün üzerinde durduğu ilkeler İslam'ın nakli kaynaklarına dayanan ve büyük ölçüde benimsenmiş kolektif inanç kabulleri üzerinedir. Bu kabullerin elbette ki toplumsal ve ekonomik yapılar üzerine çıkarımları da söz konusudur. Örneğin Yön'de yazan Erdoğan Alkan İslamiyet'in toprak zengini ağalara karşı olduğunu, faizi yasaklayıp zekâtı farz kıldığını belirtmiştir. Dinlerin kurulu düzene karşı geldiğini, antikapitalist ve sosyal adaletçi olduğunu ve sosyalist bir düzen getirmeye çalıştıklarını düşünmektedir. Dergi çevresi özellikle zekât ve sosyalizm arasında bağ kurarak zekatizm kavramını ortaya atmışlardır. Sosyalizm yerine Tanrı buyruğuna uyarak zekatizm kavramının kullanılabileceğini iddia etmişlerdir (Cerrahoğlu, 1964).

Diğer taraftan Yön Dergisi her ne kadar Garaudy'nin çevirisini yapsa da çevrenin İslam sosyalizmi gibi bir emeli yoktur. Ancak İslam ile sosyalizm arasındaki etkileşimi kültür kavramı üzerinden kurmuşlardır. Yön çevresi Kemalist-sosyalist düşünce anlayışlarına İslam dinini uyarlayarak kendi bakışlarına uygun bir yorum geliştirmeye çalışmışlardır (Pekasil, 2007, s. 353). Özellikle dini kurumlara hâkim kişiler üzerinden halka yönelik yürütülen sosyalizmin din düşmanlığı söylemini etkisiz kılmak için İslam ve sosyalizm arasında bir köprü kurmayı amaçlamışlardır (Atılğan, 2008b, s. 145-150). Bu amacı Cerrahoğlu kavramsallaştırarak açıklamaktadır: Yön çevresinin sosyalistiğinin orijinal tarafı

⁶⁴ "E. Tüfekçi" Mihri Belli'nin mahlasıdır (Olgaç, 2011).

⁶⁵ Tezkire Dergisi, Berkes'in Yön Dergisinin 140. Sayısında yayımlanan "Sosyalizm ve İslamiyet Üzerine", 147. Sayısında yer alan "Doğu ve Doğuculuk Modası", 151. Sayısında yer alan "Sosyalizm ve İslamiyet Tartışmaları" adlı yazılarını bir araya toplayarak 50. Sayısında yayımlanmıştır.

“Atatürkçü, dinci ve tarikatçı bir sosyalizm örneği oluşu. Atatürk sosyalizmini, Muhammet ve İsa sosyalizmini, -ek olarak ta- Hacı Bayram-ı Veli sosyalizmini tek bayrak altında toplayışı” (1964, s. 34) şeklindedir.

Yön çevresinin amacı, İslam ile sosyalizm kavramının beraber kullanımı neticesinde kendilerinin dinsiz veya ateist olmadıklarını topluma göstermektir. Haliyle Tanrı’nın varlığını kabul ettiklerini göstermiş oldular. Bu amaçla “din sosyalisti”, “İslamcı sosyalist” ya da “Türk-İslam sosyalisti” gibi sentez kavramlar üretilmesine olanak sağlamışlardır. Bu süreçte kendilerine İslam düşüncesinden ve kaynaklarından dayanak aradıkları söylenebilir. Varılmak istenen nokta bir insanın hem Müslüman hem de sosyalist olabileceğinin kanıtlanmasıdır. Böylece müminin sosyalizme tabi olması kolaylaşacaktır. Keza İslamiyet’in temel kıstaslarını yerine getirenlerin teorik olarak da sosyalist olmaları mümkündür. Yine bir Müslüman sosyalist olduğunda imanı eksilmeyecektir (Cerrahoğlu, 1964).

2.2.5. Hikmet Kıvılcımlı

Hikmet Kıvılcımlı tıbbiye eğitimi sırasında sosyalist düşünce ile tanışmıştır. Türkiye Komünist Partisi içinde gençlik bölümünden sorumlu olmuştur. Partinin resmi tutumuna paralel olarak görüş belirttiği “Yol” adlı çalışmasında Kemalizm’e ağır eleştiriler getirmiştir. Mücadeleci bir ruha sahiptir. Uzun süren tutukluluk yılları gerek sosyalist teoriyi içselleştirmesi gerekse kendi tezlerini ortaya koyması bakımından ona imkân vermiştir. Sonradan da Kemalizm’i uzlaşabilir bir ideoloji olarak görmüştür (Bilgiç, 2008, s. 585-588).

Kıvılcımlı 1954 yılında Vatan Partisi’ni kurmuştur. Vatan Partisi Osmanlıcı-Kemalist bakış açısına sahiptir. Kıvılcımlı, TİP ve Yön Hareketine eleştirel yaklaşmasına rağmen orduya ilerici ve antiemperyalist bir özellik atfetmekle Türk solunun geleneksel yaklaşımından farklılaşmaz (Aktaş Ü. , 2009, s. 35). Kıvılcımlı dine ilişkin soğukkanlı yaklaşıma sahip olsa da “işler siyasete kilitlendiğinde Kemalistler kadar eleştirelliği vardır” (Kayalı, 2014, s. 236).

Yine de Doktor Hikmet Kıvılcımlı Türk sosyalist düşünce tarihinde sıra dışı bir şahsiyettir. Öyle ki sosyalist bir parti lideri olarak İstanbul’da Eyüp Sultan Meydanı’nda dini referanslarla dolu bir konuşma yapmış ve “halkın din duygularını istismar” etme gerekçe-

siyle mahkûm edilmiştir. Konuşması sırasında ezan okununca sükût etmiş ve ezanın ardından nutkuna devam etmiştir. Burada İslam ve sosyalist düşünce arasında ortak noktalar üzerinden yaptığı tespitler ile halka seslenmiştir:

İslamın büyük prensibi, hepimizin bildiği gibi: "Leyse lil insane illâ mâ seâ" der. (Yani: İnsan için, çalışmaktan, emekten başka her şey yalandır) der. İşte, o büyük hakikat: Aradan binlerce yıl geçtikten sonra bugün, dünyanın en ileri memleketlerinde dahi, tek büyük TOPLUMSAL HAKİKAT, insanlığın bulabildiği en büyük hakikat olarak tanınmıştır. Bugün insanlığın yarattığı değer: EMEK üzerine kurulur. Avrupa'nın en büyük iktisat alimleri, İngiltere'nin klasik iktisatçısı denilen Adam Smith'ler, Ricardo'lar: binlerce senelik insan ilminin neticelerini toplarken, o hakikatı bulabilmişlerdir: "Leyse lil insane illâ mâ seâ!" hakikatini: "Değer, insanın emeğinden doğar" şeklinde ifade etmişlerdir... İşte Vatan Partisi'nin prensibi de, herşeyin temelini, memleket siyasetinin de üzerinde kurulması icabeden temelin EMEK olması lazım geldiğini ifade eder (Kıvılcımlı, 2000).

Konuşmasında İslam'daki gibi sosyalist düşüncede de çalışmanın ve dolayısıyla emeğin en büyük hakikat olduğundan bahsetmiştir. Hz. Muhammed'in "ben son peygamberim" demekle Tanrı buyruğunun son bulduğunu ve artık kanunları yapmaktan insanların sorumluluğunu ifade etmiştir. Bu bakış açısı inancın tarihselliği ve insan deneyiminin evrenselliği ilkesine dini referans bulmaya yöneliktir. Hak, adalet ve eşitlik kavramlarına ilişkin İslam tarihinden örnekler vermiştir. Kıvılcımlı'nın sosyalist çevreler ile dindarlar arasında oluşturulan gerilimden rahatsız olduğu anlaşılmaktadır. Türkiye'deki sorunların kaynağını ifade ederken dindar çevrelerin anlayabileceği bir dil tercih etmiştir.

Kıvılcımlı'ya göre İslamiyet de devrimci bir doktrin olarak sosyalizme benzetilebilir. Buna delil olarak Hz. Peygamber fethettiği toprakları, savaşta elde edilen ve hatta savaş yapılmadan elde edilen ganimetleri⁶⁶ Müslümanlar arasında ortaklaşa "benimsenmesini" arzulamasını göstermiştir. Çünkü İslam'ın temel prensibine göre mülk Allah'ındır ve dolayısıyla kullanım hakkı da ortaklaşa olarak Müslümanlara aittir (Kıvılcımlı, 2010, s. 126). Bu haliyle Kıvılcımlı İslam'ın mülke bakışı konusunda sonradan sol ilahiyat çevresi tarafından da benimsenecek bir yaklaşıma sahiptir. İslamiyet'in iniş ve ilk yayılma döneminde Hz. Peygamber tarafından uygulanan ganimet politikası ile sosyalizmin mülkiyete bakışı arasında benzerlik kurmaya çalışmıştır.

⁶⁶ Fey olarak tanımlanmıştır.

Öyle ki Kıvılcımlı bu dönemdeki Hz. Peygamberin getirdiği düzeni “harbi komünizm”, “Kutsal İslam Sosyalizmi” olarak tanımlamıştır. Kıvılcımlı Hz. Peygamber’in kurmak istediği düzen ile Arap toplumunun içinde bulunduğu sosyal ve iktisadi yapının uyumsuzluğuna dikkati çekerek zamanla kutsal buyrukların bu yapıya göre değişiklik gösterdiğini düşünmektedir. İslam açısından mülk ve ganimet Tanrı’ya aittir. Tanrı, Sümerlerden beri toprak ve ganimetin “Toplumda Kolektif mülkiyetçe, sosyalistçe” düzenlenmesini istemiştir. Sınıflaşma sonucunda özel mülkiyetin baskın hale gelmesi zulüm ve Allah’a isyanla sonuçlanmış ve bu toplumlar helak olmuştur. İslam da bu tecrübelerle bağlı olarak İlkel Sosyalizmin/İlk Komuna’nın sosyalist unsurlarının⁶⁷ İslam Medeniyetinde devamlılığını arzulamıştır. Keza Kıvılcımlı’ya göre (2010, s. 128) “Allah’ın insancıl sosyalizmi, İlkel-Komunal Arapların henüz içinden çıkmak istedikleri bir kabuktu” ve Arap toplumdaki eğilime paralel olarak Tanrı’nın mülkteki payı⁶⁸ giderek azalmıştır. Böylece İslam, Arapların bir taraftan medenileşmesini mümkün kılarken mülkiyet anlayışında meydana gelen değişikliklerle sınıflı topluma geçişin önünü açmıştır.

Bu bilgilerden hareketle Kıvılcımlı açısından sosyalizm merkezdedir. Tanrı kelamı bile sosyalizmin kuramsal ilkelerine göre şekillenmiştir. Kur’an, İslam ve Osmanlı toplumu üzerinden yaptığı okumalar ile sosyalizm ile Müslümanlık arasında ortak bir kurama dayalı yerli bir sosyalist tarih anlayışı oluşturmaya çalışmıştır (Aktaş Ü. , 2009, s. 52). Kıvılcımlı Osmanlı’da sosyalist düşünürlerin İslam ve sosyalizm arasında meşruluk ilişkisi kurma gayretini sürdürmektedir. Diğer taraftan kendi tarih tezini sosyalistleştirilmiş bir İslam anlayışıyla desteklemeye çalışmaktadır. Müslümanların bilgi ve inancını devrimci bir bakışla okuyarak onları etkilemeye ve sosyalizme yaklaştırmaya çalışmıştır. Bu bakımdan kendi döneminin sosyalistlerinden ayrılmaktadır (Ünüvar, 2008b, s. 882).

Kıvılcımlı Marksist düşüncede Ernst Bloch’un ayrımında bahsettiği üzere dinin sıcak akımdaki diyalektik/materyalist devrimci özünü keşfetmeye meraklıdır. Bu özde, sosyalizmin ilkel boyutu İslam’ın inişiyle birlikte tezahür etmiştir. Günümüzde bu öze dayalı ütopyanın sosyalist düşünce ve İslami çevreler açısından öğretici ve kaynaştırıcı nüveler içerdiği fikrini savunmuştur. Ancak bu nüveler sosyalizmin kalıbına sığdığı müddetçe kayda değerdir.

⁶⁷ Tefeciliğin yasaklanması, zekât, sadaka, fitre, vb. sayılabilir.

⁶⁸ Mülkiyetin ortaklığını mümkün kılan kutsal dayanak olarak da tarif edilebilir.

Kıvılcımlı Türk sosyalist düşünce tarihinde gelenekten ayırık tarzı sebebiyle eleştiri konusu da olmuştur. Özellikle Marksist sosyalist düşünce çevreleri tarafından Marksist te-
orinin dışına çıkmakla suçlanmıştır. Bu bağlamda Gelenek'ten⁶⁹ Taşçı (1991) Kıvılcımlı'ya ilişkin değerlendirmesine başlarken sosyalizme geçişte dinin bir amaç olarak görülmesine ya da dinlerden herhangi birinin diğerine tercih edilmesine karşı çıkmaktadır. Kıvılcımlı'nın tarih tezini ve Marksizm anlayışını, Kıvılcımlı'nın İslam tarihine ilişkin yorumlarına tezat oluşturacak örneklerle eleştirmektedir. İslam'ın ilk yıllarında fethedilen topraklardan elde edilen ganimetlerin bölüşülmesini sosyalizmle ilişkilendiren Kıvılcımlı'nın yaklaşımını "müslümanlar için sosyalizm" olarak tanımlamakta ve Bedir Savaşı'ndan sonra yaşanan ganimet anlaşmazlığını delil göstererek Kıvılcımlı'nın düşüncesini çürütmeye çalışmaktadır. Taşçı, Kıvılcımlı'nın, Milli Demokratik Devrimcilerin sosyalist teoriye ilişkin birçok çeviri esere imza atmalarına karşın Türkiye'nin sınıf yapısı, sosyal ve ekonomik durumu ile ilgili yetersizliklerinden hareketle onları köksüzlükle suçladığını belirtmektedir. Kıvılcımlı'nın bu açığı gidermek için İslam ve Osmanlı tarihini de kapsayan yeni bir terminolojiye başvurmakla sınıf yaklaşımı yerine ahlak kavramını merkeze aldığını düşünmekte ve eklektizm hatasına düştüğünü savunmaktadır. Bu da beraberinde Marksist terminolojiden uzaklaşmayı getirmiştir.

Ayrıca Taşçı'ya göre (1991) Kıvılcımlı Osmanlı dönemindeki "sömürücü" ilk dirlikçilerin sosyal görevli olduklarını iddia etmekle hata yapmıştır. Buna sebep olarak da yine analizinde ölçü olarak sınıf yerine ahlaki kategorileri almasını göstermiştir. Kıvılcımlı'nın kavramsallaştırmalarından hareketle "İslam sosyalizmi" sadece Müslümanların yararına, "Osmanlı sosyalizmi" ise padişah ve dar Osmanlı bürokrasisinin yararına çalışmıştır. Aynı yayın çevresinden Özgüc (1994) ise Kıvılcımlı'nın İslam ve Osmanlı tarihi üzerinden devrimci ve sosyalist unsurlar keşfetme girişimini dönemin sol hareketi⁷⁰ üzerindeki Roger Garaudy etkisine bağlamaktadır. Vatan Partisi'nin 1957 seçimlerinde Kıvılcımlı'nın din ve sosyalizm bağına ilişkin unsurlarını kullanılmasını gerici olarak tanımlamaktadır.

⁶⁹ TKP'ye yakın Marksist dergidir. Kasım 1986 yılından beri aylık olarak yayımlanmaktadır.

⁷⁰ Yön Hareketi'ni örnek veriyor ve Garaudy'nin "Sosyalizm ve İslamiyet" adlı eserinin Doğan Avcıoğlu ve Mihri Belli tarafından Türkçe'ye çevrildiğini hatırlatıyor.

2.2.6. Türkiye İşçi Partisi Çevresi

Türkiye İşçi Partisi 1961 yılında 12 sendikacı tarafından kurulmuştur. TİP'in sosyalist devrim stratejisi, uzun süre sürdüremese de işçi sınıfı öncülüğünde olması hasebiyle o zaman için özgündür. O dönemde uluslararası sosyalist camiadaki anlayış Türkiye gibi azgelişmiş ülkelerin öncelikle anti-emperyalist ve anti-feodal devrim süreçlerini tecrübe etmeleri yönündeydi. TİP'in anlayışında, bahsi geçen devrim süreçleri sosyalist mücadeleyle bir tutuluyordu (Şener, 2008, s. 356-357). TİP'in bakışına göre Osmanlı feodalite ve ATÜT kapsamına girdiğinden halkın demokratik mücadelesine bağlı gelişen devrimi benimsemişti. MDD tezini savunanlar⁷¹ ise Osmanlı'yı prekapitalist sınıfına dahil ettiğinden genç mirasçısı Türkiye azgelişmiş bir ülke konumundaydı. Bu sebeple devrimin gerçekleşmesi için Kemalist aydınlar ya da ordunun desteğine ihtiyaç duyulacağı görüşündeydiler (Aktaş Ü. , 2009, s. 36). Bu ayrımın derinleşmesi sonucunda parti çevresinde bölünme gerçekleşmiştir.

Mehmet Ali Aybar'ın genel başkanlığa seçilmesiyle partiye hatırı sayılır katılım olmuş ve örgüt büyük bir ivme kazanmıştır. Aybar'ın sosyalizmi bürokratik ve antidemokratik SSCB sovyetizmi karşısında evrenselci, hümanist ve idealist bir “güler yüzlü sosyalizm” olarak tarif edilebilir. Aybar, Marksizmin bir dine dönüştürülmesine rıza göstermeyecek kadar da eleştirel ve özgün bir Marksizm anlayışına sahiptir. Öyle ki Marksizm ve Leninizm'i “bilim dili konuşan bir dogma” olarak tanımlamıştır. Bu iki ideolojinin deneysel kanıtlarla kutsallaştırılması ve bir din gibi benimsenmesini eleştirmiştir (Aybar, 2002, s. 102) Bu yaklaşımın çıktısı olarak ne Sovyetlerin peyki⁷² olma ne de ABD'nin kölesi olmaya yönelik bir siyasete yanaşmamıştır (Aksakal, 2009, s. 90). Aybar'a göre (2015, s. 127-164) Türkiye'nin çelişkisi Batılı toplumlarından farklıdır. Batıdaki burjuvazi ve proletarya arasındaki çelişki, Türkiye'de Amerikan emperyalizmiyle iş tutan; ağalar, kompradorlar, ABD yanlısı bürokratlar ile işçi, köylü, esnaf, memur, zanaatkar, ... vb. şeklinde sıralanabilecek bütün emekçi kesimler arasındadır. Çelişkinin baskın tarafı, sanayileşmiş Batılı ülkelerdeki gibi bir üretim biçimi ve sınıf oluşumunu engellemiştir. Böylece bir taraftan emekçi güçlerin iktisadi düzendeki ağırlığı kısıtlanırken diğer taraftan çelişkinin

⁷¹ MDD yaklaşımına sahip Mihri Belli örnek verilebilir.

⁷² Özellikle 1950'li yıllarda Sovyetlerin Macaristan'a girişiyle birlikte Mehmet Ali Aybar'ın da ayırında olduğu Sovyet tipi sosyalizme alternatif arayışı Batılı Marksistlerin gündemindeydi. Sovyetlerin uygulamalarını meşrulaştırmama konusunda Aybar, geleneksel Türk sosyalist çevresinden ayrışıyordu.

sömürü ayağı giderek kökleşmiştir. Bu durumda Türkiye’ye özgü, demokratik yolları takip eden bir sosyalizm inşası zarurettir. Buna ek olarak Aybar sosyalizmi sadece iktisadi bir düzen olarak görmez, merkezine insanı yerleştirir. İnsan sosyalizme değil sosyalizm insana hizmet etmek için vardır. Bu ilkenin yansıması olarak insanın inançları dahil iç dünyasına dair bütün hislerini sosyalizmin dikkate alması gerekmektedir.

Aybar (2002, s. 199-200) din bahsinde toplumsal açıdan liberal sosyalist bir yaklaşıma sahiptir. Öncelikle sosyalizmin halka kötü tanıtılması amacıyla dinin kullanılmasına karşı çıkmıştır. Buna göre sosyalizmin ve sosyalistlerin dine, aileye ve kadına karşı saygısız oldukları iddiası, sosyalizmin insan sömürüsüne itirazını ve hakça yaşama talebini bastırmaya yönelik bir kara propaganda yöntemine benzetilebilir. Esasında sosyalizmin ne kadınların onurunu zedeleyecek ne ailenin niteliğini değiştirecek ne de dinin ortadan kaldırılmasını arzu edecek bir ülküsü mevcuttur.

Aybar’a göre (2002, s. 200) sosyalist bir düzende vatandaşlar istedikleri dini inancı yaşayabilirler. Her türlü kutsal mekân açıktır ve insanlar dilediği gibi ibadet edebilirler. Sosyalizmin inançlara saygısı insana olan saygısından kaynaklanır. Yine de sosyalizm bilim temelli materyalist bir dünya görüşüyle gerçeklerin peşine koşar. Ancak bu durum metafizik kaynaklı bilgi ve inanca göre yaşayanlara saygı duyulmasını engelleyemez. Sosyalizmin amacı insanların mutluluğunu sağlamak olduğundan, bunun gerçekleşmesi için özgürce düşünüp, düşündüğü gibi yaşamak isteyen insanların önüne set çekilmemesi gerektiğinin farkındadır. Ancak Aybar (2011, s. 27) kamu düzeninde dinin ve din kaynaklı bilginin görünür olmasını laikliğe aykırı bulmaktadır. Özellikle eğitim kurumlarının ve içeriğinin laiklik ilkesine göre şekillenmesi gerektiğini düşünür. Dini eğitim veren kurumların yaygınlaşmasından şikayetçidir. Hiçbir siyasi yetkinin dine atıf yapılarak ifa edilemeyeceğini düşünmektedir. Başbakan ve cumhurbaşkanı gibi yetki ve sorumluluk sahibi yöneticilerin de görevleri sırasında dini vecibelerini yerine getirmelerinin laiklik ilkesiyle bağdaşmayacağını savunmaktadır. Bu tür durumların anayasaya ve Atatürkçülüğe aykırı olduğunu da beyan etmektedir.

Zamanla Aybar’ın karşısında yer alacak Mihri Belli’nin Milli Demokratik Devrim tezi ise yine Türk solundaki özgüllük arayışının determinist ve tepeden inmeci başka bir boyutudur. Çin komünizmi (Maoizm) ideolojik olarak beslendiği kaynaktır. Çin’in sosyalizm deneyimdeki revizyonist nitelik, Türkiye’nin revizyonist sol deneyimine benzerdir. Türkiye’de de feodal yapının tasfiye edilmesi için devlet destekli milli kalkınma planının

tavsiye edilmesi Yön çevresinin (Doğan Avcıoğlu) çözüm önerisine de benzerdir. Kemalizm'in devrim mirasının kabulü ve sürdürülmesi talep edilirken Marksizmin ve Leninizmin Türkiye'nin özgün durumuna tam anlamıyla uygun olmadığı vurgulanmıştır. Bu sebeple Türkiye'nin sosyalist kalkınma modelinin [var olmayan] sınıfa dayanması beklenemezdi. Ulusal, kamu destekli devrim, sosyalist devrimi önceleyecekti (Aydın S. , 2008, s. 459-467).

Aybar'ın daha çok başını çektiği Sovyet çıkarlarından arındırılmış dogmatik olmayan demokratik sosyalizm fikri ve siyaseti TİP içinde bölünmeyle sonuçlanacaktır. Bölünme, Aybar'ın ideolojik ve politik duruşunu eleştiren Behice Boran, Sadun Aren, Şaban Erik, Minnetullah Haydaroglu ve Nihat Sargın'ın iradesiyle derinleşecek ve Aybar'ın partiden ayrılmasıyla sonlanacaktır. Bu gelişme TİP'in de sönümlenmesiyle sonuçlanmıştır. Önü açılan diğer oluşumlardan Fikir Kulüpleri Konfederasyonu Mihri Belli'nin kontrolüne girerek adını Devrimci Gençlik (Dev Genç) olarak değiştirmiştir. Bu gelişmelerden sonra sosyalist sol silahlı eylemler ve terör olaylarıyla anılmıştır (Aksakal, 2009, s. 95).

Bu dönemde öne çıkan bir devrimci ve siyasetçi olarak Mihri Belli (2015, s. 199-264) Türkiye'ye hâkim olan feodal kültürde dini yapı ve unsurları gerici olarak tanımlamıştır. Bu yarı feodal kültür unsurları esasında ülkeyi iktisadi olarak da boğan emperyalist kültürle çıkar ortaklığındadır. Emperyalist güçlerle iş birliği içerisinde olan merkezi hükümet, feodal kültür içindeki ilerici öğelere karşı bu dinci ve gerici kültür öğelerini desteklemektedir. Bunları Risale-i Nurlar, izinli izinsiz açılan Kur'an okulları şeklinde sıralamıştır. Buna ek olarak Belli (1970, s. 319-321) laikliğin uygulamasında liberal-burjuvazi yöntemden farklı düşündüklerini belirtir. Buna göre devlet teokratik bir usulle dine müdahil olamaz. Dini mezhepler arasında taraf tutup, birisi karşısında ötekini benimseyemez. Devlet vatandaşın dini inancıyla ilgilenemez. Buna karşılık Belli kendi örgüt yapısı içerisinde dini inanca sahip emekçi yoldaşlara sosyalist kuramın dayanağı olan materyalist felsefeden bahsetmeyi ilkeli olmanın gereği saymıştır. Her durumda Belli'nin sosyalizminde din/inanç, bireysel ve toplumsal gelişmenin "gerici" bir aşamasına dahil edildiği için materyalizmin hışmına uğraması gerekmektedir.

TİP çevresinden Behice Boran'ın dine yaklaşımına değinerek bu hususta genel bir kanıya varmak mümkündür. Boran'ın (1968, s. 231-246) ilkel ve modern toplumlarda dinin işlev ve mahiyetine odaklanan tarihsel materyalist görüşü, din analizinin başlangıç noktasıdır. Birincisinde din, kabilenin bir araya geldiği törenlerdeki ritüeller aracılığıyla toplum ile

tabiat (aşkınlığın kaynağı) arasındaki ilişkiyi düzenlemiştir. Modern toplumlarda tabakalaşma ve sınıfın ortaya çıkmasıyla din hem bireyler hem sınıflar arası ilişkiyi düzenlemeye başlamıştır. Böylece din, egemen olan sınıfların toplumun kalanına hükmetmesinde araçsallaştırılmıştır. Bu süreçte ortaya çıkan din ve devlet kurumları toplumdan topluma farklılık göstermiştir. Batı'da Krallar karşısında Kilise (ler) bünyesinde kurumsallaşan din, Osmanlı'da merkezi otoritenin uzantısı olarak teokratik bir yönetim sisteminin taşıyıcısı olmuştur. Boran (1968, s. 231-246) bu farklardan hareketle Türkiye'de laikliğin uygulanmasındaki hem dinin siyasal ve toplumsal alana müdahalesi hem de kamu otoritesi dışında dini alanın düzenlenmesine ilişkin sınırlandırıcı ve ayrıştırıcı yasaları gerekli görmektedir. Ancak laiklik ilkesinin mevcut yasalara rağmen yanlı uygulandığını da düşünmektedir. Bu açıdan eğitim kurumlarının Anayasa'nın öngördüğü şekilde düzenlenmesi, tarih, sosyoloji ve iktisat gibi pozitif bilimlerin din adamlarına öğretilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bunun sonucunda İslam, sonradan eklenen hurafelerden arındırılacaktır.

Boran (1968, s. 231-246) Türkiye'nin Batı'dan ayrılan siyasal ve toplumsal özgünlüğü sebebiyle Diyanet İşleri Başkanlığı'nı da laiklik ilkesinin uygulanmasında ihtiyaç duyulan bir kurum olarak saymaktadır. Kurumun din görevlilerini ümmet yerine millet bilinci üzerine yetiştirmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu gerekliliği hilafetin başarısız deneyimleriyle açıklamakta ve ayrıca anayasal olarak zorunlu görmektedir. Türk aydınınca gericiliğin dinsel bir etiketle tanımlanmasını da kabul etmemektedir. Gericiliğin toplumsal yapının ve sınıflar arası etkileşimin açıklığa kavuşmasıyla anlaşılabilirliğini düşünmektedir. Ayrıca din bilim çekişmesi üzerine cereyan eden tartışmayı politikanın dışında ele almaktadır. Konuyu, ilgili bilim dalları arasında cereyan eden felsefi bir tartışma olarak tarif etmektedir. Bu bakımdan Boran'ın yaklaşımı sosyalist düşünce geleneğindeki Aydınlanmacı Kemalist damardan ayrılmaktadır.

Boran dinin toplumsal boyutu konusunda ise determinist ve Aydınlanmacıdır. Sosyalist solda baskın din anlayışına benzer bir biçimde dini bireyin iç dünyasında yaşadığı bir duygu (inanç) olarak değerlendirmektedir. Bunun yanında dinin toplumsal alanda düzenlenmesinden sorumlu kamu kurumlarını gerekli görmektedir. Ancak bu kurumların da anayasal çizginin dışında faaliyet gösterdiklerini düşünmektedir. Mevcut din anlayışının; egemenlerin (sermaye, devlet ve cemaatler) çıkarını koruduğunu, yokluk ve sefaleti kutsayan düzeni meşru görmeleri için Müslümanlara telkinde bulunduğunu belirtmektedir.

Bu yaklaşım Birikim çevresinde sonradan ortaya çıkacak sol ilahiyat kavramında dinin mevcut düzendeki işlevine ilişkin görüşle örtüşmektedir. Bu sebeple Boran dine Marx'ın tespitine benzer bir şekilde sınıfsal yaklaşmaktadır. Türk halkının sosyalizmin dine engel olmadığı fikrini benimsemesi için dini araçsallaştıran mevcut sınıfsal düzen tüm hatlarıyla açıklığa kavuşturulmalıdır.



3. BÖLÜM: *BİRİKİM VE BİLİM VE ÜTOPYA* DERGİSİ

Bu bölümde sosyalist düşüncede dinin ele alınmasındaki kuramsal veriye, bu verinin diğer çevresel faktörlere göre değişimine ve Türkiye’de sosyalist çevrelerin dine yönelik tutumlarına atıfta bulunularak Birikim ve Bilim ve Ütopya’nın din yaklaşımı ortaya serilecektir. Araştırmanın Birikim boyutu sol ilahiyata ilişkin çalışmaların yayımlandığı dönemi kapsamaktadır. Birikim sosyalist düşüncedeki özgün konumu sebebiyle birçok araştırmmanın konusu olmuştur. Bu çalışmanın girişinde izah edildiği üzere Birikim Dergisi, din başlığı üzerinden Babacan (2009) ve Cengiz (2020) tarafından ele alınmıştır. Babacan’ın çalışması sol ilahiyat yazı dizisinin öncesini kapsamakta ve genel olarak dergi boyunca cereyan eden din tartışmasını ele almaktadır. Cengiz’in çalışması Mihail Bahtin’in diyaloji kuramı bağlamında 90’lı yıllarda İslamcı yazarlarla Birikim’in çevresi arasında dergide cereyan eden Medine Vesikası tartışmasına odaklanmıştır. Cengiz, sol ilahiyat tartışmasını dergide gelişen diyalojinin devamı olarak görse de özellikle kavramın özüne ve diğer sosyalist çevrelerde neden olduğu etkiye ve bu girişime benzer kavram önermelerine eğilmemiştir. Bu sebeple Birikim’in sol ilahiyat yazı dizisiyle gelişen içeriğini özellikle ele almak gerekmiştir. Bilim ve Ütopya’nın ise yayım döneminin tamamı din başlığında ele alınmıştır. Bu derginin kapsamlı bir araştırmaya konu olmaması derginin dine yaklaşımının kavranmasını güçleştirmiştir. Derginin belirli bir zaman dilimindeki dine yaklaşımını ele almak da bütünlüklü bir değerlendirmeye imkân vermeyecektir. Buna ek olarak dergide öteden beri dine ilişkin gelişen içeriğin gözden geçirilmesi, sol tanrıbilim gibi konjonktürel önermelerin amacının ve mahiyetinin kavranmasını da kolaylaştıracaktır.

Her iki yayım süreci de Türkiye’nin “liberalleşme” deneyimini yaşadığı ve aynı zamanda 1980 askeri darbesi sonrasında sağ ve muhafazakâr iktidarlar tarafından yönetildiği bir zaman dilimini kapsamaktadır. Öncesinde sosyalist çevrelerin 12 Mart 1971 Muhtırası sonrasında sindirildiği bir dönem de yaşanmıştır. Darbeye giden süreçte sosyalist sol, 68 Kuşağı’nın da sürüklemesiyle ülke sathına yayılan bir siyasallaşma ve teorik tartışma atmosferini yakalamıştır. Solun etnik milliyetçiliğe dayalı ayrılıkçı hareketleri manivela olarak kullanmasının ardından 1971 Muhtırası siyasallaşmanın önünü tıkamıştır. Eş zamanlı olarak sosyalist devrim için silahlı mücadeleyi zaruri gören hareketler⁷³ de ortaya

⁷³ Mahir Çayan ve İbrahim Kaypakkaya öne çıkan isimlerdir.

çıkıştır. Bu süreç 12 Eylül 1980 darbesiyle nihayete erecektir. Darbenin merkezi otoriteye başkaldıran muhalif çevreleri bastırması sonrasında siyasallaşma arzusu duyan gençliğin İslamcılığa yönelmesi de buna eşlik etmiştir. 12 Eylül rejiminin etkisiyle şekillenen politik konjonktürde İslamcılığın sağ siyasete eklenerek muhafazakarlık şeklinde temayüz etmesinin önü açılmıştır. Bu durumdan özellikle sosyalist çevreleri örgütlenme açısından olumsuz etkilenmiştir.

Nihayetinde Siyasal İslam, Refahyol hükümetiyle iktidar olmuş, Kemalist asker-elit bürokrasinin hegemonyasındaki müesses nizama tehdit olarak algılanmıştır. Bu süreç, “Siyasal İslam”ın iktidardaki tasarrufları karşısında Kemalizm’e duçar olmuş asker-elit bürokrasinin “postmodern” darbesiyle farklı bir boyut kazanmıştır. Ardından yaşanan derin ekonomik krizi takip eden yıllarda “Siyasal İslam” yaftasından sıyrılma gayretiyle AB ve Batı eksenli neoliberal, demokratik siyasal çizgiyi takip eden Ak Parti hükümetleri dönemi yaşanmıştır.

“Muhafazakâr demokrat” siyasetin yükselişi karşısında solda İslam’ı ve İslamcı çevreleri anlamaya yönelik girişimler olmuştur. Sosyalist hareketlerin içinde yer almış Ruşen Çakır yazdığı “Ayet ve Slogan” adlı eserle solun kendi hanesine yazdığı sınıfların dönüşerek nasıl Siyasal İslam’ın tabanı haline geldiğini anlatmıştır (Ünüvar, 2008b, s. 886). Bunun yanında siyasal İslam’ın yükselişi ve iktidardaki uygulamaları karşısında, liberal eğilimlerle yaftalansa da sosyalist soldaki Birikim’in bakışı dikkate değerdir. Birikim, modern sosyalist düşüncenin Türkiye’de ilk filizlendiği dönemde Kemalizm’in gölgesinde geliştirdiği “sosyalist” çizgiden ayrıştığı ve özellikle Marksist kuramın “aklıselim” Batılı eleştirisine eşlik ettiği için din gibi kadim ve girift bir konudaki katkılarından dolayı önemlidir. Bunun en belirgin göstergesi, Kemalizm’e ve salt Aydınlanmacı görüşe karşı aldığı mesafenin dine bakışında da aynı ölçüde gerçekleşip gerçekleşmediğidir. Soldaki paradigma değişimlerine ufkunu açan Birikim karşısında Kemalizm’in etkisinin bütün hatlarıyla gözlemlendiği “sosyalist” Bilim ve Ütopya çevresinin hegemonya kurmuş bir iktidar döneminde dinin siyasallaşmasına vereceği refleks de incelemeye değerdir.

3.1. Birikim Dergisi

Birikim “aylık sosyalist kültür dergisi”⁷⁴ etiketiyle ilk defa Mart 1975’te yayımlanmıştır. Derginin kurucuları Murat Belge, Ömer Laçiner, Can Yücel ve Onat Kutlar’dır. Dergi, 61. Sayıyı Mart 1980’de yayımlanmasının ardından kapatılır. 1989’da yeniden yayımlanmaya başlayarak günümüze kadar kesintisiz bir şekilde yayın hayatını sürdürmüştür. Derginin kurucuları o zamanki sosyalist mücadeleyi ve teoriyi bilgi eksikliği nedeniyle yetersiz görüyorlardı. Ayrıca var olan bilgi de ortodoks Marksist kaynaklarla sınırlıydı (Belge, 2010). Belge, THKP-C davası sebebiyle hapiste bulundukları sırada derginin kuruluş fikrini, Ömer Laçiner, Yavuz Çizmecı ve Yılmaz Güney ile mütalaa ettiklerini belirtmiştir. Dışarıda da Can Yücel ve Onat Kutlar ile dergi fikrini konuşmuşlardır. Yılmaz Güney haricindeki isimlerle de oluşum tamamlanmıştır (Belge, 2010).

İlk sayıda yer alan Çıkarken adlı yazıda derginin amacı:

“1)Teorinin büyük ustalarının ışığında, kendi sorunlarımız, hedeflerimiz, kendi toplumsal bütünlüğümüz açısından, kendi teorik dünyamızı kurmak; 2) Bunu yaparken yöntemi, bilimsel teoriyi aynı anda hem kavramak, hem uygulamak, hem de açıklamak; yöntemi soyutta değil, olması gereken yerde, somutun içinde bulmak; 3) Geçmişin ve bugünün kültürünü araştırmak, eleştirmek ve böylece geleceğin kültürel temellerini şimdiden kurmak; 4) Sosyalist kültürü bir yaşama sorunu olarak ele alıp işlemek; 5) Bütün bunların üstesinden gelecek bir aydın kadronun oluşmasına katkıda bulunmak için mümkün olan her türlü çabayı harcamak” (Birikim, 1975, s. 6)

şeklinde özetlenmiştir. Çıkış gerekçesinde sosyalizmin diyalektik yöntemine gönderme yapılmaktadır. Bu diyalektik sürecin bir yanında büyük ustalar diye tabir edilen modern sosyalizmin kurucu babaları vardır. Diğer ucunda ise Türkiye’nin kendine has yapısı yer almaktadır. Kurucu babaların kuramsal kılavuzluğunda Türkiye’nin maddi-toplumsal yapısı göz önüne alınarak Türkiye’ye özgü bir sosyalist teori geliştirilmesi gerektiğinden bahsedilmektedir. Bu açıdan Birikim’in öncelikli derdi sosyalist solun teori üretimini ve çerçevesini çizmektir. Bu süreçte Birikim, 1970’lerde solda yaşanan fraksiyonlarla çeşitlenen devrimci sosyalist örgütlerin soyut ve yüzeysel atıflar üzerinden yürüttüğü Leninist, Maoist çekişmenin içinden sıyrılarak ortaya çıkmıştır. O dönemde herhangi bir sol örgüte üye veya angaje olmayan CBS’ler (Çizgisi Belirsiz Sosyalist) ve üye olunan örgütlerdeki

⁷⁴ 70’lerin Birikim’inde Can Yücel’in şiirlerine ve Onat Kutlar’ın yazılarına yer verilmiştir. Belge de (2010) derginin ikinci döneminde kültür başlığındaki eksikliği kabul etmektedir.

teorik sığıltıktan mustarıp olanlar ile Birikim aynı arayışın enerjisinden ortaya çıkmıştır (Bora, 2017, s. 678). Birikim'in ilk çıktığı dönemde eleştirdiği bir diğerkonu da sosyalist soldaki enternasyonal ilkenin giderek erimesidir. Çin ve Rusya arasındaki gerilimde ve Avrupa komünizmiyle su yüzüne çıkan ve her bir ülkenin kendi ekonomik çıkarlarına göre çerçevesini çizdiği modeller Marksizmin millileştirilmesi olarak algılanmıştır. Sosyalist kuramın politize edilerek ideallerden soyutlanmasıyla bu durum pekiştirilmiştir.⁷⁵ Bu sebeple Birikim soldaki bölünmüşlüğün yarattığı endişeyle herhangi bir reel oluşumla organik bir temasa geçmek ya da örgütlenmek gibi bir amacın peşinde koşmamıştır. Aksi durumda kendisinin de zaman içinde bir fraksiyona dönüşüp bölünmelerle dağılacığını varsaymıştır. Ancak sosyalist hareketlere kuramsal aktarımda bulunma misyonunu yüklenmiştir (Argın, 2008, s. 976).

Laçiner açısından da (2010a) fikri bir platform olan Birikim'in esas gayesi sosyalizmin yeniden tanımlanmasıdır. 1970'lerdeki ilk Birikim de kadro değil, tavır dergisidir. 90'lardan itibaren İslami hareketten yazarlarla ve liberallerle; güncel siyasi gelişmeler, ortak yaşama, ortak kültür, demokrasi, İslam'ın demokrasiyle ilişkisi gibi meselelerde verimli tartışmalar yapılmıştır. Böylece derginin, sosyalist çevrelerin kendini tekrar eden teorik dilinden farkı olarak etkileşime ve farklı kesimlere açık daha okunabilir bir nitelik kazandığını düşünmektedir. Ancak bir platform dergisi olmanın, bazı meselelere bakışta örtüşen noktaları olsa da kendilerinin liberal ya da İslamcılarla aynı düşünceleri paylaştıkları anlamına gelmeyeceğini de not etmektedir. Bu ifadeden anlaşılacağı üzere Birikim çeşitli kesimlerden fikirlere içeriğinde yer verse de odak noktası sosyalizmin yeniden tanımlanması üzerinedir. Kendi sosyalist bakışlarının güncel meseleye dair “tavrını” belli etmede farklı toplumsal kesimlerin de fikirlerini dergi bünyesinde ele alınmasını sağlayarak daha ulaşılabilir ve anlaşılabilir olmayı hedefledikleri düşünülebilir. Bu açıdan sosyalizmin yeniden tanımlanması devingen bir süreci ifade eder ve 70'lerdeki tavrın devamıdır denilebilir.⁷⁶ Bora da (2010) farklılıklara yer veren içerikle birlikte bu tavrın devamlılığının; sosyalizmi doktriner darlıktan çıkarırken kendi zengin düşünce tarihiyle ve diğer dünya bilgileriyle etkileşimle devam edebileceğini düşünmektedir.

⁷⁵ Bu tavır daha çok Birikim'in birinci döneminde baskındır. İkinci dönemle birlikte bu anlayış kristalize olacaktır.

⁷⁶ Derginin dönemler arası süreklilik ve kopuş arz eden duruşuna ilişkin Yıldırım Erbaş'ın çalışması (2020) oldukça açıklayıcıdır.

Birikim sistematik bir düşüncenin belirli bir plan dahilinde aktarılıp savunulduğu bir kadro dergisi değildir. Düşünmeyi kimlik olarak benimseyen bir muhitte farklı fikirlerin kendini ifade ederek bu muhitin ruhuna dokunabildiği ve karşılıklı olarak birbirlerine empati kurabildikleri bir alandır. Bunun sonucu olarak Birikim'in okurları da dergide yazarlık yapmıştır. Kendi çevresiyle kurduğu bu etkileşim Birikim'in 12 Eylül sürecinin etkilerine rağmen yayım hayatını günümüze kadar sürdürmesini sağlamıştır (Argın, 2008, s. 970).

Özetle Birikim sol/sosyalist düşüncedeki özgünlüğü, siyasal ve toplumsal meselelere ilişkin farklı fikirlerin ifade edilebildiği bir platform olmasından kaynaklanır. Bununla birlikte Birikim sol/sosyalist düşüncedeki daralmanın farkındadır ve bu durumun aşılması için geliştirilen fikirleri içeriğine taşımaktadır. Bu kaygı özellikle 1989'dan beri devam eden ikinci yayım sürecinde göze çarpmaktadır.

3.1.1. Birikim Dergisi ve Din

Birikim'de, bu çalışmanın kapsadığı zaman dilimi öncesinde, dinin dikkate alınmasının önemine yönelik fikirler paylaşılmıştır. Bu fikirlerin bir boyutu dinin siyasallaşmasına, diğer boyutu ise dinin sosyolojik yansımalarına ilişkindir. Bu doğrultuda Sarıkaya'ya (2006) göre dinin toplumsal ve siyasal alandan çekileceğine dair özellikle Aydınlanma düşünürlerince savunulan görüş, 20. Yüzyıl biterken zayıflamaya başlamış, dinin geri dönüşüyle “büyüsü bozulmamış bir dünya” ile karşılaşmıştır. Bu açıdan dinler, fizik-metafizik, antropoloji-biyoloji, psikoloji-sosyoloji ve tarih-eskatoloji⁷⁷ etkileşimini kurabildiği için çeşitli alt birimlere ayrılmış, bunun sonucunda sosyal bilimlerin ve özellikle sekülerleşme tezinin din konusuna kapsayıcı bir görüş geliştirmesi güçleşmiştir. İnsana ölüm gibi temel bir ontolojik gerçeklik karşısında savrulduğu sembolizm sarmalını⁷⁸ aşmada yol gösterici tek kurum olarak din kalmıştır. Modern bilim insan ile diğer canlılar arasındaki farkın kapanmasına sebep olmuş ve insana değerli olduğu hissini unutturmuştur. Bu bakımdan din, insanı Tanrı ile ilişkilendirmesi anlamında yaşanan ontolojik boşluğu doldurmaktadır. Modern yaşamın insan ile gerçeklik arasına koyduğu mesafe, insanı niçin sorusundan da uzaklaştırmıştır. Din ile dünyevi olan arasındaki ilişki diyalektiktir ve bu sebeple din, toplumsal ve siyasal birçok kavramın muhtevasına işlemiş ve etkisini

⁷⁷ Eskatoloji, dünya yaşamının sonunu araştıran bilim dalıdır.

⁷⁸ Rönesans ve sanata yönelme dinin sembolizminin zayıflaması karşısında yeni bir sembolizm arayışı olarak kabul edilmektedir.

dolaylı yollardan da göstermektedir. Bu sebeple dini değerlendirmede sekülerleşme tezinin çerçevesi yetersiz kalmaktadır (Sarıkaya, 2006). Dinin yerine Aydınlanmayla birlikte ikame edilmeye çalışılan yeni sembolizm arayışlarının insanı tatmin edemediği ve dinin ve dolayısıyla en yüce iyilik ideali olan Tanrı'nın tekrar güç kazandığı fikri Eagleton'un tespitiyle (2014) uyuşmaktadır. Geniş anlamıyla kültür, Tanrı fikri ve din düşüncesinin bu süreçte sosyolojik açıdan taşıyıcısı olmuştur.

Birikim'de dinin yeniden değerlendirilmesi hususundaki çağrının diğer boyutu ise İslam'ın giderek siyasallaşması ve Türkiye sosyolojisinde hegemonik bir unsur haline gelmesidir. Bu açıdan Margulies (2008) Refah Partisi'nin 1996'da iktidara gelmesiyle sosyalistlerin siyaset yaparken dindarları görmezden gelemeyeceği bir döneme girildiğini belirterek dinin sosyalist düşünce için yeniden gündem olacağı konusunda fikir vermektedir. Aynı yazıda Ak Parti iktidarı döneminde yaşananlar⁷⁹ karşısında sosyalist çevrelerin verdiği tepkilerin sosyalist düşüncedeki bölünmeyi netleştirdiğini, Kemalist ve Stalinist olmayan bir solun oluşmasına imkân verdiğini düşünmektedir.

Daha kapsamlı bir çerçeveden bakılacak olursa Birikim'de dinin ve dine yönelik konuların ele alınmasında iki farklı yaklaşım dikkati çekmektedir. Birinci grupta Birikim'in merkezindeki Ömer Laçiner, Murat Belge, Ahmet İnsel ve Tanıl Bora yer alır. Birikim'in sosyalizm yaklaşımının çekirdeğini oluşturan bu yazarların dine yönelik görüşleri de yine kendi sosyalist düşünce geleneğinin etkisiyle şekillenmektedir. İkinci grupta ise bir dine ya da heteredoks geleneğe mensubiyet açısından deneyim sahibi olan ve/ya sosyalist düşünceye bağlılığı olmakla birlikte din (İslam) ile sosyalist düşüncenin kesişim noktaları üzerinde hassasiyet sahibi yazarlar yer almaktadır. Birinci grupta yer alan yazarların dine yönelik yaklaşımları sosyalist düşüncelerinin temel ilkeleri üzerinden şekillenmekte ve yazılarının içeriği de bu bağlamda derinlik kazanmaktadır. Örneğin İnsel (2010) semavi dinlerde ahlakın belirleyiciliğinde aşkın⁸⁰ tanrı fikrine karşı sosyalizmin içkin⁸¹ idealleri üzerinden müzakere⁸² yoluyla belirlenen kuralların benimsenmesini öngörmektedir. Toplumun her an yeniden kurulması sürecinde insanların temel belirleyen olması ve yaratıcı

⁷⁹ Ergenekon ve benzeri davalar, Ak Parti kapatma davası, Cumhurbaşkanlığı seçimleri örnek verilmektedir.

⁸⁰ Aşkın olma hali, reel sosyalizm deneyiminin sosyalizm anlayışıyla bağdaştırılıyor.

⁸¹ Hegemonik olma iddiasını sürdürmekle birlikte başak bir tahakküm ilişkisini kabul etmeyen bir içkinlik olarak tarif ediliyor.

⁸² Bu açıdan demokrasi araç değil varoluş tarzı olarak görülüyor.

unsur olarak tanrı yerine insanın görülmesi şeklinde özetlenebilecek praxis⁸³ kavramı bu bağlamda önemli görülmektedir. Bu yaklaşım Sartre'ın (2018) ahlakın belirleyiciliğinde Tanrı'yı saf dışı bırakan yaklaşımıyla da benzerdir. Bu çalışmada ikinci grupta yer alan yazarlar tarafından “sol ilahiyat” başlığında geliştirilen yazılar ve yansımaları değerlendirilecektir. İkinci gruptakiler gerek din düşüncesinin gerekse sosyalist düşünce ile din düşüncesi arasındaki kesişim noktalarının ayrıntılı olarak ele alındığı yazılara imza atmışlardır. Bu sürecin öncesinde sekülerleşme sürecine rağmen dinin değişmeyen mahiyeti, politik konjonktür açısından dinin iktidar ve “muhafazakâr burjuvazi” tarafından Marksist bir tanımlamayla sınıfsal bir ideolojiye dönüştürüldüğü eleştirisine yer verilmiştir.

Birinci gruptaki yazarlar kendi sosyalist çevresi ve sosyalist görüşlerinin hayatlarını anlamlandırması açısından sosyalizm merkezli bir anlayışa sahip olsalar da toplumun kalasının dini görüşlerini sosyalizm penceresinden ele alma ve Türkiye'nin laiklik uygulamasını sorgulama açısından kırımlar mevcuttur. Bu açıdan Murat Belge'nin bireysel düzeyde dinin anlamını ve Türkiye'nin laiklik uygulamasını Batılı muadillerinden ayıran bakışı Birikim'in soldaki geleneksel ön yargı ve kabullerinin ötesine geçmiştir. Belge (1989, s. 197-216) öncelikle bireyin din/Tanrı inancına sosyalizmin müdahaleci olması gerektiğini belirtilmiştir. Buna gerekçe olarak da dini düşüncenin klasik Marksist bir çözümlemeyle maddeden veya sömürü ilişkilerinden kaynaklanmamasını göstermiştir. Bu açıdan bir kişinin sosyalizmden tamamen farklı olarak maddenin/insanın da üstünde bir iradeyi tanıması dini düşüncenin kaynağıdır. Hayatın anlamı ve insanın varoluşuna dair sorulara, maddeci ve Tanrı inancına sahip kişiler farklı yaklaşır. Maddeci bu soruların mevcut insan bilgisi ve gözlemiyle şimdilik cevaplanamayacağını bildiği için kaygılanmaz. Ancak maddenin üstünde Tanrı'ya inanmayı seçen bir kişi bu durumdan rahatsız olur. Belge bu ayrımı izah ederek sosyalizmin şimdilik bireysel düzeyde dini düşüncüyü değiştirmeye dair buyurgan tavrı bırakmasını ister. Bunun yanında Türkiye'de uygulanmakta olan laiklik anlayışının da Batı'dan farklı olarak din ile devleti ayırmadığını, dini devletin bünyesine dahil ettiğini düşünmektedir. Bu durumda devlet, dinin belirli bir yorumuna sahip çıkıp destek vermiş, Osmanlı dönemi ile Cumhuriyet arasında

⁸³ Marksizmin temel kavramlarından birisidir. “... Marx'ın kullandığı anlamda insanın kendi tarihsel, insani yarattığı (yaptığı, ürettiği) ve değiştirdiği (biçimlendirdiği) özgür, evrensel, yaratıcı ve özyaratıcı etkinliği; temel olarak insanın kendisini tüm öteki varlıklardan ayrı kıldığı insana özgü bir etkinliği anlatır” (Petrovic, 1993, s. 448).

radikal bir değişiklik olmamıştır. Devlet, laiklik üzerinden de İslami camiaya baskı uygulamaktadır. Batılı anlamda uygulandığında özerkleşmesi gereken dini alan Türk tipi laiklikle kontrol altına alınmıştır.

Belge'nin yorumunda iktidarı elinde bulunduran partinin din anlayışının laikliğin uygulanması ve sonuçları üzerindeki etkisi hesaba katılırsa dikkate değerdir. Kemalist ve sol iktidarlar döneminde dindar kesimler laiklik ilkesi üzerinden baskı altında tutulurken, sağ, muhafazakâr ve İslamcı partilerin iktidarında teorik olarak durum tam tersi olacaktır. Çünkü laiklik ilkesi ve ilgili kurumlar iktidarlara bu imkânı sağlamaktadır. Bu açıdan Belge'nin eleştirisi her türlü dini inancın ve kurumların kamusal alanda eşitliği ve özgürlüğü bağlamında makul gözükmektedir. Ancak belirli bir dinde toplumun büyük çoğunluğu tarafından benimsenmiş bir mezhebin (İslam'da Sünnilik Türkiye örneğine uymaktadır) devlet tarafından laiklik ilkesi ile gözetilmesine yönelik eleştiriler, Türkiye'deki gibi çokuluslu ve dinli bir imparatorluk bakiyesinden tek uluslu bir devlete dönüşüm sürecini yürüten müesses nizam açısından kamusal düzeni bozmak olarak algılanmıştır. Laikliği mevcut haliyle uygulamak zahirde Kemalist sistemin arzusu olsa da kamu otoritesini sağlamakla görevli iktidar, çeşitli etnik ve dini grupları "makul" din hizmeti üzerinden kontrol edebilmektedir. Aksine Belge'nin önerisinde ne DİB'e ne de kapsayıcı bir din eğitime yer yoktur. Kurumsallaşan dini çevrelerin cemaatine kendi dini kaidelerine göre eğitim verme hakkına kadar uzanan bir liberteryen manzara söz konusudur. Bu durumda Belge'nin idealize ettiği Batılı laiklik ilkesinin Türkiye şartlarında başarılı olup olmayacağı şüphelidir.

Aynı dönemde Laçiner de (1993) dinin şeri hükümlerine uyup kulluğun gerektirdiği amelleri yerine getiren ve bunun sonucunda ahiret inancıyla tatmin olan insan ile modern sağ ideolojilerin toplumsal zorunluluk ve uyumla kendi ihtiyaç ve güdülerini tatmine zorladığı insan arasında benzerlik kurmuştur. Ana akım din yorumuyla modern sağ ideolojileri birbirine yaklaştıran da budur. Laçiner bu ilişkideki benzerliğin dinin Batını yorumlarıyla sol arasında kurulamamış olmasına dikkat çekmiştir. Laçiner'in dikkat çektiği sol-Batını etkileşimi, kimlik siyasetinin yükselişe geçtiği 70'li yıllarla birlikte sosyalist çevrelerde görünür olmuştur. Bu süreçte sol, özellikle Batınlığın bir yorumu sayılabilecek Alevilikle yakınlaşmıştır. Bu arayış ortamında Birikim, İslamcı çevrelerle solun da iletişim halinde bulunduğu bir mecra olmuştur. Tarafların birbirini çürütmediği, karşılıklı empati sürecinin geliştirildiği Medine Vesikası bağlamındaki tartışmalar, Birikim'de sol ile

İslamcılar arasında diyalojik bir tartışma ortamı sağlamıştır. Bu süreç 1993 yılında yaşanan Sivas Katliamına kadar devam etmiştir (Cengiz, 2020, s. 147).

Bu iletişim süreci sol ilahiyat yazı dizisiyle tekrar başlatılacaktır. Ancak bu defa iletişimin tarafları ve beslendiği kaynaklarda değişiklik olmuştur. Medine Vesikası tartışmasında İslamcı yazarların yerini İslami kesimden yazarlar almıştır. Ancak sosyalist kimliğe sahip olup İslam'ın heteredoks yorumlarını yücelten yazarlar ağırlıktadır. Buna ek olarak tartışmanın odağında ve niteliğinde de değişiklik söz konusudur. Bu defa İslam'ın özünde sol bir teolojinin mümkün olup olmadığı sorgulanmıştır. Özellikle İslam'ın indiği zaman dilimindeki tarihsel durum ve diyalektik ilişki biçimlerinden yola çıkarak İslam'ın ilk var olma sebebiyle sosyalist düşüncenin ortaya çıkış amacı arasında özdeşim kurulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Birikim'deki tartışmanın boyutu İslam-sol etkileşiminden sol içi bir etkileşime dönüşmüştür. Bu sebeple sosyalist çevreler konuya daha fazla eğilmiştir. Sol ilahiyat arayışına giden yolda Ak Parti'nin giderek otoriterleşmesi ve dini motifleri siyasetinin merkezine taşımasıyla Belge'nin laiklik eleştirisinde çekincelerini belirttiği durumlar yaşanmaya başlamıştır. Geçen süre zarfında Birikim Çevresi, bir taraftan laikliğin idealize ettiği haliyle uygulanmasını umarken diğer taraftan da devletin DİB üzerinden hem “afyon” hem de “ideolojik aygıt” olarak kurumsallaştırdığını iddia ettiği “Sünnilik” karşısında Hristiyanlığın Kurtuluş Teolojisindeki kritiğine benzer şekilde bir eleştiri literatürü geliştirmiştir. Hz. Muhammed'in İslam'ı yaydığı dönemde nasıl ki insanlar zulme karşı -Marx'ın tabiriyle ruhsuz dünyaya karşı- İslam'ın otantik haline sarılmışlarsa, bu otantikliğin çok gerisine düşerek devletin sembiyotik ilişkiler geliştirerek kurumsallaştırdığı “zulüm dinine” de sırtlarını dönmesini en azından entelektüel Müslümanlardan talep etmiştir. Bu talebi de sol ilahiyat olarak kurumsallaştıracaktır.

3.1.2. İslamcıların Burjuvalaşması

Birikim ilahiyat konusuna eğilmeden önce Refah Partisi dönemiyle başlayıp Ak Parti iktidarında devam ettiği söylenen İslamcı kesimdeki burjuvalaşma konusunu gündeme getirmektedir. Bu bağlamda derginin 232/233. Sayısında “Sınırsız Eşitsizlik: Neo-Zenginlik”⁸⁴ alt başlığında bu konu özellikle ele alınmaktadır. İlahiyatın sol yorumunda ayrıca vurgulanacak olan İslam'da zenginliğin benimsenmediği ve ihtiyaç fazlası malın infak edilmesi gerektiği düşüncesi burada ele alınmaktadır.

⁸⁴ Başlık aynı zamanda sayının kapağında da yer almaktadır.

Bu doğrultuda bölüm başlığının altında yer alan yazılarda İslam’da zenginliğin istisna olduğu ve zengin kimseye sorumluluk yüklediği ancak Müslümanların da “laik burjuva” kültürüyle benzeşmesiyle İslam’ın bu gerçeğini unuttuğu belirtilmektedir. İnsanlığın öteden beri zengin-fakir ayrımına dayalı bir mücadele içinde olduğu, semavi ve mistik dinlerin bu ayırmadan kaynaklanan farklılığı kapatmaya çalıştığı, özellikle semavi dinlerin benimsenmesinden sonra toplumda gelirin paylaşılmasındaki adaletsizliğin tekrar zenginler ve dolayısıyla “egemenlerin dinine” mensup olanlar lehine bozulduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda İslam tarihinde de benzer bir süreç yaşandığı, Hz. Peygamber’den sonra iktidarı elinde tutanların servet biriktirmeye başladığı belirtilmekte ve bu duruma karşı koyan Ebu Zerr “Hz. Ali ile özel bir yakınlık içinde yaşamış ilk açık direnişçi” olarak tanımlanmaktadır. İslam tarihinde egemenler ve zenginlerin lehine sonuçlanan bu mücadeleyle bugünkü “İslami sosyete”nin temelleri atıldığı iddia edilmektedir. Buna ek olarak dindar Müslümanlar, modernleşmenin taşıyıcısı olan kapitalizme eklemelenmekle eleştirilmektedir. Bunun sonucunda dünyevileşmenin (sekülerleşmenin) ve dindışılığın bilim ve akıl üzerinden değil, tüketim ve medya üzerinden dini çözdüğü iddia edilmektedir (Göksu & Demirel, 2008).

Kapitalizm insanların arzularına (nefislerine) hitap etmekte ve bu sebeple Müslümanlar da kapitalizmin zararlarına karşı ses çıkarmamaktadır. Sosyalizmin laik ideolojiler içinde en tehlikelisi olarak görülmesi⁸⁵ fakat kapitalizme göz yumulması sebebiyle İslam’ın liberal, sağ yorumu ön plana çıkarken sol yorumlarının dikkate alınmadığı belirtilmektedir. Bu süreçte ortaya çıkan “İslami sosyete”nin zengin ile fakir arasında var olan kadim ayrışmada, kapitalizmin etkisiyle İslam’ın özüne yabancılaştığı, burjuvalaşma eğilimi gösteren Müslüman zengin kitleye karşılık geldiği ve egemen din anlayışını da zengin lehine olumsuz yönde etkileyip değiştirdiği iddia edilmektedir. Kapitalizmle insanların (Müslümanların) tüketime yöneldikleri, duyarsızlaştıkları, para kazanma hırsları, haz duygusunun sınırsız bir şekilde tatmin edilme isteğine kapıldıkları ve nihayetinde aynılaştıkları düşünülmektedir. Sonuç olarak da İslam kapitalizme uyumlu hale getirilmiş bir ideoloji olarak protestanlaşma tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştır (Göksu & Demirel, 2008).

⁸⁵ Burada komünizmle mücadele adı altında İslam ile Batılı sağ ve muhafazakâr ideolojiler arasında kurulan etkileşimin payı büyüktür.

Birikim çevresinde İslamcıların burjuvalaşmasına yönelik geliştirilen eleştiri yeni bir durumu ifade etmektedir. Kemalist merkezin çevresinde öbekleşmiş siyasal İslamcılar, İslam'ın temel öğretileriyle uyuşmayacak yöntem ve ölçüde kamu gücünü de kullanarak zenginleşmiştir. Keza modern sosyalist teoride de toplumdaki iktisadi ilişkilerin dengesizliğine yönelik eleştiriden doğmuştur. Siyasal İslamcı söylemin öncelikle çıkış noktası hakça paylaşım ve adalet üzerinedir. Bu durumun İslami hassasiyetleri olan bir iktidar döneminde yaşanması ayrıca ironiktir. Bunun yanında burjuvalaşma sadece iktisadi anlamda toplumun kalanından ayrışma anlamına gelmemektedir. Burjuvalaşma, toplumun alt kesimlerinden/ezilenlerden kültür ve değer yargıları olarak ayrıştırmayı da beraberinde getirir. İslami terminolojiyle bu durum, dünya işlerine meyil ve tamahkarlık, sosyal bilimler açısından sekülerleşme kavramıyla izah edilir. Burjuvalaşma beraberinde hak ve adalet duygusunun da zedelenmesine neden olur.

3.1.3. Ahlak

Sol ilahiyat yazı dizisi öncesinde ve sırasında dergide ele alınan konulardan birisi de ahlaktır. Genel olarak içerik, ahlakın bireyin bilinçli edimleri sonucunda mı yoksa toplumsal yapı ile kurduğu dolayimli ilişkiler neticesinde mi şekillendiği sorusu üzerine gelişmiştir. Bu bağlamda Aydın (2006) Kant'ın "kategorik imperative" kuramında insanın doğal yanının etkisi (eğilimlere karşılık gelir) karşısında aklıyla verdiği kararların (ahlak yasasıyla ilişkilidir) dikkate alınması yönündeki yaklaşımını reddetmektedir. Buna göre insan bir edimde bulunmadan önce aklının değil, kendi zihninde kendisine yönelik kurguladığı imgenin etkisindedir. Bu imgenin belirlenmesinde de kişinin arzuları ve dolayimleri söz sahibidir. Aydın'a göre (2006) Kant'ın insanın doğal yanının etkisindeki eğilimleri sınıflı toplumun sonucunda oluşan yanlış bilinç halleridir: Bu durum köle efendi diyalektiğinde kölenin efendisine karşı eşit bir duruma imkân vereceğini hayal ederek daha üst bir güç olarak varsaydığı tanrı düşüncesine benzetilir. Yabancılaşmanın (dolayimler sonucunda beliren ilişkilerin) ortadan kalkması, mülkiyet ilişkilerinin ortadan kalkmasına bağlanır. Toplumsal alanda akla dayalı ahlakın belirleyiciliği Kant'ın belirttiği gibi barışa değil, kişilerin niyetleri belirleyici olduğundan egemenlerin istisna haline karar verdiği adaletsiz bir ortama kapı aralar. Bu sebeple değişimin odağı yapı olmalıdır.

Yücel (2008) ise din yerine ahlakı evrenselleştiren felsefi ilahiyatın yansıması olarak Türkiye’de Cumhuriyet’in din ve ahlak dersini ayırarak kavramsallaştırmasını ve bu doğrultuda vatandaşın dindar olsa dahi laik Cumhuriyetin ahlaki değerlerinden faydalanması gerektiği düşüncesini ele almaktadır. Yücel’e göre felsefi ilahiyat açısından dindar muhafazakâr ilahiyatın kusuru, ahlak ile dini birbirinden ayırmadaki yetersizliğidir.

Marx’ın ahlak ile bilimi nasıl bir bakışla yan yana getirebildiği sorusunun cevabı Güçler (2010) tarafından cevaplanmaya çalışılmıştır. Güçler, Marx’ın ahlakı ne evrensel bir ideal ne de bireysel ölçekte bir kavram olarak gördüğünü, aksine “insanlığın tarihsel sürecinin dinamik bir parçası” olarak yorumladığını belirtmektedir. Güçler (2010) Marksizm’in ahlak anlayışını diyalektiğin sosyal etkisinden bağımsız düşünmez. Bu açıdan Güçler’in ahlak anlayışı evrensel ve tanrı merkezli olmaktan ziyade göreceli ve toplum merkezlidir. Böylece ahlak dinamik bir özelliğe sahip olmaktadır.

Ayrıca Güçler (2010) Marx’ın ahlak teorisi üzerine yürütülen tartışmada ahlakın evrenselliliği yaklaşımını benimseyen Karl Vorländer öncülüğündeki yeni Kantçılar ile ahlakı tarihin bilimsel yönteminin dışında tutup önemsizleştiren Karl Kautsky öncülüğündeki Marksistleri konu etmektedir. Yeni Kantçıların ahlakı ideal olan ile Marksistlerin de diyalektiği bilimsel olan ile ilişkilendirmek konusunda hatalı olduğunu düşünmektedir. Güçler söz konusu tarafların hatasını gidermede Allen William Wood’un yaklaşımına başvurmakta: Wood açısından ahlak, Marx’ın bilimsel metodu (diyalektiği) ile ilişkilendirilerek ele alınmalıdır. Aksi durumda ahlakın sosyal devinimlerdeki rolünün küçümsemesi sonucunda diyalektiğin ahlaka ihtiyacı olmadığı düşüncesi belirir ve sosyal gerçeklikten uzaklaşan ahlak kendisini olduğundan büyük görmeye başlar. Güçler, Marx’ın ahlak anlayışını diyalektikten bağımsız düşünmediği için komünizmde belirecek yeni ahlak düzenini onun ayırt edilmesini sağlayan kapitalist ahlak sistemiyle en azından kavramsal düzeyde ilişkisini sürdürmesi gerektiğini düşünmektedir. Güçler’e göre (2010) Marx ahlak kavramını liberaller ve Alman romantiklerin boyunduruğundan kurtararak ona mutlaklık atfedilmesini önlemek istemiştir. Ahlakın mutlaklığı başlı başına ahlaksızlıktır. Evrensel kavramların değerleri, farklı sosyal, ekonomik ve politik koşullara bağlı olarak gerçekleştirdiği değişimlerin içselleştirilebilmesiyle doğru orantılıdır.

Birikim ahlak konusunda da sosyalist teorideki toplumsal koşullar ve bunların diyalektik etkileşimini belirleyici unsur olarak görmektedir. Ahlakın belirli bir dini kurallar bütününe endekslenerek içselleştirilemeyeceğini kanıtlamaya çalışmaktadır. İktidar eleştirisinde de İslami değerlere göre yaşadığını belirten politikacıların, temel etik değerlerin dışında hareket ederek bu görüşü doğrulamış olduğunu iddia edecektir.

3.1.4. Muhafazakarlaşma ve Başörtüsü

Birikim, başörtüsü mevzusunda Kemalizm'in etkisindeki sosyalist düşünce çizgisinden ayrılmıştır. Siyasal İslam'ın⁸⁶ iktidara yürüyüşünden önce bir vakitte Belge (1989, s. 206) başörtüsü konusundaki talepleri şeriat arzusundan ziyade İslami değerlerin kültürel yansımaları olarak görmektedir. Bu açıdan başörtüsünün kamusal görünürlüğündeki talep, kimlik bunalımının ve arayışının tezahürüdür.

Başörtüsü tartışması 90'larda ve 2000'lerde Türkiye'nin gündemindeki önemli başlıklardan biridir. Birikim de bu süreçte başörtüsü tartışmasına müdahil olmuştur. Başörtüsü, iktidar-muhalefet gerilimindeki sıkı tartışma düzeyinden koparılacak istenmiştir. Cihan Aktaş'ın yazıları buna örnektir. Aktaş açısından (2006, s. 50) "başörtüsü yasakları Doğu ve Batı, geleneksellik ve modernlik, İslam ve Laiklik arasında salınan Türkiye'nin şekillere kilitlenen siyasal ve sosyal politikalarının dayattığı bir talihsizlik" olarak tasvir edilmektedir. Aktaş'a göre 80'lerde yükselen İslamcılığın fıkıh okumalarında⁸⁷ ezbere yönelmesinin, fıkıhın gerekçesindeki inceliğin göz ardı edilmesine yol açmış ve tüketim ideolojisi tarafından dayatıldığı düşünülen hayat tarzına karşı daha çok biçime önem veren bir tepki doğmuştur. Aktaş (2006) örtünme olgusunu güncel tartışma bağımlı etiketlerden kurtarmayı denemektedir. Bu bağlamda dine ve geleneğe kök salsa da türbanın yeni bir olgu olarak tanımlamaktadır. Seçime bağlı olması, bir hayat tarzı ve dünya görüşünü yansıtırıyor olması bu yeni olgunun karakteristiğidir. Allah'ın rızasını kazanma güdüsü ve/ya özgürlük sembolü olarak da görülebilecek bu yeni örtünme biçiminin, modernist yaklaşımın "çağdaş" kıyafet dayatmasına ve geleneksel din görüşünün ideal örtünme biçimine

⁸⁶ Milli Nizam Partisi (MNP) ve Milli Selamet Partisinin (MSP) kitle partisi özellikleri göstermesine bağlı olarak oluşturduğu tabanın niteliği siyasal konjonktürde yükselen "şeriat tehlikesi" söylemini beraberinde getirmiştir. Ancak Refah Partisi'nin iktidarı döneminde yaşanan 28 Şubat konjonktürüyle karşılaştırılmaz.

⁸⁷ Aktaş'a göre fıkıhın okunması ve yeniden şekillenmesindeki sebep aktüel yaşamda beliren talep ve eleştirilerdir.

de bir itirazı da yansıttığını düşünmektedir. Buna ek olarak dinin anlaşılması ve yorumlanması hala sürmektedir, kadın bedeninin istismar edilmesinin modern dönemlerin öncesinde de var olduğunu belirterek tartışmanın devingen yapısına işaret etmektedir.

Başörtüsünü merkez-çevre mücadelesi, laikçi-İslamcı çekişmesi gibi zıtlıklar yerine, kimliğin yansıması bağlamında postmodern yaklaşıma uygun olarak öznenin dışavurumu olarak okuyan (Aslan S. , 2009) görüşler de mevcuttur. Ayrıca başörtülü öznenin sosyal ilişkilerde var olma problemi de ele alınmaktadır. Buna göre başörtülü kadınlar; seküler erkeklerin dogmatizminden sıyrılan seküler kadınlar tarafından birey olarak kabul edilmesiyle ve kendi adına söz söyleyebilmesiyle kamusal alanda var olabileceklerdir (Güç, 2009). Bu durumda Birikim, başörtüsü konusunda tartışmanın popüler yanlarından ziyade başörtülü öznenin kimliğine ve modernleşme süreciyle gelişen seküler kamusal alanda bu kimlik üzerinden var olabilme imkanına dikkati çekmektedir.

Buna ek olarak Birikim'in 227. Sayısında Gökhan Yücel'in (2008) Türkiye'deki siyasal ayrışmayı ilahiyat merceğinden gözlemlediği "Üç Tarz-ı İlahiyat" adlı yazısı yer almaktadır. Yücel, Türkiye'deki "muhafazakârlaşma eğiliminin" siyasete etkisini Yusuf Akçura'nın yönteminden esinlenerek tahlil etmeye çalışmaktadır. Türban tartışmaları etrafında Türkiye'de kalıplaşmış paradigmaya alternatif yeni bir "üç tarz-ı ilahiyat"ın belirlediğini iddia etmektedir: Dindar muhafazakâr ilahiyat, felsefi ilahiyat ve siyasi ilahiyat. Bu kapsamda Yücel'e göre dindar muhafazakâr kesimde türbanın serbestleşmesi bağlamında "liberal içtihatlar" kısmen laikleşmiş, radikal laikler kendilerini savunmak adına ilahiyatçı söyleme umut bağlamış, demokrat akademisyenlerin bazıları da laiklik ile özgürlük arasında gidip gelirken "muhafazakârlaşma eğiliminden" kaygılanmaya başlamışlardır. Bu tipolojide Yücel'in "dindar muhafazakâr ilahiyat" tanımlaması üç çeperden oluşmaktadır: En dış çeperdeki muhafazakâr demokrasinin ılımlı yüzünü, içeriye doğru dinin daha da belirleyici olduğu halkalar takip etmektedir. Bu durumda muhafazakâr demokrasinin, müminle laik devlet arasındaki alana nüfuz etmeyi sağlayan bir işleve sahip olduğunu iddia etmektedir. Yücel (2008) türban yasa değişikliğine ilişkin "çene altı formülünü", "dinden bağımsız evrensel ahlak" durumunun yansıması olarak görmektedir. Bu türban bağlama yöntemini, Anadolu'daki kırsal yaşam geleneğinin yansıması olarak hümanist bir toleransa ve siyasi ilahiyatçıların istisna niteliğindeki içtihatlarına benzetmektedir. Böylece dindar muhafazakâr ilahiyatın varlığı de jure bir din devletinden ziyade

de facto bir din devletine imkân tanımaktadır. Yücel, dindar muhafazakâr ilahiyatın görünür çeperlerinde sisteme uyum sağlama açısından oligark eğilimli pragmatik muhafazakâr bir işleyişten bahsetmekte ve bunu muhafazakarokrasi olarak tanımlamaktadır.

Son olarak Yücel (2008) Schmitt'in siyasi ilahiyat kavramsallaştırmasını Türkiye'de siyasal olana uyarlamıştır. Bu ilahiyat çevresini, Türkiye'de militan demokratik düşünceye meyilli, asker bürokratik zihniyetin uzantısı olarak tanımlamaktadır. Schmitt'in modern siyasal kavramların sekülerleşmiş dini kavramlardan türediği önermesini de hatırlatarak olağanüstü durumun karar verici gücüne haiz bu egemen zümrenin yeri geldiğinde dindar muhafazakâr ilahiyatın kavramlarını söylemlerine eklemlediğine de dikkat çekmektedir.

Yücel'in görüşleri, Türk tipi laikliği öteden beri uygulayan Kemalist müesses nizam ile İslamcı çevrelerin, sağ siyaset kulvarında dindarlığın ve muhafazakarlığın farklı dereceleri ve çeşitli formları üzerinde uzlaşma zeminlerinin oluşma kabiliyetini tarif etmektedir. Bu anlamda başörtüsü sorunu yüzeysel kalmakta ve çok farklı ve işlevsel çözüm önerileri geliştirmek kolaylaşmaktadır. Bu durum, esasında laiklik ilkesinin devlet uhdesinde uygulama esnekliğinin verdiği hareket alanından doğmaktadır.

3.1.5. Alevilik

Birikim'de heteredoks İslam'ın bir boyutu olarak Alevilik sol ilahiyat yazı dizini öncesinde konu edilmiştir. Burada solun Aleviliğe bakışı yeniden değerlendirilmektedir. Küçük (2009) Aleviliğin sola yönelişini, iddia edildiği gibi Aleviliğin toplumcu ve ilerici özelliklerinin aksine, Sünnilikle süregelen rekabetine bağlamaktadır. Solun da Aleviliğe yakınlaşmasını seslendiği kitleyi genişletme arzusunun örtük ya da açık sonucu olarak görmektedir.⁸⁸ Solun güçlü olduğu zamanlarda Aleviliği inanç olarak yok saymaya çalıştığını, 90'lı yıllarda ise benzer bir yaklaşımla Aleviliği din olmaktan kurtarıp, “bir felsefe” ya da “yaşam biçimi” olarak dönüştürmeye giriştiğini iddia etmektedir. Solun, artık bu müdahaleci yöntemleri terk etmesi, bütün inanç biçimleriyle eşit bir mesafeden iletişim kuran sosyalist bir sola doğru yol alması gerektiğini düşünmektedir. Bu çerçevede Küçük, dogmalarla bilimin kısıtlanmadığı, fakat çeşitlilik gösteren inançlara da hükmedilmeyen bir tablo çizmektedir.

⁸⁸ Kanıt olarak Alevilerin öncelikle Kemalizm'e ve CHP'ye yaklaşmasını, CHP'nin taşrada Sünnilerle ittifak kurmasıyla Menderes ve Demokrat Parti'ye yönelmesini göstermektedir. Sonrasında Demokrat Parti'nin de Sünni gruplara yakın durmasıyla Alevilerin TİP'e yaklaştığını düşünmektedir.

Küçük'ün tespitleri sosyalist düşüncenin yükseliş ve düşüşü sırasında pragmatist bir tutumla konjonktürel olarak farklılaşan politikalarına ilişkindir. Aynı durum Alevilik için de geçerlidir. Geleneksel solun bu yaklaşımı benimsemesinde Kemalizm'in ve Aydınlanmacı materyalist görüşün baskınlığı söz konusudur. Özetle bu değişken yaklaşımlar Birikim'in fikir çizgisinin dışında gelişmiştir. Keza Küçük'ün talepleri, Belge'nin (1989, s. 204) hatlarını çizdiği laikliğin uygulanması durumunda ancak yerini bulacaktır. Bu bakımdan Birikim'in laikliğe bakışı özgürlükler çerçevesinde değerlendirilebilir. Sonradan sol ilahiyatın teorisyenleri (Sönmez, 2015) cem evlerinin ibadethane sayılmasını destekleyecek ve Aleviliğin dinin özlerinden sadece bir tanesi olduğunu belirtecektir.

Alevilik her ne kadar esas ve akideleri açısından farklı kültür ve coğrafyalarda değişen inanç örüntülerine sahip olsa da insan-doğa, insan-devlet ilişkileri açısından solun ilkelere uyumlu kabul edilmiştir. Sosyalizmin devrimci yönü ile Aleviliğin Osmanlı'dan beri Sünniliğin karşısındaki konumu birbirine benzetilmiştir. Sol ilahiyat kavramıyla Aleviliğin, İslam'ın özünü oluşturan yapısını kültürel ve siyasal olarak günümüze kadar taşıdığı iddia edilecektir.

3.1.6. Sosyalist Sol Türkiye'de Neden Kitleleşemiyor?

Sosyalist düşüncede her daim arayış içinde olan Birikim çevresinin zihinlerde en çok dolayan sorusu bu olsa gerek. Birikim'in aktüel siyasete dahil olmakta bu kadar istekli olması ve farklı fikirlere söz hakkı tanınması bu durumu destekleyen temel göstergedir.

Bu açıdan Alper (2010) 60'lı ve 70'li yılların görkeminden sonra tıkanıklık yaşayan Türkiye solunu,⁸⁹ bu engeli aşma çabası açısından iki farklı gruba ayırmaktadır: Birincisini kitle siyasetinin yeniden filizleneceği anı kalıp bir ideoloji etrafında militan devşirerek bekleyenler, ikincisini ise güncel siyasetin dışında kalmadan gelişmeleri takip eden ve yeni bir sosyalizmin varlığına çaba harcayanlardır. Alper, solun halka yeniden ulaşabilmesi için siyasetin merkezine yönelmesini, sorunlu ulusal kalkınmacılık modelleri yerine demokrasi, hak ve hürriyet odaklı politik söyleme katkı sunması gerektiğini düşünmektedir. Bu kavramları elitlerin, sağ siyasetin ya da egemenlerin hegemonyasından kurtarıp

⁸⁹ Alper (2010) Üçüncü Dünya ülkelerinde solun bir dönem revaçta olmasını gündelik siyasete etkin olarak katılmasına ve elitler arasında kabul gören ulusal kalkınmacı modele benzer bir geçiş modeline sahip olmasına bağlamaktadır. Ulusal kalkınmacı modelin etkisini kaybetmesiyle solun da merkez siyasete müdahil olduğu patikanın kapandığını ve böylece gündelik siyasete katılamayarak marjinalleştiğini iddia etmektedir.

içeriğini genişlettikten sonra radikalleştirerek sol, politik düzlemde kendine yer bulabilecektir. Akkoç (2012) ise solun içinde bulunduğu tükenmişliği (solun dünya imgesinin dağılması) solu devingen kılan ütopyik arzunun özellikle nihilizmin etkisiyle donmasına bağlamaktadır. Bunun sonucunda kurucu ideoloji eleştiri imkânsız bir praxis olarak etiketlenmiş, yanlış ve doğrunun katı bir şekilde tanımlandığı ahlakçı bir retorikle siyaset ve etik saf dışı bırakılmıştır. Akkoç’a göre bunun aşılması için sıcak ve karşısındakini önemseyen bir dil yeniden üretilmeli ve Tanıl Bora’nın⁹⁰ tavsiyesindeki gibi bu sıcak dil üzerinden farklı sosyal çevrelerle alışveriş yapılmalıdır.

Bu sol tipoloji tasnifi ve tavsiyeler dikkate alındığında Birikim çevresinin sosyalist düşüncenin gelişimine yönelik çaba harcadığı söylenebilir. Din de bu çabaya dâhildir ve özellikle sosyalist düşünce çevreleri açısından çekinceli bir konudur. Ancak dindar olduğunu iddia eden bir iktidar döneminde “dinin Sünni yorumunun meşrulaştırılması ve bunun haricindeki yaklaşımların ötekileştirilmesi”, din-devlet ve sermayenin etkileşimi ve bunun sonucunda iktidar eliyle meşru görülen din yorumunun tahakküm aracına dönüştürülmesi, sosyalist solun Marksist teoriden miras aldığı din yorumunun ispatı noktasında yaşanan konjonktür bir laboratuvar görevi görmüştür.

Böylece Birikim’de sosyalist düşüncenin geniş kesimlerce benimsenmesinin önündeki engeller, ülkenin muhafazakâr toplumsal yapısı ve baskın din anlayışı bağlamında eleştiri konusu yapılmıştır. Bu açıdan Tuğal (2007) Türkiye’de sosyalist solun kitleleşmesi önündeki engellerden birini, emekçilerle diyalog kurulmamasına bağlamıştır. Bu sebeple (çoğunlukla muhafazakâr) emekçilerin, sosyalistleri, “dinsiz, vatansız ve İslam düşmanı” olarak algıladıklarını düşünmektedir. Karşılaştırma açısından Tuğal, Latin Amerika’da dindarlık eğiliminin yüksek olmasına rağmen neden sosyalist hareketlerin daha kitlesele olduğunu sormaktadır. Hristiyanlığın dini liderler tarafından emek ve yoksulluk bağlamında yeniden yorumlanması, dini kurumlar ile küresel emperyalist yapı arasındaki çıkar ilişkilerinin sorgulanarak ortaya çıkarılması ve kendine özgü Marksist düşüncenin araçlarını kullanan emekçi yanlış bir din anlayışının geliştirilmesini cevap olarak sıralamaktadır. Tuğal’ın bu yazısı dikkate alındığında Birikim’de sosyalist çevreler ile dindar

⁹⁰ Bora (2011) Türkiye’de solun ruh halini, sinizmin etkisiyle “öznellik kapasitesinin kaybı” sonucunda “yapabilme gücünden” mahrum sinik özne durumuyla izah etmektedir.

emekçiler arasında bir iletişim kanalı açma niyetinin sol ilahiyat yazı dizisinin öncesine dayandığı görülmektedir.

3.1.7. Sol İlahiyat

Birikim çevresinde ana akım din yaklaşımı ve iktidar üzerinden inşa edilen muhafazakâr siyasetin ana akım din yaklaşımına etkileri eleştiri konusu edilmiştir. Sol ilahiyat yazı dizisi de tam da bu eleştirel içeriğin arkasından Birikim'in sayfalarına yansımaktadır. Bu açıdan sol ilahiyat yazı dizisinin İslami ve sol çevreler arasında Birikim'de “Medine Vesikası” üzerine başlayan diyalojinin devamı mı (Cengiz, 2020) ya da yeni bir sürecin habercisi mi olduğu sorusu önemlidir.

Birikim özelinde sosyalist düşüncenin dine yönelik yeni bir söylem benimsemesi açısından o dönemde bazı gelişmeler yaşanmıştır. Birincisi konjonktürel olarak iktidarın gidecek merkezi yönetimi daha güçlü bir şekilde temsil etmesi ve siyaset dilinde dini kavramlara daha çok yer vermesidir. Bunun yanında uygulanan politikalarda dinin referans olarak gösterilmesi sıklaşmıştır. Bu durum, Marx'ın sermaye (burjuvazi) ve dolayısıyla devletin kontrolünde dinin bir ideoloji olarak yeniden üretime girmesi ve ezilenlerin bastırılmasında kullanılması tezine benzerlik göstermektedir. İkincisi bu sürece İslami çevrelerin ve aydınların ses çıkarmaması ve hatta benimsemesidir. İktidara yakın İslamcılar ve liberal aydınlar “muhafazakarlaşmış”, iktidar kendi “dindar burjuvazisini” oluşturmuştur. Yaşanan bu dönüşümler sonucunda iktidarın kendi tabanında da gözlemlenen yoksulluk karşısında duyarsızlaşması sonucunda hem sol eğilimli dindar hem de sosyalist kesimden itiraz seslerinin yükselmesine neden olmuştur. Bu durum Birikim çevresine, sosyalist düşüncenin büyük ölçüde Marksist teoriye yaslanan ortodoks din yaklaşımının meşrulaştırılması açısından kuramsal, devlet ideolojisi ile dinin eklemlenmesi sonucunda yaşanan adaletsizlikler ve yoksulluk karşısında İslami çevreden güçlü bir itiraz çıkmaması sonucunda da tarihsel bir fırsat vermiştir. Birikim bu meşruiyet zemininde İslam'ın eleştirel dilini, tarihini ve sosyalist düşüncenin bu dil ve tarihle kesişme noktalarını vurgulayan sol ilahiyat önermesini ortaya atmıştır.

Sol ilahiyat yazı dizisini de Medine Vesikası diyalog sürecinden ayıran temel bazı farklılıklar söz konusudur. Birincisinde İslami düşünce çevrelerinden aydınların dergide yazılarına yer verilirken, sol ilahiyat yazınında yer alan yazılar ağırlıklı olarak sosyalist ya da İslam'ın heteredoks geleneğine mensup yazarlara aittir. Medine Vesikası “Medine'deki

farklı dinî, siyasî ve etnik grupların katılımıyla hazırlanan, Hz. Peygamber'in devlet başkanlığında birlikte yaşamayı öngören siyasî-hukukî belge" (Özkan, 2019) olarak tanımlanmaktadır. Medine Vesikasının Birikim'de ele alındığı yılların siyaset ortamında merkezi otoritenin güçlü bir siyasal parti ve ideoloji tarafından temsil edilemeyişi, bir taraftan da siyasal İslam'ın ülke siyasetinde daha görünür ve etkin olmaya başlaması, bir arada yaşama kültürünün tartışılması açısından İslam'ın indiği dönemden örnekleri gündeme getirmiştir.

Bunun yanında Saadet Partisi'nden ayrılan Numan Kurtulmuş'un önderliğinde kurulan HAS Parti'nin kullandığı siyaset dili, partinin İslami-sol bir ideolojiye sahip olup olmadığı tartışmasını da ortaya çıkarmıştır. Ayrıca "anti-kapitalist" Müslümanların "sol-İslam" ve "sol-ilahiyat" kavramları etrafında geliştirdikleri muhalefet dilinde de Birikim'deki içeriğe benzer bir kavramsallaştırma söz konusudur. Keza Türkiye'de aktüel siyaset ile düşüncenin üretimi arasında bir sebep-sonuç ilişkisi olduğu, sebebin ortadan kalkmasıyla siyasal düşünce üretim sürecinin de sekteye uğradığı (Tezkire, 2014) düşüncesi dikkate alındığında bu süreçte İslam ve sol ilişkisine yönelik fikirlerin ortaya çıkması doğaldır. Ancak bu çalışma açısından önemli olan sol ilahiyat kavramı etrafında bir içeriğin sosyalist bir dergide yer alması ve bazı yönleriyle kavramı ve süreci destekleyen yazıların derginin çekirdek kadrosunu oluşturan yazarlar tarafından da kaleme alınmasıdır. Bu açıdan sosyalist düşünce cephesinden sol ilahiyat kavramının üretilmesi, sol ve din ilişkisinin ele alınmasında özgün bir nitelik taşımaktadır.

Ayrıca Birikim'de "sol ve ilahiyat" yazı dizisiyle birlikte dindar kesimlerin özellikle bazı ideolojilerle de yaklaşması eleştirilmiştir. Tanıl Bora'nın MAZLUMDER eski başkanı Ayhan Bilgen (2010) ile yaptığı mülakatta İslamcılığın, "komünizmle mücadele" sürecinde sağcılık ve milliyetçilikle aynı cephede yer alması ve bu durumun günümüzde de farklı konjonktürel gelişmeler üzerinden devam etmesi ele alınmaktadır. Bilgen'e göre ulus devletin buyrukları ile dinin gereklerini birbiriyle ilişkilendiren zihin yapısı değiştirilmeden "sahici bir din algısı" oluşturulamaz. 1980 sonrasında İslamcıların kapitalizme eklemlendiğini, kapitalist ilişkileri yeniden ürettiğini ve hatta din adına kapitalist düzeni meşrulaştırdığını iddia etmektedir. İslam ve sol ilişkisi açısından da evrenselleştirme⁹¹ yerliliği buluşturabilecek bir yol haritasının gerekli olduğunu düşünmekte ve bu süreçte her

⁹¹ Burada özgürlük teolojisi ve İslam ve sosyalizm üzerine düşünce üreten fikir adamları kastedilmektedir.

iki tarafın ezberlerini gözden geçirmesini önermektedir. Bilgen de Marksist teoriye atıfla İslamcı düşünce üzerinden İslam'ın ve dindarların kapitalist düzene eklemlenmesini eleştirmektedir. Ak Parti iktidarıyla birlikte bu eklemlenme süreci daha da derinleşmiştir. Sosyalist solun platform dergisi Birikim bu sürece yönelik eleştirel söylemi sol ilahiyat kavramı etrafında dile getirmiştir.

Sol ilahiyat yazı dizisi ilk olarak 2019 yılı ikinci yarısında yayımlanmaya başlamıştır. Ardından dergideki ilgili yazıların derlendiği “Sol İlahiyat: Dini Soldan Okumak” adlı kitap 2013 yılında yayımlanmıştır. Burada Utkucu (2015, s. 123) sol ilahiyat girişiminin “İslam'ın bin yıllık sağcı hizbine karşı” muhalif ve konjonktürel/aktüel yönünü açıkça ifade etmiştir:

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

2009 yılından 2013 yılına kadar geçen zamanda, iktidarın dini söylemi de kullanarak daha otoriter bir yönetim sergilemesinin etkisiyle Utkucu, sol ilahiyatın amacına ilişkin öncekilere nispeten daha açık ifadeler kullanmıştır. Öncelikle iktidarın din anlayışı ve söyleminin ideolojik yönü vurgulanmıştır. İkinci olarak bu anlayışın ve söylemin meşrulaştırılmasında ideolojik bir aygıt görevi gören din bürokrasisi sorumlu tutulmuştur. “Mülksüzlerle var olmuş İslam'ın” iktidar sahiplerinin düzeninde yaşadığı çelişkinin, sol ilahiyat yaklaşımıyla ortadan kalkabileceği fikri savunulmuştur.

Bu eleştiriler bağlamında sol ilahiyat, ekonomi-politik şartların oluşturduğu, İslam dininin ortaya çıkmasına imkân veren ontolojik gerekçe ve söyleme yaslanır ve İslam tarihindeki heteredoks damarı bu gerekçe ve söylemin temsilcisi olarak görür. Bu iki olgunun dolayımı üzerinden inşa ettiği İslam anlayışını da (sol ilahiyat) sosyalist teorinin toplum kuramı ile etkileşime sokmuştur. Böylece sol ilahiyat önermesi İslam dininin muhalif söylemine eklemlenen bir iktidar eleştirisine dönüşmüştür.

3.1.7.1. Sosyalist Sola Çağrı: Marx'ı Yeniden Okumak

Bu süreçte yalnızca Birikim’de değil genel olarak solda dini ve dindarların sosyolojisini anlama çağrısı yaygınlaşmıştır. Bu amaçla ilk başvurulacak kaynak tabii ki Marx olacaktır. Marx’ın genel kabul görmüş din anlayışını etraflıca yeniden ele almak ya da mümkünse yanlışlamak öncelikli icraattır. Örneğin Çiğdem (2007) Marx’ın dini küçümseyen herhangi bir ifadesi olmamasına rağmen Türkiye sosyalistlerinin dine ilgisiz kalmasının onları dinin sosyolojik boyutlarını anlama yetisinden mahrum bıraktığını düşünmektedir. Bu sebeple Çiğdem dinselliğin mevcut iktidar döneminde orta sınıfın ezilenleri bastırmada ideolojik bir işleve dönüşmesine dikkati çekerek sosyalistleri bu sosyolojiyi anlamaya çağırmaktadır.

Sol ilahiyat başlığında öne çıkan yazılar derlenerek yayımlanan “Sol İlahiyat: Dini Soldan Okumak” adlı kitapta Sönmez (2015) “Marx’ın Kesbi”⁹² başlıklı yazısında İslam-sol ilişkisinde solun sorumluluğunu Marx’a başvurarak yeniden gözden geçirmeyi önermektedir. Sönmez, kendi mücadele tarzı olan sosyalizmin dine ihtiyaç duymayacağını ancak dindar insanların ya da çevrelerin eşitlik arayışına sosyalist düşüncenin sırt çeviremeyeceğini belirtmektedir. Sönmez de bakış açısına dayanak olarak öncelikle Marx’a başvurmaktadır. Buna göre Marx’ın Engels’e yazdığı bir mektupta (14 Haziran 1853) Asya toplumlarında “toprakta mülkiyet olmaz” ilkesini ilk benimseyenlerin Müslümanlar olduğu tespitine yer vermiştir. “Doğu’nun tarihi, neden din tarihi olarak ortaya çıkar?” şeklindeki Marx’ın sorusuna değinir ve ekler: “Bu topraklarda dini tartışmak, aynı zamanda Doğu’yu tartışmaya dönüşür. Bugün Doğu’yu tartışmak, Batı’yı ve onun bakışını sorun-sallaştırmakta ve modernizmin sınırlı tarihini aşır sosyalist bir aydınlanmayı bu topraklarda yeşertmekle mümkün” (Sönmez, 2015, s. 75) olduğunu düşünmektedir. Sönmez, Marx’ın dine dair belirli bir söylemini (afyon ya da vaftiz suyu) cımbızlayarak benimseyen sosyalist çevreleri yukarıda bahsi geçen tespitleri çerçevesinde yeniden düşünmeye çağırmaktadır. Buna ek olarak Sönmez dini yorumlarken sadece bir tek öze sahip olduğunu düşünmenin yanlış olduğunu tekrar eder ve dinin özüne dair sadece bir yorumu dikkate almanın kendilerini Huntington ile aynı paydada buluşturacağını hatırlatmaktadır. Marx’ın yukarıdaki tespitlerinden referans alarak bugünkü soruların cevaplarını aramaya

⁹² “İhtiyarî fiillerin meydana gelişinde kulun etkisini ifade eden terim” (Yavuz, 2022) olarak tanımlanmaktadır.

çağırır. Nihayetinde Kurtuluş Teolojisi hareketinin de cevapları metinlerden değil, geçmişteki teorik verinin bugünün sorularına yansıtılması sonucunda elde ettiğini belirtmektedir. “Geleneksel dini inancın yaygın olduğu bir ülkede, insanlar sermayeci din bezirganlarının insafına terk edilmeyecekse, bu ancak din meselesine sağlıklı bir bakışla mümkündür” (Sönmez, 2015, s. 76) diyerek sosyalist solun din konusunu yeniden değerlendirmesini istemektedir.

Sosyalist düşüncede dine yaklaşım konusunda Aydınlanmanın etkisini kırma gayreti de söz konusudur. Bu doğrultuda Kayaoğlu (2015) Marksizmin Aydınlanmayı tarihselleştirmesi gerektiğini ancak bu şekilde Aydınlanmanın mutlaklaştırıldığı çerçeveden sıyrılabilceğini düşünür. Buna göre insan aklını kullanmada dinlerin engel oluşturduğu ve ondan kurtulması durumunda aklını kullanabileceği önermesi, Marksizm’i Aydınlanmanın kolu ve teorik uzantısı yapacaktır. Aydınlanmayı da içerecek şekilde bütün tarihi ve dinleri ele alan yeni bir Marksist bakış açısını tavsiye etmektedir. Bu durumda teizm Aydınlanmanın, ateizm de teolojinin gözlem sınırlarına hapsolmayacaktır. Aydınlanma, tarihi ilerici-gerici şeklindeki bir kategorik ayırım üzerinden okur. Din burada gericiliğin kapsamındadır ve Aydınlanmacı bakış, insan aklını “tanrılaştırmış” kendi konumunu ve görüşünü mutlaklaştırmıştır. Aydınlanmanın tarihi teleolojiktir ve insan, insan aklının kılavuzluğunda tarihte yol olarak “tekâmül” etmektedir. Kayaoğlu (2015) Marksizm’i bu ön kabullerin ötesine geçmeye çağırır. Tarihe insan üzerinden bütüncül bir Marksist bakışa ihtiyaç vardır. Buna Marksizmin dinle önsel olarak uyuşmadığı fikrinden sıyrılmak da dahildir. Buna ek olarak Alpman’a göre de (2015) din, dindarlara bırakılamayacak kadar mühim bir konudur. Bu amaçla dini sabit bir öz üzerinden değerlendirmek yerine dindarların kendi yaşamlarına yönelik algılara ve bunu belirleyen maddi koşullara odaklanmak gerektiğini düşünür.

Bu tavsiye, dinin Feuerbachçı metafizik materyalist eleştirisi yerine Marx’ın diyalektik materyalist analizini esas almayı ve dindarın praxisine odaklanmayı gerektirir. Türkiye’de Marx’ın din analizine yaslandığını düşünüp dine peşin hükümlü yaklaşanlar esasında Aydınlanma ve Feuerbach etkisindedirler. Bu açıdan hem Birikim’den düşünürler hem de Birikim’de yazan farklı sosyalist çevrelerden sürece dahil olanlar sosyalistlere, Marx’ı ve Marx’a atfedilen din anlayışını gözden geçirmeyi önermektedir. Bu çağrı, Feuerbach’ın din eleştirisinde olduğu gibi soyut ilke ve kavramlar üzerinden değil bizatihi

dindarların hayat deneyimlerini ve içinde yaşayıp etkilendikleri ekonomi-politik düzenin çözümlenmesini kapsamaktadır.

3.1.7.2. Sol İlahiyatın Öznesi: Ezilenler

Birikim’de Yücel’in (2008) Türkiye’de muhafazakârlaşma eğiliminin siyasete etkisini inceleyen “Üç Tarz-ı İlahiyat” yazısının ardından ilahiyat kavramını sol ile bir araya getirecek yeni bir yazı dizisi yer almıştır. Ak Parti’nin hâkim parti konumuna yaklaşmasıyla birlikte “iktidar üzerinden belirli bir din anlayışının topluma yansıtılması ve bunun Türkiye siyasetini kuşatması”, Birikim çevresini böyle bir çalışmaya başlamada motive etmiş olabilir. Yücel’in deyimiyle dindar muhafazakâr ilahiyatın temsilcisi konumundaki iktidar ve çevresinin, Schmitt’in (2016) tarif ettiği “olağanüstü hale karar veren” bir egemene dönüşme ihtimali Birikim ve çevresi için ana akım din yaklaşımını sorgulamaya iten bir etken olarak değerlendirilebilir. Bu kapsamda Birikim, Ağustos/Eylül 2009 sayısıyla “sol ilahiyat” alt başlığını içeriğine dâhil etmektedir. Diğer alt başlıklarla birlikte eğik biçimde yazılan bu bölüm ötekilerden farklı olarak tırnak içine alınmıştır. Bu bölümde yer alan “Dietrich Bonhoeffer ve Ali Şeriatî’de Sol İlahiyatın İzleri: Tanrıya Aşağıdakilerin Penceresinden Bakmak” adındaki ilk makale Dilek Zaptçioğlu (2009) tarafından kaleme alınmıştır. Yazıda geçen düşünürlerden Ali Şeriatî “İslam devrimi” öncesi İran’da ana akım din⁹³ anlayışına eleştirel yaklaşımıyla bilinmektedir. Bonhoeffer ise Almanya’da Hitler döneminde iktidarın uygulamalarına ve Kilisenin de bu uygulamalar karşısındaki tutumuna sırt çeviren bir rahiptir. Zaptçioğlu (2009, s. 58) ikisinin ortak tavrını “dini öncele-yen ve akabinde ilahiyatı da yeniden yorumlamaya götüren kişisel ve devrimci bir yöneliş” olarak tanımlamaktadır. Her ikisinin de “zulme ve derin eşitsizliklere çare bulmaya” çalışırken sol ilahiyatın da çerçevesini çizdiklerini belirtmektedir. Zaptçioğlu, iki düşünürün de “yeni insan” yaklaşımını “dinin kurumsal, sınıfsal yapısını reddederek yeni, devrimci, paylaşımcı, kardeşçe yaşayan ve ahlakını içselleştirmiş bir insan ideali” etrafında kurguladığını savunmaktadır. Bu bağlamda Zaptçioğlu’na göre sol ilahiyatın da çıkış noktası “dünyaya aşağıdakilerin penceresinden bakmaktır.” Zaptçioğlu “dinin yeni-

⁹³ Bu çalışmada sıklıkla kullanılan ana akım din anlayışı ile devlet tarafından oluşturulan kurumlar aracılığıyla çerçevesi çizilen ve yine devletin müsaadesiyle varlık gösteren cemaatler aracılığıyla şekillendirilen din yaklaşım(lar)ı kastedilmektedir.

den yorumlanmasına” çıkış noktası olarak, “yoksulluk ve zulüm karşısında isyan”, Freire’den⁹⁴ atıfla “derin bir dünya ve insan sevgisi” ve “insanların birbirine kulluğunun ve eşitsizliğin derin reddiyesi” cevabını vermektedir. Zulüm ister kendisine isterse de onun dışındaki bir insana yapılsın, bu kıstaslar doğrultusunda yapılacak mücadelenin merkezine kişinin öncelikle kendisini koyması gerektiğini düşünmektedir.

Zaptçioğlu (2010) “bu Dünya’ya ait problemlerimizi dine tercüme ederek içinden çıkılmaz hale getirmek yerine, dinin Bu Dünya’nın sorunlarına çözüm üretmek için içselleştirilmesini, yara sarmak, anlaşılmak, konuşmak, tanışmak için, barış için kullanılmasını” önermekte ve “solun dinle buluştuğu noktanın... ister antiemperyalist, ister anti-kapitalist veya anti-militarist olsun, hiçbir zaman savaş olmayacağı, ancak barışta ve seküler demokraside buluşulabileceği” (s. 88) düşüncesini savunmaktadır.

Zaptçioğlu (2010) Türkiye’de “dinin ekonomik, politik, kültürel alanlarda ‘tanım erki’nin tek mercii haline gelmesinin, modern toplumun dini cemaat bazında kompartımanlaştırılmasının sorunlarımızı çözeceğine değil daha da” derinleştireceğine, “seküler zemini ortak yegâne dil” (s. 88) olarak kullanmamız gerektiğine inanmaktadır. Zaptçioğlu (2009) dinin sınıfsal olduğunu düşündüğünden insanların din algısının da sağ ve sol yorumları olabileceğini ve bu sebeple sol bir ilahiyatın ancak pratiğin içinde, seküler solla aynı pratik içinde gelişebileceğini düşünmektedir.

Bu yazıyla birlikte sol ilahiyatın öznesi ve çıkış noktası Zaptçioğlu tarafından ayrıntılı olarak tarif edilmiştir. Marksist teoride işçi/emekçi, daha geniş bir tanımlamayla ezilenler bu özneye karşılık gelmektedir. İslam’da ise kula kulluğun itirazında sol ilahiyatın öznesi kendini belli edecektir. Sol ilahiyatın öznesi/kulu her türlü tahakküm ilişkisini reddeder. Dinin sermayenin dolayımındaki tezahürüne razı olamaz. Bu sebeple sol ilahiyatın öznesi seküler solla beraber deneyimleyeceği praxis üzerinden kendi din yaklaşımını inşa edebilecektir. Sol ilahiyata göre kapitalist düzende Tanrı ile kul arasındaki ilişki, sermaye, devlet ve dini bürokrasi güdümünde yeniden üretilerek dönüştürülmüştür. Bunun sonucunda Tanrı-kul arasındaki dolaylı ilişki biçimi özgün niteliğini kaybetmiştir. Bu özgünlüğün geri kazanılması bağlamında Laçiner (2015) sol ilahiyatın felsefi zeminine işaret etmektedir. Bu açıdan Laçiner öteden beri gerçekleşen sol dini yoruma dayalı toplumsal hareketlerin temelinde yoksulluğun ve baskının üstesinden gelmeden ziyade “insani

⁹⁴ Paulo Freire’nin “Ezilenlerin Pedagojisi” adlı esere değinmektedir.

yüceliş arzusu” yattığını düşünmektedir. Bu arzunun İslam dünyasında da “Enel-Hak” öğretisini benimsemiş tasavvufi akımlardan ilham aldığını iddia etmektedir. Sol ilahiyatın en önemli noktasını, insanın tanrısallıkla “bir” olma/vahdet-i vücud haline yücelişinde tezahür eden ve modern bilimsel ilerlemeyle birlikte emekten yaratıcı eyleme kadar uzanan niteliğindeki dönüşümün idrak edilmesi olarak görmektedir. Bu amaçla oluşturulacak söylemin ise geleneksel dini ya da ladini diskurun içinde cereyan etmesinin zor olduğunu düşünmektedir. Ancak her iki taraf da kendi felsefi mirasının derinliklerindeki insanın yücelişine ilişkin veriden feyz alıp yeni bir dil oluşturduklarında bunu mümkün kılabilirler. Ayrıca sol ilahiyatın öznesi ile İslam peygamberinin devrimi arasında da ortak noktalara temas edilmiştir. Buna göre sol ilahiyatın açısından İslam, ezilenlerin hakkını koruma ve hâkim sınıfların zulmünü durdurma iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Öyle ki İslam peygamberi bayrağına “Kölelere Özgürlük” ayetini yazmıştır. İslam’ın ortaya çıkışındaki gaye ile sol aynı paydada buluşmaktadır (Utkucu, 2015).

Sol ilahiyat yazınıyla insanın/müminin/ezilenlerin varlığına ilişkin “kutsiyet” iki farklı yoldan açıklanmıştır. Birincisi sosyalist kuramla birlikte emeğin kutsallaşması ve dolayısıyla insanın da kutsal bir varlık olarak tanımlanmasıdır. Bu vasfı sebebiyle insan, sosyalist kuram için de yüce bir değerdir ve sosyalizmin gayesi bu değeri teslim etmektir. Bu yönüyle insan dini bir onaya gerek olmaksızın saygıyı ve yüceltmeyi hak etmektedir. Bu anlayışla, İslam dünyasındaki tasavvufi düşüncelerin insanı yaratıcının kemale ermiş bir yansıması olarak kutsiyet atfetmesi birbirine benzetilmiştir. Haliyle sol ilahiyatın tartışmasının dini olmaktan ziyade seküler bir zeminde cereyan etmesi arzulanmıştır. Gerek sosyalist düşüncenin gerekse İslam tasavvufundaki insana verilen insana ilişkin idrakin buna imkân verdiği düşünülmektedir.

3.1.7.3. Sol Ütopya ve Sol İlahiyat

Birikim’in 250. Sayısı “Sol ve İlahiyat”⁹⁵ kapak yazısı ve aynı temalı kapak resmiyle yayımlanmıştır. Resim, Michelangelo’nun “Âdem’in Yaratılışı” adlı Sistine Şapelinde yer alan freskinden esinlenerek çizilmiştir. Freskin orijinal halinde Tanrı’nın insana hayat vermesi anlatılmaktadır. Michelangelo insanı rahat ve kayıtsız bir beden duruşuyla tasvir

⁹⁵ Bu sayıda ve diğer sayılarda yayımlanan sol ilahiyata ilişkin yazılar daha sonra İletişim yayınları tarafından “Sol İlahiyat: Dini Soldan Okumak” adıyla kitap olarak yayımlanmıştır. Kitap Kazım Özdoğan ve Derviş Aydın Akkoç tarafından derlenmiştir. Çalışmada sol ilahiyat özel sayısında yer almayıp kitapta yer alan yazılara da yer verilmiştir.

etmiştir. Tanrı ise etrafındaki meleklerin de yardımıyla Adem'e temas etmeye çalışan gerilmiş bir bedende resmedilmiştir.

“Sol ve İlahiyat” temalı resimde ise Tanrı, yeşil, sağ bir elle betimlenmiştir. Michelangelo'nun Tanrısıyla benzerlik göstermektedir. Âdem ise yumruk yapılmış kırmızı, sol bir elle tasvir edilmektedir. Tanrı'nın yeşile boyanmış eli, Michelangelo'nun Tanrı duruşuna göre, Adem'i (insanı) temsil eden kırmızı yumruktan daha yukarıda ve baskın konumdadır. Buradaki Tanrı eli tasviri sol ilahiyat çevresinin tabiriyle egemenlerin İslam'ına karşılık gelen Sünniliği sembolize etmektedir. İnsan tasviri de bu egemen Sünni İslam yaklaşımı karşısında direnen “sol ilahiyat”ın “dindar proleterini” temsil etmektedir.

Sol ilahiyat kavramına ilişkin gerek felsefi gerekse dini bilgiye dayalı olarak teorik bir tanım ilk defa Sönmez (2009) tarafından yapılmıştır. Sönmez, ütopya kavramıyla sol ilahiyatın devingen ütopyacı yönünü izah etmeye çalışmıştır. Ernst Bloch'un sol düşüncede dine yönelik sıcak ve soğuk akım ayrımında⁹⁶ sol ütopyayı sıcak akımın yansıması olarak tarif etmiştir. Sol ilahiyat ile semavi dinlerin ütopyası arasındaki farkı da bu ayrım üzerinden açıklamıştır. Buna göre semavi dinler, doğdukları anın hakikat bilgisini kuşatan “sabit” bir ütopya kurmuştur. Semavi dinler, varlık bilgisini kuşatan, “ilahi bir tüle sarılı” bu ütopyanın, insanların mutluluğu için, bütünsel olarak kavranmasına aracı olurken, sol ilahiyat, bu bütünselliğin (ilahi tülün ardındaki) derinlerindeki hakikatin parçacıklarını, kendi dünyevi, iyilikçi, aşkın yaklaşımıyla ortaya çıkarmayı arzulamaktadır. Bunu sağlamanın da neden sorusu olduğunu belirtmiştir. Bu soruyu sormaktan vazgeçen insan, aklını kullanmayı bırakmış ve ütopyasından [sol ilahiyatın ütopyası] vazgeçmiş olacaktır.

Sönmez (2009) geleneksel ilahiyat yaklaşımının dini, ütopyadan soyutladığını belirtmektedir. Dinlerin doğduğu dönemde hakikati süzerek beşerî idrake hitap eden bilgi kümelerine dönüştüğünü, sol ilahiyatın bu bilgi kümesinin derinlerindeki ebedi hakikati keşfedebilmek için insanın içindeki ütopya⁹⁷ arzusunu harekete geçirmesi gerektiğini düşünmektedir. İnsan bütün ütopyaların toplamı olan Tanrı'ya yüzünü dönmesiyle, mutluluğun yeryüzündeki hali “asr-ı saadet”te tecelli bulması, ütopyanın bu âlemde de var olabileceğini kanıtlamaktadır.

⁹⁶ Soğuk akım dini tek yönlü ve kimlikli bir yapı olarak kabul eder ve dışlar. Sıcak akım dinin değişken ve diyalektik yapısının farkındadır.

⁹⁷ Gerçekleşen ütopya muhtemelen “Ortodokslaşacaktır.” Bu durumda yeni bir ütopya belirmelidir.

Önder (2010) ise Sönmez'in ayrımının tarihsel gelişim sürecini izah etmiştir. Bu doğrultuda Önder, İslam'da din yorumunu iki temel kategoriye ayırmıştır. Birinci kategoride her zaman merkezi bir otorite tarafından benimsenen ve büyütülen; Haşimi-Abbasi, Şia, Endülüs Emevî ve Osmanlı ulemasının Ehli Sünnet din yorumu yer almaktadır. Önder ikinci ve esas olarak ilgilendiği, bilinmeyen, unutturulan, arkasında yönetenlerin olmadığı, ezilen ve sömürülenleri önceleyip infak kurumunu yücelten din yorumunu ise sahabe Ebu Zerr'e dayandırmaktadır. Bu din yorumunu İslam'da yeniden canlandırmak ve solun da bu süreçte katkısını sağlamak için Önder, sol ve din etkileşimine yönelik şu tespitlerde bulunmaktadır:

“Sol ve din ilişkisinin ‘bozucu alanı’ sanıldığı gibi materyalist bakışla metafiziğin birbirine değmediği ve değemeyeceği alanları zorlamak değildir. Yol da bu değildir. Burada “sol” yaklaşım “kelam”ı red etmekle başlar. Tarih boyunca yaygınlaşabilen tefsirler, hep egemenlerin manipülasyonu ile “teolojik” alana hapsedilmiştir. Din hep göklerde gezdirilmiş, bir türlü yere indirilememiştir.” (2010, s. 42).

Önder (2010) çözüm olarak Hasan Hanefi'nin dinin egemenlerin boyunduruğundan kurtarılabilmesi için teoloji⁹⁸ yerine antropoloji merkezli bir yaklaşımın benimsenmesini tavsiyesini yinelemektedir. Buna göre antropolojik yaklaşım teolojinin egemenler tarafından dogmatik bir formda dayatılmasını önleyecek ve dinin de ideolojiye dönüşmesine imkân verecektir. İdeoloji arzusu hem İslam ülkelerinin kalkınmasının fikri ve teorik ajandasını ortaya koymak hem de bu ülkeleri oryantalist din (İslam) etiketinden kurtarmak içindir.

3.1.7.4. Sol İlahiyatın Meşruiyet Kaynakları: Kapitalizm/İktidar Eleştirisi, Marksizm ve Kurtuluş Teolojisi

Sol ilahiyatın meşruiyeti öncelikle kapitalizm eleştirisi üzerine kurulmuştur. İslam ile müşerref olmuş bir Müslüman'ın kapitalizmle kurulan ve insan ruhuna uygun olmayan düzeni zihninde mahkûm etmemesi sorgulanmıştır. İnsanın harcaması ölçüsünde değerli hissettirildiği kapitalist kültürdeki ve Marx'ın dine yönelik afyon benzetmesindeki insan, sorgulamaktan alıkonulur. Buna benzer bir şekilde din, mevcut düzene rağmen o düzenle yaşanabilmesi için yeniden düzenlenmiştir ve bu durum “öğretilmiş İslam” olarak tarif

⁹⁸ Buna göre dogmatik her teoloji başarısızlığa uğramaya mahkumdur. Batının Hristiyanlık deneyiminde olduğu gibi dinin antropolojik bakışla ele alınması ve dogmatik kutsalların sorguya çekilmesi İslam dünyasında kültürel, ekonomik, beşerî dönüşüme imkân verecek ve Batı ile sahici bir diyalog kurmasını sağlayacaktır.

edilmiştir. Öğretilmiş İslam da düzenin sorgulanmasını engellemektedir. Bu durumla ilişkili olarak Türkiye özelinde ise laik/Kemalist Cumhuriyet, Sünniliği devlet dini olarak benimsemiş ve anti-komünist bir karaktere sahip olması sonucunda sosyalizm ile din arasında bir gerilim peyda olmuştur (Utkucu, 2010).

Sol ilahiyatı zaruri hale getiren durum ise İslam coğrafyasında kapitalizmle iş birliği kurarak gerçek sorunlar karşısında gerekli tepkiyi vermeyen “İslamcı” iktidarlardır. İslam ülkelerinde toplumun iktisadi, sosyal ve kültürel alanlarda yaşadığı “geri kalmışlık” ile ilgili bu sorun alanları yerine suni/konjonktürel gündemler karşısında geliştirilen tepkilerde egemenlerin din anlayışının⁹⁹ perde olarak kullanılması, sol ilahiyat söylemine zemin hazırlamıştır. Bu ülkelerin yönetimleri emperyalist ve kapitalist Batı ülkeleriyle kirli ittifaklar kurmuş ve her türlü eleştiri ve özgürlük talebini şiddetle bastırmıştır (Utkucu, 2015).

Sol ilahiyat yaklaşımına göre egemenler sınıfların/mülk sahiplerinin güdümündeki İslam, dinsel, ekonomi politik mülkiyet üzerine kurulmuş, özgürlük kavramı şeytanileştirilmiş, sosyal, siyasal ve biyolojik olarak kadın ikincilleştirilmiştir. Egemen sınıfların tahakkümünde meşrulaştırılan bu din anlayışı “sağcı İslam teslisi” olarak tanımlanmıştır (Utkucu, 2015). Sol ilahiyat da Hristiyanlığın düştüğü hataya benzer bir şekilde İslam teolojisini özünden saptıran bu sağcı din anlayışı karşısında bir öze dönüş hareketi olarak tanımlanabilir. Bu hareket için seküler ya da dindar çevreler, dogmatikliğin ötekileştirici girdabına kapılmadan kapitalist sistemin insanı kuşatan kötücül varlığına karşı mücadele etmeye çağırılmıştır. Ezilenleri gören bir dinin meramını anlamak için inanmaya değil dinlenilmeye ihtiyaç olduğu hatırlatılmıştır (Alpman, 2015).

Birikim’de sol ilahiyatı Marx’ın pejoratif etkisinden kurtarma çabası da göze çarpmaktadır. Özdoğan (2010a) Marx’ın “din halkın afyonudur” sözünün bağlamından kopartılarak Marx’ın dine düşman bir ateist olarak tanıtılmasına yol açan yanılgıyı düzelterek sol ilahiyat girişiminin Marx’ın kuramıyla çatışmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Marx’ın Marksizm öncesi sınıfsal olmayan bu analizinin diyalektik olmakla birlikte, dini insanın yabancılaşması olarak gören sol Hegelci bir çıkarıma dayandığını hatırlatmaktadır. Marx’ın ilgili metnin¹⁰⁰ devamında dinin hem düzeni meşrulaştırması hem de buna karşı

⁹⁹ Marx’ın, devlet ideolojisine eklemlenerek yeniden üretilen din tanımı ile İslam ülkelerindeki yönetimlerin din anlayışı ile analogi kurulmaktadır.

¹⁰⁰ “Din halkın afyonudur” ibaresinin geçtiği metin kastedilmektedir.

bir protesto niteliği taşımasını vurguladığını ve bu sebeple dinin kendisi ve muhtevası değil işlevine yönelik bir eleştiri geliştirildiğini düşünmektedir. Buna benzer olarak Engels'in de Marx gibi dinin ikili yönüne vurgu yaptığını ve hatta erken dönem Hristiyanlıkta olduğu gibi dinin devrimci rolüne atıfta bulunduğunu eklemektedir. Özdoğan, Marx'tan sonra din ve sosyalizm ilişkisine yönelik Lenin, Rosa Luxemburg ve Gramsci gibi Marksist teorisyenlerin fikirlerine değindikten sonra, Kurtuluş Teolojisinde Hristiyanlık ve sosyalizm ilişkisine, Muhammed Taha ve Ali Şeriatî gibi Müslüman sosyalist düşünürlerin fikirlerine başvurmaktadır. “Asıl mesele, otoriter rejimlerin meşrulaştırılmasında bir araç olarak kullanılan dinin, halkın gerçek çıkarlarını korumak için egemen sınıflara karşı mücadelede ideolojik bir silah olarak nasıl işlev göreceğidir” (Özdoğan, 2010a, s. 35) diyerek sol ilahiyat yazınının olası bir amacını açık etmektedir. Bunu gerçekleştirmek için öncelikle ezilen sınıfların kitlesel protesto zafiyetini aşmasını ister. Solun da Aydınlanmacı, modernist ve Batılı laisizmden arınarak Leninist bir yenilenmeye¹⁰¹ ihtiyaç duyduğunu ekler. Bunun için ortodoks Marksist din anlayışını sorgulamak gerektiğini “sosyalizm, insanın tanrı tahayyülünün olumsuzlanmasında ifadesini bulan öz bilinci değil, bilakis insanın müsbet öz bilincidir” (Özdoğan, 2010a, s. 36) diyerek ifade etmektedir. Artık Marksizmin kapalı ve donmuş otoriter rejimlerin tasavvurunun dışına çıkarılması ve zulmedenlere karşı dinin devrimci niteliğini canlandırmak için İslami yoruma da açık devrim halinde bir düşünce olarak ele alınması tavsiye edilmiştir. Birikim'in sol ilahiyat yaklaşımında, Cumhuriyet'in laisizmi ve devletin öğretilmiş İslam'ı, Leninist yenilenme ya da ezilenlerin kitlesel protesto becerisi önünde engel olarak görülmektedir. Bilim ve Ütopya çevresi açısından ise durum tam tersidir. Buna göre Aydınlanmacı akıl ve Cumhuriyet'in laisizmi dini ve İslamiyet'i ehlileştirmek için göreve çağrılmaktadır.

Birikim'de ayrıca İslam dininin algılamasında kutsal kaynakların kavranış şeklinin belirleyici olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda Özdoğan'a göre (2010a) İslam'ın “Ahlaki Kapitalizm mi yoksa “Metafizik Sosyalizm” mi olduğu sorusunu kutsal metinlerin okuma biçimine, bakış açısı ve durulan yere göre değişebilecektir. Bu açıdan ezilenlerin, mülk-

¹⁰¹ Ezilen sınıfların devrimci mücadeleye dahil edilebilmesini, proletaryanın öteki dünya üzerine fikir birliğine varmasına tercih etmektir.

süzlerin ve sömürülenlerin lehine teolojik bir bakış açısı geliştirebilmek için İslam'ın egemenlerin ve sermaye sahiplerinin okuma biçiminden bağımsız olarak yeniden değerlendirilmesini zaruri görmektedir. "...Gerek peygamberin mülksüz bir yetim olarak dünyaya gelmiş olması, gerek sonradan eşi olacak bir tüccarın yanında yıllarca ücretli sıfatıyla çalışması, gerekse şahsı aracılığıyla tebliğ edilen dinin mülk karşısı bir söylemi de içermesi"ni (Özdoğan, 2010a, s. 53) Hz. Peygamberin ve İslam'ın sosyalist düşünce ilkelelerine göre yeniden değerlendirilmesinde gerekçe olarak göstermektedir. Bu gerçekleşirken solun da dilini ve düşünme biçimini değiştirmesini tavsiye etmektedir. On birinci Tezi "Bugüne kadar inanalar, adalet, eşitlik, iyilik ve paylaşımı cennete götüren şahsı paylaşımlar olarak gördüler. Aslolan dünyayı cennete çevirmektir" (Özdoğan, 2010a, s. 54) şeklinde yeniden yazabilmek için, mülksüzlerin hakkını gözeten ve her alanda insani değerleri yücelten bir ilahiyatın sol ve İslam merceğinden inşasını arzulamaktadır.

Bu bakış biçimi her türlü İslami kaynağı ve metni tarihselleştirmektedir ve insanın diyaletik olarak yeniden üretmesine cevaz vermektedir. Örneğin Sönmez (2010) dinin güzel ahlakı tavsiye etmesi açısından bir ahlak manifestosu olduğunu belirtmektedir. Ahlakın kamusal halini ifade eden fıkhn modern hukuka karşılık geldiğini söylerken Marx'ın her türlü hukuku tarihsel olarak görmesini hatırlatmaktadır. Sönmez'e göre fıkhn kutsal kitaptan sonra ortaya çıkan bir okuma biçimidir ve Marx'a atıfla egemenlerin kontrolünde ve ezilenlerin karşısında olduğundan onun etkisiyle ortaya çıkan din¹⁰² de Ali Şeriatî'nin eleştirdiği dine denktir. Bu durumda sol ilahiyat sonradan egemenler tarafından oluşturulan ve dayatılan dine kamusal hukuku ve ahlakı da dahil etmektedir.

Bu tarihselliği kanıtlamak için farklı bakış açıları kanıt olarak sunulmuştur. Tekin (2010) Kur'an-ı Kerim'in iniş usulünün diyalojik olduğunu, 23 yıllık bir zaman dilimi içinde insanların hayatında meydana gelen soru(n)lara cevap verdiğini ifade ederek Kur'an'ın günümüzde de insan hayatıyla diyalojik bir ilişki kurması gerektiğini düşünmektedir. Bu açıdan günümüzün soruları da değişkenlik göstereceği için cevabın da bugünden üretilmesi gerekecektir. Müslümanların da bu diyalojik iletişimi gerçekleştirebilmek için dogmatik hale gelen soru-cevap usullerinin dışına çıkması zorunluluğu sol ve İslam etkileşimini gündeme getirmiştir. Tekin, sol ilahiyat içeriği üzerinden yöneltilen soruları bu di-

¹⁰² İlahi sözlerin egemenler tarafından kendi çıkarları doğrultusunda belirli bir tarihsel bağlam içinde sosyal ve politik bir dile dönüştürülmesi kastedilmektedir.

yalojik sürecin tekrar işletilmesi açısından önemli görmektedir. Türkiye’de merkezi otoriteyi temsil eden muhafazakâr iktidarla birlikte kapitalizmle eklemlenen “yükselen dindar burjuvazinin” mülkiyet ve sermayenin kaynağı ve meşruiyetine ilişkin sorulara Sünni İslam’ın ve dolayısıyla merkezi otoritenin kelimasına göre cevap verdiğini düşünmektedir. Bu kitlenin yükselişyle ve hâkim söylemi de kontrol altına almasıyla din, öte dünyaya ilişkin ruhanileştirilmiş bir kalıba sokulup insana yabancılaştırılmakta ve dindar kesimlerin diğer ideolojik çevrelerle diyalojik bir etkileşime girmesi engellenmektedir. İnsanın içinden çıkamadığı soruları Tanrı’ya yöneltmesi kurumsallaşmış gizli bir ateizme yol açar. Böylece tanrı, sorunlu zamanlarda başvurulabilecek bir erk olarak insanın iletişim sınırlarının dışına ötelenmiştir. Sünni İslam’ın konfor alanına kendini bağlamış, kapitalizmle de sembiyotik ilişki kurarak aşağıda ve geride kalan mülksüz, ezilen ve sömürülen Müslüman kardeşlerinin sorunlarına sağır İslam burjuvazisinden ve ilmiyesinden umudu kesenlerin soldan bir diyaloji geliştirmelerini doğal görmektedir. Aksi taktirde “din kitlelerin vicdanı” olacakken “bize ahiret yeter diyenlerin” afyonu olmaya devam edeceğini düşünmektedir.

Aktaş da (2010) dinin ve Tanrı’nın egemenler tarafından soyutlanarak insandan uzaklaştırılması konusunda “sol ilahiyat” yazınına katkı sunanlarla benzer fikirdedir. Muhafazakâr iktidar dönemiyle birlikte kapitalizmle kol kola giren dindar sermayenin de dini ve Tanrı inancını araçsallaştırarak müminlere sadece ahiret saadetini reva gördüğünü belirtmektedir. Sosyalist düşüncenin saadet tasavvuru – ütopyası – yeryüzüne ilişkindir. Sönmez’in (2009) ütopya tanımındaki gibi arzunun devingen olması ütopyayı da değişken kılacaktır. Aksi durumda “kendini bir hareketin asr-ı saadetine kilitlemiş bir devrimcilik, çoktan muhafazakarlaşmış” (Aktaş C. , 2010, s. 74) olacaktır. Bu “tehlike” sol için de İslam için de geçerlidir. Ezilenlerin penceresinden dünyaya bakmada sol ile İslam’ın diyalog kurmasının mümkün olduğunu değerlendirmektedir.

Sol ilahiyatın meşruiyet zemini için ele alınan bir diğer kavram ise Özgürlük Teolojisiidir. Özizmirli (2010) Özgürlük Teolojisinin iktisadi, kültürel, siyasal sebepleri ve gelişim süreci üzerinden yaptığı incelemede Türkiye’de sol ile dinin benzer bir deneyim yaşama ihtimalini sorgulamaktadır: Latin Amerika’nın sömürge geçmişi, Avrupa’dan farklı olarak feodal düzeni deneyimlememesi, milli burjuvazinin yokluğu, işsizlik ve tüm bunların sonucunda yaygın ve derin yoksulluk insanları ve din adamlarını anti-kapitalist devrimci

paydasında buluşturmuştur. Ancak buradaki beraberliği ortak düşman karşısındaki koalisyon olarak tanımlamaz. Dinsel bir ütopya yönelik dinin bir yöntem olarak kullanılması kabul edilmez. Aksine tarihsel materyalizm ve sınıf mücadelesi yöntem olarak kullanılacaktır. Aynı durum Latin Amerika'daki Özgürlük Teolojisi de gerçekleşmiş dinin anlam dünyası Marksist araçlarla donatılarak Marksistleşmiştir. Bu mücadelede tarafların sorun alanlarını “özel mülkiyet, adil olmayan toprak dağılımı, piyasa, kurumsallaşmış din ve faşist devlet baskıları” (Özizmirli, 2010, s. 86) olarak gördüler ve buna karşı mücadele ettiler. İnananların ezilmişliklerinden kurtulmak için sosyalizmi çözüm olarak görmelerine müteakip solun da kürtaj hakkı, boşanma, cinsel konularda ortodoks dine dair tabuların yıkılmasına ön ayak olabileceğini düşünmektedir. Politize olmayan, kapitalizmin çarklarında sıkışıp kalmış dindarların da inançlarından vazgeçmeden solun eleştirel dilinden faydalananarak kendi praxislerini inşa edebilecekleri bir diyalogu arzulamaktadır.

Son olarak Birikim’de diğer İslam ülkelerindeki sol okuma biçimleriyle sol ilahiyat arasında benzerlik kurulmaktadır. Bu bağlamda Demirağ (2010) sol ilahiyat ile Hasan Hanefi’nin aydınlanmacı İslami Sol’unun¹⁰³ çıkış noktasının benzerlik gösterdiğini düşünmektedir. Buna göre her iki yaklaşım açısından sağ din yorumları, insan ile Tanrı arasındaki uzaklığa dayanmaktadır ve bu mesafenin insanları kanaatkâr olmaya, yokluğa katlanmaya, haksızlık karşısında susmaya teşvik etmektedir. Ancak Demirağ sol ilahiyat ve aydınlanmacı İslami Sol yaklaşımından farklı olarak, sorunun iki varlık arasındaki mesafeden değil, her iki dinde de adalet anlayışının üstünün bilerek örtülmesinden kaynaklandığını savunmaktadır.

3.1.7.5. İslam ve Solun Ortak/Farklı Yönleri: Özgürlük, Eşitlik, İnfak-Mülkiyet

Önceki deneyimlerden farklı olarak sol ilahiyat önermesi İslam ve sosyalizm arasında yeni bir birliktelik kurma girişimi olarak görülmemektedir. Özgürlük açısından kusurlu sosyalist bir eşitlik zulümle sonuçlanmış, adaletten uzak, sermayenin güdümündeki bir İslam zalimlerin (kapitalist sistemden faydalananlar) çıkarını korumuştur. Bu deneyim-

¹⁰³ Burada Hanefi’nin aşkın Tanrı fikrinin yerine içkin ve antroposentrik bir Tanrı fikri geliştirmeye çalıştığı anlatılmaktadır.

lerden hareketle sol ilahiyat herkesin kendini ve karşı tarafı yeniden değerlendirmesi gerektiğine yönelik bir çağrıdır. Bu açıdan sol ilahiyat “yeni bir din eleştirisi” ve “din eleştirisinin eleştirisi” olarak tanımlanmaktadır (Sönmez, 2010, s. 17).

Laçiner de (2010b) sol ve ilahiyat başlığında gelişen yazının, pozitivist yaklaşımın din-bilim çatışmasından ve ilerlemeci yaklaşımının dini modern öncesi dönemle ilişkilendirilen tutumunun dışında olduğunu belirtmektedir. Bu bakışa göre insanın kendi idrakiyle varlığına ve çevresine ilişkin kadim sorulara cevap aradığı felsefeden farklı olarak din, bu soruları ve cevapları kendi idrak kapasitesinin ötesindeki bir iradeyle ilişkilendirmesidir. Laçiner, İslam toplumlarında dinin, yoksulluk, sömürü gibi nedenlerle yükselişe geçtiği düşünülürse bu duruma karşı sol ilahiyat (İslam’ın sol eğilimli kesiminden) çevresinden bir tepkinin gelmemesine dikkat çekmektedir. Önemli olanın, yukarıdaki gerekçelerle kurulu düzen karşısında harekete geçenlerin zaman içinde kurumsallaşmış yapıya nasıl ve neden uyum sağladıklarına cevap bulmak olduğunu düşünmektedir.

Laçiner (2015) İslam’da sömürü ve tahakküme karşı öteden beri zaman zaman öne çıkan eleştirel damarın ve modern sosyalist düşüncenin, sol ilahiyat üzerinden yürütülen düşünsel eylemde ortak noktalardan değil, “bu iki -dini/ladini- yaklaşımın temel farklılığı üzerinden” iletişim kurmalarını tavsiye etmektedir. Egemen ideolojilere karşı yaşanan mağlubiyetin nedenlerini ve her iki tarafın kemikleşen görüşlerini birbirlerinin eleştirisine açmasının işlevsel olacağını düşünmektedir. Bu durumda ancak ortak bir aşma perspektifi oluşturulabilecektir. Farklılıklardan dini inancın temel kaidelerini¹⁰⁴ değil, her iki kesimin üzerinde kurulan tahakküm ve sömürü düzenini nasıl aşabileceğine dair yaşadığı tarihsel deneyimi, potansiyelini ve fikirlerini müzakere etmesini kastetmektedir. Dini ya da ladini sol akım ve hareketlerin öznesi olarak kendi insan veya dünya görüşlerinin özünden elde edecekleri cevapların bu iki akım arasındaki iletişimin ana konusu olduğunu düşünmektedir. Özne olabilmeyi, kendi potansiyelinin farkında olmaya, bu potansiyelin harekete geçmesini önleyen engelleri ortadan kaldırma amacıyla tartışmaya açabilmeye ve kendi edimlerinin sonucunda hareketin devam edebileceği düşüncesiyle hareketi benimsemeye bağlamaktadır.

¹⁰⁴ Tanrı inancının ve peygamber aracılığıyla vaaz edilen iman prensiplerinin reddi ya da kabulünün kastedilmediğini not etmektedir.

Laçiner'in tavsiyeleri her iki kesimin düşünsel kaynağına ilişkin farklılıkları değil, tarihsel süreçte maruz kaldıkları benzer olumsuz durumlara karşı yaklaşım farklılıklarını müzakere etmeye ilişkindir. Öteki türlü bir aşama katedilmesi zor görünmektedir. Laçiner'in tavsiyesi dışında hareket edilecek olursa benzer ve farklı yönlerde odaklanmadan verim alınamayacaktır. Örneğin Kur'an'da eşitsizliği meşrulaştıran ayetler, sol ile İslam arasında mesafeyi açmıştır. Ancak ganimet paylaşımı konusunda ihtiyacın ölçü olarak tavsiye edilmesi "herkesin ihtiyacına göre alıp yeteneğine göre verdiği" Marx'ın toplumsal düzen ilkesine benzetilmiştir. Ayrıca dayanışma, ötekinin derdini dert edinme, malın paylaşılması ve zenginin malının hesabını vermede çekeceği güçlük üzerinden sol ve İslam arasında benzerlik kurmaya çalışılmıştır (Utkucu, 2010). Bu durum bir taraftan ikisi arasındaki mesafeyi kapatırken başka bir taraftan açmaktadır.

Benzer görüşler farklı bakış açılarından dergide yer almıştır. Akkoç (2010) modernliğin kötülüklerinin aşılmasında sosyalizm ve İslam arasında kurulabilecek birlikteliğin imkânlarını sorgulamaktadır. Bu birlikteliğin neo-liberalizm ve neo-muhafazakâr İslami anlayışın dönüşerek liberal demokratik mutabakat söylemine bağlandığı bir birliktelik olamayacağını ifade etmektedir. Kapitalizminin adaletsizliklerine, eşitsizliklerine karşı bir birliktelik sağlanmasının da ancak özgürleşmeyle mümkün olabileceğini düşünmektedir. Akkoç (2010, s. 111) bu bağlamda, "liberal sıkışmışlıktan sıyrılmak, dini muhafazakârlığın etik söylemine sıkışmamak ve başka olanı tasavvur etmek için birer radikal siyaset olarak İslam ve sosyalizm hususunda düşmanlıklara dönüşmeyecek bir birliktelik nasıl ve hangi araçlarla tesis edilebilir?" sorusunu sormaktadır. Cevaben İslam ve sosyalizm arasında bulunan benzerlikler üzerinden söylem geliştirmek yerine –ki öncesinde bu yöntem başarısız olmuştu- her iki "ideolojinin" kendi söylemini özgün bir şekilde geliştirmesi gerektiğini düşünmektedir. Bunun sonrasında ortaya çıkan kavramların birbirine tahakküm kurma gayretini tehlikeli ve beyhude gören Akkoç, Orhan Koçak'ın tabirini kullanarak gelişen ikili kavramlar¹⁰⁵ arasında bir "ara yüze" ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. Bunun yanında Akkoç açısından bir diğer önemli yanlış ise farklılıkların görmezlikten gelinmesidir. Benzerliklerin tekliğe dönüşme riskine, farklılıkların da özgürleşmeye

¹⁰⁵ Akkoç, farklı yalnız benzeştirilen kavramlara cihat ile sınıf savaşımını, devrim ile kıyameti, sınıfsız toplum ile cenneti, mustazaflarla (düşkünlerle) proletaryayı örnek olarak veriyor. Bunları birbirinin muadili olarak görmek ve siyasal söylem geliştirmenin her iki düşünce arasında sağlıklı bir konuşma zemini oluşturamayacağını düşünüyor.

imkân vermesine dikkat çeken Akkoç, bir düşüncenin –özellikle İslam’ı örnek vermektedir- tarihsel gelişimine bakıldığında tek bir epistemolojik ve ontolojik temelde şekillene-meyeceğini ve bizlerinde bunu dikkate alarak farklılıkları söylemimize dâhil etmemiz ge-rektiğine vurgu yapmaktadır.

Ayrıca Akkoç (2010) Schmitt’in siyasal kavramını devlet kavramından önce getirmesin-den hareketle İslami düşüncede de Allah’ın devlet kavramından önce geldiğini belirtmek-tedir. Bu sebeple politik olanın belirlenmesinde Allah, varlığı ve mutlak egemenliğiyle başlı başına siyasal bir kavram olarak tanımlanmaktadır. Batı demokrasisi açısından İsla-miyet’in uyumsuzluğu ve sosyalizmle İslam arasında asgari bir ortak payda oluşturula-mamış olması bu tespiti dayandırılmaktadır.

Sol ilahiyat yazınında İslam ile sol arasında ortak noktalar açısından sıklıkla bahsedilen bir diğer konu mülkiyet meselesidir. Buna göre İslam öncelikle mülk sahibi zenginler karşısında ezilenlerin haklarını koruyarak yayılmıştır. Bu bakımdan sosyalizmin mülki-yete bakışı ile ortak noktalara temas edilmiştir. Keza Hz. Muhammed de ölmeden önce bütün varlığını infak ederek mülkiyet konusundaki yaklaşımını ümmetine miras bırak-mıştır. İslam’da mülk sahibi karşısında ezilenlerin haklarını koruyan bir yaklaşım olduğu düşünülmektedir. Mülk sahibi sınıflar lehine ve baskın olan din okuması bu sınıfların ideolojik uzantısı/aygıtı olarak işlev gören din bürokrasisi ile ilişkilendirilmiştir. Başka-sının derdini dert edinme, dayanışma ve paylaşım sosyalizm ile İslam arasında köprü va-zifesi gören kavramlardır. Buna göre dinsel açıdan iyilik kavramının tezahürü dünyevidir. Sol düşüncede diğerkamlık, dayanışma ve paylaşım ile bu dünyada cenneti var etme arzusu ile cenneti kazanmak için bu dünyada iyilikte bulunma şartı İslam ile sosyalizm arasında praksise ve mekâna bağlı bir kesişim oluşturur. Bu kesişim de sol ve ilahiyatın etkileşi-mine imkân vermektedir (Utkucu, 2015).

Bunun yanında sosyalizmin özgürlük maddesine ilişkin, bir taraftan İslam’da yeryüzü halifesi olarak seçilen, diğer taraftan doğruyu bulma mücadelesinde tüm zihni karışıklı-ğıyla iradesini doğru kullanmayla baş başa bırakılan insanın kendisine verilmiş bir özgür-lük alanının söz konusu olabileceğini değerlendirmektedir (Utkucu, 2010).

Sol ilahiyatın söylemine göre bu özgürlük alanının da katkısıyla etkileşimin yöntem, ilke ve sınırlarını belirleyecek olan yeni bir ilahiyat anlayışına ihtiyaç vardır. Bu ilahiyat an-

layışı, insana yeryüzünün halifesi olma sıfatını layık gören Tanrı buyruğunun hakkını verecektir. Egemen/sağcı/Sünni ilahiyatın Tanrı-kul ilişkisinin amacını öteki dünya saadetine indirgeyen tekelinden kurtaracaktır. Sol ilahiyat dini yeryüzüne indirecek, ezilenlerin eşitlik ve özgürlüğü gözeten praksisi ile müminlerin iyiliği ve yardımlaşmayı öngören amellerini ortak amaca hizmette, yeryüzü cennetinin inşasında buluşturacaktır.

3.1.7.6. Sol İlahiyat Eleştirisi

Birikim’de sol ilahiyata ilişkin eleştirel içeriğe de yer verilmiştir. Sol ilahiyata hakkında ilk kapsamlı yergi, Dilaver Demirağ (2010) tarafından yapılmıştır. Öncelikle sol ilahiyat çevresinin referans gösterdiği Ali Şeriatî’yi, dini sekülerleştirerek içeriğini boşaltmakla ve ardından İslam’ın yerine Aydınlanmacı rasyonalizmi ikame etmekle suçlamıştır. Muhammed Taha’yı ise kendi isteğine göre bir din icat etmekle itham etmiştir. Bu çerçeveden hareketle Demirağ (2010) sol ilahiyatın yerine “sol kelam” kavramını kullanmaktadır. Bu kavrama, aşkın bir Allah inancının gölgesinde yer vermektedir. İslami ilimlerden Kelamın ilahiyat kavramına nazaran sınırları daha belirgindir. Kelam ilminin İslam’a dair getireceği yorum çerçevesi, ilahiyat kavramından farklı olarak İslam fıkhrının dışına taşması da beklenemez. Bunun aksine Demirağ, Allah, ölümden sonra dirilme gibi temel İslami konuların geri plana atıldığı bir din söyleminin sol ilahiyatta geliştiğini belirtmektedir. İslami bir sol ya da sol bir ilahiyat düşüncesinin imkânsızlığını, modern düşünce sisteminde insanın aşkın herhangi bir otoriteyi reddetmesinin aksine İslam’da bireyin iradesini Allah’ın iradesine bağlamasıyla açıklamaktadır. İslam’ı protestanlaştırmayı amaçlayan reformist düşünürlerin fikirleriyle bezeli, içkin bir yaklaşımla eşitliği vurgulayan sol ilahiyat kurgusunda İslam, perdelenmeye çalışılacaktır. Demirağ, solun İslam’a bakışında heterodoksinin ve indirgemeci yaklaşımın baskın olduğunu belirtmektedir. Oysaki solun hakkaniyetli bir din okuma çabasında, İslam’ın Ortodoksi ve Haricilik gibi yanlarını da kıymeti ölçüsünde dikkate alarak kazanması gerektiğini düşünmektedir.

Demirağ’a göre (2010) sol ilahiyatçılar, adalet kavramını ontolojik kökeni olan Mizan’dan soyutlayarak komünist bir yorumla izaha çalışmakta ve İslam’ın eşitlikçi bir din olduğunu iddia etmektedirler. Ancak Demirağ’a göre İslam eşitlikçi değildir, antagözizma ya da sınıf çatışması yerine, zıtların birlikteliğine dayalı, mülklü toplumda toplumsal dayanışmayı arzulayan bir sosyolojiyi tavsiye etmektedir. Demirağ, bunun aksini söy-

leyen sol ilahiyatçıların, İslam'ın ilahiyat boyutunu aşındırarak onu bir ideolojiye dönüştürmeye çalıştıklarını savunmaktadır. Aksine İslam ile sol arasındaki iletişimin fikri adalet çerçevesinde gelişmesi gerektiğini düşünmektedir. İslam'ı modernize ederek içini boşaltma ya da önemli kavramlarını değersizleştirme fikri, adalet ilkesiyle bağdaşmamaktadır. Her iki tarafın toplumu çözümlemede birbirinden faydalanabileceğini ancak öze dair müdahaleci veya revizyonist girişimlerin iki tarafa da zarar vereceğini düşünmektedir.

Ayrıca Demirağ (2011) İslam'dan Hristiyanlıktaki gibi bir sol teolojinin çıkmasını, İslam'ın ve Hristiyanlığın özündeki farklılık sebebiyle mümkün görmemektedir. İsa'nın mülksüz bir hayatı önermesi sebebiyle Kilise'nin kapitalizmle iç içe olması karşısında Kurtuluş Teolojisinin öze dönüş girişimi olduğunu düşünmektedir. İlahiyatın ya da teolojinin kökenine de inen Demirağ (2010) kavramın İsa'nın insan mı yoksa Tanrı mı olduğu tartışmasından doğduğunu ve fakat İslam'da Allah'ın ve peygamberin ayırık olarak varlığı konusunda kesinlik bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁶ Bu doğrultuda Demirağ İsevi teolojiden farklı olarak inanç felsefesi açısından içkinlik yerine aşkınlık yaklaşımını benimseyerek Allah'ın varlığını ve aynı zamanda insanın ona kulluğunu din felsefesi açısından sağlam bir zemine oturtmaktadır. Bunun yerine içkinlik yaklaşımına bağlı olarak totaliter ve nihayetinde seküler bir İslam yaklaşımı geliştirmenin başkılığa yönelik bir tehdit oluşturacağını düşünmektedir. Aşkınlık düşüncesinin yansıması olarak kulluğu, solun kabulünün aksine, sömürü değil, bir özgürlük nişanesi olarak kabul etmektedir.¹⁰⁷ Modern dönemde insanın icat ettiği, tahakküm aracına dönüşen devleti aşarak Allah'ı yegâne otorite olarak görmesini bu özgürlüğün anarşist bir tezahürü olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁸ Tevhit inancının, insanın kendi eliyle yarattığı en büyük put olan devlet egemenliğini yıktığını, Allah dışsal bir iktidar kaynağı olduğu için insan aklının yarattığı egemenlikten kaynaklanan sorunları barındırmadığını iddia etmektedir.

¹⁰⁶ Buna ek olarak ilahiyat ya da teoloji ilminin İslam'da benzeri sayılabilecek tefsir ve kelam ilimlerinin de Hristiyan teolojisindeki kadar geniş ve rahat bir söylem alanı bulunmadığını not etmektedir.

¹⁰⁷ Demirağ (2010, s. 64) sol düşüncenin iman ve kulluğu sömürü aracı olarak görmesine neden olarak "kulluğun aşkın doğasındaki özgürlüğü Aydınlanmacı araçsal akılçılık nedeni ile kavrayamayan sol entelektüellerin" bakış açısından kaynaklandığını düşünüyor.

¹⁰⁸ Demirağ (2010) "Anarşizm: Unutulmuş Olanı Hatırlamak" adlı bir eserini kaynak göstermiştir. Burada İslam'da Allah dışında herhangi bir otoritenin mutlak hâkim olarak görülmemesi fikrinden hareketle anarşizm ile İslam arasında bir iletişim kanalı açmaya çalışmıştır.

Demirağ'a göre (2010, s. 69) "Ortodoks sosyalistler gibi sol ilahiyatçılar da adaleti eşitliğe, özgürlüğü de modern birey eksenli demokrasiye indiriyorlar ve o zaman da bu ilahiyat olmaktan çıkıp ideoloji halini alıyor." Demirağ İslam'ın indiği dönem dâhil modern öncesi toplumlarda bugünkü anlamıyla insanı ve toplumu kuşatan bir devlet ya da iktidar yapısı bulunmadığını aktarıyor.¹⁰⁹ Özellikle dört halife döneminin sonuna kadar gerçek iktidarın dışsal (Allah) olduğunu, yönetici kişinin ancak bir yürütme işlevi gördüğünü ifade etmektedir. Aşkınlığın ortadan kalkması, modern devletle birlikte sekülerliğin ön plana çıkması, geleneksel ahlak yerine devlet aracılığıyla yasaların belirleyici olması insanlığı özgürlüğünden alıkoyarak modern devletin kulu haline getirdiğini ifade etmektedir. İnsanın ölüm korkusu ve güvenlik kaygısı ona kendi eliyle bu zulmü yaşatan modern devlete sığınmasıyla sonuçlandığını düşünmektedir. Yeniden iktidarın aşkınlığı düşüncesinin benimsenmesi, Allah'ın tek otorite kaynağı olarak görülmesi ve ölüm korkusunun yenilmesi sonrasında insanlık üzerindeki bu modern düzeneğin bozulacağını düşünmektedir. Bu da İslam'ın aşkınlığı muhafaza edildiğinde mümkün olacaktır.

Demirağ'ın (2011) sol ilahiyat konusunda eleştirdiği bir diğer konu da mülk meselesidir. İslam'da mülk(iyet) kavramının mal sahipliği anlamında olmadığı, iktidar ve egemenlik anlamında kullanıldığını hatırlatmaktadır. Bunun haricindeki mal ise kişinin kendi emeğiyle biriktirip sahip olduklarıdır. Demirağ bu ayrımı görmezden gelen sol ilahiyatçıları, İslami Marksizm dili üreterek İslam inancını sekülerleştirmeye çalışmakla itham etmektedir.

Demirağ'ın (2011) bir diğer itiraz noktası da İslam'ın kabile ve göçebe dini olduğu üzerine geliştirilen sol yorumlardır. Demirağ'a göre İslam, aristokrasi tarafından ezilenler ile kentli orta sınıfın ittifakına yaslanıyordu. Bu haliyle devrimci değil reformcuydu¹¹⁰ ve ticareti önemsemesi sebebiyle mülkiyete (mal edinmeye) karşı değildi. İslam her açıdan dengeyi gözetmektedir. Ne fakirleşecek kadar infak etmeyi ne de sınırsız bir şekilde zenginleşip mal biriktirmeyi vazeder.

Birikim'in çekirdek kadrosunda yer alan Laçiner de (2010c) "Sol ve İlahiyat" başlıklı sayının ardından sol ile İslam arasında kurulmaya çalışılan diyalog hakkında görüşlerini

¹⁰⁹ Bu konuda Demirağ; Marcel Gauchet'in "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkelerde Din ve Siyaset" adlı çalışmasına atıfta bulunmaktadır.

¹¹⁰ Öncesinde var olan sosyal yapıların yeniden düzenlenmesine önem verilmişti.

dile getirmiştir. İslam tarihinde muhalif damarın kadim geçmişini hatırlattıktan sonra sosyalizmi modern ve vulger olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Toplumun ele alınmasında öteden beri referans alınan organizma modelinin aşılmasını arzulayan modern sosyalizm, semavi dinlerin paylaşım temelli iktisat modelinin ötesindedir. Bu bağlamda eşitsizliğin ve yoksulluğun temelinde iktisadi, sosyal/siyasal düzen yer alır ve vulger sosyalizm ile İslam'ın sentezinin mümkün olabileceğini düşünmektedir. Modern öncesi dini düşünce içinde savunulan eşitlikçi yaklaşım üretimin bölüşülmesine odaklanırken, modern sosyalizmin insanın ayırt edici özelliği olan bilme, keşfetme, icat etme ve nihayet üretimin nasıl yapılacağı üzerine¹¹¹ kafa yorarak sorunun kaynağına indiğini düşünmektedir. Buna göre dinlerin eşitlikçi yaklaşımında insan payına düşeni beklerken, modern sosyalizmin ütopyasında insan tüm ayırt edici özelliğiyle paylaşımından önce elde edilen değer üretilmesinde merkezi konumdadır. Laçiner açısından modern sosyalizm, insanın sınırsız bilme ve eyleme kapasitesine sahip olduğunu varsayarak kolektif bir çağrıda bulunur. Din ise insan açısından aşılamaz sınırların var olduğunu önceden kabullenen bir anlayışa sahiptir. Bu özelliğiyle modern sosyalizmi olumlu anlamda dinin ötesine taşır.

Bu yazıya cevaben Aktaş (2010) “Söze Hangi ‘İnsan’dan Başlamak” adında bir yazı kaleme almıştır. Burada sol ile İslamiyet’in birlikte kafa yoracakları birçok sorun alanı varken Laçiner’in bilimsellik ölçütünden hareketle dinleri insan ve toplumun gerisinde tutma girişimini eleştirmiştir. Aktaş, Laçiner’in bilimsellik kıstasının dünyaya yönelik belirli bir bakış açısını yansıttığını düşünmektedir. Bu “bilimsel” bakış açısı, maddeci yöntemi benimser, bilim anlayışı farklılıklarını ve sosyalizmin bilimselliği tartışmasını da dikkate almamaktadır.

Aktaş (2010) Müslümanların, bir yandan modernlik ve kapitalizmle ve diğer yandan da ulusal egemen sistemlerle (Kemalizm) giriştikleri mücadelenin onları diri tuttuğunu ve bu mücadele sırasında “öteki” siyasal gruplarla duygudaşlığa dayalı ittifaklara yönlendirdiğini belirtmektedir. Benzer şekilde Ak parti iktidarında da ABD destekli “ılımlı İslam projesinin” eğretiliği karşısında diğer muhalif çevrelerle (sol ve sosyalist gruplarla) iletişim ve iş birliği yolları geliştirmeye çalışan başka bir İslami eğilimin olduğunu belirtmektedir. Sol ilahiyat girişimini bu kapsamda değerlendirmektedir. Aktaş sol ilahiyat girişimi

¹¹¹ Tarihsel gelişimin bilimsel ölçütlerle tarif edildiğini belirtir ve dolayısıyla modern sosyalizmin bilimselliğini vurgular.

öncesinde de sol ile İslamiyet arasında iletişim kurma girişimlerinin var olduğunu aktarmaktadır. Ancak bunun sol ilahiyat kavramı etrafında yürütülmesi önündeki güçlükler dikkati çekiyor. Birincisi, solun büyük oranda tanrıtanımaz duruşunun nasıl bir ilahiyat tasavvuru ortaya çıkaracağı, ikincisi ise Müslümanların imanın esasları açısından teolojik bir tartışma yürütmeden sol ilahiyat gündemine nasıl katılacaklarıdır. Bu nedenlerle Aktaş'a göre (2010) sosyalistler ile Müslümanlar arasındaki iletişimin ilahiyat konusunda değil, her ikisinin de mücadele halinde olduğu kapitalizm, küreselleşme ve adaletsizlikler üzerine olmalıdır. İlahiyat, Hristiyan gelenekte ve pozitivist sekülerlikte Tanrıyı bilimsel yöntemle kritik etmektir ancak Müslümanlıkta Allah'a iman ve bağlılık, şüpheyi yer vermeden kalben ve yaşayarak gerçekleştirilir. Bu tespitten hareketle Aktaş'a göre, sol ilahiyat kavramı, solun özgürlük teolojisi deneyiminden esinlenerek, Türkiye gerçeklerini dikkate almadan kolaycılığa kaçarak transfer ettiği bir kavramdır.

Ayrıca Aktaş (2010) kapitalizmin, insanı sınırların (ihtiyaç ölçüsünün) ötesine (hazzı ve her türlü tüketimi teşvik anlamında) itme girişimi karşısında, dinlerin (İslam) insana sınırlarını (alçak gönüllülüğü, vazgeçerek erdemli olmayı) hatırlattığını söylemektedir. Buradan hareketle Aktaş'a göre yapılması gereken, ne sol ilahiyat söyleminde olduğu gibi hakikati akıl süzgecinden geçirmek, ne de Laçiner'in bilimsellik ölçütünün gölgesinde kalmaktır. Kapitalizm, tahakküm, yozlaşma, adaletsizlik karşısında solun ve Müslümanların harekete geçmesidir.¹¹²

Bunun yanında Aktaş (2011) ilahiyat kavramının İslam inancındaki yeri üzerinden sol ilahiyat söylemine de değinmiştir. İslam'da Hz. Peygamber'in de "Allah'ın zatı üzerine düşünmek" yerine onun yarattığı şeyleri düşünmeyi tavsiye ettiğini hatırlatmaktadır. Bu doğrultuda Aktaş'a göre ilahiyat, insanları somut durumlar ve koşullar üzerine düşünmekten alıkoyan spekülatif bir alandır. İslam açısından Allah'ı, onun yarattığı varlıklar anlatır. Aktaş Hristiyanlıkta tanrıbilimin varlığını ise İsa'nın tanrısallaştırılmasındaki irrasyonel durumun izah edilmesine bağlamaktadır. İslam'da sol ilahiyat kavramı üzerinden Hristiyanlıktaki gibi bir teorik bilgi girişimine ihtiyaç yoktur aksine insan ve toplum-bilim üzerine düşünmek gerekmektedir. Latin Amerika'daki Kurtuluş Teolojisinin ise,

¹¹² Aktaş, sosyalizmin karakterinde belirleyici bir konumda olan Marksist sosyalizmin tanrıtanımazlığı ile İslam'da Allah'a iman ve tevhit inancını tartışmaya açmanın sonuç getirmeyeceğini belirtiyor. Ancak İslam'da iman; toplumsal sorumluluk, davranışların hesap verilebilirliği ve toplumsal vicdan hissi bağlamında sosyalizmin toplumculuğunda paylaşılabılır bir dinsel hassasiyetin bulunduğunu ve bunun farklı bir açıdan sosyalizmin kapitalizmle mücadelesinin tezahürü olarak ele alınabileceğini düşünüyor.

papalığın tekelindeki tanrı yorumuna karşı eşitlikçi ve adaletçi bir tanrıbilim geliştirmek, yoksullardan ve ezilenlerden yana olmakla sağlam ve gerekli bir zemin üzerinde inşa edildiğini düşünmektedir. Buna göre İslam’da ne papalığa benzer bir kurum vardır ne de Allah’ın dininin ve Kur’an- Kerim’in anlaşılmasında Müslümanların bir otoriteye ihtiyacı vardır. İslam ve Hristiyanlıktaki tanrı yorumundaki farklılığı kapatmaya çalışmadan¹¹³ İslam’ın veya herhangi bir ideolojik düşüncenin farklı yorumlarının olabileceği gerçeğini hesaba katarak sol ile İslam arasında kurulan diyalojik¹¹⁴ iletişimin sürdürülmesini değerli görmektedir.

Durak (2012) ise dinin ütopyasını öteki dünyaya erteleme konusunda sosyalist düşünce açısından uyuşturucu olarak etiketlenmesi karşısında sol ilahiyat girişimini söz konusu ütopyanın bu dünyada gerçekleşmesi için insanları uyarıcı olması açısından değerli görmektedir. Durak, “sosyalist politikanın ‘dinsiz’ olabilen ama ‘din karşıtı’ olmayan, ‘dinsel çağrışımları’ olabilen ama ‘dinci olmayan’ bir konuma yaklaşması önerisini” (s. 84-85) teorik açıdan makul görüyor. Ancak Durak’ın asıl endişesi sol ilahiyatın fazlasıyla teorik ve teolojik olması sebebiyle metin merkezci karakterden sıyrılması ve böylece toplumsal düzeyde bir değişim gerçekleştirememesidir. Yine Durak, eklektik bir usulle bir araya getirilen ayet, hadis, olay ve kişilerin metin merkezci okunması sonucunda elde edildiği iddia edilen “dinsel öz” tasavvurunun gerçek hayatta karşılığı olmadığını düşünmektedir. Durak’a göre metin merkezci okuma ve dinsel öz tasavvurunu vurgulama konusunda sol ilahiyat savunucuları egemenlere meyyal ulema karşısında etkisiz kalır. Sol ilahiyatın bir diğer eksikliği ise “kitabî olmayan” işçi sınıfının dindarlığına (dini deneyimlerine) yeterince yer vermemesidir. Durak sosyalist düşünce ile İhsan Eliaçık’ın “radikal tektanrıcılık”¹¹⁵ fikri arasında benzerlik kurmaktadır. Radikal tektanrıcılık yaklaşımının mülkiyete ve sosyal eşitsizliklere meydan okuması ve kısmen de yabancılaşmayı yadsıması sebebiyle sosyalist politika ile teorik açıdan uyumlu olabileceğini düşünmektedir. Bu sebeple Durak, sol ilahiyatın teorik önermeler yerine kitabî olmayan işçi sınıfı dindarlığının ana akım dindarlıktan ayrılan yönlerine ve sınıf mücadelesindeki halleri

¹¹³ Burada İslam’da “sol ilahiyat” üzerinden Hristiyanlıktakine benzer teolojik bir tartışmaya girmenin yanlış ve faydasız olduğuna işaret ediyor.

¹¹⁴ Her iki tarafın da farklılığıyla kendisini ifade edebildiği iletişim türüdür.

¹¹⁵ Allah’ın tek ve en büyük otorite oluşu ve ondan başkasına (başka hiçbir kurum ve kişiye) kutsiyet atfedilmemesi gerektiği fikridir.

üzerine eğilmesi gerektiğini belirtir. Durak’a göre sol ilahiyat yazınında Dilek Zaptçioğlu¹¹⁶ ve Sırı Süreyya Önder’in temas ettiği noktalar kayda değerdir. Durak Latin Amerika’da Kurtuluş Teolojisinin teolojik birikimden ziyade sınıf mücadelesi üzerinden etkinlik kazandığını iddia ederek düşüncesini savunmaktadır.

Alpman (2012) ise sol ilahiyat arayışının olumlu ve olumsuz yanlarına dikkati çekmiştir. Sol ilahiyat arayışı politik açıdan ezilenlerin haklarını sol ve din üzerinden savunmayı öngörmektedir. Bu bağlamda sol ilahiyat söylemi, solun gelişimine ve toplumsal muhalefette yeniden etkin olabilmesine imkân sağlayabilir. Ancak Alpman, sol ilahiyat ya da İslam-sol ilişkisinden hareketle her iki kesim arasındaki önyargıları aşma, sol ile dinlerin mesajını ayınlıştırmanın ya da özünde aynı olduğunu ifade etmenin “... egemen sınıf ideolojisiyle şekillenen ilahiyatı solun eliyle yeniden üretmek anlamına geleceği ve politik bir tavır ve sosyolojik bir idrak olarak solu ...” (2012, s. 92) buharlaştıracığını düşünmektedir. Alpman’a göre ilahiyat sınıfsal çelişkilere göre belirlenmektedir ve bu sebeple insanlar toplumsal eşitsizlikleri gündelik yaşamlarında aracısız deneyimledikleri için İslam kaynaklı özgürlükçü ya da sol ilahiyatın ya da bağımsız İslamcı siyasetin doğması zordur. İslamcılık ile sol ilahiyat arasındaki sahici bir ilişki kurulabilmesinin ancak sınıf siyaseti içindeki kesişimlerle mümkün olacaktır. Alpman (2012) İslamcılık içinden yeşeren sol yorumlamaların (özel mülkiyeti kötüleme örneğindeki gibi) pratiğe dönük bir sonuç getirmeyeceği görüşündedir. Bu girişimler, aksini savunan delillerle ilahiyatın karşı cephesi tarafından çürütülecektir. Bu bağlamda sol ilahiyat deneyiminde sol özne/aktör niteliği göstermez ancak ilahiyata bir yön tayin edebilir düşüncesindedir. Bu bağlamda sol ile ilahiyat arasında “ufukların kaynaşması” bağlamında bir anlamaya ancak politik düzeyde erişilebilir.

Alpman (2012) sol, etik ve politik bir değer olarak var olduğu sürece “... sol ve ilahiyatın birbirlerini anlamalarının ve ufuklarının kaynaşmasının herhangi bir somut karşılığı olmayacağı, sol ilahiyat retoriğinin güçlü olmasına rağmen gerçek hayatın içine temas edemeyeceği, bunun yerine ve bundan çok daha önemlisi ezilenlerin deneyimlerinin karşılaşması/kaynaşması” (s. 100) görüşünü savunmaktadır. Buna göre sol ilahiyatın ilgisi bir

¹¹⁶ Zaptçioğlu’nun (2009) sınıf mücadelesi bağlamında sol ilahiyatın ancak seküler bir sol pratiğinin içinden doğabileceği düşüncesiyle Türkiye’de işçi dindarlığının kitabi olmaması ön kabulüne bağlı olarak sınıf mücadelesi bağlamında işçilerin dini temayüllerine odaklanılması arasında benzerlik görüyor.

maneviyat arayışı olmamalıdır. Solun ilahiyatla olan ilişkisi kendi dağarcığındaki toplumsal sorunların çözümüne yönelik deneyimlere ilişkin olmalıdır. Sol ilahiyata değer atfeden Alpman, dogmatizm eleştirisinin din eleştirisine indirgenemeyeceğini de belirtmektedir. Ayrıca dine yapılan eleştirinin teolojik boyutta değil, dinin sosyo-politik içeriğine ve bunun toplumsal boyutuna yönelik olmalıdır. Alpman, dini görmezden gelmeyen ancak dinin sosyo-politik kurgusunun boyunduruğuna da girmeyen eşit ve özgürlükçü bir siyaset anlayışını öngörür.

3.1.7.7. Sol İlahiyat Eleştirisine Cevap

Dergide sol ilahiyat yazını sonrasında eleştiriler ve bu eleştirilere verilen cevaplar da yer almıştır. Sol ilahiyat kavramının savunucularından Kazım Özdoğan (2010b) bu girişime yönelik eleştirilere cevap verdiği yazısında,¹¹⁷ öncesinde İslam'da ilahiyat kavramının sorgulanmadığını, ancak sol ile bir arada kullanıldığında bu kavrama yönelik Ortodoks İslam çevrelerinden saldırılar geldiğini belirtmektedir. Özdoğan açısından Kur'an-ı Kerim'in kristalize edilmiş yorumu üzerinden hareket eden sağ-muhafazakâr egemenler, sosyalistleri ve sosyalist Müslümanları, İslam içi tartışma zemininden uzaklaştırmayı hedeflemektedirler. Sağcı İslamcılığı “statüko ideolojisi” olarak tanımlamaktadır. Sağcı kesimin sol ilahiyat kavramına yönelik tutumu “İslam'ın mutlak doğru” yorumuna sahip olduklarını düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Emevilerin kader ve kaza öğretisini İslam'a kazandırdığını ve bunun sonucunda oluşan ortodoks yapının öteden beri İslam içi özgürlükçü yaklaşımları bastırmaya çalıştığını düşünmektedir. Özdoğan (2010b) İslam'da teoloji olamayacağı yönündeki eleştiriye de cevap vermektedir: “Teoloji, teologlara dinsel geleneklerini daha iyi anlamada, dinsel gelenekler arasında karşılaştırmalara imkân vermede, dinsel bir geleneğin savunularak doğrulanmasında ve belli bir geleneğin ıslah edilmesinde yardımcı olabilir” (s. 32) diyerek ilahiyatın (teolojinin) işlevini açıklamaktadır. Ardından politik olanın tanımını vererek politik teolojiyi “dünyaya ilişkin farklı tanrı yorumlarından yola çıkarak politik ilişkilerin (kültürel-psikolojik, toplumsal ve ekonomik açılar dâhil) analiz ve eleştirisidir” (Cavanaugh & Scott, 2004, s. 1) şeklinde tanımlamakta ve sol ilahiyatın çabasını da politik teolojinin bu işlevine bağlamaktadır. Bu açıdan sol ilahiyat, dogmaları değil peygamberlerin ortak amacında olduğu gibi adalet,

¹¹⁷ Özdoğan cevap yazısının merkezine Demirağ'ın “Sol İlahiyat Tartışmalarına ‘Sapkın’ Bir Bakış” ve “Söze Hangi ‘İnsan’dan Başlamak” adlı Birikim'deki eleştirileri almaktadır.

eşitlik, kardeşliğin yüceltilmesiyle solun dine bakışını yenilemesi istenmiştir. Bunun yanında Kur'an-ı Kerim'i zengin ve zorbanın lehine yorumlayan sağcı anlayışın eleştirisiyle İslam ve onun kutsal kaynaklarına sol bir bakış geliştirecektir.

Özdoğan sağcı İslamcılığın tarihsel gelişimine de değinmiştir. Özdoğan'a göre (2010b) Emeviler hilafeti saltanata kadar genişletmiş ardından Sünniliği de saltanatın (devletin) resmî ideolojisi olarak inşa etmeye çalışmıştır. Şafii'nin hadisleri ve sünnetleri vahiyleştirerek Sünniliğin geçmişi dinselileştirmesine katkıda bulunduğunu düşünmektedir. Eşari'nin ise "ortodoks çizgiyi teolojik boyutta" tamamladığını savunmaktadır. Ona göre Eşari¹¹⁸ Allah insan ilişkisini ahlaki bir temele değil tabiiyet temeline dayandırmıştır. Eşari'nin Allah insan ilişkisinde insanın özgürlüğünü sınırladığı, insanın sorgulamasına ket vurduğu, otoriter Allah düşüncesini meşrulaştırdığı, Allah'ın fiil ve emirlerini insanın aklıyla bilemeyeceği düşüncesini oluşturmakla İslam'ın akılcı ve özgürlükçü teolojik yorumlarının önünü kapattığını düşünmektedir. Eşari'nin ve Gazzali'nin egemen olan teolojisi karşısında bastırılan Mutezile ve Maturidiliğin ise Allah insan ilişkisinde, kudret ve merhameti değil, adalet ve merhameti temel ilke olarak aldığını, insan aklının Allah'ın fiil ve emirlerinin önemini bilip anlayabileceğini düşünerek dinin akılcı ve özgürlükçü yorumlarının önünü açtığını belirtmektedir. Sol ilahiyat karşıtlarının İslam diye dayattıkları anlayışın Eşari ve Şafii'nin koyu muhafazakâr yorumlarının etkisiyle şekillenmiş Gazzali Sünniliği olduğunu düşünen Özdoğan, Gazzali Sünniliği çerçevesinde şekillenen dinin insan dolayımıyla oluştuğunu, Kur'an-ı Kerim'i ve hakikati yansıtmadığını iddia etmektedir.

Özdoğan (2010b) dinler, kutsama ve dogmatizme karşılık kutsallık ve bilgi-anlam olmak üzere iki ayrı düşünce hattı üzerinde şekillenmiştir. İslam'da da ikinci çizgiyle başlayan peygamberin din yaklaşımının birinci çizgiye çekilerek daraltıldığını, tabulaştırıldığını düşünmektedir. Bu bağlamda Allah'ın Kur'an-ı Kerim aracılığıyla insan ile iletişim kurması, onun hukuki, ahlaki soru(n)larına cevap vermesi ve belli bir toplumsal yapıya seslenmesi sebebiyle Kur'an-ı Kerim'in ilahi/kutsal olmasının yanında insani/dünyevi bir kitap olduğunu düşünmektedir.

¹¹⁸ Özdoğan bunun karşısındaki Mutezile ve Maturidilikte Allah insan ilişkisini adalet ve merhamet temeline dayandırır. İnsan Allah'ın emirlerini ve bu emirlerin arka planındaki gayeyi anlayabilir. Allah insan arasındaki ilişki adalet ve merhamet temeline dayanır.

Özdoğan’a göre (2010b) Allah, vahiy ile belli bir toplumsal yapıya hudûd¹¹⁹ koyarak seslenmiştir. Farklı bir zaman dilimi ve toplumsal yapı bu hudûd çerçevesinde vahyi yeniden yorumlamayı gerektirir. Sol ilahiyatın yapmaya çalıştığı şey bu hudûd dâhilinde İslam’ı akılcı ve özgürlükçü teolojik yorumlara açmaktır.¹²⁰

Özdoğan’ın (2010b) bu bahiste konu ettiği bir diğer başlık da mülkiyettir. İslam’ın temel meselelerinden birinin, zenginlik ve fakirliğin toplumsal olarak ayrı kutuplarda birikmesini önlemek olduğunu düşünmektedir. Sol ilahiyat kavramına saldıranların mülkün sahibinin Allah olduğunu umursamadıklarını, peygamberin “en büyük sünnetini”, mülkiyetsizliği göz ardı ettiklerini söylemektedir. İslam’da adalet kadar eşitliğin de temel ilke olduğunu, insanın mülkün kullanımı konusunda vekil olmasının adaleti ve eşitliği gözetmede kolaylık sağladığını, fakiri ve düşkünü güçlü ve zengin karşısında korumaya dönük içeriğiyle Kur’an’ın toplum tasavvurunda sınıf kavramına yer verdiğini düşünmektedir. Onun açısından bunların aksini savunmak ve uygulamaya çalışmak Marx’ın tabiriyle dinin “afyon” yüzünün topluma sirayet ettirmektir.

Demirağ (2011) Özdoğan’ın (2010b) yukarıda bahsi geçen fikirlerine cevap vermiştir. Demirağ öncelikle heterodoksi ortodoksi ayrımında solun heterodoksiye uyumlu olduğu düşüncesine karşı çıkmaktadır. İslam tarihindeki sufi yapıların Batı’daki heteredoksinin karşılığı olduğu ve eşitlikçi bir yapıya sahip olduğu düşüncesini reddetmiştir. Demirağ’a göre heteredoks alan, dini kaidelerden uzak kalmak isteyen modern insanın hedonist doğasını kapitalizmin de aracılığıyla cezbetmektedir. Ayrıca heterodoks yapıların çoğunda eşitlikçi değil hiyerarşik bir düzen olduğunu da eklemektedir. Demirağ hem heterodokside hem de ortodokside gerek sol gerekse sağ niteliklerin görülebileceği her iki geleneğin siyasi yansımalarının özsel değil durumsal olduğu düşüncesiyle Özdoğan’a katılmamaktadır.

¹¹⁹ “Had kelimesi (çoğulu hudûd) sözlükte masdar olarak “engel olmak, iki şeyin arasını ayırmak”; isim olarak “iki şeyin birbirine karışmasını önleyen şey, bir nesnenin uç ve kenar kısmı, sınır, tanım” gibi anlamlara gelir. Fıkıhta, Allah hakkı olarak yerine getirilmesi gereken, miktar ve keyfiyeti nasla belirlenmiş cezaî müeyyideleri ifade eder.” (<https://islamansiklopedisi.org.tr/had--fikih>).

¹²⁰ Özdoğan, Marksizmin dine bakışının pozitivistler ve Jakobenlerden farklı olduğunu, Marksizmin içinde farklı din yaklaşımları bulunduğunu, Marx’ın politik açıdan ateizmi reddettiğini, İslam ve sol arasında eklektik bir yapı oluşturmanın sol ilahiyatın hedefi olmadığını dile getirerek sol ilahiyatın potansiyeline vurgu yapmaktadır.

Birikim’de sol ilahiyat ve karşıtları arasındaki tartışmada her iki tarafın çekinceleri dikkate değerdir. İslam’ın tarihsel süreçteki heterodoksi ve ortodoksi ayrımı üzerinden siyasal otoritelerle de ilişkilendirilerek açıklanması veya Sünni İslam şeklinde bir çerçeveye yerleştirilmesi onu esas mesajından uzağa düşürmez. Sol ilahiyatın siyasal İslam’ın iktidarındaki ilişkiler ağını sol kavramlarla açıklaması, Müslümanların içinde bulundukları dini kavramlarla kurgulanmış dil oyunlarını idrak etmesine yardımcı olabilir. İslam’ın aşkın yaratıcısına ve peygamberi aracılığıyla naklettiği kutsal bilgiye yönelik akıl ve bilim ölçüsünde bir çözümleme getirilmediği müddetçe, gündelik yaşamda herhangi bir alanda gerçekleşen haksızlık, zulüm ve sömürü düzeninin keşfinde sol ilke ve kavramların kullanılması her iki taraf için de olumludur.

3.1.8. Dogmatizm, Teizm ve Sol İlahiyat

Sol ilahiyat yazınının ardından Birikim’de dogmatizm, teizm ve ateizm konularında kavramsal farklılıkları ele alan ve bunların arasında karşılaştırma yaparak yeniden sınırlar çizmeye çalışan yazılar yer almıştır. Bunun yanında özellikle sol ilahiyat ile bu kavramlar arasındaki eşik farklarına ve benzer noktalara dikkati çeken yorumlar söz konusudur. Sol ilahiyatın eleştirel teolojisi ile ateizmin dogmatik olmayan, Tanrısız yüceliği ve maneviyatı değerli gören tutumundan doğabilecek bir “ilahiyat” arayışını gözlemlemek mümkündür.

Öncesinde teizmin beşerî kaynağı ve yönü tekrar edilmektedir. Bu açıdan Halis (2015) teizmin doğuşuna ilişkin geleneksel ve modern yaklaşımları hatırlatarak farklı çağlarda simgesel ve işlevsel değişime uğrasa da insan ruhunun ve zihninin bir Tanrı fikrini yaratma meylinde bahsetmektedir. Psikoloji ve etnoloji alanında yapılan çalışmalarla ateizmin tek tanrılı dinlere itiraz zeminini de gevşeten tanrı niteliklerinin ortaya çıktığını belirtmektedir: “Bireyi aşan bir güç duygusu” ve “yaşam veren ve bağışlayan.” Buradan hareketle Tanrı varlığının kaçınılmaz olduğunu düşünmektedir. Bu durumda geleneksel itiraz noktasından farklı olarak ateizmin Tanrı fikrini yeniden değerlendirmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir.

Sonrasında ise Tanrı fikrinin ya da sekülerliğin insanı ve aklını kuşatarak dogmatikleşmesi ve diğer ideolojileri de işe koşarak insan üzerinde tahakküm ilişkisi kurması ele alınmıştır. Alpman (2015) içinde bulunulan çağda sermayenin doymak bilmemesi ve süregelen devlet şiddeti sonucunda insanların duygusal sıkışmışlık yaşadığını ve gündelik

hayatta da bu durumun gözlemlendiğini düşünmektedir. Bu sıkışmışlık halinin insanların duygu, düşünce ve davranışlarında katılaşmaya ve bunun sonucunda da her türlü değişimi tehdit olarak algılayıp muhafazakâr tepkiler vermesine neden olduğunu belirtmektedir. Dogmatizm ve dindarlığın da küresel bir tehdide dönüşmesini bu sıkışmışlık halinin sonucu olarak görmektedir. Bu süreçte inanmanın bir deneyimden öte kimlik haline dönüştüğünü, bütün varoluşun bu kimlik etrafında tanımlanmasıyla ötekinin bastırıldığı bir toplumsallığa yol açtığını düşünmektedir. Dogmatiklik ise inançlı olmanın (dindarlık) ötesinde sıkışmışlığın yarattığı tekinsizlik karşısında bir savunma mekanizması işlevi görmektedir. Alpman dogmatizmi inanmanın ya da herhangi bir fikrin (ideolojinin) yanılmaz, sarsılmaz, sorgulanmaz yönüne tutkuyla bağlı olmayı ifade ettiği ve bu sebeple kendine dini ya da seküler bir koza örebileceğini belirtmektedir. Alpman’a göre (2015, s. 80) dogmatiklik “inanç nesnesini ve inanmanın kendisini hakikat kılmak ister” ve tekinsizlik karşısında merak, bilme, anlama zahmetine girmeden kutsallaştırdığı kalıbın sınırları içinde “güvende” kalmayı tercih eder.

Öztürk (2015) dogmatizm ve dindarlığı karşılaştıran Alpman’ın (2015) bilme ve inanma pratiklerini ayrı değerlendirilmesine itiraz etmektedir. Öztürk’e göre dogmatiklik Alpman’ın belirttiği gibi inanma değil itaat yoluyla şekillenir. Dogmatiklik de dinselleşme süreçlerini şekillendirmektedir. Bu durumda bilmenin de en az inanma kadar dogmatikliği beslediğini görmek zor olmayacaktır. Öztürk’e göre (2015, s. 218) “dogmatizm eleştirisinin ihtiyaç duyduğu somut zemin, eleştirinin de eleştirisini içerecek derecede kapsayıcı, zihne ve duygulara ait bir öznel alandan ziyade hayatın çok katmanlı ve tarihsel bütünlüğünü kapsayacak şekilde kurgulanmalıdır.” Öztürk, bilmek ya da inanmak gibi soyut kavramlar üzerinden dogmatizm eleştirisi yerine bu soyut kavramaların üzerinden somut toplumsal edimlerin ürettiği anlam ve değerlere odaklanmak gerektiğini düşünmektedir. Öztürk’ün penceresinden Alpman’ın dogmatizm eleştirisi kavramlar üzerinden gerçekleşmektedir. Ancak Öztürk, bu kavramların ürettiği toplumsal pratiklere odaklanarak daha materyalist bir tutum sergilemektedir. Buna göre hayat bir devinim halindedir ve tamamlanmamışlık bu devinimin devamlılığını sağlamaktadır. Tamamlanmışlık insanın verdiği rahatlık ise dogmatikliğin kaynağıdır. Bu bağlamda Öztürk sosyalist düşünce açısından kimliğin kabulüyle siyasetin bütünüyle kimlikler üzerinden belirlenmesi

arasındaki ince çizgiye dikkati çekmektedir. Sosyalist düşünce, kendisi dahil tamamlanmışlığın etkisiyle kendi mutlaklığına hapsolan kimliklerin, dogmatiklik üretmek siyasetin bütünüyle belirleyicisi olmasına karşı dikkatli olmalıdır.

Toker ise (2015) “Tanrı’ya ihtiyacımız var mı” sorusunu özellikle Locke’un insanın em-pati kurması, ahlak ve vicdan sahibi olabilmesi açısından Tanrı’nın varlığına gereksinim duyduğu fikrini tartışarak cevap vermektedir. İnsanın herhangi bir dinin Tanrı’sına ihtiyaç duymayacağını, kendisinin ahlaklı bir varlık olduğuna dair duyduğu inancın sonucunda Tanrı fikrinin ortaya çıktığını ifade etmektedir. İki dünya savaşıyla Locke’un umut ettiği şeyin gerçekleşmediğini ve herhangi bir dine mensup kişilerin kendi dışındakileri görmek ve anlamak bir tarafa ötekileştirdiklerini belirterek Tanrı inancı ile vicdan ve ahlak arasında bağıntı kurulamayacağını düşünmektedir. Bunun yerine Tanrı’ya ihtiyaç duyulmadan müşterek yaşam deneyimi üzerinden ötekini görme ve anlama yetisinin inşa edilebileceğini ummaktadır: “...Modernliğin liberal olmayan, daha çok cumhuriyetçi diyebileceğimiz ve bugün sekülerizmin değil ama laisizmin kaynağına yerleştirebileceğimiz bir başka bakış açısı ortaya çıktı. İnsanın diğerini görme yeteneği, ona önceden verilmiş bir yetenek değil, birlikte yetenek, ortak deneyim aracılığıyla edinilen bir yetenektir” (Toker, 2015, s. 22) diyerek Tanrı ve din fikrinden bağımsız Aydınlanmanın “diğerini görme” becerisinden neşet edecek bir ahlak ve vicdan olgusuna sahip olunabileceğini düşünmektedir.

Bu bahiste öncelikle tanrı ve din fikrinin kendisinin de bir dogmatiklik barındırdığı düşüncesi işlenmiştir. Özellikle kimlik siyasetinin yükselişiyle dindar kimselerin dini inancın ötesine geçerek bazı konularda dogmatikliği savunduğu iddia edilmiştir. Bu tehlike sosyalist düşünce için de geçerlidir. Bunun sonrasında mevzu yine Tanrı fikrine gelmiştir. İlgili yazıların temel teması, Tanrı olmaksızın da insanın iyi ve ahlaklı olabileceği üzerinedir. Ona ihtiyaç duymadan insanlar bu niteliklere sahip olabilir. Buna göre insanın zihnindeki tasarımın ürünü olan iyilik ve güzel ahlak yine insan tarafından Tanrı’ya ve buyruğuna atfedilmiştir. Tanrı imgesi ve din ile sonuçlanan dolayımı ilişkinin çözümlenmesi sonrasında Tanrısız bir iyiliği/benliği mümkün kılan inanma(ma) biçimi artık mümkün olabilecektir.

3.1.9. Ateizm

Birikim, ateizm başlığında geniş bir tartışma açmıştır. Bu açıdan ateizmle teizm arasındaki diyalogun tekrar canlanmasındaki kuramsal süreç aktarılmıştır. Buna göre pozitivizmin tanrısız felsefesi ateizm, teizmle kurduğu diyalektik ilişki sonucunda a priori doğrulara sahip mutlaklaşmış bir metafizik/bilimsel bir düşünceye dönüşmüştür. Postmodern dönemde ise ateizm dahil metafizik üst anlatılar çözülerek hakikat arayışına yönelik çoğul görüşler ortaya çıkmıştır. Din de bu çoğulcu görüşlerin filizlendiği süreçte geri dönmüştür. Ancak ateizm de artık din gibi metafizik bir fenomendir ve bunu aşmak mümkün değildir. Bu sebeplerle teistlerle ateistlerin diyalog kurmaya ihtiyaçları vardır. Postmodern dönemin üst anlatıları çözerek çoğulcu bir hakikat ortamına imkân vermesi bunu gerektirmiştir. Bir üst akıl ihtiyacı duymadan uzlaşının mümkün olacağı ve sekülerliği dinle mücadele olarak anlayan modern devletin edimleriyle yükselen köktendinciliğin de bu sayede önüne geçilebileceği belirtilmiştir (Başaran, 2015).

Dergi, ateistler ile toplum arasındaki iletişimi sağlamaya çalışmıştır. Bu amaçla Birikim'in önde gelen yazar kadrosundan kişilerin¹²¹ de bulunduğu bir grubun Ateizm Derneği (AD) ile yaptıkları söyleşi (2015) dergide yayımlanmıştır. Burada AD'nin, ateistlerin toplumda özgürce barınabilmesi, hukuki ve sosyal haklarının savunulabilmesi amacıyla kurulduğu belirtilmektedir. Bu kapsamda AD'nin, zorunlu din derslerinin ve kimliklerden din hanesinin kaldırılmasına, halkın bir kesiminin benimsediği dini değerleri aşağılama suçunun ceza kanunundan çıkarılmasına ve ateizm veya ateist kelimelerinin hakaret sıfatı amacıyla kullanılmasının önlenmesine yönelik hedefleri olduğu ilan edilmektedir. AD üyeleri, laiklik şemsiyesi altında toplumun bütün kesimlerinin inanma ya da inanmama haklarının korunduğu ve bu durumu açıkladıklarında kınanmayıp ötekileştirilmedikleri bir düzeni amaçlamaktadırlar. Aksi durumda ateistlerle dindarlar arasında diyalog zemini kurulamayacaktır. AD'ye göre ateizmin bir kutsallığı (ilahiyatı) olamaz ancak ateizm bireysel insan aklını yüceltebilir. İnsan kaynaklı olduğu düşünülen ahlak yazılı tarihten önce başlatılır ve Tanrı ya da dinlere ilişkili görülmemektedir. Evliliklerin, cenazelerin ve kutlamaların seküler formlarının da yaygınlaşacağı öngörülmektedir.

Ateizme ilişkin yanlış bilindiği düşünülen başlıklar da dergide etraflıca ele alınmıştır. Örneğin İnsel (2015) tanrı ve din düşüncesini sorgulayanlarla tamamen reddedenlerin ateist

¹²¹ Tanıl Bora, Ömer Laçiner, Barış Özkul, Kerem Ünüvar ve Aybars Yanık söyleşiye katılmışlardır.

etiketi üzerinden dini ve Tanrı fikrini tanımadığı ve bunun da ötesinde sönümlenmesine çalıştığına yönelik “yanlış bir bilicin” var olduğunu düşünmektedir. Bu çerçevede ateistlik ile tanrısızlık arasında ayrım yapmaktadır. Ardından sol ilahiyatta da işlenen, kurumsal dinin ideolojik bir tahakküm aracına dönüşmesine yönelik itirazı, tanrısızlığın da parantezine alarak tekrarlamıştır. Bu durumda tanrısız bir sosyalist düşünür ile sol ilahiyatın heteredoks dindarı dinin ve Tanrının ideolojik tahakküm aracına dönüştürülmesine itiraz etmeleri açısından aynı paydada buluşmaktadır.

İnsel (2015) ateizmin esas sorununun Tanrı’nın varlığı değil, dinler olduğunu belirtmektedir. Bu açıdan Tanrı’nın varlığı ya da yokluğundan ziyade dinin toplumsal ve siyasal konumu ve işlevinin tartışma konusu olduğunu düşünmektedir. Demokratik bir sistemde de insanların tanrısız (ate), tanrıtanımaz (ateist) ya da tanrıcı olabileceğini ancak siyasal ve hukuki yapının yani devletin tanrısız olması gerektiğini düşünmektedir. Tanrısızlık, tanrının kendisiyle mücadele etmeyi değil, dinlerin toplumsal ve siyasal yaşama hâkim olması ve özgürlükleri kısıtlayıcı kuralları dayatmasına mâni olmayı gerektirdiğini savunmaktadır. İnsel, Tanrının ve dinlerin insanın ürünü olduğu kabul edilirse, insan aklını ve tarihsel birikimini değerlendirebilmek için Tanrı’yı ve dinleri anlamaya çalışmayı tavsiye eder. Tanrısızlık, tanrıtanımazlığı bir dogmaya dönüştürmekten kaçınır. İnsanı kurucu ve yaratıcı güçlerinden ayırıştıran pozitivizm ve bilimcilikten farklı olarak Tanrı düşüncesine ve dinlere önem verdiğini belirtir.

Sol ilahiyatın teorik hatlarını ayrıntılı olarak çizen Burhan Sönmez de (2015) ateizme ilişkin “yanlış” algıyı tanımlayanlar arasındadır: Ateizmin “inanç özgürlüğünün bir yanı olarak algılanmak yerine, dini inancı yok eden bir kötülük gibi” (s. 56) sunulduğunu düşünmektedir. Sönmez, dindarların ateizm hakkında yeterince bilgi sahibi olmadan¹²² tavır aldıklarını düşünmektedir. Batıda ateizm yerine hümanizm kavramı kullanıldığını ve “insanın varlık-oluşunu temel alan hümanizm bilinmeyene inancı değil, bilinmeyi bilme merakını” ifade ettiğini belirtmektedir. Dinsel söylemin son dönemde ateizmi anlamak yerine şeytanlaştırmasını anti-hümanizm ya da gayri-insanilik olarak tarif etmektedir. Hümanizmi iman değil “insandaki bilme merakına ve insanın iyiliğe bağlanma gücüne dair sevgi” (Sönmez, 2015, s. 58) olarak tanımlamıştır.

¹²² Sönmez dindarların tek bildikleri şeyin ateizme karşı olduklarıdır diyor.

Teistlerle ateistlerin birbirlerine bakışına ilişkin farkların sebebine yönelik çözümlemeler de dergide yer almıştır. Bu kapsamda sol ilke ve kavramları analizlerinde sıklıkla kullanılan “İslami” çevreden yazar İhsan Eliaçık’la yapılan mülakata yer verilmiştir. Eliaçık ve çevresi bu niteliğinden dolayı “antikapitalist Müslümanlar” olarak anılmaktadırlar. Eliaçık (2015) ateizm bahsinde sorunun inançsızlıktan değil, hangi tanrıya iman edilmediğinin problem edilmesinden kaynaklandığını düşünmektedir. Peygamberlerin “mülk Allah’ındır” dediği için komünist, “Allah’tan başka otorite tanımıyoruz” dedikleri için anarşist, “sizin inandığınız Tanrı’ya inanmıyoruz” dedikleri için de ateist olarak yaftalanmış olduklarını varsaymaktadır. Egemenlerin sömürü düzeninde kurumsallaştırdığı dinini meşrulaştırmak için tasvir ettiği Tanrı’ya inanmadığını beyan eden bir ateistin, adalet, eşitlik, özgürlük uğruna mücadele vermesinin kalıplaşmış bakış açısı ve kavramlarla değerlendirilmeyeceğini düşünmektedir. “Sınırsız, sınıfsız, sömürsüz, saldırısız ve savaşırsız” bir dünya için mücadele ediyorsa Tanrı tarafından hakkının teslim edileceğine inanmaktadır. Bu mücadelesinde çarpıtılan Tanrı kavramına inanmadığını söylese bile, Tanrı’nın insandan murat ettiği düzeni kurmaya emek verdiği için “ateisti ikrar etmemiş ‘inançlı’ olarak değerlendirmeyi haklı bulmaktadır.

Eliaçık (2015) dindar ile materyalist arasında kullanılan dil farkından da bahsetmektedir. Materyalizmin bir inanç değil, evreni anlamaya yönelik madde merkezli yöntem olduğunu da ekliyor. Bu sebeple din dili ile materyalizmin kullandığı dilin farklılaştığını aktarıyor: Din dili hitabi ve şiirseldir, olayın ayrıntısına, maddeyle etkileşimine, tarihsel gelişimine ve sebep sonuç ilişkisine eğilmeden insanları etkilemeyi amaçlar. Eliaçık Kur’an’da da din dilinin kullanıldığını, kullanılan bu dil üzerinden üretilen kavramların ve ritüellerin¹²³ dinin ve insan yaşamının merkezine alınması ve dindar olmanın şartı olarak temel meşgale olarak görülmesinin, Marx’ın tabiriyle insanın gerçekliğe ve doğanın kendisine yabancılaşmasına sebep olduğunu düşünüyor.¹²⁴ Bu yabancılaşma hali ve öğeleri üzerinden kurumsal dinlerin toplumsal yaşamı boğduğunu ve farklılıkları görmezden geldiğini, insanların da kurumsal dinlerden kaçarak ateizme yöneldiğini ifade ediyor. Materyalist, rasyonel dilin ise, kanıt, delil ve tarihsel koşullara odaklanarak bir olayı açıkla-

¹²³ Bütün dinlerde farklılaşan ibadet fiillerini ve kutsalları (namaz, oruç, hac, ayin, cemevi, cami, kilise, inek, ...) kastetmektedir.

¹²⁴ Buna göre cennet, cehennem, melek, ahiret gibi kavramlar üzerinden hayatı ele almanın gerçekliği, doğa ve insan ilişkisini ıskalamalarına sebep olmaktadır.

mayı benimsediğini, nihayetinde her iki dilin de farklı yollardan benzer sonuca ulaştıklarını düşünmektedir. Bu iki farklı bakış açısının, dini dil ile amel, Marksist terminoloji ile praxis üzerinden etkileşime girebileceklerine inanmaktadır. Teori ve inanç noktasında iletişimin mümkün olmayacağını düşünmektedir. Dini de inanç değil davranış olarak görmektedir. Kur'an açısından da imanın yeterli olmadığını, amelin temel belirleyen olduğunu eklemektedir.

Eliaçık'ın ayrımında bir ateistin cennet ehli olmasında yalnızca bir eşik mesafesi söz konusudur. O da iman ettiğini kalben tasdik etmesidir. Bunun haricindeki ameli hususlar, Tanrı ile "iman etmiş ateist" arasındadır. Eliaçık, bu eşğin öncesindeki dindar-ateist diyalog alanını da oldukça geniş tutmuştur. İki tarafın da iman meselesini ikinci planda tutarak praxis üzerinden iletişim kurması mümkündür. Eliaçık, praxise dayanan sosyalist ile dindar etkileşiminin, kurumsallaşmış dini buharlaştıracığına ve iktidarın sömürü düzenindeki perdeyi aralayacağına inanmaktadır. Bu anlamda Eliaçık'ın din analizi Ali Şeriatî'ninki ile benzeşmektedir.

Dergide ateistlerin bakış açısını eleştiren fikirler de yer almıştır. Tekin (2015) ateizmle teizm arasındaki ilişkiyi sol ilahiyat önermesi üzerinden değerlendirmektedir. Tekin'e göre yabancılaşma yaklaşımları hümanist olduğundan insanı mutlak görerek Tanrı konumuna yerleştirmektedir. Tanrı'nın insan yaratımı olarak kabul edilmesi, sonrasında insan ile bu yaratım arasında gerçekleşen kopuş ve bu yaratım tanrının insan ile hegemonya ilişkisi kurduğu iddiası sürecin özetidir. Aksine Tekin'e göre Vahiy ve Tanrı ile kurulan temas, insanın yabancılaşması karşısında direnç oluşturmaya imkân sağlamaktadır. Ateizmde bu temas olmadığından yabancılaşmaya karşı direniş imkânı da sağlanamamaktadır. Yine de Tekin, Ali Şeriatî'nin din ile karşıt din önermesinden ilham alarak Tanrı'nın niteliklerinde insanlar tarafından yapılan değişikliklerle oluşan karşıt din anlayışını temel yabancılaşma nedenlerinden görür.

Ayrıca Tekin (2015) ateizmin Tanrıyı hegemonya olarak görmesine ve tanrısızlığın bunu ortadan kaldıracağı düşüncesine insan üzerinde tarih boyunca kurulan hegemonya biçimlerinin¹²⁵ varlığı ile karşılık vermektedir. İkincisi Epikür ve Hume'un da kafa yorduğu Tanrı'nın kötülüğü önleme istek ve imkanına ilişkin bilinmezliktir. Tekin bu soruya insanların dinler açısından bu dünyada imtihan edildiği inancı ile cevap veriyor. Buna göre

¹²⁵ Örnek olarak ideolojileri ve bugünkü kapitalizmi veriyor.

imtihan tek cevaplı sorular üzerinden olamayacağına göre iyi ile kötü arasındaki seçim insana aittir ve ateistler açısından “Tanrı’nın var olması durumunda” bu seçimin olması gerektiği düşüncesi Tekin’e göre anlamsızdır.

Tekin’in yaklaşımına göre tamamen ateistlerin kurguladığı bir toplum ve inanmama ütopyası var olsa bile insanın tahakkümüne odaklanan hegemonya düzeni bir şekilde devam edecektir. Bu durumda ateistler, Tanrı inancı ile hegemonya ilişkilerini birbirine karıştırmaktadırlar. İnsanın kendi iradesiyle kötülüğü tercih etmesinin faturası Tanrı’ya kesilmektedir.

Diğer taraftan dergide ateistlerle teistlerin arasındaki anlaşmazlığın kaynağı da teistlerin imanına bağlanmaktadır. Bu doğrultuda Argın¹²⁶ (2015) her iki kesimin bir arada yaşama probleminin kaynağını teist itikatta görmektedir. Teistin itikadı gereği ateisti öteki olarak yaftalamasını ve kendinden aşağı bir statüde görmesini sebep olarak gösterir. Ve karşılıklı iletişimin de ancak ladini bir zeminde mümkün olabileceğini düşünmektedir.

Argın (2015) monoteist dinlerin Tanrı inancını ve hakikat yaklaşımını sorgulamaktadır. Monoteist dinlerin gökyüzü tanrısı karşısında yeryüzünün hâkimi olduğunu ileri sürdüğü “zaruret tanrısı” kavramını kullanmaktadır. Gökyüzü tanrısı zaruret tanrısıyla öteden beri iyi geçinmek durumunda kalmıştır. Zaruret tanrısı Hristiyanlık karşısında Sezar, İslam karşısında Muaviye olarak tarihte zuhur etmiştir. Günümüzde ise zaruret tanrısının sekülerleşme olarak karşımıza çıktığını, teist ve ateist arasında sağlıklı bir diyalog -bir arada yaşama- becerisi için önceki örneklerin aksine fırsat sunduğunu düşünmektedir. Buna göre sekülerleşme hem “dünyanın dinden arındırılması”¹²⁷ hem de “dinin dünyadan arındırılması”¹²⁸ açısından her iki tarafa imkân tanımaktadır. Bu bağlamda teistin öncelikle ateisti inanmaya davet etmeyi bırakması, ateistin varlığına inanması ve düşüncelerini küfür değil fikir olarak telakki etmesi gerektiğini düşünmektedir.

¹²⁶ Argın (2015, s. 28-29) “ateizm -doğası gereği- bizatihi Tanrı’nın değil Tanrı fikrinin, yani dolayısıyla da teizmin inkarıdır; başka bir deyişle, her halükârda bir şey’in değil bir mefhum’un inkarıdır” diyerek bakış açısını izah etmektedir. Bu açıdan inanç ve iman kavramlarını birbirinin ardışığı olarak ayırır. Din ya da tanrı düşüncesini insan (peygamber) kaynaklı görür. İnsana inanmadığı için, insandan kaynaklanan Tanrı fikrine de inanmadığını ve dolayısıyla iman etmediğini beyan eder. Tanrı, kelamında kendisiyle birlikte peygamberine de iman edilmesini istemesini yadsımakta, insana inanmayı aşamadığı için iman de etmediğini belirtmektedir.

¹²⁷ Aydınlanma felsefesinin bakış açısını ifade eder.

¹²⁸ Dinin egemen ideolojiler tarafından kullanılması ve çarpıtılması olarak tanımlanabilir.

Ayrıca Argın (2015) bu dünyayı öteki dünyaya ontolojik olarak üstün görmektedir. Bu dünyaya ilişkin meselelerin uhrevi siyasanın değil dünyevi siyasetin alanında değerlendirilmesi gerektiğini düşünür. İman etmek sorgulamayı bırakmayı, inanç ise tam tersini ifade etmektedir. İman, Tanrı karşısında insanı sözde özne konumuna düşürmektedir. İman bu durumda bir ödevi, inancın ise tercihi ve hatta belirli durumlarda bir hakkı temsil ettiğini düşünmektedir.

Bu tespitlerden anlaşılacağı üzere Argın, iman ve inanç kavramı arasında ayrıma gider ve teisti iman etmekten vazgeçip inanmaya çağırır. İman etmiş bir teistin ateistle iletişiminin zor olduğunu düşünür. Çünkü iman, Tanrı tarafından insan aracılığıyla insana nakledilen edilgen bir teslimiyeti gerektirir. İnanmak ise daha insani ve öznel bir durumu ifade ettiği için teistin müzakereye açık yönünü ortaya çıkarmasına imkân verecektir.

Argın'ın düşünceleri, fikir ayrılıklarını su yüzüne çıkarmıştır. Bu bağlamda Tekin (2015) Argın'ın (2015) ateistlerle teistlerin iletişim kurma imkanlarına ilişkin kabullerine de itiraz etmiştir. Tekin'e göre İslam açısından ateizm de dini alana yerleşir. İkincisi din dışı olma durumu nötr değildir. Buna örnek olarak kamusal alanı verir ve kamusal alanda başını örtmeyenlerin din bakımından nötr olduklarını iddia etmekle eşdeğer görür. Bir dine mensup olanların ateistle iletişim kurma durumunda din anlayışından bağımsız hareket etmesi beklenemez. Tekin (2015) Şükrü Argın'ın ateistlerle teistlerin dindışı alanda iletişim kurmalarına ilişkin önerisini, böyle bir alanın bulunmadığı, tarafların kendi imani bakışlarını terk edemeyecekleri ve buna gerek de olmadığı düşüncesiyle reddetmektedir. Argın'ın düşüncesinden farklı olarak Tekin (2015) ateistlerle teistlerin kendi özüne sadık kalarak insani uğrak noktaları¹²⁹ üzerinde yüz yüze iletişim kurabileceklerini düşünmektedir. Buna göre insani uğrak noktalarını; insanın kendisi ve “eşya üzerine tüm duygu, düşünce, algı ve yargı üretimleriyle kaygı, endişe ve soruları” (s. 102) belirlemektedir. Abdurrahman Arslan ise (2015) bir “dindar” olarak dergiye verdiği mülakatta ateizmi “modernizmden gelen bir tedirginliğin öç alma nesnesi” olarak tanımlamıştır. İnsanın kendi düşüncesi ya da faaliyetine ilişkin kurucu olarak kabul ettiği bir hakikati referans aldığı kalben ya da aklen inançlı olma durumunda olduğunu ve bu sebeple de ateizmin de bir inanç olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bir inanç olarak tanımladığı için kendine has bir ilahiyata sahip olabileceğini, değer ve kural olmaksızın bir

¹²⁹ Tüketim, sömürü gibi kavram ve durumları örnek olarak veriyor.

hayatı mümkün görmediği için de ateistin/ateizmin de kendine has bir ahlakı olacağını belirtmektedir. Dindarlar ile ateistlerin beraber yaşayabilme becerisine ilişkin her bir çevrenin kendine has ontolojik zemine yaslanan yaşam alanının var olması gerektiğini ve bunun da adalet ve ahlak ilkeleri üzerinden tesis edilebileceğini değerlendirmektedir. Toplumsal eşitsizliklere ilişkin Tanrısal adaletin sorgulanmasına yönelik Hristiyanlıktaki ateizme benzer bir eleştirinin İslam'da var olma ihtimalini mümkün görmemektedir. İslam'ın tevhid inancını, kurumsallık ve kutsallığın meşrulaştırılması açısından Kiliseye benzer bir yapının İslam'da var olmamasını sebepler olarak sıralamıştır.

Dine ilişkin bütün tartışmalarda olduğu gibi bu başlıkta da ahlak konusu ele alınmıştır. Bu bağlamda Arslan (2015) Tanrı, ahlak ve ateizm ilişkisine eğilmektedir. Öncesinde felsefe ve din arasındaki ayrıma değinir. Felsefenin tanrıya ve dine ihtiyacı olmadığını, bütün kaynağının bu dünyaya ait verilere dayandığını ve yine olguları, hayatı bu dünya üzerinden anlama ve açıklamaya çalıştığını öncelikle kabul eder. Felsefenin de esas olarak Tanrı, din, mitoloji ve efsaneler karşısında geliştiğini belirtmektedir. Esasında Arslan felsefe tarihindeki ve bazı filozoflardaki (Platon, Spinoza) Tanrı varlığı ve tanrı kavramından hareketle felsefe yapılabileceğini not etmektedir. O daha çok bu “ideal” tanımlamayla olması gerekeni ya da olmaya devam eden süreci tarif etmiştir. Yani felsefede veya gündelik yaşamda temel belirleyen olarak aklın ve sekülerleşmenin baskınlığından, Tanrı ve dinin ise gelenek olarak kültürel boyutta varlığını sürdürmesinden bahsetmiştir. Arslan'ın sınıflamasında Tanrı, güç, tutku, arzu ve irade gibi kavramlarla açıklanırken, felsefe, insanı, aklını kullanmaya, akıllı olmaya çağırmaktadır. İnsan, Tanrı ve din kavramı üzerinden sistemler ve kurumlar kurmuştur ancak aklını kullanarak tadil etmiş, işler hale getirmiş ve getirmektedir. Dinamik olan bu dönüşüm süreci esas alındığında felsefeyi ve filozofları ateist olarak kabul etmektedir.

Arslan (2015) ahlakı da bilgi kaynaklı gördüğü için ahlakın Tanrı'dan bağımsız olduğunu düşünüyor. Burada Aristoteles'e gönderme yaparak ahlakı, insan doğası, duyguları, tecrübesi ve sağduyusuyla ilişkilendiriyor. Ahlakı, insanın ne yaptığını bilmesine yani bilinçli bir edime dayanmasına, özgür iradesine dayandırıyor. Tanrı emrinin (din) ya da toplumun dayattığı (töre) bir edimin, insanın bilinci ve özgür iradesine dayanmadığı için o davranışta bulunan açısından da ahlaka karşılık gelmediğini iddia etmektedir.

Arslan (2015) insanların ateistleri ahaksız olarak algılamasını Tanrı-ahlak ilişkisiyle açıklıyor. Buna göre Tanrısız ahlakı mümkün görmeyenlerin, Tanrı'nın yokluğunda da

akla gelebilecek her türlü ahlaksızlığı yapabileceğini öngördükleri için ateistlerle ahlaksızlığı aynı düzlemde değerlendirmelerini olası görüyor. Sonuç olarak Arslan insanların ilerlemesini dinde ilerlemeye değil yaşam tecrübesine bağlamaktadır. İnsanın Tanrı varlığına ihtiyaç duymadan konuşmasını, aklını kullanarak kurallar ve kurumlar tesis etmesini, Tanrıdan bağımsız bir ahlaka sahip olmasını arzulamaktadır.

Aslan (2015) küfür fiilinin örtmek anlamına da geldiğinden bahisle “kalbindeki inancı örten kişiye” de kafır dendiğini belirtiyor. “Allah vardır” ya da “Allah yoktur” diyenin iki farklı önermeyle inancını ilan ettiğini ifade ediyor. Sonuç olarak birinin iman sahibi diğerinin ise inkârcı olarak keskin bir şekilde ayrıştırılmasını yeriyor. Böyle bir antagonezma üretme ihtiyacının, inancın aksine nüfuz, iktidar ve para ile ilişkili olduğunu düşünüyor. İman sahibinin, bir taraftan kendi varlığını karşıtı olarak tanımladığı inkârcı üzerinden kurduğunu, diğer taraftan da “imansızın imanını” kendisine tehdit olarak gördüğünü dile getiriyor.

Arslan’ın ateizmle dindarın ilişkisine yönelik tespitleri daha çok iman sahibinin kavram bilgisinden yoksunluğunu gösterir. Bir ateistin, bir iman sahibi tarafından ahlaksız olarak yaftalanması gündelik yaşamda rastlanır bir durum değildir. İkisi arasındaki ön yargılar daha çok soyut düzlemdeki kategorik ayrımlardan kaynaklanır. Arslan da ön yargılı bir şekilde iki kesim arasında doğan yanlış bilincin kaynağını teiste yüklemektedir. Bu anlayışın altında esas olarak Aydınlanmacı toplum arzusunun izlerini gözlemlemek mümkündür. Buna göre insan, kendi eliyle yarattığı tanrı imgesinden akli ve akli sayesinde eriştiği bilimsel bilgiyle tekâmül ederek uzaklaşacaktır. Bu tekâmül onu zamanla Tanrı’nın boyunduruğundan da kurtaracaktır. Ateist, bilimi ve bu evreleri içselleştirdiği için teistten daha ileri bir konuma yerleştirilir. Bu konum, ona herhangi bir dine tabi kişi karşısında ön görü ve muvazene imkânı verecektir. Bu durumda ikisi arasında yaşanacak marazi durumların da müsebbibi tekâmül evrelerini tamamlayamamış olan teisttir.

Ahmet Arslan ile aynı istikamette düşünen bir diğer yazar da Yasin Ceylan’dır. Ceylan (2015) ateizmin yükselişe geçmesini, inananların daha iyi ve erdemli olduğuna dair görüşün çökmesinden kaynaklandığını iddia etmektedir. Teolojik olarak kötülük olgusunun da Tanrı’ya dayandırılmasına rağmen sebep olarak insan iradesinin sorumlu tutulmasının çelişkili olduğunu ve dolayısıyla insan kaynaklı olan bütün Tanrı tariflerinin eksik ya da yetersiz olduğunu düşünmektedir. Tanrı fikri kabul edilse bile bir peygamber aracılığıyla

insan hayatına karışmasını akla uygun bulmamaktadır. Vahyin bile akıl sahibi insanı muhatap aldığı,¹³⁰ dine riayet edince de aklın terk edilmesi durumunun ortaya çıktığını savunmaktadır.

Ceylan (2015) ateizmi inanç olarak değil, inançlar karşısında rasyonel düşüncenin iddiası olarak görüyor. Özellikle semavi dinlerin insana, Tanrı yarattığı için değer verdiğini hatırlatıyor. İnsanın insan olmasından kaynaklanan değerinin yerine iman edip etmemesinden kaynaklanan durumu ikame edildiği için iman etmemişlere değer verilmediğini düşünüyor. Bu sebeple öncelikle inanan kimselerin kendi bakışını hayatın merkezine koyup kalan kitleye bu zaviyeden bakmaktan vazgeçmesi gerektiğini, bu durumda bir arada yaşamının mümkün olacağını düşünüyor. İnancın, dini vicdan karşısında insani vicdanı bastırdığını ve bunun da zulme meyyal bir ortam yaratacağını varsayıyor. Ceylan'a göre (2015) ahlak da dinden bağımsızdır ve dinler, kendi dogmalarını meşrulaştırmak için ahlakı işe koşarlar, ahlakın kapsamını dini amellere kadar genişletip çarpıtırlar. İnsanların ahlak sahibi olması için bir dine ihtiyaç duymadıklarını düşünmektedir.

Ayrıca Ceylan (2015) inancın hakikatle özdeşleştirilmesi ve inanmayanların hakikati örttüğü ya da Tanrı'ya karşı geldikleri düşüncesiyle hakikate de karşı geldiklerini iddia ederek ötekileştirilmesini kabul etmiyor. Eğer inanma Tanrı lütfu ise kulları arasında ayrıma giderek bir kısmına lütfetmemesini adil bulmuyor. İnancın şüphe duymadığını, şüphe duyduğunda da sorumluluğu şeytana attığını belirtiyor. İnanmayanın şüphe duyarak doğrulara ulaşmaya çalıştığını ve bunun da doğru olan şeyde bir eksikliğe neden olmadığını düşünüyor. Şüpheyi kapalı olan zihnin de eksik çalıştığını iddia ediyor. Hakikat arayışının bir süreç, mutlak değer de bu süreçle bağlı bir değişken olduğunu ve bu sebeple insan aklının şüphe duymasının da bu süreç ve değişkene hizmet edeceğini belirtiyor. Tanrı düşüncesinin, dinin ve dolayısıyla mutlak bilginin a priori kabul edilmesinin, hakikat arayışını sekteye uğratacağını, aklını kullanıp şüphe duyan insanın buna rıza göstermeyeceğini savunuyor.

Ceylan, akli ölçek olarak genel ve kategorik ayrımlar üzerinden Tanrı'yı mahkûm etmektedir. Akıl sahibinin iman ve sorumluluk sahibi olabileceğine dair bireye ilişkin dini kaideler ile vahyin niteliği ve kapsamı sorgulanarak Tanrı'nın varlığı çürütülmeye çalışıl-

¹³⁰ Akla veda etmenin dine veda etmek olduğu kabulünden hareket ediyor.

mıştır. Ceylan'ın anlayışında Tanrı'ya iman etmiş bir zihnin hakikat arayışı sekteye uğrayacaktır. Ya da iman etmemiş bir ateist, hakikat arayışında şüpheli olması bakımından avantajlıdır. Bu durumda şu soru sorulabilir: Bir insanın iman sahibi olup olmaması onu ahlaklı ve iyi bir insan olmaktan, bilimsel açıdan tekâmül etmesinden alıkoyar mı? Ya da tersi mümkün müdür? Bu soruların cevabı zahirde Tanrı'ya iman etmenin en azından şüphe duyan açısından bir etkisi olmayacağını gösterebilir. Ancak bu yaklaşım, ahlaklı ve şüpheli olmak için tanrısızlığı a priori tercih olarak ima etmektedir. Bu durumda bahsi geçen yazarların yaklaşımları yine Aydınlanmacı ve pozitivist bir çemberin içine girmektedir. İnsanlığın gelişimini, iman edenler ve etmeyenler üzerinden ikiye ayırarak iman etmeyenlerin tarafına mal etmek, ya da iman etmeyen tarafın sağlıklı bir zeminde durduğunu iddia etmek tarihle çelişecektir.

3.1.10. Ateoloji

Birikim'de İslam'ın Sünni yorumu ve bu yorumun dindar burjuvazi ve devlet otoritesi tarafından dogmatik bir modelle topluma dayatılması sol ilahiyat önermesi ile eleştiri konusu edilmiştir. Birikim öte taraftan sekülerliği ya da Aydınlanmayı da dogmatik olmakla suçlamaktadır. Buradaki dogmatiklik eleştirisi, Marksizmin tarih kuramı ve diyalektik materyalizm yaklaşımı dikkate alındığında daha görünür olacaktır. Birikim'in dikkati çekmek istediği bir başka konu ise ateizmin toplumda “ahlaksızlık”, “maneviyatsızlık” olarak algılanmasıdır. Bu da bir tür dogmatizmdir. Bu bağlamda Birikim bahsi geçen eleştirel literatür üzerine, teizmin dini ideolojiye dönüşmüş, ateizmin toplum tarafından kemikleşmiş algısından doğan dogmatik görüşlerden arınmış Tanrısız bir “ilahiyatı” tartışma konusu etmiştir.

Derginin 314/315. Sayı ise “ateizm ve sol ilahiyat” kapak yazısıyla yayımlamıştır. Seçilen görselde yine Michelangelo'nun “Âdem'in Yaratılışı” freski kullanılmıştır. Ancak bu sefer Adem'in eli canlılığı, hatları ve çizimiyle gerçekliğe daha yakinken, Tanrı'nın eli kesik çizgilerden oluşan, düz bir figürden ibarettir. Kesik çizgilerin yönünde hareket etmeye hazır açık bir makas bulunmaktadır. Tanrı artık Adem'in tasarımına bırakılmıştır.

Sunuş yazısında Bora (2015) ateizm ile sol ilahiyat yazını “hemzemin” kılan teması izah ederek başlıyor. Alasdair MacIntyre ve Milan Machovec'e referansla ateizmde iki farklı mezhepten bahsediyor. Birincisi sekülerleşmiş yaşam dünyasının inançsızlarını, ikincisi dini sorgulayan bilinçli ateistleri kapsamaktadır. Bora'ya göre (2015, s. 10) “dinle

teması kesmek istemeyen bu ateizm mezhebinin simetriğinde, ateizmle temasa açık bir dindarlık biçimi vardır.” Bu temas zemini ateizmle sol ilahiyatın iletişim kanalını oluşturabilir. Bora esasında din ve tanrı dışında vicdan ve ahlak inşa eden bir ateist inanma(ma) biçiminin zeminini sorgulamakta ve eklemektedir: “Din-dışı bir ahlakın ve vicdanın yine din tarafından hegemonize edilmesine ilişkin ateist endişenin de bir dindar simetriği vardır: din-dışı metafiziğin, dinsiz ve Tanrı’sız bir ilahiyatın, dinin içini boşaltacağı endişesi...” (Bora, 2015, s. 10). Bora Türk-İslam dindarlığı geleneğinde ateizmin dine ve tanrıya inançsızlık ötesinde “maddi olmayan hiçbir şeye inanmamanın, inanmaya inanmanın nassı olarak” genişletildiğini ve bir sapkınlık/sapıklık, ahlaksızlık ve vicdansızlık durumu olarak algılandığını belirtmektedir. Ancak bunun tersine bir inanç dogmasına dönüşmemiş ate bir ilahiyat arayışı, metafizik ürperiş ve yüceliğe tutkunluk durumunun ateizmin uhdesinde var olduğunu söylemekte, sol ilahiyat zemininde de bu duruma yönelik iletişim imkanının arzulandığını ima etmektedir.

Bu bahiste Birkan (2010) farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Öncelikle solun bütün kimliklere yönelik nötr oluşunu ve herkes için eşitlik ve özgürlük talebini Balibar’ın egaliberte’si ile hatırlatmaktadır. Din başlığında solun, ateizm ya da dindarlığa mesafesinin eşit olduğunu ancak dinin siyasal kimliğe dönüştürülmüş ideolojisiyle antagonistik bir iletişim kurması gerektiğini düşünmektedir. Ateizmin, pozitivizme indirgenemeyeceğini, ahlaksızlığı, maneviyatsızlığı öngörmediğini ifade etmektedir. Buna göre ahlakı Tanrı’nın yansıması olarak gören dindarların düşündüğünün aksine ateistler, manevi boşlukta veya huzursuz da değildirler. Hatta dini ve Tanrı kavramını hakkaniyetle irdelenen ateistler, ahlaklı olmayı ödül ve ceza yöntemiyle teşvik eden Tanrı’yı ahlaksızlıkla suçlamışlardır. İnsan hayatının her alanını determinist bir şekilde katı kurallara bağlayan Tanrı’nın ve dolayısıyla dinlerin, ahlaki bir özne olabilmesi için insanın özerk ve özgür olma imkanını ortadan kaldırdıkları eleştirisini yineler. Ahlakın Tanrı ve dinlerden önce de var olduğunu düşünür. Heteredoks dinlerin, kurumsallaşarak toplum üzerinde tahakküm kuran dinleri aşma konusunda sol gelenek ile ortak yanları olduğunu da düşünmektedir. Solun, dine ve Tanrı fikrine bağlı olmadan da “hayatın büyüleyici, şaşırtıcı ve değerli” olduğunu insanlara anlatmak görevini sürdürmesini bekler ve “din geleneğine hem

içeriden hem dışarıdan ... bakıp buradan kurtarılabilecek malzemeyle özgürlük ve kardeşlik arayışını, Bloch'un Umut İlkesi dediği şeyi zenginleştirecek bir ateist teolojinin, bir 'ateolojinin'¹³¹ geliştirilmesini" (Birkan, 2010, s. 83) tavsiye etmektedir.

Görüleceği üzere sosyalist düşünce ile İslam arasındaki iktidar eleştirisi üzerinden kurgusu başlatılan sol ilahiyat süreci, ateoloji talebine kadar varmıştır. Sol ilahiyat kavramı ve yazının ateizm ve bir çeşit yücelik ve kutsallığa dayanan ateoloji fikriyle de ilişkilendirilerek ele alınması bir bakıma sosyalist düşüncenin derdinin Tanrı olduğunu göstermektedir. Bu durumda sol ilahiyatla başlayan iktidar eleştirisi en yalın haliyle teizm eleştirisine alan açmıştır. Bu durum, Birikim'in bireyin kendi iç dünyasındaki imana karışmama ilkesinden bağımsız olarak, oldukça baskındır. Birikim'in başlangıç noktasında belirttiğimiz üzere dergide en azından dine bakış noktasında iki farklı yazar grubu söz konusudur. Bunlardan birincisi her ne şartta olursa olsun varlığın kaynağını maddede görenlerdir. Bu düşüncenin felsefi temellerini çalışmanın birinci bölümünde izah etmiştik. Bu zümrenin hayat anlayışında insan aşkın bir varlığın etkisiyle tekâmül etmez ya da ahlak sahibi olmaz. İnsanın varlığına ilişkin her türlü tahayyülü onun madde ve çevre ile kurduğu ilişkiden ibarettir. Bu ilişki de diyalektik materyalizme izah edilir. Bu durumda insanın iyi olması, ahlaklı olması tamamıyla çevresiyle kurduğu ilişkiden ya da çevresinde kurulu olan ilişkiler ağından kaynaklanmaktadır. İnsanın özünde iyi olması, bütün maddenin üstünde bir yaratıcının var olduğu sonucunu doğurmaz. Birikim'in çekirdek kadrosunu oluşturan yazarlar da insana ve doğaya bu pencereden bakarlar. Onlar için tanrısız bir insan ve ahlak inşası oldukça kolaydır. Estetiğin kaynağı bir yaratıcı değil, insanın maddesel tekamülüne dayanan yaratıcı zihndir.

Sol ilahiyat teorisyenlerince yürütülen din eleştirisi, Birikim'in omurgasını oluşturan yazarlar tarafından ateizm algısının da tadil edilmesiyle genleşecek ateolojik bir önermeye evrilmek istenmiştir. Bu önerme, ilahiyat, ahlak ve iyi insan modelinin Tanrıyla ilişkilendirilmesini sonlandırmayı hedeflemektedir. Bu "ateolojik kutsallık", sol ilahiyatın, sol ütopyaya da öykünerek oluşturduğu diyalog zemininden aşkınlığın (Tanrının) soyutlanmasını arzulamaktadır. Sonuç olarak ateoloji, dinin sol ilahiyat kuramının katkısıyla yapı söküme uğratılması ve ardından sol ilke ve değerlerle yeniden inşa edilmesinden daha materyalist bir praxise karşılık gelmektedir.

¹³¹ İlk olarak Marx Taylor'un önerdiğini söylediği bu kavramı "sol ilahiyat" yerine tavsiye etmektedir.

3.2. Bilim ve Ütopya Dergisi

Bilim ve Ütopya ilk olarak 1993 yılında Aydınlık Gazetesinin eki olarak yayımlanmaya başlamıştır. Aydınlık Gazetesinin tarihi, Aydınlık Dergisi adıyla ilk defa 1920 yılında Dr. Şefik Hüsnü (Dağmer) tarafından yayımlanmasıyla (Tunçay, 2008, s. 349) başlatılabilir. Aydınlık, Türkiye’de komünizmin örgütlenmesiyle yaşıttır. Keza Aydınlık Gazetesi de kendi tarihini Aydınlık Dergisi ile başlatır. Ancak komünizmin tarihsel mirasından ayrı olarak Aydınlık çevresinin ideolojik olarak neşet ettiği kaynak, özellikle Mihri Belli’nin başını çektiği Milli Demokratik Devrim¹³² ve Behice Boran’ın öncülüğünü yaptığı Sosyalist Devrim (SD) akımlarına kadar uzanır. Aynı grupta yaşanan ideolojik fikir ayrılığı sonucunda Maocu Doğu Perinçek ve arkadaşları Gün Zileli, Cengiz Çandar, Atıl Ant ve Ömer Özerturgut tarafından Proleter Devrimci Aydınlık (PDA) yayımlanmasıyla (Pekasil, 2007, s. 81) Aydınlık çevresinin sınırları daha da belirginleşmeye başlamıştır. PDA, Sovyet Komünist Partisi ile Çin Komünist Partisi arasındaki çekişmede SSCB’yi kapitalizme dönmekle suçlayarak Mao Zedong öncülüğündeki ÇKP’yi ve ideolojisini dönemin Marksizmi/Leninizmi olarak nitelemiştir (Atılgan, 2008c, s. 698-699). PDA çevresi Doğu Perinçek’in önderliğinde çeşitli adlar altında partileşerek temsil kabiliyeti kazanmıştır. Bunlar Türkiye İhtilalci İşçi Köylü Partisi (TİİKP), Türkiye İşçi Köylü Partisi (TİKP), Sosyalist Parti (SP) ve İşçi Partisi (İP) (Ünüvar, 2008a, s. 711) adlarıyla sıralanabilir. Günümüzde Vatan Partisi (VP) adıyla örgütlenmesini devam ettirmektedir. Partinin sitesinde Bilim ve Ütopya ile diğer yayım organlarının resmedildiği görülmektedir. Ayrıca partinin tüzüğünde partinin kuruluş amacı şu şekilde tarif edilmektedir:

“Vatan Partisi’nin yakın amacı, Meşrutiyetlerle başlayıp Kemalist Devrim’le en büyük atılımını gerçekleştiren millî demokratik devrimimizi tamamlayarak, millî devleti ve halk yönetimini yeniden kurmak, emperyalizmin baskı ve denetimine son vermek, Ortaçağ kalıntısı bütün ilişki ve kurumları hayatın her alanından temizlemek, halkı özgürlüğe, esenliğe ve aydınlığa kavuşturmaktır” (Vatan Partisi, Tüzük, 2022).

Burada Türkiye’de sosyalist düşüncenin karakterine işlemiş üç önemli başlık dikkati çekmektedir. Birincisi Kemalizm’in meşrulaştırılması, ikincisi daha çok asker-elit bürokrasiye yaslanmış tepeden inmeceli milli demokratik devrim ülküsü ve nihayet Bilim ve Ütopya’da da aynı etiketle yaftalanacak olan dinin Orta Çağ kalıntısı olarak tanımlanmasıdır.

¹³² Mihri Belli ile Aydınlık Sosyalist Dergi’yi (ASD) çıkaran grupta yer almıştır (Ünüvar, 2008a).

Bu siyasal örgütlenmelerle ve Maocu¹³³ sosyalizme meyille birlikte Perinçek din konusunda geleneksel Marksist çizgiden sapmaz. Keza Maocu kültür devrimi de dinle ilgili eserleri yok etmiştir. Perinçek açısından ise din ideolojidir. Demokrasi ve özgürlük söylemi adı altında şiddet eğiliminde olduğunu düşündüğü dini ideolojiye müsamaha gösterilmesini kabul etmemiştir. Din otoritenin ideolojik uzantısı olduğu için dini ideoloji ile kültürel bir barış yapılması çelişkilidir. Çünkü Perinçek'e göre Kur'an itaat ve şiddet üzerine gelişir. Kur'an'a biat eden bir kimsenin daru'l İslam'ı kurmadan bu döngüden çıkması beklenmemelidir (Perinçek D. , 1986).

Ancak güç ve iktidar ilişkileri bağlamında şekillenen sosyalist kimliği sebebiyle Perinçek hakkında bütünlüklü ve tutarlı bir çıkarımda bulunmak güçtür. Perinçek'in anlayışında tek başına bir güce sahip olunamıyorsa o gücü elinde bulunduranla yakın durmak doğaldır (Ünüvar, 2008a). Bu açıdan Ak Parti iktidarında hükümete yakınlığı ve yürütülen politikaları yönlendirici ve meşrulaştırıcı tavrı su götürmez bir gerçektir. İdeolojik ve siyasal duruşundaki değişiklik konjonktüre göre kendi kimliğine yönelik değişiklikleri de beraberinde getirmiştir. Ak Parti hükümetleri ile yakınlaştığı 2018'de yaptığı bir açıklamada "ben ateist değil Müslümanım. Bayram namazlarını kaçırmam, Cuma namazlarına vakit nispetinde gitmeye çalışıyorum" (Şalcıoğlu, 2018) demiştir. Aynı demecinde Hz. Muhammed'in devrimci olduğunu, İslam dünyasındaki dağınıklığın ise ümmet anlayışıyla çözüleceğini belirtmiştir. Bunun öncesinde parti programından Mao'nun çıkarıldığını duyuran 30 Ağustos 2006'da Hürriyet Gazetesinde yer alan haberde o sırada İşçi Partisi Genel Başkanı olan Perinçek "Hz. Muhammed peygamberdir. Kelime-i Şehadet'te ifade edildiği gibi, Allah'ın resulüdür. Ama aynı zamanda büyük bir devrimci, devlet kurucusudur" demiştir. Haberin kamuoyunda gündem olmasından sonra Vatan Partisi'nin sitesinde (2006) "İP Genel Başkanı Dr. Doğu Perinçek'in Hz. Muhammed konusundaki araştırmaları eskidir" denilerek hem Aydınlik'tan hem de Bilim ve Ütopya'dan Doğru Perinçek'in Hz. Muhammed ve İslam'a dair yazılarından alıntılara yer verilmiştir. Bu yazılarda sosyalist kuramın feodal aşamadan devletleşme ve medeniyet kurma sürecine geçişte Hz. Muhammed'in kurucu ve devrimci yönüne vurgu yapılmıştır. Analizlerin bütününde sosyalizmin diyalektik materyalist tarih anlayışının etkisi görülmektedir.

¹³³ Anti-emperyalist mücadelede ülkeler ister sömürge ister yarı sömürge olsun ulusal kurtuluş hareketi ile sosyal devrimin gerçekleşmesi birbiriyle ilişkilendirilmiştir. Ulusal kurtuluş için ülkenin devrim niteliğinde toplumsal yapılanmaya ihtiyacı vardır (Doğan & Ünüvar, 2008).

Bilim ve Ütopya bahsi geçen nitelikleri dikkate alındığında en azından dine bakışı açısından Birikim'in oldukça zıddı bir konumda yer almaktadır. Bu konum dini varoluşundan toplumsal yönüne kadar aşama aşama tamamıyla determinist bir dille ele alan gündeme sahiptir. Vatan Partisi'nin "Ortaçağ kalıntısı bütün ilişki ve kurumları hayatın her alanından temizlemek" hedefli tüzüğü ve Perinçek'in İslam hakkındaki görüşleri dikkate alındığında Bilim ve Ütopya oldukça Aydınlanmacı bir çizgide yer almaktadır.

Bilim ve Ütopya 1994 yılı Temmuz'da "aylık bilim, kültür ve politika dergisi" sıfatıyla müstakıl bir yayın olarak çıkmaya başlamıştır. Bu süreçte Bilim ve Ütopya Kooperatifinin yayın organı haline gelmiştir. Kendilerini "bilim dergisi olmanın ötesinde, bilimin ve aydınlanma düşüncesinin en geniş kitlelerle buluşmasını sağlayacak olan ülkemizin bilim ve aydınlanma birikiminin sesidir" (Bilim ve Ütopya, 2023) şeklinde tanımlamaktadırlar.

Dergi yayın yaklaşımını şu şekilde ifade etmektedir:

"Dünyada ve ülkemizde bilim, emperyalizmden ve ortaçağ düşüncesinden kaynaklanan bir saldırı altındadır. Bu saldırıların temel amacı, bilimin, hayatın merkezinden uzaklaştırılarak etkisizleştirilmesi; genel düzlemde güvenilirliği sorgulanan, sadece dar uzmanlık alanlarında geçerli ve bütünüyle teknik nitelikte bir etkinliğe indirgenmesidir. Bilim gündemi, bu amaçlar doğrultusunda yalnızca doğrudan getirisi olan sorunların yanıtlarıyla sınırlandırılmış, bilimsel üretim süreçleri ticarileştirilmiştir. Bilimin uğratıldığı bu dönüşümün gerçekleştirilmesinde kullanılan temel yaklaşım bilginin, kamu değeri olmaktan çıkarılıp alışverişin konusu olan özel bir değişim değeri haline getirilmesidir. Bunların yanında dinci gericilik ve postmodernizm, topluma ve bilime yönelik saldırının en önemli başlıklarındandır. Dünya ve Türkiye ölçeğindeki bu saldırılara karşı Bilim ve Ütopya bilimi ve nesnel gerçekliği temel olarak kararlı bir mücadele yürütür" (Bilim ve Ütopya, 2023).

Derginin birinci amacı, bilimin, yeniden insan yaşamında temel yol gösteren olarak kabul edilmesi ve bilimsel kıstaslara göre toplumun şekillendirilmesidir. Bu ifadeden ve derginin genel içeriğinden anlaşıldığı kadarıyla sermayenin kontrolünde ve kâr amacı güdülerek bilim yapılmasına, bilimsel verilerin araçsallaştırılarak insanın ve kamusal yararın edilgen duruma düşürülmesine itiraz edilmektedir. Bilim karşısında iki temel tehdit söz konusu edilmektedir. Bunlardan birincisi emperyalizmdir. Emperyalizm, hegemonik devletlerle de iş birliği içinde hareket eden kapital sermayedir. Bilim bu kapital sermayenin

hedefleri doğrultusunda karlılığın devamlılığını sağlayan bir “meta” olarak kullanılmaktadır. Emperyalizmle birlikte hareket eden Ortaçağ düşüncesinden kasıt din ve dini araç-sallaştıran kurumlardır.

Bilimin, Aydınlanma sürecindeki ilk heyecanda olduğu gibi kutsanması ve devingen bir kılavuz olarak insan yaşamının merkezinde yer alması amaçlanmaktadır. Bu amaca hizmet etmek için ikinci mücadele edilmesi gereken alan dindir. Dergi çevresi Kemalizm’in ve Aydınlanma felsefesinin penceresinden dine bakmaktadır. Bu bakımdan din-ideoloji etkileşimindeki yaklaşımı, Türkiye’deki sosyalist çevrelerin baskın din görüşüyle benzerlik göstermektedir. Aydınlanmayla Kilisenin Tanrısı insanın kılavuzu olmaktan çıkmış, yerine akıl ikame edilmiştir. Aydınlanma etkisindeki Türk sosyalist düşüncesi de aklını kullanan insanın bir yol gösterici olarak Tanrıya (dine) ihtiyaç duymayacağını varsaymaktadır.

Dergide, Türk sosyalist solundaki Yön ya da Milli Demokratik Devrimci çizginin etkisi görülmektedir. Kemalist ve laik bir çizgide sol/sosyalist hedeflerin gerçekleştirilmesi temel ülküdür. Dergide Kemalizm ideolojisi bir bakıma sosyalizme süzgeç vazifesi görmektedir. Kemalizm’in toplumu dönüştürme odaklı dili dergiye hakimdir. Bu durum en çok da din başlığındaki içerikte göze çarpmaktadır.

İlk yayımlandığı sırada derginin sahibi Ferit İlsever¹³⁴ ve yayın yönetmeni Ender Helvacıoğlu’dur.¹³⁵ Helvacıoğlu’na göre (1995b, s. 2) “Bilim ve Ütopya, Türkiye Ortaçağına karşı Türkiye Aydınlanmasından yana” tavır almıştır. Bu ifadeden anlaşıldığına göre din unsuru da “Türkiye Ortaçağının” öğeleri arasındadır.

Helvacıoğlu (1994) “meraklı olma”, “dogmalara bağlı kalmama”, “sorgulama” ve “Aydınlanmanın dinmeyen ateşi” ifadelerini Bilim ve Ütopya’nın var olma sebebini açıklarken kullanmaktadır. Buna göre Bilim ve Ütopya, bilgi üzerindeki kapitalist hegemonyanın farkındadır; emeğin, bilginin ve bilimin kolektif aidiyetini koruyacaktır. Helvacıoğlu

¹³⁴ İlsever, Doğu Perinçek’in genel başkanlığını yürüttüğü Vatan Partisi’nde genel başkan yardımcılığı yapmıştır ve Merkez Karar Kurulu üyesidir (<http://vatanpartisi.org.tr>, 2019). İlsever; FKF, Dev Genç ve TİP ve TİKP gibi oluşumlarda görev almıştır. İşçi Köylü gazetesi PDA Dergisi, Halkın Sesi Dergisi ve Aydınlık Gazetesinde emek vermiştir. 1980 sonrasında kurulan ilk yasal sosyalist parti olan Sosyalist Parti’nin (SP) başkanlığını da yürütmüştür (Ballı, 1989, s. 143).

¹³⁵ Helvacıoğlu, “Bilim ve Gelecek” adlı başka bir aylık “sosyalist” kültür ve politika dergisinin genel yayın yönetmenliğini yürütmektedir (<https://bilimvegelecek.com.tr>, 2019). Helvacıoğlu’nun, “Siyasal İslam”ın 20 yıllık iktidarı ve kurduğu ideolojik hegemonya, sol kesim içinde dahi, din ile modern bilimi, dinsel düşünce biçimi ile bilimsel düşünce biçimini, ortaçağ felsefesi ile modern materyalist felsefeyi uzlaştırma eğilimleri türünden tahribatlar yarattı” (2019) şeklindeki sosyal medya mesajı din ile sol düşünce arasındaki iletişime yönelik yaklaşımını açıklamaktadır.

(1994) “bize bir kitap, üç kitap yetmez. Bizim kütüphanemiz insanlığın yazıyı ve çiziyi keşfettiğinden beri çıkan tüm kitapları kapsıyor. Her gün, her saat çoğalıyor, yenileniyor. Kapısında özgür düşünce yazıyor. Bizler ilhamımızı gaipten ve gökten değil, hayattan alıyoruz. Merak ediyoruz” (s. 2) ifadesiyle derginin duruşunu aktarmaktadır.

Aynı sayıda Sivas katliamı, derginin “Aydınlanma Savaşı” başlıklı bölümünde ele alınmaktadır. Günbulut (1994) katliamı “insan” ve “insandışı”nın mücadelesinin sonucu olarak görmektedir. İnsan türünün temel özelliğinin özgür düşünce olduğunu ve bunun da akıldan kaynaklandığını belirten Günbulut, bu katliamın arkasındaki insan karşıtı damarın, evrim sürecinde maymungillerin gövde becerisini kullanmadaki ısrarıyla insan türünden ayrıştığı gibi, gelecekte akli ve özgür düşünceyi savunan insan türünden ayrı bir tür oluşturabileceğini düşünmektedir.

Helvacıoğlu ve Günbulut’un yazısında dikkati çeken en önemli unsur, dine ve dinin toplumdaki işlevine karşı alınan tavidir. Helvacıoğlu’nun kitap metaforunda kastedilen semavi dinlerin kutsal kitaplarıdır. Semadan bahsedilen bilginin insanın gelişimine ket vuramayacağını ve bu sebeple insanlığın din düşüncesinden sıyrıldığında ilerleyebileceğini kastetmektedir. Günbulut ise evrime gönderme yaparak aklın ve özgür düşüncenin karşısında olan “dinci kesimin” evrimin ilerleyen sürecinde insan türünden olumsuz yönde ayrışacağını iddia etmektedir.

On birinci Sayıda Fransız papaz Jean Meslier (1664-1729) ve “Sağduyu: Tanrısızlığın İlmihali”¹³⁶ adlı kitabı derginin kapağına taşınmıştır. Meslier, Fransa’nın Turan Dursun’u olarak takdim edilmekte ve eserinin Atatürk’ün emriyle “Akliselim” adıyla bastırıldığı hatırlatılmaktadır. Eserdeki “bir Allah’a inanmak gereksizdir, en doğrusu onu hiç düşünmemektir”, “her din tahakküm isteğinden doğmuştur”, “din ahlakı felce uğratar”, “insanın varlığı ve evrenin düzeni Allah’ı kanıtlamaz” şeklindeki iddialar kapakta yer almaktadır. Meslier’in ve kitabın tanıtım yazısında Sovyet Bilimler Akademisi’nin Felsefenin Tarihi adlı eserinde yer alan Meslier bölümünden aktarımlar yapılmıştır: Buna göre bir köy rahibi olan Meslier, köylü emekçilerin dini ideoloji kullanılarak nasıl sömürüldüğünü fark etmiş, dinlerin, bilinçsizlik, batıl inanç ve halkın ezilmesi sonucunda doğduğunu, toplumları yönetenlerin ve kilisenin de dini ayakta tutarak sömürünün devamını sağladıklarını

¹³⁶ Eserin, Meslier mi yoksa dönemin materyalist filozoflarından Baron d’Holbach’a mı ait olduğu yönündeki tartışma dergide ele alınmıştır.

iddia etmiştir. Meslier’e göre insanların ve özellikle de yoksulların sömürülmesine müsaade eden böyle bir dinin Tanrı tarafından gönderilmesi mümkün değildir. (Bilim ve Ütopya, 1995a).

“Din ve Allah reddiyesi” olarak tanıtılan Meslier’in eserinden dinin gerekliliğini ve Allah’ın varlığını sorgulayan ifadeler aktarılmıştır. Buna göre din, insanın korku ve cahaletinden, egemenlerin de tahakküm isteğinden doğmuştur ve cahilleri de mucizelerle kandırır. Bu durumda her varlığın kaynağı Allah değil kendi kendine hareket eden maddedir. Allah: “Doğanın görünmeyen gücünü ifade etmek için üretilmiş soyut bir kelimedir” (Bilim ve Ütopya, 1995b, s. 19).

Bahsi geçen yazılara ve Bilim ve Ütopya Dergisi’nin içeriğine bakıldığında öncelikle din karşıtı bir yayım yaklaşımı göze çarpmaktadır. Yayına başladığı günden itibaren din, antropoloji, tarihsel materyalizm ve pozitivistizmin şahitliğinde bireyin ve kamusal alanın dışına çıkarılmaya çalışılmaktadır. Derginin ilk yayımlandığı yıllarda bu yaklaşım oldukça baskındır. Bu yönde kaleme alınan yazılar 2000’li yıllara kadar devam etmiştir. Bu yaklaşım Hasan Aydın’ın yazılarıyla birlikte yeni bir boyut kazanmıştır. Aydın, dinin inşa edilmesi sürecindeki beşerî katkı ve müdahalelere tarihselci bir bakışla dikkat çekmeye çalışmış, din konusunda tadil edici bir yaklaşım benimsemiştir.

Hız. Muhammed’e karşı Batıda meydana gelen karikatür krizi sonrasında Hız. Peygamber’in “tarihsel” konumu ve Arap toplumunun feodaliteden devletleşmeye geçişinde İslam’ın rolüne yönelik yazılar da derginin içeriğine yansımıştır. Burada öncelikle İslam’ın kendi özelinde tarihsel bağlamda bir devrim hareketi olduğu ve Hız. Peygamber’in de bir devrimci olduğu görüşü göze çarpmaktadır.

Her ne kadar bu yazılar, peygambere ve İslam dinine yönelik suçlamaları reddeden bir içeriğe sahip olsa da dine yönelik derginin başlangıçtan itibaren sergilediği genel yaklaşım etkisini sürdürmektedir. Dergi, Kemalizm’in “aydınlanma çağını” ütöpik bir zaman dilimi şeklinde kutsamaktadır. Burada başlayan devrimler ile sosyalist devrim birbirine koşut görülmüştür. Allah inancı ve bu bağlamda iman sahibi bir insan, insanlığın sosyal ve bilimsel tekamülü açısından geri bir vasıfla tanımlanmaktadır. Birikim’de genel olarak din-iktidar ilişkisine yönelik başlayan din eleştirisi, Bilim ve Ütopya’da Tanrı’dan başlanmaktadır. Bu bakımdan sosyalizmin Türkiye’de yayılma sürecinde konjonktürel olarak

İslam ve sosyalizme ortak yönler arayan fikirler Bilim ve Ütopya’da yer almaz. Bu durumda dergi sosyalist düşüncede genel kabul gören bireyin iç dünyasına karışmama ve bireyi inancından dolayı yargılamama ilkesinden sapmıştır.

3.2.1. Dinin Kökeni

Derginin dördüncü sayısının kapağı “İnsan Tanrıyı Nasıl Yarattı” şeklindedir. Bu sayı, dergi çevresinin dine yaklaşımı konusunda ilk derinlikli yayındır. Hemen dördüncü sayıda din ve Tanrı kavramının oluşumunun ayrıntılı olarak konu edilmesi dikkate değerdir. Bu bağlamda ilk olarak Alaeddin Şenel’in “Dinsel Düşünüşün Serüveni” (1994) adlı yazısı yer almaktadır. Şenel, Tanrı kavramını “insanın doğayla, toplumla ve düşüncelerle ilişkilerinin ürünü” olarak görmektedir. Bu ilişki sürecinde gelişen “tektanrı” kavramını, “dinsel ideolojinin zamanla geliştirilmiş başyapıtı” olarak tanımlamakta ve tinsel araçların dönüşümüne dayandırmaktadır. İlkel toplumlarda tinsel araç olarak yontulan bir taş örneğini veren Şenel, insanın zamanla kafasındaki imgeyi imal ederek tinsel araçlara veya simgeye dönüştürdüğünü iddia etmektedir. Dinin de çıkış noktasını bu etkileşime bağlamaktadır. Süreç, nesneyle simgesinin karıştırılmasıyla devam edecek ve böylece simgeye bağımsız bir varlık tanıma mümkün olacaktır. İlkel komünal toplumların eşitlikçi yapısı nedeniyle sınıflar arası bir tahakküme ya da ideolojik bir baskıya yer olmadığını, sınıflı toplumlarda ise öteki sınıflara boyun eğmenin ve bu davranışın doğa güçleri karşısında da sergilenmesinin din ve tanrı düşüncesine zemin hazırladığını iddia etmektedir. İlkel insanın simgelerin temsil ettiği tinsel anlamları çeşitli şekillerde farklılaştırarak daha çok insan hayvan ilişkisini yansıtan korku, umut ve isteklerini içeren mitosları oluşturduğunu ve bu mitosların ileride dinsel mitoslara kaynaklık edeceğini düşünmektedir. Burada tanrı kavramına kaynaklık eden başka bir konu da totemdir. Totem, topluluk üyelerinin ölümlü olmasına rağmen topluluğun varlığını sürdürmesidir ve topluluğun öncesinde ve sonrasında var olmayı temsil eder ve zamanla tanrı kavramına dönüşecektir. Şenel, neolitik çağla insanın avcı toplayıcı yaşamdan üretici yaşama geçmeye başladığını ve böylece si-hirsel düşünüşle dinsel düşünüş özelliklerinin aynı anda yaşandığı bir döneme girildiğini iddia etmektedir. Bu süreçte insan, tarımla birlikte daha çok bitkilere odaklanmıştır. Şenel’e göre bitkilerin baharda yoktan var olduğunu gören insan, bu gözlemini zamanla tanrının yoktan var ettiği düşüncesine dönüştürmüştür. Tarımda emeğinin karşılığını alan neolitik dönem insanının, neden-sonuç ilişkisini öğrenmeye başladığını düşünmektedir.

Ancak onun iradesinin dışındaki doğa güçleri bazen insan emeğini yok edebiliyordu. Şenel'e göre analogik çıkarsamanın açıklamada yetersiz olduğu bu durumu neolitik insan, tündengelim yöntemiyle doğaüstü bir gücün insanları bir kusurundan dolayı cezalandırmasına bağlamıştı. İnsan-doğa ilişkisindeki değişimin yanında insan-insan ilişkisindeki değişimle birlikte dinsel düşüncenin kurumsallaşmasının başlayacağını düşünmektedir. Bu değişim toplumsal farklılaşma ve tabakalaşmadır. Bununla birlikte siyasal farklılaşma (yöneten-yönetilen) ve düşünsel farklılaşma (düşünen-inanan) gerçekleşmiştir. Şenel, Sümerlilerin Mezopotamya'ya inip, yerli halkı tarımda çalıştırmaları, astroloji bilgileriyle oluşturdukları tarım takvimiyle üretimde verim elde edip saygınlık kazanmaları ve tapınaklara yerleşerek din adamı konumuna gelmelerini tanrı inancının kurumsallaşmasında önemli bir aşama olarak görmektedir. Şenel, kul kavramını da insanın tanrı düşüncesini yaratmasıyla ilişkilendirmektedir. Buna göre mitolojik tanrı düzeninde (Sümerli din adamlarının tabakalaşmış toplumu açıklama biçiminde) tanrılar arası savaşta yenilgiye uğrayan tanrıların cezalandırılması (öldürülmesi ya da köle yapılması) düşünülemezdi. Bunun yerine ceza çekmesi için insan canlısı "kul" olarak yaratılmıştır. Böylece insanın tanrı tarafından kendisine kul olması için yaratıldığı düşüncesi geliştirilmiştir. Şenel, bundan sonraki aşamada çoktanrıçılıktan tektanrıçılığa geçişin yaşandığını ve Museviliğin bunun sonucunda ortaya çıktığını aktarmaktadır. Tektanrıçılığın Hristiyanlıkla evrenselleşmesi, İslamiyet'le birlikte silahlandırılması yaşanmıştır. Şenel'e göre Tevrat'taki tanrı tasvirinden Kur'an'daki Allah tasvirine kadar tanrı kavramında bir değişim söz konusudur: Tevrat'ta yeryüzündeki varlığı hissedilen bir tanrı tasviri, İncil'de insana aktarılan bir tanrı tasviri söz konusuyken, Kur'an'da Allah bu özelliklerin ötesinde, ulaşılmaz, görülmez ve peygamber üzerinden iletişim kuran bir varlığa dönüşmüştür. Şenel, bu dönüşümü eleştiriler karşısında tanrı kavramının geliştirilmesine bağlamaktadır. Şenel'e göre (1996, s. 24) "...dinsel bilgibilim, köleci toplumun efendi-köle ilişkisi gerçekliğinin tersine çevrilmiş yansıması yoluyla ulaşılan bir kavram olan 'tanrı-kul' ilişkisi paradigmasından (modelinden, örneğinden) beslenerek doğmuştur." Böylece Şenel, tanrı ve din kavramının, insanların yaşam biçimindeki, iktisadi sistemindeki ve politik düzendeki değişime bağlı olarak zamanla olgunlaştığını düşünmektedir.

Uzun bir aradan sonra tekrar dinin kökenine ilişkin Alaeddin Şenel'in yazısı dergide yer almıştır. Şenel (2003a) günümüzdeki dinsel inançların temelinde ilkel mitoslar olduğunu

tekrarlamaktadır. Buna göre kul kavramı, ilk uygar toplumlardaki kölelik anlayışının yaratılış mitoslarıyla insan zihnine ve kültürlere kodlanmasıyla oluşmuştur. Şenel “yaratılışçılık” mitosu karşısına Jean-Paul Sartre’ın “varoluşçuluk” kavramını yerleştirmektedir. Buna göre insanın varoluşu, özünün oluşmasını önceler. Kendisini var olmuş bulan insan kendi özgür istemiyle özünü, kendisini yaratır. Ve bu durumda ancak yaptıklarından sorumlu tutulabilir.

Şenel (2003a) insanın avcı ve toplayıcılıktan tarıma geçişiyle birlikte sihirsel düşünüşten dinsel düşünüşe geçişin de yolunun açıldığını belirtmektedir. Buna göre avcılık döneminde edilgen bir konumda bulunan insan, tarım toplumuna geçince evcilleştirdiği bitki ve hayvanları isteği yönünde biçimlendirmek için ilgisini doğaya yöneltmiştir. Doğadaki dış etmenlerin yaşam şartlarını doğrudan etkilediğini görmüş, bu gerçeklikle mücadele edebilmek için psikolojisini de işin içine katarak düşler yoluyla dinsel düşünüşün önünü açmıştır. Tarım toplumunda karşılaştığı kuraklık ve salgın hastalık gibi problemleri çözmek için nedenselleştirici bilimsel düşünmeye dayalı bilgi birikimi olmadığı için, insan-insan ve insan-doğa etkileşimini, öznellediği doğa güçlerinin cezalandırma ya da ödüllendirmeye dayalı erekselci konumuyla açıklamıştır. Kendisinden daha güçlü bir konumda bulunan doğa güçlerini yaratma ve yok etme nitelikleriyle birlikte kişileştirip özneye dönüştürmüştür. Eşitsizliğe dayalı sınıflı toplumun oluşmasıyla birlikte doğa güçlerini dinselleştirmiş ve içinde bulunduğu toplumdaki eşitsizlikçi efendi köle ilişkisini dönüştürerek Tanrı-kul ilişkisine ulaşmıştır. Tanrı ile kul arasında doğadaki olumsuzlukların ve toplumdaki eşitsizlikçi durumların “önlenmesine yönelik” tapınma olgusu da tarım toplumuna geçişle başlayan doğa-insan etkileşimindeki dönüşümün sonucunda gerçekleşmiştir (Şenel A. , 2003b).

Sonraki yazısında Şenel (2003b) mitoloji başlığı altında “yaratılış mitosunun” oluşumunu farklı kültürler üzerinden kapsamlı bir şekilde incelemektedir. Mitoloji uygar topluma geçişte mitosların örgütlenmesi sonucunda oluşmuştur. “Mitolar içinde yer alan yaratılış mitosları, sınıflı toplumun bir tür ‘anayasası’ işlevini görür. Tanrı-kul eşitsizlikçi ilişki modeli ile, eşitsizlikçi ilişkilerin yeniden üretilmesine, düşünsel kulluk diyebileceğimiz inanç yoluyla yardımcı olur” (Şenel A. , 2003b, s. 12).

Şenel (1997a) Tanrı'ya ve Tanrı tarafından yaratılma fikrine inanmaktadır. Ancak Tanrı'nın canlı ve cansız dünya üzerindeki yaratma rolünün ve sorumluluğunun sona erdiğini ve bu sorumluluğu biyoteknolojik devrim sonucunda insan oğlunun devraldığını düşünmektedir. İnsan oğlunun zihin dünyasında yer alan simgelerden kurtulmadan bu sorumluluğun yerine getirilmesi zor gözükmemektedir. İleride gerçekleşecek nöroteknolojik devrim sayesinde ergin bir insan beyni simgelerden boşaltılmış bir başka beyne aktararak önemli bir aşama kaydedilecektir. Bu haliyle Şenel'in bakışı Aristoteles'in ilk hareket ettirici Tanrısına ya da Aydınlanmacıların deizmine yaklaşmaktadır.

Şenel Marx'ın dini üstyapı kurumunun ideolojisine benzetmesine paralel bir yorumla dinin nihai konumunu ve işlevini izah etmiştir. Din, tanrı-kul modeli üzerinden toplumdaki eşitsizliklerin üretilmesini ve meşrulaştırılmasını sağlamaktadır. Şenel'in dinin kökenine ilişkin görüşlerinin yeniden ve daha ayrıntılı olarak dergide yer alması, Bilim ve Ütopya'nın dinin oluşumuna yönelik temel yaklaşımının anlaşılmasında oldukça açıklayıcıdır.

Diğer taraftan Şenel'in dinin ortaya çıkışına yönelik fikirlerine yönelik eleştirilere de dergide yer verilmiştir. Anger (1994, s. 24) Şenel'in aksine "Tanrı fikri ve onun ifadesi olan din, insan var olduğu anda onunla vardı ve onun gelişmesiyle koşut gelişti" fikrini savunmaktadır. Anger'e göre, Şenel'in din ve tanrı düşüncesini insanın ekonomi-politik gelişimiyle açıklayan yaklaşımı oldukça Marksist ve Avrupa merkezcidir. Anger açısından bu düşünce dinin kurumsallaşmasını açıklayabilir ancak var oluşunu açıklamakta eksik kalır. Anger (1997) "insanlığın en eski kültür ırmağı" olarak tanımladığı nevroz geleneğinin tarıma geçişin çok öncesinde var olması ve bir dinsel tören kimliği taşıması sebebiyle Şenel'in görüşünü çürüttüğünü düşünmektedir.

Yalçinkaya (1994) ise Şenel'in birbirinden farklı olan düşünme eylemi ile inanç/iman meselesini ilişkilendirmesini eleştirmektedir. Şenel'in iddia ettiği gibi Tanrı'ya iman etmenin ve inancın bir sağlıksızlık hali olarak görülmesi insanın isteklerinin, imgelemelerinin ve tasarımlarının baskılanmasını beraberinde getirir ve nihayetinde yaratıcı düşüncenin önü kesilebilir.

Buradaki ayrımda Yalçinkaya insanın ütopya arzusunu işaret etmektedir. Sosyalist düşüncede de ütopya, yaratıcı düşüncenin tezahürüdür. Marksist düşüncede dinin devrimci

yönünün izini süren Bloch ve Löwy gibi düşünürler yaratıcı düşüncenin -ütopyanın- potansiyelini önemserler. Ancak Bilim ve Ütopya’da en azından din başlığında sosyalist düşüncenin ütopya (yaratıcı) yönü dikkate alınmamaktadır. Bu bakımdan Birikim’den ayrılmaktadır. Birikim ise dinin kökeni ve dönüşüm süreciyle ilgilenmemiştir. Bunun yerine dinin (İslam) heteredoks damarını ve bu damarın imlediği alternatif din tasavvurunu -ütopyayı- muhalif bir dille söylemine eklemiştir.

Dergide genel olarak dinin ortaya çıkışına Şenel’in fikirleriyle aktarıldıktan sonra konu, Kur’an-ı Kerim’in ve dolayısıyla İslam’ın kökenine gelmiştir. Dergi, bu açıdan kamuoyunda da gündem olacak yazar görüşlerine yer vermiştir. Bu bağlamda dokuzuncu sayının kapak başlığı “Kuran’ın Yazarı Sümerliler” şeklindedir. Dergi Sümerolog Muazzez İlmiye Çığ ve Hatice Kızılyay’ın çalışmalarına yer vermiştir. Derginin genel yayın yönetmeni Ender Helvacıoğlu (1995a, s. 2) dergiye ve Çığ’ın makalesine ilişkin tanıtım yazısında şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Türkiye insanı, din olgusuna bir sosyolog gözüyle bakabilmeyi öğrenmelidir artık. Tevrat, İncil ve Kuran’ın; her biri bir öncekinden ve hepsi de insanlığın onlardan önce ürettiği metinlerden ve söylencelerden kök alması, izlerini taşıması kadar doğal bir şey olabilir mi?... Tüm canlılar gibi insan da evrimleşerek mi bu günkü görünümüne ulaştı, yoksa Adem ile Havva’dan mı geldi? Kutsal denilen kitaplar gökten mi indi, değişmez ve mutlak mıdır, yoksa her eser gibi onlar da geçmiş pratiği özetleyen, dönemlerinin koşullarını yansıtan birer metin midirler? Hala bu tartışmaları yapıyoruz, ne yazık ki.”

Böylece Helvacıoğlu da dinin kökenine ilişkin Şenel’in görüşlerini (1994) (2003a) paylaşmaktadır.

Sonradan kitaba dönüşecek makalesinde Çığ’a göre (1995, s. 7) Sümerlilerin “kurdukları çok tanrılı din yavaş yavaş tek tanrıya dönüşerek bugünkü dinlerin temelini meydana getirmiştir.” Sümerliler dönemindeki tanrı evlerinin (tapınakların) sinagog, kilise ve camiye, Sümer tapınak okulları İslam kültüründeki medreselere dönüşmüştür. Cami ve minarelerdeki yarım ayın Sümer ay tanrısından gelmiş, Sümer’de tanrının varisi olan krallık kurumunun Hristiyanlıkta Papa’ya, İslamiyet’te halifeye evrilmiştir. Evrenin, insanın yaradılışı, Allah’ın tasvir edilişi, yasak meyvenin (bitki) yenmesi ve cennetten kovulma, ibadet yöntemleri gibi gerek Tevrat gerekse Kur’an-ı Kerim’de geçen anlatılar ile Sümer

tabletlerindeki içeriklerle benzerlik kurarak bu kutsal kitapların ve dolayısıyla temsil ettiği dinlerin kaynağını Sümer'e dayandırmaktadır (Çığ, 1996) (Çığ, 1997b).

Buna ek olarak On Dördüncü Sayı "Allah'ın Evrimi" kapak yazısıyla yayımlanmış, Şükrü Günbulut'un "ruhlardan Allah'a Ortadoğu ruhçuluğunu" anlattığı yazısına yer verilmiştir. Günbulut'a göre (1995a) insanlığın ilk dönemlerinde insan, sinir hücrelerinin biyokimyasal etkileşimi sonucunda kendilik bilinci olarak ruhu tanımlamıştır. Bu ruha kendisinin ve nesnelerin sahip olduğunu düşünmüştür ve insanoğlu bu ruhlardan esinlenerek tanrıyı öncelikle kendi suretinde yaratmış ve zamanla dönüşüme uğratarak insandan ve nesneden soyutlanmış tanrı kavramını oluşturmuştur. Turan Dursun'u kaynak göstererek büyük ruh anlamında geldiğini iddia ettiği Allah kelimesinin de Semitik kutsallığı ifade eden El ve İlah kelimelerinden türediğini savunmaktadır. Bu yaklaşıma göre Hz. Muhammed İslam dinini kendi beşerî yönünün etkisiyle tarihten devralmış ve bu birikim üzerine inşa etmiştir. Günbulut (1995b) mistisizm ile ruhçuluk ilişkisi üzerinden yine maddenin ve insan fizyolojisinin önceliğini savunmaktadır. Buna göre insan ve madde etkileşimi, ruhları ve sonrasında Büyük Ruh'u (Tanrı) yaratmıştır.

Sever (1995) ise İslamiyet öncesi Arapların Hristiyan kimliğine ve Kâbe'nin ilk kiliselerden biri olduğu iddiasına ilişkin yazısında, İslam'ın oluşumunun altı yüz yılda tamamlandığını belirtmiştir. Buna göre İslam'ı dogmatik bir din olarak tanımlamakta, İslam'ın en önemli özelliğinin ise Kur'an-Kerim'in, Tanrı tarafından nakledildiğinin şüphesiz kabul edilmesi olarak görmektedir. Sever'e göre Hz. Muhammed'in¹³⁷ ölümü sonrasında "İslam'ın oluşturulması sürecinde" esneklikten yana olan bazı eserler¹³⁸ ortadan kaybolurken, belirli kalıplar çerçevesinde aktarımda bulunan kitaplar korunmuştur. İslam'a dair çelişki, eksiklik ve yanlışlıklara ilişkin bilgiler içeren eserlerin kaybolmasını dogmatikleşmenin başlangıcı olarak görmektedir.

Gökalp (1995, s. 18) "tek allahlı dinlerdeki istibdat, yayılmacılık ve savaşkanlık gökten yere değil, yerden göğe bir ideolojik sistem yansımasıdır...öyle ya, neden tek allahlı dinler, ortaçağlarda, cihadı Mukaddes ve Kutsal Savaş vaveylası ile birbirlerini parçalıyorlar da, büyük Fransız ve Ekim Proleter Devrimi sonrasında pısıp kalıyorlar" ifadesiyle bu

¹³⁷ "Muhammed" olarak isimlendirmektedir.

¹³⁸ Hz. Muhammed'in hayatını anlatan Bin İshak'ın eserini örnek olarak vermektedir.

dinlerin aşkın olmadığını savunmaktadır. Gökalp'e göre semavi dinler, mantıksal olmayan dogmatik ideolojik olgulara dayandıkları için reforme de edilemezler. Feuerbach dahil materyalistlerin¹³⁹ bu çerçevedeki çabalarını, Marx'ın tezlerinin de yardımıyla eleştirmektedir: Materyalistler insana dair faaliyetleri ve insanın dine bakışını teorik ve soyut olarak algılamakta ve bunların belirli bir topluma ve insan pratiğine ait olduğunu göz ardı etmektedirler.

Dergide din hakkında sıklıkla geçen içerik, dinlerin doğuşu ve günümüzdeki işlevine ilişkindir. Dinin doğuşu ilkel insanın anlam veremediği olaylara karşı geliştirdiği tepkinin sonucu olarak açıklanırken, bilim çağında dinin insan karşısında ideolojik bir güce dönüştüğü iddia edilmektedir (Ersoy, 1995). Mitolojik destanlarla dinlerde yer alan yaratılış, cennetten kovulma gibi anlatımların benzeştirilmesi yoluyla kutsal metinlerin insan üretimi olduğuna yönelik görüş (Polatlar, 2003) (Çığ, 1997c) dergide sıklıkla işlenmektedir.

Bilim ve Ütopya çevresi dinin kökenini antropolojik ve tarihsel olarak izah etme konusunda oldukça isteklidir. Birikim'de buna benzer bir içerik ve çaba söz konusu değildir. Birikim dinin kökenini daha çok ilgili içeriklerin alt metninde işlemiştir. Bu açıdan dinlerin varoluşunu öncelikli bir problem olarak görmemektedir. Hâkim din görüşünün sermaye ve iktidar tarafından ideolojik üretimi karşısında dinin eleştirel ve heteredoks yönüyle Bilim ve Ütopya'ya nazaran daha çok ilgilenmiştir. Bilim ve Ütopya ise dinin kökeni ve günümüzdeki mahiyeti ile insanlığın bilimsel tekamülü arasında ters orantı kurarak dinin varlığına yönelik öjenik bir bakış açısı geliştirmiştir. Burada Kemalizm'in ve Cumhuriyet'in dışlayıcı laiklik yaklaşımının etkilerini gözlemlemek mümkündür. Keza derginin önde gelen yazarı Perinçek (1994) Fransız Devrimi'nin pratik sonuçlarından etkilendiğini düşündüğü Kemalist Devrimin doğaüstü bir yaratıcı fikrine karşı çıkararak yeni nesilleri Aydınlanma düşüncesi etrafında yetiştirmek istediğini belirtmektedir.

3.2.2. Hz. Muhammed'in "Devrimi": İslam

Dergi, Hz. Muhammed'i ve İslam'ı tarihsel ve materyalist bir bakışla ele alan yazılara da yer vermiştir. Bu yazılarda ağırlıklı olarak Arap toplumunun feodalizmden devletleşmeye geçişini izah eden Marksizm destekli görüşler dile getirilmiştir. Gerekçe, İslamcıların tarihsel bağlamdan kopuk bir din ve İslam anlatımını değiştirmek olarak açıklanmıştır.

¹³⁹ Burada ayrıca Holbach ve Condorcet'in adları zikredilmektedir.

Devrimci niteliğiyle Hz. Muhammed'in sol düşüncenin içerisinde değerlendirilmesi gerektiği fikri savunulmuştur.

Derginin ilk yayımlandığı yıllarda bu minvalde görüşlere yer verilmiştir. Bu doğrultuda Buze'ye göre (1999, s. 16) “Hz. Muhammed, Arap yarımadasının kabile toplumundan feodalizme geçişini sağlayan toplumsal devrimin önderi olmuştur.” Bu bakımdan Hz. Muhammed ilerici ve devrimcidir¹⁴⁰ ve haliyle emperyalizme eklemlenen sağ ve şeriatçı kesimin değil solun düşünce mirasında değerlendirilmelidir. Bunun sağlanabilmesi için de tarih ve dini diyalektik ve maddeci açıdan ele alan bilimsel sosyalistlerin çabası gerekmektedir. Ayrıca Hz. Muhammed'in sosyal ve iktisadi yaşama ilişkin getirdiği devrimci uygulamalardan bahsedilmiştir. Keçeli'ye göre (1999) faizi yasaklaması, servet birikimini hoş görmemesi ve kabile üyeleri arasındaki kan bağı üzerinden kurulan asabiyyeyi ümmete taşıması dikkate alındığında Hz. Muhammed'in getirdiği din kendi dönemi açısından bir devrim niteliği taşımaktadır. Keçeli, Hz. Muhammed'in getirdiği kuralların, hemen kendinden sonraki bazı sahabeinin uygulamalarına¹⁴¹ ve günümüzdeki örnek Müslümanların yaşantılarına¹⁴² bakıldığında evrensel olmadığını da düşünmektedir. Yine de Hz. Muhammed'in getirdiği toplumsal değişim bir devrim olarak nitelense de mevcut dünya düzeninde İslam üzerinden tarikatçı ve gerici yapıların kapitalist sermayeye eklemlendiği ve toplumların sömürülmesine aracılık ettiği düşünülmektedir (Perinçek D. , 1997b).

İslam “devriminin” Türklerin ekonomi-politik dönüşümüne katkısı olduğuna yönelik tespitler de dergiye yansımıştır. Bu bağlamda Buze (1997) Türklerin¹⁴³ toplumsal açıdan sınıflaşma ve devletleşme sürecinde İslam'la tanıştıklarını ve toplumsal gelişme açısından İslamlaşmanın ileri bir aşamaya geçişe imkân verdiğini düşünmektedir. Aksi durumda Şaman olarak kalmaları bu gelişme aşamasıyla uyumsuzluk gösterecektir. Günümüzde ise İslamcılarının özellikle emperyalizme yaslanarak yaptıkları şeriatçılığın ise gerici bir nitelik taşıdığını düşünmektedir.

¹⁴⁰ Bu süreç Arapların devletleşmesi, uygarlık aşamasına yükselmesi ve bunun ideolojisinin ortaya çıkarılarak kurduğu siyasal hareketin iktidarı ele alması şeklinde tarif edilmektedir.

¹⁴¹ Sahabelerin zekât vermeyişini örnek göstermektedir.

¹⁴² Necmettin Erbakan'ın ipek giymesini örnek vermektedir. İslami finans kurumlarının faiz uyguladığını iddia etmektedir.

¹⁴³ Batıya göç halinde olan Türk topluluklarını ifade etmektedir.

2005 yılında Danimarka’da yaşanan karikatür krizi sonrasında Hz. Muhammed ve “devrimi İslam” yeniden ele alınmıştır. 2006 yılında yayımlanan 141. Sayıda Doğu Perinçek’in “Hz. Muhammed: Silahlı Peygamberin Medeniyet Devrimi” adlı yazısının başlığı kapağa taşınmıştır. Aynı sayının sunuşunda yazı işleri müdürü Erdem Ergen, Batı’da İslam peygamberine yönelik karikatür kriziyle yaşanan süreci İslam medeniyetinin tümüne ve kurucusuna yönelik haddin aşılması şeklinde tarif ederek sayının ağırlıklı olarak Hz. Muhammed ve İslam medeniyeti ile ilgili olmasının gerekçesini açıklamıştır.

Perinçek (2006) İslam peygamberinin silahlı olduğu yönündeki eleştiriye, medeniyet kurucu her devrimcinin silahlı olmasını hatırlatarak cevap vermiştir. Perinçek, Hz. Muhammed’in siyasal, ekonomik ve toplumsal açıdan mevcut düzende meydana getirdiği değişimlerin imparatorluğa geçişin ve medeniyet devriminin önünü açtığını düşünmektedir. Bu süreçte toplumsal açıdan kabile ilişkilerinin çözülerek ümmet toplumuna geçişin sağlandığı, özel mülkiyetin oluşmaya başladığını, ticaretin güvence altına alınmasıyla iktisadi düzenin tesis edildiğini belirtmektedir. Perinçek, İslam medeniyetinin ve Hz. Muhammed’in bilimsel¹⁴⁴ açıdan ele alındığında Batı’daki yanlış algının ortadan kalkacağını düşünmektedir. Devamında Perinçek, Atatürk’ün Hz. Muhammed ve İslam medeniyetine yönelik Cumhuriyet öncesindeki müspet görüşlerini yazısına dahil etmektedir.

Aynı sayıda Bayrakdar (2006, s. 15) “İslam hem semantik, hem de olgusal olarak din ile bilimi, şehri ve uygarlığı özsel olarak birleştirmiştir” diyerek İslam öncesinde Musevilik ve Hristiyanlık gibi dinlerin, bilimden teolojiyi anladıklarından, bilim adamı yetiştiremediğini iddia etmektedir. Bayrakdar’a göre İslam, Hz. Muhammed’in öncülüğünde bilgiyi merkeze yerleştirdiğinden kadim felsefe ve bilime yönelik ilgi, İslam çevrelerinde artmış ve dolayısıyla her alanda İslam bilginleri yetişmiştir. İslam’dan önce bilim adamları ve düşünürlerin “niçin” sorusuna odaklandığını ve bunun da Auguste Comte’un dediği gibi düşünceyi metafizik kavramlara yönlendirdiğini, ancak İslamiyet ile niçin sorusundan ziyade nasıl sorusunun önem kazanmasıyla deney ve gözleme dayalı bilimsel düşüncenin¹⁴⁵ geliştiğini belirtmektedir. Sonrasında Bayrakdar, metodik şüphe konusunda Rene Descartes’in Gazzali’den, “tabularasa”¹⁴⁶ kavramının oluşmasında John Locke’un İbn

¹⁴⁴ Burada tarih bilimi ve tarihselcilik yöntemi kastedilmektedir.

¹⁴⁵ Doğadaki değişimi gözlemlemeyi salık veren ayetleri delil olarak sunmaktadır.

¹⁴⁶ İnsan zihnini doğuştan boş levhaya benzetilmesidir.

Sina'dan, “natura naturatave natura naturans”¹⁴⁷ ayrımının yapılmasında Baruch Spinoza'nın İbn Rüşd'ten esinlendiğini iddia eden fikirleri dile getirerek Batı'da bilimsel ilerlemenin gerçekleşmesinde İslam düşünce çevrelerinin rolünü hatırlatmaktadır. Bayraktar İslam bilim etkileşimine ve İslam'ın bilime, bilimin de İslam'a katkısına büyük değer atfetmektedir. Öyle ki İslam'ın anlaşılabilmesi için bilime ihtiyaç duyulduğunu düşünmektedir.

Kâhya da (2006) Orta Çağ İslam dünyasındaki bilimsel gelişmelerle İslam dini arasında çok sıkı bağlar olduğunu belirterek İslam'ın bilimin gelişmesindeki rolüne vurgu yapmaktadır. Kâhya, bilimin övülmesine yönelik ayet ve hadisleri sıralayarak Müslümanların ibadetlerini yerine getirebilmeleri için bilimsel bilgiye de ihtiyaç duyduklarını hatırlatmaktadır. 12. Yüzyıldan itibaren İslam dünyasındaki bilimsel gelişmelerin çevirilerle Batı'ya aktarıldığını ve modern bilimin gelişmesine katkı sağladığını düşünmektedir.

Aynı sayıda Özcan Buze (2006) daha önceki görüşünü tekrarlayarak Hz. Muhammed'i “feodal devrimin önderi” olarak tanımlamaktadır. Emperyalizmin ise Hz. Muhammed'i konumundan uzaklaştırmaya ve İslam'ın Batılı toplumlardaki algısını bozmaya çalıştığını düşünmektedir. Buze'ye göre (2006, s. 22) “emperyalizm Müslüman ülkelerde de, bir yandan çağından soyutlanmış, zaman dışı, biçimselliğe indirgenmiş bir Hz. Muhammed anlayışının egemen olmasını sağlamaya çalışırken, ‘ılımlı İslam’ projeleriyle de İslam dinini temel referanslarından uzaklaştırmaya, deyim yerindeyse ‘Evanjelikleştirmeye’ çalışmaktadır. Buze, ilerici insanlığın mirasına dahil ettiği Hz. Muhammed'in, emperyalizmle iş yürüten şeriatçı gericilere ve onu dinsel gericiliğin kaynağı olarak gösteren oryantalistlere karşı savunulması gerektiğini düşünmektedir. Bunu, Aydınlanmanın günümüzdeki bayraktarı olan, tarihe ve dine diyalektik maddeci olarak bakan bilimsel sosyalistleri gerçekleştirebilecektir. Buze, sosyalist ütopya çerçevesinde toplumların komünizme ilerleyen gelişim sürecinde Arap yarımadasının kabile düzeninden feodalizme geçişini sağladığı için Hz. Muhammed'e büyük önem vermektedir. Farklı sosyo-ekonomik şartların hâkim olduğu kabile düzeninde çoktanrıcılık, merkezi iktidar düzeninin hâkim olduğu toplumlarda “tektanrıcı ideoloji” benimsenmiştir. Bu bağlamda “Hz. Muhammed, tektanrıcı kavramları diğer dinlerden alarak daha da rafine bir hale getirmiş ve içinde bulunduğu toplumun şartlarına ve geleneklerine, toplumsal birikimine uyarlamıştır”

¹⁴⁷ Yaratılmış doğa ve yaratıcı doğa ayrımına bağlı olarak Tanrı'nın aşkın ve içkin oluşuna yönelik ayrımı ifade eder.

(Buze, 2006, s. 25). Bu bağlamda Hz. Muhammed, toplumu yeni bir aşamaya ulaştırdığı için devrimci, var olan statüyü değiştirdiği için solcu, insanlığın ileriye doğru gelişimine öncülük ettiği için ilerici olarak tanımlanmıştır. Ancak İslam'ın ve Hz. Muhammed'in öğretilerinin, siyasal, iktisadi ve sosyal açıdan günümüz sorunlarına çözüm üretemeyeceğini, kendi tarihsel bağlamı içinde ilerici olduğu için değerli olduğunu düşünmektedir. Her ne kadar Buze de Hz. Muhammed'i ve İslam'ı toplumsal ve siyasal açıdan getirdiği yenilikleri bir devrim olarak nitelese de bu girişim İslam'ı ve Hz. Muhammed'i Marksist kuram içinde çözümleyerek tarihselleştirmekten başka bir şey değildir. Bu girişim, Tanrı-insan etkileşimini keserek, hakikatin, estetiğin, ahlakın ve iyiliğin aşkınılığına ket vurabilir.

Bir diğer yazar Yıldız da (2006) Hz. Muhammed'i "tarihsel devrimcilerin en büyüğü" olarak tanımlamaktadır. Yıldız, diğer semavi dinlerin teolojik açıdan ilkelliğine ve toplumsal ihtiyaçları karşılamadaki yetersizliğine vurgu yapmakta, "Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ve İslam'ın doğuşunun ilahi kaynağını perdeleyerek" onu tarihsel ve diyalektik materyalist bir bağlama oturtmaya çalışmaktadır. Yıldız (2006) Hz. Muhammed'i din kurucuları arasında insanlık geleceğine en yakın kişilik olarak görmekte, İslamiyet'i de "insanlık tarihindeki son din olarak en gelişmiş toplumsal ilişkileri ve insanlığın en gelişkin tarihsel pratiğini" (s. 29) yansıttığını düşünmektedir. Yıldız düşüncelerini desteklemek için Hikmet Kıvılcımlı'ya atıf yapmaktadır: Peygamberin kendisinin diğer insanlar gibi olduğunu söylemesinde ve son peygamber olarak tanımlamasında kendi çağına ve tarihe uyma bilincini yansıtan akılcılık ve determinizm olduğu ve bu akıl ve determinist seziler yüzeysel olarak dinin ilahi kaynağını işaret etse de örtük olarak tarihsel değişime uyma bilincini yansıttığı şeklindeki Kıvılcımlı'nın (2018) iddiasını hatırlatmaktadır.

Gökalp ise (1995) Hz. Muhammed'i şair bir devlet kurucusu olarak tanımlamaktadır. Bu niteliğiyle Mustafa Kemal, Napolyon, Lenin ya da Mao'dan farksızdır. İslam, antropolojik olarak ele alındığında devrini yaşamış bir devlet ideolojisinden ibarettir. Tek tanrılı dinlerin mükemmeli olsa da ilahiyatçılar, İslam'ın köktendinci yönlerini laiklik ve insan haklarıyla uzlaştırmalıdır. Türkiye'nin Kemalist devrimin kazanımlarıyla yaşayamaya devam edebilmesi için İslam'ın laikliğe boyun eğmesi gerektiğini düşünmektedir.

3.2.3. Din-Bilim Çatışması

Dergi, bu başlık altında geniş bir tartışma açmaktadır. Antik ve Orta Çağ dahil, Reform ve Aydınlanma süreciyle dinin akli bilimler üstündeki etkisinin sınırlandırılmasına yönelik bilimsel gelişmeler, din ile bilim arasındaki gerilimli ilişkinin seyrini aktarmak için sıklıkla ele alınmaktadır. Reform ve Avrupa Aydınlanmasının Türkiye’deki yansıması ise “Kemalist devrimler” olarak görülmektedir. Dinin, bu devrimlerin sürekliliğine zarar verdiği fikri savunulmaktadır.

Dergi çevresine göre pozitif bilimlerde meydana gelen gelişmeler, dinsel dogmaları çürütmüştür. Dogmatik bakışın toplumsal düzeyde de zayıflaması için seküler ve bilimsel bir kültür politikasının benimsenmesi gerekmektedir (Hotinli, 1995). Başka bir ifadeyle Batıda yaşanan bilimsel atılım, dinin etkisinin zayıflamasıyla gerçekleşmiştir ve Türkiye’de de benzer bir gelişmenin yaşanabilmesi için dini dogmalardan kurtulmak gerekmektedir (Yıldırım C. , 1994a). Bu bağlamda Demirsoy (2011) Kilisenin geçmişte yaptığı hataların benzerinin son dönemde Türkiye’de yapıldığını, televizyon programlarına konuk olan bazı kişilerin, keşifleri ve buluşları kutsal metinlerle izah etmeye çalıştıklarını aktarmaktadır. Kutsal kitaplar, bilim kitabı olmadığından bu girişimler sonuç vermediğinde kutsalın kendisine zarar vereceğini düşünmektedir. Keza Demirsoy’a göre dünya tarihinde temel bilimler alanında hiçbir buluş kutsal kitaplardan esinlenerek yapılmamıştır ve yapılmayacaktır da.

Dergideki hâkim yaklaşıma göre din ve bilimin etkileşiminde akli, iman (din) ile bağdaştırma tartışması da eskimiştir. Artık din, bu alanın dışına itilmektedir. Çağdaş düşünürler Hristiyan veya Musevi değildir. Burjuva ya da sosyalisttirler. Bu sebeple burjuva medeniyeti de Hristiyanlık ya da Judeo- Hristiyanlığın eseri değildir. Tersine bunlar burjuva medeniyetine uyum sağlamışlardır. İslam’dan da bu beklenmektedir. Müslümanlar dünyanın şekillenmesine katılmak ve dışlanmamak için buna mecburdurlar (Amin, 1999).

Günümüzde çağdaş bilimsel düşüncenin küresel ve ulusal ölçekte dinle de iş birliği içerisinde değersizleştirilmesi açısından postmodernizm yeni bir tehdit olarak tanımlanmaktadır. Neoliberal ideolojinin politik alanda yaptığı tahribatı, postmodernizmin bilim ve kültür alanında gerçekleştirdiği iddia edilmektedir. Postmodernizmin bulanık yönteminden faydalanan bazı kesimlerin kutsal kitaplarda bilimsel gerçekler arama ya da bilimsel

gerçeklere kutsal kitaplar üzerinden ulaşma girişimlerinin kamusal alanda gündem oluşturmaları bilim açısından tehdit olarak görülmektedir. Eğitimde de kutsal metinlerin etkisine ve kamusal alanda da dini sembollere inanç özgürlüğü bağlamında müsaade edilmesini “Kemalist Devrimi” kesintiye uğratacak adımlar olarak değerlendirilmektedir.

Bu gerekçelerle İslam kaynaklı epistemoloji ile bilimsel veriler arasındaki tezatlıklar dergide sıklıkla ele alınmıştır. Türk toplumunun bilimsel, sosyal ve iktisadi açıdan “ilerlemesi” için toplumdaki İslam kaynaklı bilginin meşruiyetinin çürütülmesi gerektiği düşüncesi dergiye hakimdir.

3.2.3.1. Evrim ve Yaratılışçılık/Akıllı Tasarım Tartışması

Dergi ilk sayılardan itibaren “dinsel dogmaları” çürütmek için din ile bilimin arasındaki tartışmalı konuları gündemine taşımaktadır. Evrim-yaratılış ayrımı bunların başındadır. Yaratılış Öğretisi ve Evrim Kuramı arasındaki güncel tartışma ile din-bilim arasındaki ilişki yeniden gündeme gelmiştir. Evrendeki insan yapımı doğal olmayan nesneler ile evrim kuramına göre doğal seçim sonucunda ortaya çıkan canlıların var oluş sebebine ilişkin benzetim kurmanın ve esasında bilimsel bir sorunun cevabını teleolojik yaklaşımla bir tasarımcıya -Tanrıya- bağlamanın mümkün olmadığı savunulmuştur (Mirioğlu, 2016). Evrenin oluşumu konusunda yaratıcı Tanrı fikrine bağlanma kolaycılık olarak değerlendirilmiştir. Her şeyin bir yapanı olduğunu düşünmek, yaratıcı Tanrı fikrine saplanmaya neden olacaktır. Dinlerin evrenin oluşumuna yönelik cevapları sabit olduğu için neden ve nasıl sorusunun sorulmasına imkân vermeyecektir. Belirli ve sınırlı cevaplarla dogmatik verilere göre eğitilen insanların oluşturduğu toplumda da ilerleme kaydedilemez. (Demirsoy, 2012). Yaratılış kuramı gibi düşünceler bilimsel verilere dayanmadığından inançtır. Evrimsel yaklaşım da dinselliğin yaratılış inancıyla çatışmaktadır. Dergi çevresi, dinin bilimsel alana müdahil olmadığı bir ilişki biçimini tasvir etmektedir (Demir R., 2010).

Bu amaçla altıncı sayıda dergi evrim konusunu¹⁴⁸ işlemektedir. Derginin kapağında sayının tanıtımı “Dinsel dogmalara en büyük darbe: Son kanıtlarıyla evrim teorisi” ifadesiyle

¹⁴⁸ Evrim sayısının ardından dergiye yansıyan okur görüşlerine de yer verilmiştir. Sekizinci sayıda İbrahim Ülgen (1995, s. 3) adlı okur “insanlarımızın inançları ve dini düşünceleri tali olmalıdır. Devrimci, sosyalist, sosyal demokrat insanlarımız da Allah’a inanabilirler bu gayet doğaldır. Kâinatın oluşumu bilimsel olgularla açıklanamadığı müddetçe bu inançlar sürecektir. Biz sosyalistler bunu anlamalı ve saygı göstermeliyiz. Yeter ki, bu inanç olgusunu bilimin önüne geçirip, herşeyi bilim dışı kurallarla açıklamayalım. Fakat 70’li ve 80’li yıllarda olduğu gibi ‘Allahsız’ damgası yemiyelim” demektedir. Bu ifadelerden bilimin bir

yapılmaktadır. Derginin Ankara temsilcisi Serhat Özyar (1994, s. 2) bu konuyu “...özel-likle 12 Eylül 1980’den sonra eğitim, kültür ve sosyal yaşantımızın kalıba sokulması ama-cıyla egemen kılınmaya çalışılan ‘Türk-İslam Sentezi...’ çerçevesinde evrim kuramının yerinden edilmesi girişimine cevap amacıyla seçtiklerini belirtmektedir. Devamında Öz-yar, ANAP hükümetinin “yaratılışçılık masalının” fen kitaplarına dâhil etmesini eleştir-mektedir. Buna ek olarak Koray (2009a) Türkiye’ye ılımlı İslam’ı model olarak dayatan ABD ve Batı emperyalizminin, bilime ve Kemalist Devrim’e karşı savaş açtığını düşün-mektedir. Batı’nın aksine İslam’ın Orta Çağ’ının aydınlık olduğunu, Türkiye’de yobaz-ların da bu girişime çanak tutarak İslam’ın aydınlık geçmişini kararttığını düşünmektedir. Maraşo¹⁴⁹ (2012) bu süreçte toplumun bütün boyutlarıyla “dincileştirilmeye” çalışıldığını belirtmektedir. Üniversitelerde evrim karşıtı etkinlikler gerçekleştirilerek hurafelerin ve Orta Çağ gericiliğinin bilime meydan okumasına seyirci kalınmasını eleştirmektedir. Di-nin (İslamiyet) her alanda (bilim, sanat, siyaset, ...) meşruiyet zemini olarak gösterildiğini belirtmektedir. Tüm bu girişimler karşında insanın kendi aklını kullanarak özgür düşün-mesini salık veren Aydınlanma bilinci yeniden tesis edilmelidir.

47. Sayının kapağında da evrim konusu işlenmektedir. “Bilim Tanrı’nın topraklarını fet-hederken” ifadesiyle evrim kuramının oluşumu aktarılmaktadır. Pekünlü (1998) özellikle din (Katoliklik) karşısında Batı’da meydana gelen bilimsel gelişmeler ışığında evrim ku-ramının oluşum sürecini ele almaktadır. Pekünlü’ye göre (1998, s. 18) evrim “ruhsal ola-rak, kişinin dinsel öğretilerin ve metafiziğin dumura uğraticı etkilerinden olan uzaklı-ğıyla...” ölçülür. Pekünlü (1998) Darwin’in dinsel ve bilimsel determinizme direnerek evrim hipotezine ulaştığını, yaratılışçılığın temeli olan subjektif idealizmin ise evrim ge-çirmeyerek bütün bilimsel ilerleme karşısında direnmeye devam ettiğini belirtmektedir. Darwin, doğal seleksiyon yoluyla tüm canlıların birbiriyle ilişkili olarak değişim içinde olduklarını kanıtlayarak yaratılış dogmasının yıkılmasını sağlayan bilim adamıdır (Çakan, 2015).

Dergide ayrıca evrim kuramı ile yaratılışçılık düşüncesi arasındaki fikir ayrılığına ilişkin görüşlere yer verilmiştir. Sayın’a göre (1998) evrim, moleküler ve organik düzeyde bin-

gün her şeyi -en azından dine ihtiyaç duyulmayacak kadar- açıklayabileceği düşüncesinin, dergi ve okur çevresinde benimsendiği anlaşılmaktadır.

¹⁴⁹ Derginin genel yayın yönetmenidir.

lerce makale ve kanıtla kesinleşmiştir ancak insanlar, yaratılışçılar ve şariatçılar tarafından kutsal masallarla uyutulmaya çalışılmaktadır. İlk neden olarak Tanrı var olsa da olmasa da diğer canlılar gibi insan da dünyada gerçekleşen bir evrim zinciri sonrasında oluşmuştur. Helvacıoğlu (1998) ise evrim bahsine ilişkin bilim ve dogma arasında tarafsız kalınamayacağını, yaradılışın bilim tarafından yalanlanmış boş bir inanç olduğunu belirtmektedir. Evren ve insanın, Tanrı tarafından yaratılmadığı, doğa yasalarına bağlı olarak kendine has mekanizmaların hareketiyle evrimleşerek ortaya çıktığı düşüncesini savunmaktadır.

Helvacıoğlu (1998) evrim kuramının dergide derinlemesine incelenmesine yönelik saldırılara da cevap vermektedir. Yaşanan gerginliği, bilimi temsil eden Aydınlanmacı-Cumhuriyetçi kesimle, dogmayı temsil eden ve ülkeyi Orta Çağ karanlığına götürmeye çalışan şariatçi kesim arasında yaşanan mücadele olarak tanımlamaktadır. Şariatçıların, Bilim ve Ütopya dergisine yazanları Gizli Maocu olarak etiketlemeye çalışarak dergilerini tecrit etmeye çalıştıklarını düşünmektedir. Demirsoy da (2009a) “gericilerin” evrimi, insan ile maymunun hangi zaman diliminde birbirinden ayrıldıklarını inceleyen bir bilim dalı olarak gördüklerini ve bu sebeple bu kesime bilimsel gerçekleri anlatmanın neredeyse imkânsız olduğunu düşünmektedir. Türkiye’de de yayımlanan çeşitli belgesel kanallarında evrimin olabildiği kadar sade anlatılmasına rağmen bu kesimin dört bin yıllık mitolojiye ve din kitaplarındaki görüşlere sıkı sıkıya bağlı kaldıklarını belirtmektedir. Yine bu kesim, bilimsel kanıtlara rağmen canlıların tümünün yakın ya da uzak birbirine akraba olduklarına değil, her bir canlının ayrı bir şekilde Tanrı tarafından yaratıldığına inanmaktadır. Buna sebep olarak da insanların daha çocukluk yaşta dogmalara inandırılarak yetiştirilmesine bağlamaktadır. Buna bağlı olarak Demirsoy, çocuk yaşta Kur’an Kursu eğitimi ile başlayan cemaat okulları ve yurtlarla sürdürülen “negatif eğitimi” Türk toplumuna ve Müslümanlara yönelik yıkıcı bir faaliyet olarak tanımlamaktadır. Yazara göre evrim, felsefi ve sosyal açıdan bireyin ve toplumun daha iyiye ulaşma ihtiyaç ve isteğinin, fiziksel, sosyal ve bilimsel açıdan tezahürüdür ve bu sebeple evrimin varlığına sırt çeviren toplumların tarihte de görüldüğü üzere yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalabileceğini düşünmektedir. Hristiyanların bu gerçeğin farkına vararak dinlerinde reforma gittiklerini ve evrimleşme sürecine dahil olduklarını belirtir. Türkiye açısından da Atatürk ilke ve devrimlerinin evrimleşme sürecini başlatan bir adım olduğunu ancak toplumsal düzeyde

yeterince sahiplenilmediğini düşünmektedir. Evrim kuramını anlamayanların Atatürkçülük ve Kemalizm'i de anlamayacaklarını belirtmektedir. Dogmatikler içinse Atatürk'ün ölümünün bir fırsat olduğunu, 1980 yılına kadar süren palazlanma döneminin ardından günümüzde meyvelerini aldıklarını ve toplumun giderek evrimleşme sürecinden uzaklaşarak, bu süreci devam ettiren ülke ve toplumların güdümüne girme tehlikesiyle baş başa kaldığını düşünmektedir. Kemalizm'e sözde bağlı olanların ise geçen süre zarfında Atatürkçülüğün otantik halini dogmatik hale getirerek slogan düzeyinde benimsediklerini ve bunun sonucunda evrimleşmenin temel dinamiğini göz ardı ederek marjinalize olduklarını düşünmektedir. Bu haliyle dogmatiklerin 1400 ve 2000 yıl öncesini tekrar etmekten öteye gitmeyerek düştükleri hatanın benzerini yapmaktadırlar.

Dergide¹⁵⁰ Hristiyan köktendinci gruplarla da bağlantılı olarak Türkiye'deki dinci ve tarikatçı çevrelerin bilimsel düşünce ve evrim kuramına yönelik faaliyetlerine karşı başlatılan imza kampanyası yer almıştır. İmza metninde “bu çerçevede, evrim kuramını destekleyen kanıtlar, bilimle ilgisi kuşkulu kişilerce çarpıtılmakta ve halkımızın inançları bilim ile din karşı karşıya getirilerek sömürülmektedir” denilmektedir.

Dergi, evrim kuramını anlatırken İslam tarihinden de bu kurama benzer görüşler ortaya atmış bilim adamlarını tanımaktadır. Bu çaba, İslam tarihinde de evrim düşüncesine benzer örneklerin var olduğunu göstererek meşruiyet kazandırmaya yöneliktir. Doğu Perinçek'in¹⁵¹ “İslam'ın Darwinleri Vardı” adlı yazısı buna örnektir. Perinçek (2009) İslamcılarının bugün sadece yobazlarının var olduğunu ve bunun sonucunda İslam tarihini devrimcilerin (kendilerinin) araştırdığını belirtmektedir. İslamcılıkla aldatılanlara, “İslam'ın tarihselliğini” hatırlatarak İslam uygarlık tarihini tanıtmak için bilim gönüllülerine görevle çağırılmaktadır. Bu çerçevede 177. Sayının kapağında “İslam'ın Darwinleri: Biruni, Câhız, İhvan-ı Safâ, İbn Tufeyl” başlığı yer almaktadır. Bayraktar (2009a) Câhız'ın çeşitli hayvanların coğrafi bölgelere göre farklılıklarına dikkat çekip sebepleriyle açıklayarak ilk defa genel biyolojik evrim teorisinin başlatan bilim adamı olduğunu düşünmektedir. Türlerin transformasyonu ve mutasyonu savunan Câhız'ın insan türünün de kendinden aşağı bir türden tekâmül ederek evrimleştiğini düşünmesinin doğal olduğunu belirtir. Bayraktar (2009b) Biruni'nin ise suni seçim yoluyla evrimleşmeden ilk bahseden kişi olduğunu aktarır. Böylece biyolojik evrim teorisinin mükemmel bir hal aldığını düşünmektedir. Diğer

¹⁵⁰ 54. Sayıda yer almaktadır.

¹⁵¹ O sırada İşçi Partisi Genel Başkanıdır ve ilgili yazı Aydınlik Dergisinin 1131. Sayısında yayımlanmıştır.

bilim adamı İbn-Tufeyl'in birinci teorisine göre¹⁵² ilk insan cansız maddelerin karışımı ve bu karışımındaki kimyasal evrimin sonucunda türemiştir. Bayraktar'a göre (2009c, s. 31) İbn Tufeyl birinci teorisi sayesinde "David Hume ile ortaya çıkan 'doğal din' fikrine tesir etmekle kalmamış, aynı zamanda, kendiliğinden yaratılış ya da oluş manasına gelen spon-tane çıkış veya yaratılış fikrinin yayılmasına ve Batı'da evrim fikrinin doğmasına da ön-cülük etmiştir."

Çetinkaya (2009) ise onuncu yüzyılda ortaya çıkan İhvân-ı Safâ topluluğunu tanıtmaktadı. Topluluğun günümüze ulaşan eserindeki¹⁵³ dikkate değer görüşü, "insanın sosyal ve psikolojik bir varlık olarak evrimleştiğini ilk defa sistematik bir şekilde ortaya koymaları" olarak değerlendirmektedir. Bu topluluğun yaklaşımına göre "hem dinler insanlığın sos-yopsikolojik evrimleşmesine sebep olmakta, hem de dinlerin bizzat kendilerinin evrimleşmesi insanlığın sosyopsikolojik evrimine bir delil" olarak kabul edilebilir (Çetinkaya B. A., 2009, s. 34). Bu topluluk, cansız varlıklar dahil¹⁵⁴ tabiattaki bütün varlıklar arasında şekillerin değişimine bağlı olarak bir gelişim sürecinin yaşandığını iddia eder. İlk basamaktaki bitkiler ile son basamaktaki bitkiler arasında dönüşüme bağlı bir ilişki söz konusudur. Aynı durum hayvanlar ve insanlar için de geçerlidir ve kıstas, az gelişmiş varlıkların fazla gelişmişlere önceliğidir. İnsanın gelişim süreci ve nihai derecesi ise melekler mertebesine ve ilahi aleme ulaşmasıyla açıklanır (Çetinkaya B. A., 2009).

Dergide evrim ile yaratılış fikrini uzlaştırma gayreti de söz konusudur. Bu bağlamda Işıklı (2009) din ile Darwin'in görüşlerinin karşı karşıya gelmesinin yapay bir durum olduğunu, Âdem ile Havva'nın evrim sonucunda oluşan ilk çift insan olarak görülmesinin mümkün olduğunu düşünmektedir. Dinin böyle bir inanişaya engel olmadığını belirtir. Darwin'den önce, Mevlâna, İbn Haldun, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın da insanın biyolojik ve ruhsal tekamülüne ilişkin evrim kuramına benzeyen görüşler geliştirdiğini aktarmaktadır. Darwin'in kuramını sosyal bilimler alanına uyarlayanların liberaller olduğunu da hatırlatmaktadır. Yeni liberallerin de bu sefer mevcut toplumsal yapıların ve çıkar ilişkilerinin bozulacağı endişesiyle¹⁵⁵ Darwin'in kuramına saldırdıklarını ve dini de buna alet ettiklerini düşünmektedir.

¹⁵² İkinci teori anne babadan doğal biyolojik türeme üzerinedir.

¹⁵³ Resâilu İhvani's Safa ve Hullani'l Vefa adıyla günümüze ulaşan 52 risaleden bahsedilmektedir.

¹⁵⁴ Bu yönüyle Darwin'den ayrıldıklarını belirtmektedir.

¹⁵⁵ Evrim yasasının toplumsal değişimi ve dönüşümü süreklilik arz eder. Işıklı, "Tarihin sonu" gibi yeni liberal tezlerin ise insanlığın tekamülünün sonuna geldiği görüşüne dayandığını hatırlatmaktadır.

Evrım teorisi karşısında geliştirilen yaratılışçılık fikri de dergide yerilmektedir. Evrim teorisi bilimsel düşünceyi harekete geçirir, akıllı tasarım ise örtük bir kadercilik barındırdığı için bilimsel düşünceyi köreltir. Bu durum, bireylerin bilimsel merak ve sorgulama arzularının körelmesine, toplumların ve ülkelerin de güçlü ya da sömürgeci karşısında tepkisiz kalmasına neden olmaktadır (Demirsoy, 2009b). Akıllı tasarım, bilimin nasıl yapılacağına ilişkin bir tez olan metodolojik doğalcılığın¹⁵⁶ dışında kaldığı için bilim dışıdır. Bu durumda yaratılışçılık gibi akıllı tasarım da evrimciler tarafından, bilimsel bir teori değil dini bir görüş olarak kabul edilmektedir (Bahçekapılı, İyilikçi, Güney, & Çelik, 2009).

Evrım kuramına karşı madde ve insanın varoluş kaynağına ilişkin ilahi bir gücü adres gösteren akıllı tasarım düşüncesi, yukarıda bahsi geçen fikirler çerçevesinde eleştirilmiştir. 185. Sayının kapağında “Yaratılış Safsatasına Bilimsel Kılıf: Akıllı Tasarım” başlığı yer almaktadır. Koray (2009b) akıllı tasarımı savunarak evrim kuramına karşı çıkanların esasında bütün kuramlara karşı çıktığını düşünmektedir. Gerçek amaç, akıllı tasarımı bilime alternatif olarak sunmaktır. Bütün kuramlar, öznel belirlenimin etkisi dışında, kendiliğinden var olan nesnel bir varsayım üzerine temellendirildiğini, akıllı tasarımcıların ise deney ve gözleme dayalı bu nesnel varsayım-gerçeklik yerine dini dogmaları hâkim kılmayı istediklerini belirtmektedir.

Bu minvalde Şenel (1998) bilimsel yaratılışçılığı “düşünsel ucube” olarak tarif etmektedir. Bilimsel düşüncede madde ve enerjinin, yoktan var, vardan yok edilemeyeceği varsayımını hatırlatır. Bu sebeple din alanındaki erekselci bir varsayımın bilimsel paradigmaya müdahalesini yadsımaktadır. Yazar, Harun Yahya mahlasıyla yayımlanan “Evrım Aldatmacası” kitabındaki bilimsel yaratılışçılık üzerinden ileri sürülen görüşleri bu çerçevede eleştirmektedir. Bulu da (2009) yaratımcılık¹⁵⁷ düşüncesini savunanların evrim teorisini kabul etmediğini belirtmektedir. Reform, rönesans ve bilimsel devrime rağmen, Türkiye’de eğitim politikası olarak din ile bilimin uzlaştırılmaya çalışılması yersizdir. Ders kitaplarında bilimin dine hizmet etmesi gerektiği, Kur’an’da bulunanların açıklamasını yapma işlevinin olduğu fikrinin işlenmesini eleştirmektedir.

¹⁵⁶ Bilimin sadece doğal yollarla incelenebilecek şeyleri incelemesini ifade etmektedir.

¹⁵⁷ Türlerin, evrimin aksine, birbirinden bağımsız olarak Tanrı tarafından yaratıldığına inanılmasıdır.

Bakırcı'ya göre (2017) akıllı tasarım yaratılışçılıktan farklı değildir ve bu haliyle sahte bilimdir. Akıllı tasarımcıların öncülü olan yaratılışçılardan “birikimli seçilim” yaklaşımıyla ayrılımlarının bile kendilerinin geçirdiği evrimi ispat etmesi açısından değerlidir. Bazı akıllı tasarımcıların Tanrı kontrolünde evrimin söz konusu olabileceğini, bazılarının ise cins ve tür gibi mikro düzeyde biyolojik oluşumların evrimin doğal sürecinde kendiliğinden olabileceğini, aile ve şube gibi makro taksonomik evrim süreçlerinin Tanrı kontrolünde gerçekleşebileceğini düşünerek birbirinden farklılaştıklarını belirtmektedir. Ancak yaratılışçı ya da akıllı tasarımcı argümanlarla evrim sürecine Tanrı müdahalesinin olduğunu var saymanın, bir şeyin ya da sürecin nasıl var olduğu sorusunu ortadan kaldıracığı için bilimsel gelişime ket vuracağını düşünmektedir.

Bozcuk'a göre (2009) Darwin evrim teorisine ilişkin “rastlantısal fiziksel süreçler” yerine “doğal seçilim yoluyla evrim” varsayımını geliştirmiş ve böylece akıllı bir tasarımcıya ihtiyaç, rastlantısal bir sürece de gerek kalmamıştır. Dinlerin ve bilimin ortak amacının insan refahı ve mutluluğu olduğu tezinden hareketle, tıp biliminin imkânlarından faydalanırken, biyoloji biliminin içinde yer alan evrim kuramını dogmatik bir çerçeveye sıkıştırarak reddetmenin çelişkili olduğunu düşünmektedir. Bilimin ve evrim teorisinin diyaletik yapısı gereği yeni bulgulara açık olduğunu, akıllı tasarım ya da bilimsel yaratılışçılığın ise dogmatik yapısı gereği buna imkân vermediğini savunmaktadır.

Evrim kuramı ve karşısında yer alan yaratılış kuramları doğrudan insanın var oluşuna ilişkin bir tartışmaya karşılık geldiğinden derginin gündeminde sıklıkla yer almaktadır. Evrim kuramı, dergi açısından dogmatizmin yaradılışa dair söylemini bütünüyle “bilimsel” olarak yanlışladığı için değerli görülmektedir. Dini epistemolojinin sorgulanması ve Tanrı ve din düşüncesinin toplumdaki ontolojik kabulünün zayıflaması açısından evrim kuramı dergi açısından oldukça kullanışlı olmuştur.

3.2.3.2. Astronomi

Dergide bilimsel ilerlemenin önünde engel olarak görülen, dogmatik düşünceyle örtüşen evren modellerine yönelik eleştiri de söz konusudur. Pekünlü (1994) bu konuda Batlamyus'un yer merkezli [bir anlamda din kaynaklı] evren modeli karşısında Kilise'nin yaklaşımına uymayan Kopernik'in geliştirdiği evren modeline öne çıkarmaktadır. Pekünlü, Büyük Patlama merkezli evren modellerinin bilimsel gelişmeyi sekteye uğrattığını, önüne

ıkan sorun alanlarına yönelik bilimsel yöntemin tersine doğaüstü izahlara gönderme yapmasının buna kanıt olduğunu düşünmektedir. Nihayetinde Büyük Patlama modellerinin felsefi olarak “insanlığın lanetlendiğini savunan kötümser varoluşçuluk ya da yaşamın anlamını diğer dünyada arayan Ortaçağ inancına” (Pekünlü, 1994, s. 18) kapı araladığını iddia etmektedir. Pekünlü (1996) “dinsel dogmalar” çerçevesinde din adamlarının evren modelleri üzerinde olabilirlik değerlendirmesi yapmasının bilimsel gelişmeyi engellediğini düşünmektedir. Örneğin evrenin sonlu oluşunu (kapalı dizgeli) ngren dini dogmaların bakışını destekleyen Büyük Patlama dahil evren modellerinin aksine günümüz bilimsel kanıtları sonsuz evren (açık dizgeli) modelini benimsemiştir.

Bu süreçteki bilimsel gelişmelere katkısı olan Galileo da derginin kapaęına¹⁵⁸ taşınmıştır. Galileo “metafiziğin ve geleneğin yıkıcısı”, “karanlıkları yaran bilim insan”, “tanrısal nedenselliğe darbe” tabirleriyle tanıtılmaktadır. Galileo’nun eylemsizlik ilkesi¹⁵⁹ sayesinde Kilise’nin Kopernik’in Güneş Merkezli Evren Modeline yönelik yürüttüğü eleştiri geçerliliğini yitirmiştir (Topdemir, 2011). Bu kanıtlarla yeryüzünden moderniteyle sürülen Tanrı ve din düşüncesi gökyüzünden de silinmek istenmiştir. İnsanlığın tarihsel tekamllnde ve özellikle de Hristiyan teolojisinde benimsenmiş evrenin oluşumuna ilişkin görüşlerin tek başına Tanrıya/dine mal edilmiştir.

3.2.3.3. Psikoloji

Dergi, din ile bilim arasındaki kadim çatışmayı çeşitli başlıklar altında inceledikten sonra din inancının, yine insan kaynaklı olabileceğine yönelik bilimsel araştırmaları konu edinmektedir. Din ve bilimi birbirinden ayırıştırma, dinin bilim üzerindeki tahakkümünün yersiz olduğunu ispatı neticesinde iş, dinin tanrısal kaynağının bilimsel paradigma içinde sınırlanabilir olduğunu kanıtlamaya kadar gelmiştir.

Bu bağlamda Eşel (2010a) inancın nihayetinde beynin ürünü olabileceği ve bu sebeple beyinde, anatomik, fizyolojik ve biyolojik olarak karşılıklarının var olup olmadığına ilişkin araştırmaları paylaşmaktadır. Ruhun fiziksel bir varlık olduğuna yönelik bilimsel iddialardan hareketle insanın mistik deneyimlerinin din inancını besleyip beslemediği so-

¹⁵⁸ 211. Sayının kapağıdır. İlgili sayıda Galileo’nun Kilise’nin baskısına rağmen astronomi başta olmak üzere yaptığı çalışmalar ve keşifler ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.

¹⁵⁹ Kendi haline bırakılan bir cisim dışardan bir müdahale olmadığı sürece ilk halindeki hareketini ya da hareketsizliğini koruması ve devam ettirmesidir.

rusu sorulmaktadır. Bunula ilgili çalışmaların, geçirilen bazı nörolojik hastalıklar sonucunda kişilerin din inancında meydana gelen değişiklikler sonrasında başladığını belirtmektedir. Bunlara din inancının belirli bir oranda kalıtımsal olabileceğine yönelik bulguları eklemektedir:

“Dini inançların oluşmasında en önemli etkenlerden olan mistik deneyimlerin de her beyin işlevi gibi biyolojik temelleri vardır ... Bugün için mistik deneyimlerin ön beyin kabuğu ile artışı ile beraber olan temporal lob uyarılmasının bir sonucu olabileceği, bu nedenle temporal lob epilepsisi ile yakından ilişkisinin olduğu ve ayrıca dopamin serotonin sistemi başta olmak üzere beynin kimyasal ileticilerinin de bu deneyimde rol oynadığı söylenebilir. İnsan zihni tarafından üretilen bütün diğer fenomenler gibi, mistik deneyimlerin biyolojik mekanizmalarının anlaşılması, nihayetinde insanlık kültür tarihinde çok önemli bir yeri olan din kavramının ve dolayısıyla insanın daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır” (Eşel, 2010a, s. 49).

Eşel (2010b) dini inanışların gelişmesindeki bilişsel varsayımları da ele almaktadır. Bunları, ölüm korkusu ve belirsizliğiyle baş etme ihtiyacı, insan beyninin dini inancı geliştirme kapasitesine sahip olması, doğaüstü varlıkların sınırlı özellikleri sebebiyle iyi hatırlanması, doğaüstü inançların yaratıcı düşünce ve hezeyanlarla ilişkili olduğu görüşü, dinin otoriteye uyma davranışının sonucu olduğu düşüncesi ve dinin dünyayı anlamaya yönelik yanılsamanın sonucu geliştiği görüşü şeklinde sıralamaktadır. Dini inancın da diğer bütün fenomenler gibi insan beyni tarafından üretildiğini ve bu sebeple son dönemde insan zihninin çalışmasındaki düzeneklere ilişkin araştırmalarla bu sürecin açıklığa kavuşturulacağını düşünmektedir.

Pekünlü’ye göre (1997) din, kişinin “kendini aşağılama güdüsünden” hareketle bireysel psikoloji alanında oluşur. Bu aşağılanma güdüsünün etkisiyle toplumsal alanda örgütlenen bireyler kendi dini etiklerini çıkarları için araçsallaştırarak toplumun kalanına dayatırlar. Pekünlü bilimin dogmatik olmayışı sebebiyle bilgiyi yanlışlayarak var olduğunu hatırlatmaktadır. Bu sebeple dogmatik yapısı gereği dinsel bilginin bilime müdahale etmesi ya da bilimsel bilginin doğrulanması amacıyla kullanılmasının bilimin ve toplumsal tekamülün önüne set çekeceğini savunmaktadır.

Pozitif bilimlerde ortaya çıkan güncel bulgular, din-bilim çatışmasında tamamen dinin/Tanrı inancının aleyhine kullanılmıştır. İnsanlığın tekamülünde dinin/Tanrı’nın ya da

dindar kimliğine rağmen bilimsel ilerlemeye görünür katkıları olmuş kimselerin varlığından aynı oranda bahsedilmemiştir. Bu durum bilime dair bütün bulguların din ve Tanrı aleyhine kullanılmasına ilişkin dergideki eğilimi ortaya çıkarmıştır.

3.2.3.4. Postmodernizm ve İslam

Postmodernizm, farklılıklara odaklanma sonucunda kimliklerin daha görünür olmasını sağlayan bir sürecin yaşanmasına imkân vermiştir. Farklı dini kimlikler ve belirli bir dinin çeperlerine itilmiş eleştirel ya da “aykırı” öğretiler de buna dahil edilebilir. Bu açıdan Birikim çevresi, İslam’ın ilk zuhur ettiği dönemdeki henüz devletleşmemiş, ezileni koruyup ortak mülkiyeti/mülksüzlüğü özendiren halini, sol ilahiyata referans göstermiştir. Bilim ve Ütopya ise Aydınlanmacı duruşuna paralel bir şekilde postmodernizmi pozitif bilimlerin yöntemine bir saldırı olarak algılamıştır. Dini epistemolojinin postmodernizm sayesinde bilimsel yöntemi zayıflatabileceği düşüncesi savunulmuştur.

Bu bağlamda Şenel (1997b) din ve bilim ilişkisinde post modernizm¹⁶⁰ etkisiyle bilim aleyhinde gerçekleşmesi muhtemel tehlikelerden bahsetmektedir. Buna göre bilgi çağı kavramının bilim çağı kavramı yerine kullanılması, sihirsel, bilimsel, dinsel ve metafizik her türlü bilginin metalaştırılarak bilimsel bilgiyle beraber ele alınıp değerlendirildiğini göstermektedir. Bunun sonucunda da bilim yerine bahsi geçenlerin etkisiyle oluşan metabilim öne çıkabilecektir. Doğa bilimlerinde olduğu gibi sosyal bilimlerde de nesnellik kaygısı üzerinden insanın kurucu özne olduğu göz ardı edilmiştir. Böylece insan merkezli bilim etiği geliştirilemediği için bu alanda da dinsel etik hâkim olmaya başlamıştır. Tüm bunların sonucunda özellikle biyoteknoloji gibi yeni bilimsel gelişmelerin sayesinde insanın kendi yazgısı üzerinde de söz sahibi olacağı bir sürecin başlaması gecikmiş gözükmektedir.

Benzer şekilde Ulusoy (2012, s. 48-49) bilimin, “bilimi, akılcılığı biricik ölçüt kabul eden çağdaş değerler, Ortaçağ kültüründen beslenen, bilim ve gerçek dışılığı yücelten, doğru bilgiye ulaşma çabasını küçümseyen, hatta onunla alay eden büyük bir hurafe saldırısı, şarlatanlık” ile karşı karşıya olduğunu düşünmektedir. Ulusoy da bu sürecin yaşanmasında postmodernizm ideolojisini hurafe ve dogmatizme kapı aralamakla suçlamaktadır. Postmodernizmin determinizmi (nedenselliği) reddedişi, modernizmin insan ve toplumun

¹⁶⁰ Postmodern ideolojinin çokluk kavramı üzerinden bilimsel alanı çeşitlendirmesi ve değersizleştirilmesi şeklinde ifade edilmektedir.

nesnel ve akılcı ilkelere göre ilerleyişi fikrini de reddedilmesiyle sonuçlandığını, böylece bilim dışı hurafelerin baskın olmaya başladığını düşünmektedir. Bu sebeple Türkiye’de yeni bir Aydınlanma atılımına gereksinim duymaktadır.

Dergide dine (İslam) ve dinin kutsal kaynağı olan Kur’an-ı Kerim’e yönelik yeni okuma biçimleri de eleştirilmektedir. Bu okuma biçimlerine yöntem olarak yol gösteren ise postmodern felsefedir. Bu nedenle eleştirinin başlangıç noktası, Aydınlanmacı bilimsel paradigmayı benimseyen modern felsefe karşısında filizlenen postmodernizmdir. Bu amaçla Aydın (2009, s. 31) postmodern bilim paradigmasının bilimi “metafizik çağa, din odaklı mistik düşünceye ve bu türden bir evren kurgusuna geri çekebilecek kimi özellikler” içerdiğini ve “modern bilimin tüm kazanımlarını alt üst edebilecek çok radikal sonuçlar” doğurma potansiyeline sahip olduğunu düşünmektedir. Din ile bilimin çatıştığı kimi noktalarda bilimin sonuçlarının mutlak olmadığı ve dinin savlarının mutlak olduğu gerekçeyle din lehine bir otorite oluşturulmaya çalışılmasını örnek olarak vermektedir. Aydın (2001) İlkçağın akılcı düşüncesine tepki olarak gelişen Ortaçağ düşüncesi gibi postmodernizmin de modern düşüncenin akı ve yöntemi önceleyen yaklaşımına karşı geliştiğini belirtir. Daha sonra sosyal bilimler alanına da sirayet eden postmodern düşünce, aklın ve bilimsel yöntemin dışlanarak özellikle dinin, yerelliğin, göreceli düşüncenin ve öznenliğin ikame edilmesine yol açtığını ve böylece bilimsel ilerlemenin sekteye uğradığını belirtmektedir. Bununla ilişkili olarak İslam postmodernistleri¹⁶¹ olarak tanımladığı düşünürlerin, İslam dünyasının geri kalmışlığını Kuran’ın yanlış yorumlanmasından kaynaklandığını düşündüklerini belirtir. Bu düşünürler, modern bilimsel gelişmeleri, postmodernizmin us dışılığından da destek alarak, Kuran’da aramaya başladığını ve böylelikle İslam dünyasının bilimsellikten uzaklaştığını düşünmektedir. Aydın’a göre postmodern İslamcılarının amacı modern bilimlerin dogmalarda aranmasını sağlayarak halkı bilimin rehberliğinden uzaklaştırmak ve topluma “din afyonunu” dayatmaktır.

Bu kapsamda Aydın (2002l) dönemin güncel konularına değinerek din ve bilim ilişkisini de ele almaktadır. Ömer Çelakıl’ın Kur’an-ı Kerim’de şifre arama girişimini “şarlatanlık” olarak tanımlamaktadır. Aydın’a göre “bilimsel kültürü cılız olan ve toplumsal mayasında hala kutsalın önemli bir yer tuttuğu ülkemizde” (Aydın H. , 2002l, s. 9) bu tip şarlatanlıklara cevap verme gereği doğmuştur ve postmodernistlerde olduğu gibi tutarlı ve ilkeli

¹⁶¹ Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Seyyid Reşit Rıza, Muhammed İzzet Derveze, Seyyid Ahmed Han gibi isimleri saymaktadır.

bir yöntemle sahip olmadığından (Aydın H. , 2001) Çelakıl'ın çıkarımları çelişkilerle doludur. Sır kabul ettikleri kutsal kitaplar yerine insanları bilime yönlendirmeleri gerektiğini, bilimi doğa yerine kutsal kitaplarda aramanın Ortaçağ skolastik düşüncesine geri dönmek olduğunu düşünmektedir.

Ertan da (2002) Ömer Çelakıl'ın iddialarına ele almıştır. Kutsal kitapların ve dinlerin bilimsel ölçütlere göre yapılandırılmadığını ve bu sebeple “kutsal kitap falcısı” Çelakıl'ın Kur'an-ı Kerim'den hareketle ulaşmaya çalıştığı verilerin hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan kusurlu olduğunu düşünmektedir. Buna göre bilimsel yaratma, birçok şeyin keşfine bağlı olarak süreç içinde gerçekleşir. Bu durumda tarihte bir buluşun diğer bir buluşun yapılma sürecini tetiklemesi ve önemli buluşların sahipleri ve buluş tarihleriyle ilgili çelişkiler dikkate alındığında Ömer Çelakıl'ın iddiaları boşluğa düşmektedir.

Aydın (2003i) yeniden yapılanmacı/postmodern İslamcılarının, İslam'ın bilgi ve bilime önem verdiği¹⁶² tezine de karşı çıkmaktadır. Aydın'a göre Kur'an-ı Kerim evrendeki her türlü olguyu neden olarak Tanrı'ya bağlarken, bilimin böyle bir amacının olmadığını, gelişimine set çekeceği için sonlu açıklamalardan kaçındığını not eder. Buna göre Kur'an-ı Kerim insanları ayetleri üzerinde düşünmeye çağırarak evrene erekselci bir bakışla yaklaşılmasını tavsiye ederken, bilim evrene nedenselci bir bakışla yaklaşılmasını öngörmektedir. Buna ek olarak dinsel metinlerin bilimi teşvik ettiği iddiasıyla bilimsel bilgiye dinsel meşruiyet arama girişimi sonucunda bilimin dinin güdümüne sokulacağını ve böylece Orta Çağ anlayışının yeniden hâkim olacağını düşünmektedir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'deki oku emrinin bilimsel bilginin öğrenilmesine yönelik olmadığını, Hz. Peygamber'in kendisine indirilen ayetleri öğrenip tekrar etmesine yönelik örtük bir anlam içerdiği görüşündedir. Bu açıklamalar ışığında Hasan Aydın Kur'an-ı Kerim'in ve İslam dininin bilimsel düşünce ile uyduğu yaklaşımına karşı çıkmaktadır.

Aydın yeniden yapılanmacı/postmodern İslamcılarının İslam ile bilim arasında kurmaya çalıştığı ilişkiyi de eleştirmektedir. Ayrıntılarıyla incelediği Hüseyin Aydın'ın¹⁶³ geliştirdiği modelin, Fazlur Rahman örneğinde olduğu gibi “...Aydınlanma devrimi yaşayamamış İslam ülkelerinde, tanrısal eksenli (teosentrik) bir paradigmada kalarak, aydınlanma-

¹⁶² Bu konuda Süleyman Ateş'i örnek vererek eleştirmektedir.

¹⁶³ Hasan Aydın, yazarın Kur'an-ı Kerim'i yorumlama biçimini değerlendirmek için “İslam'ı Yeniden Anlama”, “İslam'da Reform” ve “Kur'an'a Göre Araştırmalar” adlı eserlerini ele almaktadır.

nın getirdiği değerleri benimsetmeyi ve yaygınlaştırmayı” (Aydın H. , 2003l, s. 87) amaçladığını düşünmektedir. Türkiye’de aydınlanmacı Atatürk devrimleri yaşandığından din ve bilim arasında dini bildirilerin bilim ekseninde meşru kılacak bir modele ihtiyaç olmadığını düşünmektedir. Buna örnek olarak da Gazzali’yi vermektedir. Buna göre Gazzali kendi döneminin tutucuları ve gelenekçileri tarafından eleştirilmiş, Kur’an-ı Kerim’i kendi çağının aklına¹⁶⁴ göre yorumlayan “reform” niteliğinde yeni bir model geliştirmiştir. Ancak Aydın’a göre bugüne gelindiğinde Gazzali’nin söylemleri topluma o kadar si-rayet etmiştir ki neredeyse bir din haline gelmiştir ve bu sebeple çağdaş gelişmeleri kutsal metinlerde okuma girişimi yeni bir dogma yaratmakta ve bilimsel gelişmenin önünde engel oluşturmaktadır.

Aydın (2003j) yeniden yapılanmacı/postmodern İslamcılar eleştirisinde İslam’ın dinsel bildirileri ile Hz. Peygamber’in öznel deneyimleri arasında bir ilişkinin olmadığı tezine de karşı çıkmıştır. Hz. Peygamberin yaşadığı olaylar ile bazı ayetler arasındaki ilişkiye odaklanarak ayet içeriklerinin, bu olaylar ve Hz. Peygamberin arzularının neticesinde şekillendiğini iddia etmiştir. Hz. Muhammed’in salt bir insan olduğu ve tanrısal vahye erişme dışında bir ayrıcalığı bulunmadığı görüşüne de Kur’an-ı Kerim’den ve Gazzali’nin görüşlerinden örnekler vererek karşı çıkmaktadır. Yeniden yapılanmacı/postmodern İslamcıların Kur’an-ı Kerim’de ve Gazzali’nin yaklaşımında Hz. Peygamber’e atfedilen ayrıcalıkları görmezden gelerek yöntem hatasına düştüklerini belirtmektedir (Aydın H. , 2003k).

Aydın (2003h) postmodern ya da yeniden yapılanmacı diye tanımladığı akımın çağdaş temsilcileri ve iddiaları üzerine eleştirisine sonraki sayılarda da devam etmektedir. Yeniden yapılanmacıların döngüsel tarih anlayışına göre İslam tarihi Hz. Muhammed ve dört halife dönemindeki İslami özden sapmıştır. Aydın’a göre yeniden yapılanmacılar, İslami özü oluşturan Kur’an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin uygulamalarının evrenselliği iddialarını meşrulaştırmak için bu görüşü savunmaktadırlar. Buna göre dinsel özden sapmayı önlemek için gönderilen peygamberler tarihsel döngüyü gerçekleştiren öncülerdir. Hz. Peygamber son peygamber olduğundan bu döngünün gerçekleşebilmesi için dinsel özün

¹⁶⁴ Hasan Aydın, belirli tarihsel koşullar içinde akıl ve rasyonel düşünce ile geliştirilen bir modelin dogmatlaştırılarak bugünün tarihsel koşulları içinde cereyan eden aklın ve rasyonel düşüncenin önüne set olarak çekilmesine karşı çıkmaktadır.

var olduğu Kur'an-ı Kerim'e ve Hz. Peygamberin uygulamalarına başvurmak gerekecektir. Ancak Aydın'a göre (2002h) Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in uygulamalarında anlamın nesnelliğini arayan yeniden yapılanmacılar, yorum ve anlamın öznelliğini kullanarak yöntem hatası yapmaktadırlar. Tarihin diyalektik yapısını görmezden gelmektedirler. Aydın (2002h, s. 61) bir peygamber aracılığıyla kurulan ilahi düzenin insanlar tarafından bozulduğu için Tanrı'nın gönderdiği yeni bir peygamberle ilk haline döndürüldüğüne inanmayı "Tanrının öncesiz kaderi" ilkesinden hareketle akla uygun görmemektedir. Buna göre Tanrı'nın, bozulacağını önceden bildiği bir düzeni kurması ve onu korumaması Kadiri Mutlaklığından yoksun olduğu anlamına yol açar.

3.2.4. Kutsallığın Kaynakları ve Temsilleri

Dergi, özellikle semavi dinlere has kavramları tartışmaya açmıştır. Tanrı'dan başlayarak peygambere kadar uzanan eleştirel içerikte kutsal kavramların tarihsel süreçte insan ürünü olduğu tezi savunulmaktadır. "Bilimsel" bulgulara ve diyalektik materyalist çözümlemeye bağlı olarak tanrı kavramının oluşum süreci, kutsal metinlerin ilahi olamayacağı düşüncesi ve peygamberliğin de beşerî bir tavrın ürünü olduğu iddiası aktarılmaktadır. Özellikle Hz. Peygamber'in hayatı ve vahyin niteliği üzerine yapılan tarihselci değerlendirmeler aracılığıyla Allah-vahiy-Peygamber-Kur'an-ı Kerim kavramları etrafında örülen dine kaynaklık eden kutsal imgenin "büyüsü" bozulmaya çalışılmıştır.

3.2.4.1. Tanrı

Dergide dinlerin doğuşuna yönelik fikirlere paralel olarak İslam'ın da Tanrı tasavvurunun antropomorfist özellikler taşıdığını belirten görüşlere yer verilmiştir. Bu görüşlerin ortaklaştığı nokta, Hz. Muhammed'in kadim kültürden edindiği ve kendi zihninde simgeleştirdiği Tanrı tasavvurunu İslam'a aktardığı şeklindedir.

Bu bağlamda Hepkon (1994) gerek çoktanrıci gerekse tektanrıci dinlerdeki antropomorfist (insan biçimci) özellikleri konu etmektedir. Hepkon'a göre (1994, s. 9) İslam'ın Tanrı'sı da beşerî nitelikler taşımaktadır: "Kuran'ın tanrısı, tıpkı sıradan insanlar gibi kızar, polemiğe girer, tehdit eder. Yeri geldiğinde vaadlerde bulunmaktan çekinmez. İntikam alacağını söyler. Övülmekten hoşlanır. Başkalarından delil ister, ama kendisi herhangi bir delil göstermeye tenezzül etmez. En ufak bir kuşkuya bile dayanamaz, hemen cehenneminden bahseder." Kur'an'daki Tanrı tasvirinin insanbiçimci olması Tanrı'nın

varlığının benimsenmesini zorlaştırmış bu “eksikliği” aşmak için ortaya atılan biline-mezci yorumlar ise durumu daha da karmaşık hale getirmiştir (Aydın H. , 1997a).

İslam’ın yaratma düşüncesinin tarihsel süreç içinde zamanla olgunlaştığı düşüncesi de dergide yer almıştır. Bu bağlamda Aydın (1996) yaratma kavramının çeşitli dini ve felsefi düşüncedeki kapsamını irdelemektedir. Hiçten yaratma fikrinin Kur’an-ı Kerim’de ya da peygamberin hadislerinde yer almadığını, ilk dönem ulusal dinlerdeki gibi bir malzeme-den yaratma düşüncesinin ve kaos içindeki evrene düzen verme anlayışıyla benzeşen bir yaratma fikrinin var olduğunu iddia etmektedir. Hristiyan ilahiyatçılarında olduğu gibi hiçten yaratma fikri ise fetihler sonucunda farklı kültürlerle tanışma sonrasında özellikle ehl-i sünnet tanrıbilimciler tarafından ortaya atıldığını iddia etmektedir.

Aydın (2002m) her şeye gücü yeten Sünni, gelenekçi tanrı anlayışı karşısında Mu’tezili çevrenin tanrı yaklaşımını aktarmaktadır. Buradaki tartışma, Tanrı’nın sınırsız gücüne bazı kayıtlar koyan ayetlerle ilintili olarak, Tanrı’nın olumlu ve olumsuz şeyleri yaratması ve bunları insana aktarması sonrasındaki gelişmelere müdahil olup olmayacağı ve öze-likle onun ahlaki niteliğine ters düşen eylemler üzerinedir. Aydın, Tanrı’nın gücünün sı-nırlarına yönelik nesnel temellere dayandırılmaya çalışılan ve Ortaçağ İslam dünyasına kadar uzanan bu kadim tartışmanın varlığını mantığın ve nesnel düşünme biçiminin Tanrı inancı üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önemli görmektedir. Böylece Aydın Sünni anlayışın tanrı tasavvuru karşısında alternatif bir bakış açısının mümkün olduğunu ispata çalışmaktadır.

Tanrı fikrinin oluşması sürecine gerek Türk tarihi gerek İslam tarihi açısından Marksist ekonomi-politik çözümlemeler de dergide yer almaktadır. Buna göre her üç semavi din-deki Tanrı-kul ilişkisi, sınıflı toplumlardaki efendi-kul ilişkisinin gökyüzüne taşınmasıyla oluşmuştur (Perinçek D. , 1997b). Bu sürecin açıklanmasına ilişkin Perinçek (1997c) Orta Asya Türklerinde de öncelikle mülk sahibi efendi sınıfının doğduğunu sonrasında bu sı-nıfın göğe taşınmasıyla Gökthanrı inancının oluştuğunu düşünmektedir. Buna göre Gök-tanrı Ortadoğu’daki soyut tanrının ilkel biçimidir. Diğer örneklerde olduğu gibi kabile sisteminin çözülerek toplumun sınıflara ayrılması, Gökthanrı’dan “Ortadoğu’nun Al-lah’ına” imana geçiş sürecine eşlik etmiştir. Bunun yanında Türklerin İslamlaşma sü-recinin zor ve inanç benzerliğinden ziyade, feodalleşen aristokrasi, ticaretin yaygınlaşması ve uygarlaşma süreciyle daha çok ilgili olduğunu düşünmektedir. Perinçek’e göre feodal

devlet ve aristokrasisi Sünni-İslam ideolojisini benimsemiş, göçebe Türk halk kitleleri de Alevilik altında İslamiyet öncesi adet ve geleneklerini sürdürdüğü senkretik din anlayışı etrafında toplanmıştır.

Semavi dinlerin aşkın ve metafizik tanrı anlayışı karşısında insanın epistemik dağarcığına sığan, maddi dünyayı kuşatmış bir Tanrı fikri de dergide ele alınmıştır. Bu kapsamda Ceylan (1995) Tanrıyı maddeden ayrı mutlak bir konuma yerleştiren tanrı anlayışı karşısında, Spinoza'nın panteizmine benzer bir şekilde madde, doğa, öz ve Tanrı kavramlarını birbiriyle ilişkilendirip maddeyi tanrısal bir öze bağlayan yaklaşımını değerli bulmaktadır. Ceylan, insanın Tanrı tahayyülünün, onun bilincinin ve düşüncesinin sınırlarını aşamayacağını ve bu sebeple fizik dünyanın dışına taşabilecek bir tanrı yaklaşımının mümkün olmadığını savunmaktadır.

Derginin temel hedefi her türlü aşkınlığı “bilimsel” delillerle çürütmektir. Bu amaçla maddeye ve doğaya içkin bir tanrı fikri, aşkın ve Kadiri Mutlak Tanrı fikrine karşılık daha “akılcı” bulunmuştur. Modernizmin her şeye vakıf olma derdindeki rasyonalizmi metafiziği de maddeye tabi kılarak tahakküm etmeyi şiar edinmiştir. Bu, bir bakıma aşkın bir Tanrı ile maddeyi aynı öze indirgemeyi gerektirir. Buradan hareketle Tanrı'nın diyalektik bir metotla ele alınması mümkün olacaktır. Böylece sosyalist/materyalist bir zihnin dağarcığına uygun kabul edilebilir bir tanrısallık var olabilecektir.

3.2.4.2. Kur'an-ı Kerim

Dergi, vahyin kaynağını tarihsel koşullara bağlayarak Kur'an-ı Kerim'in ilahi niteliğini çürütmeye çalışan fikirlere yer vermiştir. Buna göre Kur'an-ı Kerim'in toplumsal yargıları, dine ve ahlaka dair metinleri, tarihsel, koşullu ve görecelidir (Aydın H. , 2001, s. 25). Bu yaklaşımla ilişkili olarak Kur'an-ı Kerim iddia edildiği gibi insana, evrene ilişkin çağdaş bilgiler vermez. Dünyada elde edemediklerini umut, kutsal bildiriyle uyuşmayan davranışları ise korku duygusuyla ilişkilendirerek insanın Tanrıya iman etmesini bekler. Ayetler koşulludur. O anki duruma verilen tepkiler, sorulara ilişkin yanıtlar veya karşı bildiriye savunmadan oluşur. Buna göre “Kur'an adeta Hz. Muhammed'in şahsında kişileştirilmiş bir Tanrı'nın tepkilerini dile getirir” (Dağ, 1998, s. 48). Kur'an'da var olan dil, o dönemin toplumsal yapısını yansıtmaktadır. Kendi toplumsal yapısındaki sınıfsal hâkimiyet ilişkisini yansıtan dil, insanlar ile tanrılar arasındaki hâkimiyet biçimini anlatmak için de kullanılmıştır (Hepkon, 1994). Bu sebeple İslam'daki kutsal metinlerin tarihsel bir

çözümlemeye ihtiyacı vardır (Tibi, 2004). Bu açıdan Hz. Muhammed'in Medine döneminde Kur'an siyasallaşmıştır. Böylece Kur'an'da hukuksal ve siyasal içerik yer almış ve günümüzdeki dinin etki alanını genişletmiştir. Ayetler Hz. Muhammed'in insani özelliklerini yansıttığından Tanrısal değil dünyasal bir etki söz konusudur. Buna göre Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber'in sosyal, siyasal durumuna göre değişen buyruklar içerdiğinden bugünün toplumunu şekillendirmesi bağlamında sorgulanmalıdır (Dağ, 1998). Milletlerin başına gelen felaketlerin sebebi akılsızlıklarıdır. Bu akılsızlığın kaynağı ise kutsal diye kabul edilen kitaplardır (Arsel, 1996a, s. 43).

Bu çerçevede Aydın'a göre (2003f) kutsal kitaplar bütünüyle saltık ve tanrısal esinle oluşmuş değildir. Aydın (2003f) kutsal kitapların oluştuğu süreçteki tarihsel zemin "dil-kültür, dil-deneyim ve dil-mantık ilişkisi göz önüne alındığında, onların, hangi toplumun dilini kullanmışlarsa, onların kültürünü taşıdığı, kullandıkları kavramların deneysel bir temele dayandığı, sınırlı bir anlatım olanağına sahip" (s. 63) olduğunu göstermektedir. Bu sebeple Aydın (2003c) Kur'an-ı Kerim'de yer alan ayetlerin tarihsel olduğunu, o dönemin sosyo-kültürel, ekonomik yapısının ve Hz. Peygamberin konumunun yansıması olduğunu düşündüğünden, bu gerçekliğin topluma açık yüreklilikle anlatılmasını talep etmektedir. Bu durumda Aydın açısından, gelenekçi ve postmodernist ilahiyatçılar¹⁶⁵ halkın dinden soğumasından korktukları için "gizlenen gerçekler" halkın dine bakışında daha büyük sorunlar doğuracaktır. Aydın, iki farklı cephenin çatışmasından dinin zarar göreceğini düşünmektedir: Gelenekçilerin dine söz söyletmemesi ve postmodernistlerin de çağdaş değerleri dine atfetmesi. Bu nedenle Aydın'a göre Kur'an'ı Kerim'in tarihselliği sosyal bilim metodolojisiyle topluma aktarılmalı ve insanlık aklın ve bilimin rehberliğinde¹⁶⁶ kendi çağdaş gelişimine odaklanmalıdır.

37. Sayının kapağında "Kur'an Mutlak mı?" sorusu yer almaktadır. Helvacıoğlu, sunuş yazısında Hasan Aydın'ın dergiye gönderdiği mektuptan alıntılara yer vermektedir:

"Tanrı mutlak olarak tasarlandığına göre, dinsel öğretilerin mutlak değil göreceli olduğunun sergilenmesi, sanırım dinsel dogmaların gökselliği iddiasına vurulabilecek en büyük darbe olsa gerektir. Eğer Tanrı, mutlak olarak tasarlanıyorsa, ona ilişkin olan herşeyin de mutlak olduğu ortaya konmalıdır. Fakat, zaman ve neden içerisinde

¹⁶⁵ Dinde öze dönmek söylemi altında bütün çağcıl değerlerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in uygulamalarında yer aldığını iddia edenler olarak tanımlıyor. Bu akımın temsilcilerinden saydığı Yaşar Nuri Öztürk'ün görüşlerini değinmektedir.

¹⁶⁶ Tanrının ruhundan insana üflemesinin insanın özerk hareket etmesine imkân tanıdığını düşünmektedir.

ortaya konan ve beşerî bir kurum olan dinsel yapılar içerisinde ve tüm bunların yanında, sıradan bir insanın ağzından dökülen dinsel bildirilerin mutlaklığını ve genel geçerliliğini ileri sürmek boşunadır” (1997b, s. 13).

Aydın’ın aynı sayıdaki yazısı da Kur’an’ın mutlaklığı üzerinedir. Aydın’a göre (1997a) tarihsel koşullara bağlı olup tarihsellik özelliği taşıdığından dinsel bildirilerin mutlak olması beklenmemelidir. Ayrıca mutlaklık beşerî etkilerin reddini gerektirdiği için dinsel bildirilerin belirli bir zaman ve yer ile ilişkilendirilmesinin de mümkün olamayacağını düşünmektedir. Bunun yanında belirli toplum, zaman dilimi, yapı ve gelişim aşamasındaki bir dil ile aktarılan dinsel bildirilerin mutlaklığı tartışmalıdır. Kur’an-ı Kerim’in karşıt söylemle diyalektik ilişki içerisinde, tartışma, karşıt düşünce geliştirme ve tehdit etme gibi beşerî araçlar kullanarak oluşmuş bir kitap olduğunu düşünmektedir (Aydın H. , 2003e, s. 90). Bu nedenle Aydın (2003f) “... Kuran’ın her asırda geçerli, genel geçer hakikatleri içerdiği iddiasının, nesnel bir temelden yoksun, içi boş ideolojik bir söylem olduğunu” (s. 63) iddia etmektedir.

Aydın (2002f) İslam’ın dinsel bildirilerinin özünün Tanrı’ya atfedilebileceğini ancak biçiminin Hz. Muhammed’e ait olabileceğini düşünmektedir. Buna kanıt olarak Mekkelilerin toplumsal yapısına uygun olarak Mekki ayetlerin şiirsel oluşunu ve dinin farklı kesimlere tebliğini mümkün kılmak için “Ey İnsanlar” hitap ifadesinin kullanılmasını vermektedir. Çoğunlukla iman edenlerden oluşan Medine tarım toplumunun yapısından dolayı ayetlerin etki gücünün artırılmasına yönelik şiirsel anlatım ve yeminler içermediğini eklemektedir. Ancak İslam’ın evrenselleşme amacına uygun olarak Medine dönemin sonuna doğru “Ey İnsanlar” hitap ifadesinin tekrar kullanıldığını eklemektedir. Hz. Muhammed’in statüsü ve seslendiği toplumun yapısı değiştikçe dinsel bildirilerin niteliğinde de değişim meydana geldiğini savunmaktadır. Bu sebeple Kur’an-ı Kerim’in sosyal hayata ilişkin yargılarının evrensel değil, tarihsel ve yerel olduğunu savunmaktadır.

Aydın (2002d) “nasih ve mensuh”¹⁶⁷ kavramları üzerinden vahyin kaynağını yorumlamaya devam etmektedir. Aydın bu kavramların uygulanması neticesinde, Peygamberin bildirilerinde çelişkilerin var olabileceğini veya daha önceden benimsediği bir tutumu şartlara göre değiştirmiş olabileceğini düşünmektedir. Bu durum Peygamberin strateji değişikliğini göstermektedir. Bu strateji değişikliğinin vahye yansımaları iddiasına kanıt

¹⁶⁷ Bir dini hükmün başka bir dini hükümle kaldırılmasıdır.

olarak sunmaktadır. “Hangi inançlı insan, Tanrı’nın zaman ve mekân içinde gerçekleşen olaylara göre düşündüğünü, olayların akışına göre ya da uygulamadaki aksaklıklar uyarınca strateji değiştirdiğini kabul edebilir” (Aydın H. , 2002d, s. 83) sorusuyla vahyin çelişkili olduğunu ispata çalışmaktadır. Vahiyde gerçekleştiğini iddia ettiği ekleme, çıkarma ve yürüklükten kaldırma girişimlerinin Peygamber kaynaklı olduğunu savunmaktadır. Özetle kutsal metinler Hz. Peygamberin içinde bulunduğu sosyo-kültürel ortamda ve yine peygamberin dilinde nesneleşmiştir. Aksi durumda salt tanrısal olan bir metin ancak Tanrı tarafından anlaşılabilir (Aydın H. , 2003e).

Aydın (2002g) Kur’an-ı Kerim’i ütopya kavramıyla ilişkilendirerek de açıklamaktadır: Dinlerin ütopyası cennettir ve peygamberler tarafından kurgulanmıştır. Peygamberlerin ve filozofların ütopyaları (cennet tasvirleri) arasında karşılaştırma yapan Aydın’a göre (2002g, s. 82) “Kuran cenneti, bir zevk ve eğlence yeri olarak sunar. Orada, sevinçli uğraşılardan söz eder. Anlatım tamamen maddidir. Kuran’ın inananlara sunduğu cennet ütopyası, oldukça maddi ifadelerle betimlenmiş; 7. Yüzyıl Arap aristokratlarının ve Hz. Muhammed’in hayal dünyasını aşamamıştır.” Bu sebeple Kur’an-ı Kerim’de betimlenen “cennet ütopyasının” hem tarihsel hem de yerel olduğunu iddia etmektedir.

Son olarak Aydın (2004c) Kur’an-ı Kerim’in “İslam modernizmi” kavramı çerçevesinde Fazlur Rahman ve Yaşar Nuri Öztürk’e atfedilen modern yorumlama modellerinin, Kur’an-ı Kerim’in tarihselliğini ve ayetlerin iniş gerekçelerini değersizleştirdiğini düşünmektedir. Bu yorumlama modeli, Kur’an-ı Kerim’in indiği dönemdeki tarihsel koşulları da dikkate alarak buradan süzülen yorum çerçevesinde elde edilen amaç bilginin günümüz koşullarına uyarlanmasını içermektedir. Bu çerçevede günümüzdeki seküler kavramların Kur’an-ı Kerim’in amaç bilgisine göre İslamileştirilmesi de hedeflenmiştir. Bu yöntem, Gazzali’de de rastlanan insan kaynaklı bilimsel, dünyevi bilginin ötekileştirilmesi ve din kaynaklı bilginin meşrulaştırılmasına benzetilmektedir. Keza Aydın (2004d) Gazzali’nin bilim adamlarının karşısında özellikle halkı bilimden uzak tutup inançlarından kuşku duymamaya ve dünyevi işlerle ilgilenmekten alıkoymaya dönük bir çabası olduğunu düşünmektedir. Bu maksatla Gazzali’nin dine hizmet etmeyen bilimleri faydasız olarak gördüğünü belirtmiştir. Hatta Gazzali’nin İslam dünyasında dünyevi bilginin ve bilimin değersizleşmesinden sorumlu olduğunu düşünmektedir.

Dergi, “Arap Baharı” sürecinde ortaya çıkan IŞİD gibi “İslamcı” grupların faaliyetlerini ve eylemlerini de Kur’an-ı Kerim’le ilişkilendirmektedir. 244. Sayı “IŞİD, Kur’an ve Emperyalizm” kapak yazısıyla yayımlanmıştır. Maraşo (2014, s. 1) IŞİD’i örnek göstererek “çağımızda İslamiyet Allah’la kul arasındaki bir vicdan ve inanç ilişkisi olmaktan çıkar, dünyaya nizam vermenin büyük iddiası olarak gündeme gelirse emperyalizmin aracı olur” demektedir. Maraşo İslam’ın tarihsel olduğunu, kutsal metinlere evrensel nitelik addedip toplum(lar)a dayatmanın hüsrarla sonuçlanacağını belirtmektedir.

Buna ek olarak Tekin de (2014a) Kur’an’da öldürme, asma, kesme ve hatta din için anne, baba ve evlatları terk etme gibi emirler ile IŞİD’in yaptıkları arasında bağlantı kurulmasının doğal olduğunu belirtmiştir. Tekin, ayet ve hadislerin IŞİD’in gerçekleştirdiği eylemleri, katliamları ve ceza uygulamalarını meşrulaştırdığını düşünmektedir. Tekin (2014a, s. 10) “Tanrı madem biz insanları yaratmış ve iyiliğimizi istiyor, o zaman kol-bacak kesin, parmakları doğrayın yerine makul bir çözüm göstermesi gerekmez miydi?” diyerek ayetlerin ilahi olamayacağını belirtmektedir.

Dergide kutsal metinlerin tarihselci bir bakışla yorumlamanın ötesinde, anakronik bir yöntemle günümüzde yaşanan kötü örneklerin müsebbibi olarak Kur’an-ı Kerim ve İslam gösterilmektedir. İslami kaynaklara dayandırılarak yapılagelen bazı uygulamalar tarihsel nitelikte olsa da İslam’ın özünden sapmış ve temel kaideleri hiçe sayan terör örgütlerinin uygulamaları İslam ve Kur’an eleştirisinde işe koşulmuştur. Bu üslup özünde sosyalist olmamakla birlikte rasyonel bir bakışı da ifade etmez. Ancak İslam’ı ve kutsal metinleri yermeye kullanılan propagandanın araçsallaştırılmış diline hizmet edecektir.

3.2.4.3. Peygamberlik ve Hz. Muhammed

Dergide dini kavramlar sıradanlaştırılmaktadır. Filozof yönü ağır basan, kendi dönemine göre “ilerici” düşüncelere sahip şahsiyetler “peygamber” olarak adlandırılmaktadır. Birinci sayıda “peygamber” olarak takdim edilen Ksenophanes, antik dönemin çok tanrıcılığı karşısında insan özelliklerinin aktarılmadığı tek tanrıcı düşüncenin oluşumuna katkı sunan kişi olarak tanıtılmıştır (Omay, 1994). Böylece dergi daha birinci sayıdan din konusuna eğilmektedir ve peygamberliğin beşerî kaynaklı olduğu fikrini benimsemektedir. Buna ek olarak Ksenophanes’in Antik dönemden “Tanrı düşüncesi hakkında fikir üreten bir Yunanlı düşünür” yerine “peygamber” sıfatıyla anılması, okuyucunun zihnindeki peygamber imgesiyle olası çatışma ve sonrasında merak ve sorgulama sürecini başlatması

beklenebilir. Aynı şekilde Henry David Thoreau de (Tont, 1994) “öfkeli peygamber” olarak tanımlanmaktadır. Thoreau’nin basitlik üzerine kurulu, minimalist, çevreci yaşam felsefesinin o dönemde anlaşılamaması ve ölümünden uzun zaman sonra meşhur olması yazarı bu tasviri kullanmaya sevk etmiş olabilir. Ancak “dogmatik öğreti dışında dini bilgisi olmayan bir dindar” açısından Allah’ın yeryüzündeki elçisi olan bir kulu tanımlamak için kullanılan peygamber sıfatının “herhangi bir ölümlü” için kullanılmasının okur gözünde bu kavramı sıradanlaştırması olasıdır.

61. Sayıda İslam Peygamberi “tarihsel ve materyalist açıdan” ele alınmakta ve kapak konusu edilmektedir. Helvacıoğlu (1999b, s. 8) dosyanın ana fikrini “İslam peygamberi, ancak din dışı bir bakış açısıyla, bilimsel yöntemlerle, doğru olarak ele alınabilir ve değerlendirilebilir. Her tarihi kişilik, olgu ve süreç gibi Hz. Muhammed ve İslamiyet’in doğuşu da, toplumbilimin, tarihin konusudur; metafizik inançların ve dogmaların değil” şeklinde açıklamaktadır. Peygamberin dogmatik açıdan ele alınması neticesinde, onun ve İslam’ın ortaya çıktığı toplumsal ve tarihsel koşulların, kendi toplumunda meydana getirdiği beşerî ve iktisadi ilerlemelerin tespit edilemeyeceğini belirtmektedir. Helvacıoğlu Hz. Peygamber’in hareketi ve ideolojisinin kendi döneminde tarihi ilerleten devrimci bir işlev görmüştür ve bu sebeple şariatçıların değil devrimci ve aydınlanmacı kesim olarak kendilerinin tarihsel hazinesinde yer almalıdır. Ancak peygamberin devrimlerinin günümüz toplumunu ilerletecek bir vasfa sahip olmadığını düşünmektedir. Buna göre yakın tarihte Türkiye’nin esin kaynağı Fransız ve Ekim Devrimleridir. Tüm bunların tespit edilmesi için dogmatik değil bilimsel bir bakış açısına ihtiyaç vardır.

2002 yılı Şubat Sayısı ile dergide Hasan Aydın’a ait “zorunlu din dersi”¹⁶⁸ adlı yeni bir köşe yer almaktadır. İlk yazısında Aydın (2002a) Tanrı ve peygamber ilişkisini ve vahiy kavramını ele almaktadır. Aydın, Tanrı’nın sınırsız, koşulsuz ve bitimsiz kabul edilse bile peygamberin belli bir toplumsal bağlam içinde sosyalleşen psikolojik örüntülere (tutku, arzu, içgüdü, vb.) sahip bir varlık olduğunu iddia ederek vahyin de bu gerçeklikten bağımsız şekillenemeyeceğini belirtmektedir. Tanrı’nın ve peygamberin bu nitelikleriyle sürdürdükleri iletişimde vahyin peygamber kaynaklı müdahalelere maruz kalmış olabileceğini düşünmektedir. İslamcı düşünürlerden farklı olarak vahyin tanrısal içerikten başka beşerî içeriğe de sahip olabileceğini iddia etmektedir. Bunlara örnek olarak kölelik ve

¹⁶⁸ Köşenin oluşması için derginin yayın yönetmeni Ender Helvacıoğlu’nun Hasan Aydın’a teklifte bulunmuştur.

cariyeliğin Kur'an-ı Kerim'de ve İslam hukukunda yer almasını, kadınının erkeğin altında konumlandırılmasını ve ayetlerde savaşlardaki olaylardan bahsedilmesini vermektedir. Peygamberin karısıyla iletişiminin perde arkasından olabileceği, Peygamberin evlenebileceği kadın sayısının dörtten fazla olabileceği ve kendisini ona teslim eden kadınlarla birlikte olabileceği gibi içeriklerin Peygamberin tutkularının Kur'an-ı Kerim'e yansımaları olabileceğini düşünmektedir. Bu bağlamda Aydın'a göre tanrısal irade (vahiy) belirli dönemlerde nesnelleştikten oluştuğu dönemle sınırlandırılmalı ve bu sebeple günümüzde insanlar akıl ve bilim kılavuzluğunda bu iradeyi değerlendirmelidirler.

Aydın (2002b) bir sonraki sayıda da vahiy ile Peygamberin psikolojik, toplumsal ve siyasal konumu arasındaki etkileşime odaklanarak ayetlerin iniş nedenlerini kendi bakış açısına göre yorumlamaktadır. Buna göre peygamberin deneyimleri ve siyasal stratejilerinin, içinde bulunduğu toplumun gereksinimlerinin ayetlere yansımaları söz konusudur. Ayrıca bu bildiriler tarihsel koşullara göre şekillendiğinden mutlak oldukları iddia edilemez. Bu sebeple Aydın (2002b) şu tavsiyede bulunur:

“... Hz. Muhammed'in Tanrısal esine ve Tanrı inancına dayanarak, İslam dinsel bildirileri aracılığı ile, eşitsizliğin ve adaletsizliğin iyice yaygınlaştığı Hicaz bölgesinde, sosyal koşulların elverdiği ölçüde, Arap toplumuna yeni bir yön verdiğini söylemek ve sunduğu bildirileri belli Tanrısal ve toplumsal koşulların ürünü olarak kabul etmektir” (s. 85).

Bu durumda Aydın (2002b) Peygamberin bildirilerinin, o dönemdeki koşullarla ele alınıp değerlendirildiğinde saygınlık kazanacağını, aksine siyasal bir temele dayalı olarak günümüze taşınması durumunda eleştirilerek reddedileceğini düşünmektedir. Aydın (2002b) düşüncesinin sağlamasını yapmaya çalışmaktadır:

“Acaba Hz. Muhammed gibi, yaşadığı koşullara göre zeki, yenilikçi ve devrimci görüşlere sahip bir insan, günümüz koşullarında yaşasaydı, İslami bildirilerde savunulan değerlerin aynısını savunur muydu? Yoksa, daha fazla adalet, daha fazla eşitlik, daha fazla hak için mi savaşım verirdi?” (s. 85).

Aydın'a göre (2003a, s. 87) “Hz. Muhammed gücünü Tanrı inancına dayandıran, sosyal bir önderdir ve ortaya koyduğu ‘sosyal proje’ yaşadığı sosyokültürel koşulların ve düzenleme yaptığı toplumun gereksinimlerinin bir ürünüdür.” Aksi durumda Kur'an-ı Kerim'de kölelikle ilgili düzenlemeler bulunmazdı. Bunun yanında Mekke döneminde “tu-

tunamamış bir dini önder” olduğundan Mekki ayetlerde hukuksal ve siyasal düzenlemelerin bulunmadığını da belirtmektedir. Böylece Hz. Peygamberin aynı konumda kalması durumunda Kur’an-ı Kerim’de hiçbir hukuksal ve siyasal yargının yer almamış olacağını iddia etmektedir.

Aydın’a göre (2003d) Hz. Peygamber, içinde bulunduğu toplumun gelenek ve din tarafından kuşatılmış yapısına uygun olarak kendi söylemini tanrısal esine dayandırmıştır. Konumunu meşrulaştırmak için Tanrı, din ya da geleneğe yaslanmak durumundadır. Ancak Aydın, Hz. Muhammed’in kendini son peygamber olarak tanıtmayı ve Kur’an-ı Kerim’in sıklıkla insanları aklını kullanmaya çağırmasının, Tanrı eksenli toplumsal paradigmanın parçalanmasını ve sorunların çözümünde akıl ve bilime başvurulmasını işaret ettiği görüşündedir.

246. Sayının kapağında “Hz. Muhammed’in Hocaları: Ayet ve Surelerin Gerçek Kaynakları” başlığı yer almaktadır. Tekin (2014b) ayet ve surelerin kaynağına ilişkin detaylı çalışmasında Hz. Muhammed’in kendisinden önceki şair ve düşünürlerden ilham aldığı iddia etmektedir. Ayrıca Kur’an’daki bilgilerin o günün toplumunda da bulunduğunu ve bunu Hz. Muhammed’e aktaran, ona yardımcı olan hocaların var olduğunu düşünmektedir. O dönemin şairlerinin eserlerinden ve Kur’an’daki ayetlerden benzerlik gösterenleri kanıt olarak karşılaştırmaktadır. Cahiliye döneminde insanların putperest olduğu fikrinin gerçeği yansıtmadığını, tahsil görmüş kesimin çoğunlukla deist olduğunu belirtmektedir.

Hz. Peygamberin döneminde peygamberliği hak eden başka kimselerin de var olduğu belirtilmiştir. Bu amaçla Tekin (2014b) Hz. Muhammed’e nazaran peygamberlik için daha vasıflı adaylar¹⁶⁹ olduğunu ve Hz. Muhammed’in bu kişilerle olan ilişkileri sırasında onlardan öğrendiklerini ayetlere yansıtıp tatbik ettiğini düşünmektedir. Tekin, Hz. Muhammed’in peygamberliği öncesinde “Allah’a şirk koşarak büyük günahlardan birini işlediğini” de iddia etmektedir. Kur’an’da eski batıl inançlardan, büyük ölçüde Tevrat’tan olmak üzere İncil’den, örf-adet ve efsanelerden seçme ayetler olduğunu düşünmektedir. Bu kitaplardaki bilgileri ise amcaoğlu Varaka b. Nevfel’den aldığını, Hz. Hatice ile 25 yaşında evlenmesinden 40 yaşında peygamberliğini ilan ettiği süreye kadar Hz. Hatice’nin de yardımıyla Varaka’nın Hz. Peygamberi Hristiyanlık akidesine göre yetiştirdiği

¹⁶⁹ Zeyd b. Amr, Kuss b. Saide ve Ümeyye b. Ebi Salt gibi teologları örnek veriyor. Tekin bu kişilerin sözleri ve Kur’an’daki bazı ayetlerle benzerlik kuruyor.

bilgisini çeşitli kaynaklardan aktarıyor. Hatta Hz. Peygamber'in eşi Ayşe'den aktarılan bir hadise göre Varaka b. Nevfel'in ölümüyle vahyin kesildiğini ve Hz. Muhammed'in dağa çıkıp intihar etmek istediğini belirtiyor. Bu bilgilere dayanarak Tekin (2014b) Hz. Peygamberin Cebrail'inin Varaka olduğunu iddia etmiştir. Kur'an'ın da bu gibi kaynaklardan derleme bir kitap olduğunu düşünmektedir. İslamiyet'in ve tek doğru bilgi kaynağı olarak görülen Kur'an'ın varlığı olmasaydı demokrasinin Avrupa'dan önce Ortadoğu'ya gelmiş olabileceğini iddia etmektedir.

Ayrıca İslam dininin ve Hz. Peygamberin kendinden önceki dinlerle de etkileşimi İslam'ın ve Kur'an-ı Kerim'in yeni bir şey getirmediği fikrine delil olarak kullanılmıştır. Bu amaçla Rodinson'a göre (1999b) İslam kaynakları aksini iddia etse de Hz. Muhammed'in pagan dinleriyle de ilişkisi olmuştur. Köklü bir kabileden oluşuna rağmen fakirliği ile ilişkili olarak ilk evliliğini Hatice ile yapmasını statüsüne yönelik hoşnutsuzluğuna bağlar. Erkek mirasçısının olmayışı¹⁷⁰ ve Peygamberliğinin ilk döneminde “öç alıcı” Kevser Suresinin bildirilmesini Hz. Muhammed'in beşerî yönüne bağlamaktadır. Rodinson'a göre Hz. Muhammed'in kişiliği doyumsuzdur. Peygamberliğinin nişanesi olan olumlu kişilik özelliklerinin arkasında “sinirli, tutkulu, endişeli ve sabırsız tavırlı özlemlerle dolu bir mizaç” taşır. Sahip olduğu şeylere rağmen mutsuzdur. Sosyal, siyasal ve iktisadi açıdan eldekilerinin ötesine kavuşma arzusunu, olağan ve insanüstü bir başarı ile ancak tatmin edilebileceğini düşünmektedir. Rodinson'a göre içinde bulunduğu toplumun kültürel mirasına hâkim oluşu, Arapların toplumsal açıdan yaşadığı çöküntü ve öteki milletlerle olan ilişkilerinde ihtiyaç duyduğu saygınlık ihtiyacı, Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasını anlamlı kılmaktadır.

Dergide ele alınan bir diğer konu da Celal Nuri İleri'nin Hz. Muhammed'in hayatını anlattığı “Peygamberin Kitabı” adlı kaybolan eserdir. Celal Nuri İleri'nin yeğeni Rasih Nuri İleri ile bir söyleşi (1999) yapılmaktadır ve mahallenin imamı tarafından yaktırıldığı iddia edilen eserde Celal Nuri İleri, Hz. Muhammed'in hayatını dini kaynaklardan bağımsız olarak nesnel verilere dayanarak ele aldığı belirtilmektedir. Rasih Nuri İleri'ye göre Celal Nuri ile ilgili araştırmalar onun dinsiz tarafını görmezden gelmiştir ve Hz. Peygamber ile ilgili düşünceleri dikkate alınmamıştır. Buna göre Celal Nuri'nin yitik eserinde Hz. Mu-

¹⁷⁰ Hz. Peygamberin erkek evlatları erken yaşlarda vefat etmiştir ve Arap kültüründe erkek mirasçının yokluğu kusur olarak görülmektedir.

hammed, bir peygamber olarak değil, büyük bir devrimci, devlet adamı ve yenilikçi olarak tanımlanmıştır. Söyleşide yitık çalışmanın önsözüne de yer verilmiştir. Önsözde bahsedildiği kadarıyla Celal Nuri'nin Hz. Peygamber hakkındaki eseri din değil, tarih kitabıdır ve bu yönüyle sıra dışıdır. Kitapta keramete ve mucizeye yer yoktur. Celal Nuri'ye göre Hz. Muhammed bir siyaset inşa etmek istemiş ve bu amaçla İslam dinini ihdas etmiştir. Bu haliyle İslam baştan aşağı siyasidir.

Atatürk de Hz. Muhammed'i, Kur'an ve hadis bilgilerine göre değil, tarih ve sosyoloji biliminin bulgularına göre incelemiştir (Perinçek D. , 1999). Buna göre Hz. Muhammed'de "Allah'ın resulü" olma düşüncesi, mücadelesinin sonraki safhalarında ortaya çıkmıştır ve Hz. Muhammed'in bir melek veya Allah ile iletişim kurması farazidir. Perinçek'in aktardığına göre Atatürk, Hz. Peygamber'in ve İslam'ın doğuşunu kabile toplumundan dini bir imparatorluğa geçişte ticaret ve toplum yapısının değişip ve dönüşmesine bağlamaktadır. Yani toplumsal ve iktisadi yapıdaki değişim üstyapı kurumu olan din ve inanç sisteminde de değişime imkân vermiştir. Putlar kabile toplumunun ilahlara bölünmüş inanç sistemini sembolize etmiştir. Tek Allah inancı ise kabileleri birleştirip imparatorluğun kurulmasına önderlik eden en güçlü kabilenin putunun dönüşümüdür. Perinçek'e göre (1999, s. 31) "Cumhuriyet Devrimi'nin resmi kitapları, doğrudan doğruya imanın şartlarını ve İslam'ın esaslarını tartışmış ve demokratik devrimlerin materyalist felsefesiyle çürütmüştür."

Dergi İslam tarihinde de peygamberliğin sorgulanmasını yapan düşünürlerin görüşlerine yer vererek kendi bakışına meşruiyet sağlamaya çalışmaktadır. Bu kapsamda 194. Sayının kapağında "İslam'da Peygamberliğe Reddiye" ana başlığı yer almaktadır ve Orta Çağ İslam bilginlerinin bu konudaki tartışması konu edilmektedir.

Bu bağlamda Stroumsa (2010a) İbn el-Ravendi ve onun peygamberlikle ilgili görüşlerini ayrıntılı olarak incelemektedir. Ravendi aklın yeterliliğini savunmuş, delil olarak bilimi göstermiştir. Ravendi herhangi bir kutsal kitap ya da vahyin otoritesini reddetme bağlamında özgür bir düşünür olarak tanımlanmıştır: Tanrının, insanlara akli bahşettiğini ve bu sayede insanların yanlış ve doğru ayrımı yapabildiğini, şayet peygamberlerin ulaştırdıkları dini hükümler akla uyuyorsa peygamberliğin gereksiz olduğunu, eğer hüküm akla ters düşüyorsa peygamberleri dinlememek gerektiğini düşünmektedir.

Aynı içeriği benzer olarak 197. Sayıda “Mucizelere ve Peygamberliğe Reddiye 2” kapak yazısıyla Ebu Bekr el-Razi tanıtılmıştır. Stroumsa (2010b) Ravendi ile Razi’yi de tanırtanımaz düşüncelerin kökten savunucusu olarak tarif etmektedir. Razi’yi insan aklını yücelten, bütün insanları eşit gördüğü için peygamberliği ve mucizeleri reddeden, gelenek ve otoriteden bağımsız özgür düşünebilen bir filozof olarak tanımlamaktadır.

Arsel’e göre (2010) diğer İslam bilginleriyle kıyaslandığında Razi’yi farklı kılan şey akla verdiği önemdir. Buna göre Razi için akıl Tanrı’nın insana verdiği en önemli ve ayırt edici niteliğidir. İnsandan aklı ile Tanrı dahil her şeyi fark etmesi, çevresini ve hayatını düzenlemesi ve böylece yönetilen, yönlendirilen bir varlık olmaması beklenir: Faziletli olmanın şartı, dini emirlere değil, aklın verilerine uymakla, yani iman etmekle değil, özgür akla dayalı irade sahibi olmakla mümkün olduğunu düşünür. İnsanların akıllarını kullanmadıkları için peygamberlerin söylediklerine inanma kolaylığına meylettiklerini ifade eder. Kutsal kitaplarda yer alan emir, yasakları kendi akıl süzgecinden geçirerek hükme bağlamaktadır. Arsel, Razi’de görülen akılcı düşünceyi yüceltme çabasının İslam şeriatına hâkim olmaması sebebiyle İslam uygarlığında bilimsel ve toplumsal tekamülün sağlanamadığını düşünür.

Ayrıca Razi’nin tıp alanı dahil yaptığı çalışmalar ve görüşleri ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Akıllı insan merkezine alıp yücelten, vahyi ve nübüvveti reddeden mülhit¹⁷¹ bir Razi portresinin gerçeği yansıtmıyor olabileceğine yönelik görüşler de mevcuttur. Buna göre Razi’nin bu tanımlamaya uyacak görüşlerinin yer aldığı eserler günümüze ulaşmamıştır. Razi’nin özellikle karşıtları tarafından değerlendirildiği çalışmalar üzerinden bu sonuca varılmaktadır (Karaman, 2010). İslam’ın indiği dönemden itibaren, Batı gibi bir karşıtı olmamasına rağmen, İslam dünyasının kendi içinde birçok şüphecii ve eleştirmen yetiştirdiğini belirterek Razi gibi kişilerin var olmasının önemine atıfta bulunmaktadır (Tahir, 2010).

Dergi “Peygamberliğe Reddiye-3: Vahiy mi, akıl mı?” başlığıyla “özgür fikirli bir düşünür” olarak tarif ettiği El-Maarri’yi 199. Sayıda kapağa taşımıştır. Yurtman’a göre (2011) göre Maarri dinleri kötülememiştir. Dinlere akıl dışı olup, hakikatle bağdaşmayan bilgileri karıştıranları eleştirmiştir. Buna benzer olarak Ceylan’a göre (2011) Maarri Allah

¹⁷¹ Dinden çıkmaya sebep olabilecek inanç ve görüşleri savunmayı ifade eden kavramdır.

inancına sahiptir ve ilahi kadere inanmaktadır. Ancak ilahi vahye şüphe ile yaklaştığı anlaşılmaktadır. Dine uymayan düşüncelerini açıkça ifade edemediğinden fikirlerinde çelişkiler söz konusudur.

Arsel'e (2011) ise Maarri'nin İslam dünyasının en güçlü şairlerinden ve ahlaklı kişilerinden biri olarak bilindiğini ve bu niteliğini şeriata borçlu olmadığını düşünmektedir. Arsel (2011) Maarri'nin vahyi kabul etmeyip ahirete inanmadığını ve şariatçıların, İslam'dan başka din olmadığına yönelik düşüncesine katılmadığını belirtir. Buna göre Maarri dini gökte değil, akıl ve vicdanlarda arayan bir düşünürdür. Din, Tanrı tarafından değil, insan tarafından, akli yönden zayıf insanları içgüdülerini kullanarak korkutmak, kandırmak ve oyalamak için yapılmıştır. Bu sebeple akıl Maarri de öylesine yüceltilmiştir ki "peygamber" payesine yükseltilmiştir. Bu durumda insanın, gerçekleri ve Tanrısını bulacağı yer din kitapları değil yer aklın rehberliğidir.

Bilim ve Ütopya'nın bu başlığa ilişkin içeriğine bakıldığında İslam uygarlık tarihinde var olmuş çok sesliliği ispat çabası söz konusudur. Dergi kendi bakış açısını tarihsel anlamda kadim bir geleneğe yaslayarak kendi konumunu ve bakış açısını meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Dergi çevresi açısından Türkiye'de Sünni İslam anlayışı ve bunun devlet tarafından da desteklenmesiyle tarikat ve cemaatler üzerinden gerek bireysel gerekse kamusal alanda oluşturulmaya çalışılan "dogmatik bir inanç modeline" yönelik kaygı dikkati çekmektedir. Dergi bu tek sesliliğin önünü almak için öncelikle İslam uygarlık tarihine başvurarak, mevcut durumun esasında Türkiye'nin Aydınlanma ve modernleşme sürecini tersine işlettiğini dile getirmektedir.

3.2.5. İslam Filozofları

Dergi bazı İslam filozoflarının felsefe ile dinin etkileşiminde dogmatik düşünceyi öncelikledikleri ve bunun sonucunda da bilimsel ilerlemeye ket vurdukları düşüncesini işleyen yazılara da yer vermiştir. Buna neden olarak İslam tarihinde siyasal iktidarların baskısıyla "yanlış felsefi seçimler yapılmış" ve böylece İslam öğretisi yeni teolojik yaklaşımlar üretememiştir. Filozoflar¹⁷² ile mütefekkirlerin¹⁷³ çalışmalarının sekteye uğraması "İslam

¹⁷² Vahyi kabul etmekle birlikte hakikat bilgisine (Tanrıya) ulaşmak için aklın rehberliğine gerek duyanlardır.

¹⁷³ Tanrı ve Nübüvvet (Peygamberlik) öğretisinden koparak tüm var oluşu atomlar ve boşluk çerçevesinde anlamaya çalışanlardır.

Aklını” devrimci üretimden alıkoymuştur. Aksi durumda Şeriat ve Hikmet’in yeni terkip-
lerinin oluşturulması mümkün olacaktır (Demir R. , 2010). Felsefe ve din ilişkisinde, fel-
sefenin dini bir temel üzerinde meşrulaştırılması olumsuz karşılanmıştır. Öncesinde Do-
ğulu İslam düşünürleri¹⁷⁴ tarafından yapılan girişimler, günümüzde de postmodern
Kur’an-ı Kerim yorumcuları tarafından yapılmakta ve simgeselliği kabul edilen ayetlerde
modern bilim ve felsefeye ilişkin olası bağıntılar tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bu du-
rumda bir taraftan dini metin tahrif edilirken diğer taraftan da felsefenin dinsel alana sı-
kıştırılmasıyla gelişimine ket vurulmaktadır (Aydın H. , 2002j).

İslam tarihinde bazı filozofların felsefenin gelişimine yönelik “olumsuz” etkileri dergi
kapağına kadar taşınmıştır. Bu bağlamda 173. Sayının kapak konusu İslam klasik çağında
din-akıl çatışmasıdır. Kapakta “İslam dünyasındaki gerilemenin nedeni Gazzali midir?”
sorusu sorulmaktadır. Genel yayın yönetmeni Bayer (2009, s. 1) “bilimi reddetmenin,
İslam coğrafyasının insanlığın geleceğine aktif olarak katkılar yapan bir konumdan ka-
derci, edilgen bir konuma sürüklediğini de gösteren bir tartışmaya ayırdık” diyerek sayı-
nın amacını özetlemektedir. Aynı sayıda Filiz (2008b) Gazzali’nin Aristotelesçi realist
felsefeye karşı dini-kelami tutumu, rasyonalist yaklaşıma karşı da dini mistisizmi yani
tasavvufu koyarak İslam tarihinde bilimsel ilerlemenin önüne ket vurduğunu düşünmek-
tedir. Gazzali’nin filozofları¹⁷⁵, filozof penceresinden akaid, kelam ve fıkıh kavramla-
rını¹⁷⁶ kullanarak yargıladığını ve böylece felsefenin kelama, teorik tasavvufa ve ahlaka
kaymasına neden olduğunu savunmaktadır. Gazzali’yle birlikte kelamın, “epistemik bir
değerler dizisi ve külli bir teolojik yaklaşım” olarak bilgiyi üreten ve tanımlayan bir ko-
numa yükseldiğini ve böylece felsefi paradigmadan teolojik paradigmaya doğru bir evril-
menin yaşandığını düşünmektedir. Bilgiyi felsefenin sınırları içinde değerlendirmek ye-
rine teolojinin kalıplarına soktuğunu ve böylece İslam düşünce geleneğinde daralmaya
sebepe olduğunu iddia etmektedir. Filiz’e göre Gazzali varlık ve bilgi problemini teosent-
rik ve mutlak bir nedene dayandırarak, insan merkezli bilgiyi önemsizleştirmiştir. Niha-
yetinde kendi tasavvufi, dini ya da mistik bilgi birikimini en güvenilir ve doğruya en ya-
kın olanı olarak ilan etmiştir. Bunun sonucunda İslam düşüncesinde inanca dayalı bilginin

¹⁷⁴ Kindi, Farabi, İbn Miskeveyh, İbn Sina, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd şeklinde sıralamaktadır.

¹⁷⁵ Farabi, İbn-i Sina örnek olarak verilebilir.

¹⁷⁶ Filozoflar için bidatçı, zındık, kafir gibi kavramlar kullanmasını örnek vermektedir.

üretilmesine yol açan teoloji merkezli bir epistemolojinin baskın olduğu sürecin yaşanmasına katkı sunmuştur.

Aydın (2008) Gazzali'nin felsefesinin eleştirisine yönelik İbn Rüşd'ün nedensel zorunluluğundan [determinizm] bahsetmiştir. Buna göre İbn Rüşd'ün doğadaki süreklilik bağlamında nedenlerin sonuçları üzerindeki zorunluluğunu [belirli şartlar altında gerçekleşen farkı olayların aynı sonuçları doğuracağı ilkesini] Gazzali ve Eş'ariler yadsımıştır. İbn Rüşd'ün fikirleri Gazzali ve Eş'ariler ölçeğinde benimsenmeyince Tanrı her şeyin nedeni olarak görülmüştür. Bu durumda Tanrı'nın her şeye müdahale ettiği bir evren yaklaşımı benimsenmiştir.

Diğer taraftan Aydın (2011) Gazzali'yi İslam dünyasında bilimsel duraklamanın tek başına sorumlusu olarak görmez. Ancak nedensel zorunluluğu eleştirerek bütün olgu ve olayları Tanrı'ya bağlaması, aklı, felsefeyi ve pozitif bilimlere geri plana atmasıyla şekillenen bakış açısının medreselere de hâkim olmasıyla Gazzali'nin bilimsel gerilemede etkisinin yadsınamayacağını düşünmektedir. Doğal nedenselliğin ya da nedenin sonucu üzerinde etkili olduğu görüşün reddedilmesi sonucunda bilimsel düşünce ve gelişmenin önü tıkanmış, her şeyin nedeni olarak Tanrı'nın görüldüğü yaklaşım hâkim olmuştur. Nihayetinde kaderciliğin pekişmesi sonucunda olayların doğal nedeninin araştırılmasının önemi azalmıştır (Aydın H. , 2008).

Aydın (2002k) din-felsefe ilişkisi bağlamında Farabi'nin mutluluk kuramını da değerlendirmiştir. Farabi'nin de İslam dini ve tasavvufçularında olduğu gibi mutluluğu ölüm sonrasına ertelemesini, maddi ilişkiler ve duygulardan kaynaklı hazzı sahte olarak görmesini yermektedir. Farabi'nin bir siyaset kuramcısı olmasına rağmen mutluluğu ölüm sonrasına ertelemesinin, insanları bu dünya işlerinden geri durmaya teşvik ettiğini belirtmektedir. Aydın'a göre maddenin ve bu dünya mutluluğunun kötülenmesi özellikle tasavvuf geleneğine mensup çevrelerde 12. Yüzyıldan beri sürdürülmektedir ve Farabi'nin yaklaşımını da etkilemiş olması kaçınılmazdır.

Bu bölümde felsefe-din ilişkisi açısından İslam tarihinde cereyan eden temel felsefi görüşlerin din, bilim ve toplum üzerindeki etkisine değinilmiştir. Önceki bölümlerde olduğu gibi, tarihsel gelişim sürecindeki iki ayrı gelenekten iktidar ile ilişkilendiren taraf gerici,

karşı taraf ise ilerici olarak etiketlenmiştir. Bu diyalektik yaklaşım derginin bütününe hakimdir. İki farklı kutba ayrılan düşünce gelenekleri arasında görünürde keskin hatlar çizilerek okuyucunun istendik yönde fikir sahibi olması beklenmiştir.

3.2.6. Kadın

Dergide kadın başlığında da tarihselci ve materyalist bir çözümleme söz konusudur. Bu amaçla dini kaynaklarda kadına ilişkin fikirlerin izi sürülmüş ve kutsallığı sorgulanmıştır. Kadın kimliğinin farklı kültürler açısından niteliğine değinilmiştir. Bu çerçevede Çaylı'ya göre (2012) ilk medeniyetlerin gelişim sürecinde toprağın ve kadının cinselliğinin¹⁷⁷ kontrol altına alınma hızı paralellik göstermiştir. Sonrasında tohum ve toprağın da sembolleştirilerek katkıda bulunduğu bu ataerkil anlayış tek tanrılı dinlerin ortaya çıkmasındaki süreci hazırlamıştır. Bütün semavi dinlerde kadına, cinsiyeti ekseninde erkek egemenliğinde bir kimlik kazandırıldığını ve bu kimliğin de ataerkil yapı tarafından sömürüldüğünü düşünmektedir. İslam şeriatının da kadına üstün bir konum verdiğine ilişkin görüşe katılmamaktadır. Kur'an'daki kadına ilişkin ayetlerin kadınların zararına ve onları küçültücü nitelikte olduğunu düşünmektedir. Benzer fikirleri paylaşan Çelebi (2014) arkeolojik bilgilerden hareketle kadının eski çağ dinlerindeki ana tanrıça konumundan günümüz semavi dinlerindeki "günahkâr" vasfına kadar olan değişimini derlemiştir. İnsanın ilk dönemlerinde kadının doğurganlığı ve bereketi temsil etmesi sebebiyle ana tanrıça olarak sembolleştirildiğini ve eski dünya dinlerinin kadın bedeni üzerinden yaratıldığını düşünmektedir. Antik Yunan'da ise din, Zeus'un bayraktarlığında cinsel haz peşinde koşan tanrılar ve onlardan sonra gelen tanrıçalardan mürekkeptir. Semavi dinlerde kadın, ademin kaburga kemiğinden yaratılmasıyla ataerkil yapı tescillenmiş, ana tanrıça kültü bastırılarak kadın cinselliği günah kavramı üzerinden kontrol altına alınmıştır. Bahsi geçen ana hatlarıyla birlikte Çelebi (2014) erkek egemen toplum yapısının yaygınlaşması sonucunda kadının dini inançların da yardımıyla aşağılanıp ikinci plana atıldığını düşündüğü süreci ayrıntılı olarak anlatmıştır. Çelebi (2012) Hitit hukukunda evlenme ve boşanmaya ilişkin kanunlarla Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerim'deki benzerlik ve farklılıklara

¹⁷⁷ Kadın cinsel kimliği, doğurganlığı, bereketi, üretimi sembolize ettiği için kontrol edilme isteği doğmuştur. İlk toplumlarda inancın sembolleştirilmesi açısından tanrıçaların olması ve daha sonra tanrıçaların tanrılara ve nihayet tek tanrıya evrilmesiyle süreç tamamlanmıştır.

da değinmektedir. Hitit hukukundaki uygulamaların farklılıklar barındırsa da kutsal metinlerle benzerlik gösterdiğini, erkek egemenliğinin sağlanması ve kadının cinselliğinin denetlenmesi konusunda ortak yönlerin bulunduğunu iddia etmektedir.

Kadının kimliğine ilişkin olumsuz tanımlamaların din kaynaklı olduğu düşüncesi dergiye hakimdir. Bu bağlamda Arsel (2012) kadının kötülüğün kaynağı ve insanlığın başına gelen felaketlerin müsebbibi olduğu inancının Tevrat'tan geldiğini, ardından Hristiyanlığa geçtiğini ve son olarak da İslamiyet'te doruk noktasına ulaştığını düşünmektedir. Gazzali gibi düşünürlerin, kadınları “doğuştan kötü, fitneci, şeytan” yaradılıştan gördüğünü, Tanrı'nın da kadınları aklen ve dinen eksik yaratıp erkeklerin himayesine bıraktığını düşündüğünü aktarmaktadır. İslam'ın, kadının cennete girmesini kocasına hürmet etmesine bağlandığını, kadına mirastan eksik pay hakkı verdiğini, örtünme emrinin erkeklerin kiskançlığına dayandığını, kocanın karısına şiddet uygulamasına cevaz verdiğini ifade etmektedir. Bu şartlar altında kadının İslam dünyasında çağdaş kıstaslar ölçüsünde özgürlüğüne ve şahsiyetine erişemeyeceğini düşünmektedir.

Diğer başlıklarda olduğu gibi kadın konusu da dergi kapağında özellikle İslam'la ilişkilendirilerek anlatılmıştır. Kapağa ve içeriğe yansıyan tema İslam'ın kadını değersizleştirdiği üzerinedir. Bu amaçla 231. Sayıda “İslam'da Mut'a Nikahı (Ücretli Cinsellik)” adlı Arif Tekin'in (2013) makalesi kapağa taşınmıştır. Kapakta mut'a nikahı kadını aşağılayan bir uygulama olarak tanımlanmıştır. Tekin (2013) ayet ve sahih olduğunu söylediği hadislerle dayandırarak mut'a nikahının¹⁷⁸ gelişim sürecini ayrıntılı olarak incelemiştir. Tekin'e göre Hz. Muhammed, arkadaşları ihtiyaç duyduğu her zaman ücretli cinsellik talebine olumlu yanıt vermiştir. Bolluk dönemlerinde bırakılmasını teşvik etse de ölene kadar bu uygulamayı kaldırmamıştır. Tekin sahabenin savaş motivasyonu ve dolayısıyla İslam'ın hızla yayılmasına kuşkuyla yaklaşmaktadır. “Acaba gerçekten Müslümanlar savaşlarda Tanrı yardımıyla mı galip geldiler, yoksa ganimet-talan, cariyeler elde etmek ve cinsel ilişki için Hz. Muhammed'in verdiği moral fetvalar mı belirleyici oluyordu” (2013, s. 33) sorusuyla şüphesini dile getirmektedir. “İslam'ın kutsal Tanrısı, insanları cinsellikle, cariyeler ve ganimetle savaşa sürükleyeceğine; yedi milyar insan bu dünyada nasıl

¹⁷⁸ Yasal evlilik dışında bir erkeğin cinsel münasebet amacıyla ücret karşılığı belirli bir süre için anlaşması olarak tanımlanıyor.

barış içinde yaşar formülünü gösterseydi daha makul ve yararlı olmaz mıydı?” (2013, s. 33) diyerek anakronik bir tespitte de bulunmaktadır.

İslamcı camiada öne çıkan şahsiyetlerin kadına yönelik bakışının sağlıklı olduğu da aktarılmıştır. 222. Sayıda İslamcı siyasi, gazeteci ve cemaat liderleri gibi toplumun farklı kesimlerinden kadınların kimliği ve sosyal statüsüne ilişkin “gerici” beyanlatları derlenerek okurlara iletilmektedir. İslamcı yazına göre Cumhuriyet kadını “ıffetsiz, çürüme alameti” olarak görüldüğü aktarılmaktadır. Bu beyanlatlar, “kadın erkek eşitliğine inanılmadığı, yaradılışa ters olduğu”¹⁷⁹, “kadınların yerinin evleri olduğu”¹⁸⁰, “kadınların erklerin üstünlüğünü kabul etmesi gerektiği”¹⁸¹, “imtihan unsuru ve fitne kaynağı olduğu”¹⁸², “örtünmenin ibadet, flörtün haram olduğu”¹⁸³, “dekolte giyinenin tecavüze uğrayabileceği”¹⁸⁴, “açık kadının erkeği taciz etmiş sayılabileceği”¹⁸⁵, “çokeşliliğin yasal olabileceği ve dayan yiyen kadının susmasının yerinde olacağı”¹⁸⁶, ... şeklinde sıralanmaktadır.

Son olarak okurlardan gelen görüşlere de yer veren dergi, önceki sayılarda kadın konusunu da ele aldığından Gencay Altıntaş (1994) adlı bir okurun “Kuran’da kadın” adlı yazısına yer vermiştir. Altıntaş (1994, s. 2) “İslam’da kadın, hem erkeğin zevklerini tatmin edecek, hem de ticari, siyasal çıkar için kullanılabilecek bir meta durumundadır” diyerek kadının siyasal bir meta olarak kullanılmasına örnek olarak Hz. Peygamberin yaptığı “siyasal konumunu güçlendirici” evlilikleri ve kızlarını evlendirme tercihini örnek göstermektedir. Dergi bu yöntemle kendi görüşünü okuru üzerinden muhatapları nazarında meşrulaştırmaya çalışmaktadır.

3.2.6.1. Başörtüsü

Dergide ele alınan bir diğer konu da başörtüsüdür. İslam’da başörtüsünün ilahi bir kaynağa dayanmadığı, Hz. Peygamberin evine girenlerin örtünmesi konusundaki Hz. Ömer’in telkini sonucunda ortaya çıktığını belirtilmektedir (Dağ, 1998). Başörtüsünün

¹⁷⁹ Recep Tayyip Erdoğan’a ait olduğu belirtilmektedir.

¹⁸⁰ Ali Bulaç’a ait olduğu belirtilmektedir.

¹⁸¹ Sema Maraşlı’ya ait olduğu belirtilmektedir.

¹⁸² Fethullah Gülen’e ait olduğu belirtilmektedir.

¹⁸³ Ali Rıza Demircan’a ait olduğu belirtilmektedir.

¹⁸⁴ Orhan Çeker’e ait olduğu belirtilmektedir.

¹⁸⁵ Mustafa Ünalı’ya ait olduğu belirtilmektedir.

¹⁸⁶ Sibel Üresin’e ait olduğu belirtilmektedir.

işlevine yönelik İslam tarihinden örnekler verilerek, o zamanki gerekçenin ortadan kalktığı iddia edilmiştir. Bu amaçla başörtüsünün Medineli cariyelerle Mekkeli hür kadınların ayırt edilmesini sağlamak amacıyla ortaya çıktığı, bu sebeple İslam’da başörtüsünün bütün kadınlar için ortaya konulmuş bir şart olmadığı savunulmuştur (Çağatay, 1996).

O dönemin kültürel ve coğrafi şartlarıyla birlikte İslam’ın doğuşu ve peygamberin çevresiyle olan ilişkilerini gözeterek başörtüsüne yönelik tarihsel çözümlemeler yapılmıştır. Bu bağlamda Aydın (2003a, s. 87) “...Hicaz bölgesinin toplumsal yapısının orada yaşayan insanların siyasal ve toplumsal gereksinimlerinin, Hz. Muhammed’in bireysel ve toplumsal talep ve mücadelelerinin ve tüm bunlara bağlı olarak anılan coğrafyanın, kuran ayetlerinin belirleyicisi” olduğunu ileri sürerek dinin toplumsal düzenin belirlenmesinde evrensel bir dayanak noktası olamayacağını düşünmektedir. Aydın’ın yaklaşımına göre başörtüsü de bahsi geçen sosyo-kültürel yapının ürünü olarak özgür kadınlarla cariyelerin ayırt edilmesi amacıyla kullanıldığından tarihseldir. Bu sebeple Kur’an-ı Kerimde sosyal yaşamı düzenleyen ayetler olduğu dönemin yansıması olduğundan o dönemin insanlarını bağladığını iddia etmektedir.

222. Sayının kapağında “Sümer’den Hitit’e Tevrat’tan Kur’an’a Din, Kadın, Özgürlük” konusunun çivi yazılı belgeler, ayet ve hadislerle inceleneceği belirtilmekte, ayrıca kadın dinlerin günah keçisi olarak tanımlanmaktadır. Tarihsel açıdan başörtüsünün kaynağı İslam’ın doğuşundan önce var olan toplumlara dayandırılmıştır. Bu amaçla Çığ (2012) Hristiyanlık, Müslümanlık ve Sümer dininde benzer noktaları¹⁸⁷ sıralamış ve Sümer dininin semavi dinlere kaynaklık edebileceğini aktarmıştır. Başörtüsünün İslamiyet’ten önce Sümerler’de ortaya çıktığını, kutsal sınıfa dahil olan evli ya da dul özgür Sümer kadınlarının ve yasal olarak cinsel hizmet sunan mabet kadınlarının başörtüsü takmasının zorunlu olduğu düşüncesini tekrarlamıştır. Buna göre bu sınıflara dahil olmayan sokak fahişelerinin, genç kızlar ve kölelerin başlarını örtmesi yasaklanmıştır. Bu giyinme şeklienden örtünenlerin ahlaklı, örtünmeyenlerin ahlaksız olduğu sonucu çıkarılabileceğini bunun da İslamiyet’ten önce var olduğunu savunmaktadır.

¹⁸⁷ Tanrının yaratıcı ve yok edici gücü, tanrı korkusu, kurbanlar, törenler, ilahiler, dualar, ... şeklinde sıralanmaktadır.

Ayrıca Demirsoy da (2008) türban dahil, insanoğlunun tarih boyunca giydiği dış giysilerin ya da taktığı ziynet eşyalarının¹⁸⁸ kimlik, yetki ya da görevin karşı tarafa gösterilmesi ile ilgili olduğunu belirtmektedir. Sümerlerden başlayarak Hititler, Frigler ve Medlerde “özel görev” yapan kadınlar tarafından başın da örtülerek giyilen kıyafeti bugünün örtünme biçimiyle ilişkilendirmektedir. Keza semavi dinlerin kökeninin de Sümer mitolojisine dayandığını, örtünün çeşitli biçimlere dönüşerek bugüne kadar kullanılageldiğini belirtmektedir. İslami örtünme biçimi üzerine açık bir nas olup olmadığı konusunda mutabakata varılamadığını düşünmektedir. Ancak örtünme fikrinin, kadının uyarıcı yerlerini karşı tarafa göstermesini engelleyerek ahlakın bozulmasını önlemek üzere ortaya çıktığı konusunda hemfikir olduğunu düşünmektedir. Şayet dinin gereği bunu gerçekleştirmekse kadının bütünüyle kapatılması gerektiğini belirtmektedir. Bu sebeple örtünme konusunda ısrarcı olan tarafın samimi olmadığını düşünmektedir. Demirsoy İslam’da açık bir şekilde yer alan diğer nasların, başörtüsünün üniversitelerde serbest bırakılmasını isteyen kesim tarafından da savunulmamasını buna delil olarak göstermektedir. Üniversitenin diploma veren ve meslek edindiren kurumlar olmadığını, tüm dogmalardan bağımsız olarak kişilerin gelişimine katkı sunan, bilim üretimine dahil olup evrensel değerleri kuşandıkları yerler olduğunu ve bu sebeple üniversitede türban serbestliğinin yersiz olduğunu düşünmektedir.

Başörtüsü, İslam fıkhi açısından da değerlendirilmiştir. Bu kapsamda dergi 151. Sayıda, kapağında yer alan “İslam’ın kaynaklarına göre türban” yazısı ve içindekiler sayfasında “Türban: Farz mı, gelenek mi?” sorusuyla örtünme konusunu ele almıştır. Filiz (2007) özellikle “uydurma” hadis kaynaklarına dayandırılarak oluşturulan İslam literatüründe kadının aşağılandığını belirtmektedir. Bu çerçevede yapılan kadın tanımı ve başörtüsü söyleminin, akıl, bilim ve medeniyet dışıdır. Filiz’e göre (2007, s. 27) “kadının İslam’daki yerini belirlemede, Kur’an’ın eşitlikçi görüşü ve Hz. Peygamber’in açıkça bilinen medeni düşünce ve tavrı değil, kadına ve onun insanlığına karşı geliştirilen yapay gelenek baskın rol oynamıştır.” Her insanda yer alan örtünme duygusu ve dürtüsünün başörtüsüne indirgenmesini ilahi buyrukla bağdaştırmamaktadır. Esas örtünme emrinin avret yerlerinin kapatılması üzerine olduğunu, örtünme emrinin başörtüsü şartına indirgenemeyeceğini be-

¹⁸⁸ Padişah ve yöneticilerin sarıkları, yeniçeri külahları, dini liderlerin ya da kralların taçları, vb. örnekler vermektedir.

lirtmektedir. Hür kadınların cariyelerden ayırt edilebilmesi için dış giysi giymeleri konusundaki emir ise çarşaf ya da başörtüsüne genellenmeden, içinde yaşanılan toplumun yapısı ve geleneği bağlamında kişinin tercihi bırakılabilecektir. Buradaki maksat, cariyelik gibi kadınlar arasındaki eşitliği bozan kurumların zamanla tasfiye edilmesidir. Günümüzde ise örtünmenin türbana ya da çarşafa indirgenerek imanlı olmanın bir şartı olarak sunulmasını ve türban ve çarşaf dayatması üzerinden cariyelik kurumunun örtük olarak da olsa savunulmasını İslam'ın esaslarına ve Hz. Peygamberin yaşam felsefesine aykırı olduğunu düşünmektedir. Sonuç olarak başörtüsünün, nas¹⁸⁹ ya da peygamberin sünnetine dayandırılacak bir farz olarak ileri sürülmesinin fıkhi ve kelami olmadığını savunmaktadır.

Buna ek olarak Filiz (2008a) kadının cazibesini ve fitnesini önlemede nas olarak dayatılan başörtüsünün zamanla siyasallaştığını “iktidarı elde etme ve kendine özgü kamusal alanı yaratma” (s. 25) amacıyla araçsallaştırıldığını düşünmektedir. Filiz'e göre başörtüsü Türk örf ve geleneklerine göre giyinen samimi, dindar Türk kadınlarına göre değildir. Siyasal ve ideolojik bir temel dayandırılan başörtüsü kadınların var olma ölçütü olarak kabul edilmiştir. Hür kadın-cariye ayrımında vaaz edilen örtünme emrinin sosyal statü farkından ortaya çıktığı için dinsel değil, sosyal ve siyasal bir gerekçeye dayandığını düşünmektedir. Farz olanın ağır avret yerlerinin örtüldüğü insana yaraşır bir örtünme olduğunu belirtmektedir. Filiz, İslam'ın başlı başına bir ahlak medeniyeti olduğunu, başörtüsü gibi şekle ilişkin geleneğe ve siyasal ortama göre değişebilecek bir örtünme biçiminin (simgenin) aşikâr olan farzlarla bir tutulmasını eleştirmektedir. Bu simgenin yokluğunda temsil ettiği değer de yokluğunu beraberinde getireceğini ve böylece insanların görünüşleri üzerinden ahlaklı/ahlaksız, dindar/günahkâr gibi kategorik ayrımlarla etiketlenmeyeceğini düşünmektedir.

165. Sayının kapağında “İslam'a giydirilen türban” başlığı ve türban giymiş küçük bir kız çocuğu yer almaktadır. Filiz (2008a) kadının örtünmesini ya da başörtüsü takmasını, farza dayalı dini hüküm yerine İslam öncesi sosyoekonomik ve sosyokültürel koşullara bağlamaktadır. İslam, cariyelik ve hür kadın ayrımının olmadığı bir topluma inmiş olsaydı örtünmeye ilişkin herhangi bir emrin gelmeyeceğini düşünmektedir. Filiz'e göre (2008a,

¹⁸⁹ İlgili ayetlerin tahlilini yaparak örtünmenin saçın ve başın kapanması yönünde emredilmediğini iddia etmektedir. Aksini savunan literatürün zorlama tefsirler ve uydurma hadislerden oluştuğunu belirtmektedir.

s. 6) “dini literatürde yer alan rivayetler, başörtüsü söylemiyle cariyeye ile hür kadın arasındaki ayrımı kökleştirmiş; bu sosyal ve sınıfsal ayrım günümüzde başörtüsünün dini gerekçesine temel oluşturmuştur.” Örtünme emrinin, baş örtüsü ve çarşaf değil, her iki cinsinden ağır avret yerleri kapatması yönünde olduğunu düşünmektedir. Cahiliye döneminde bir kısım Arapların transparan, yarı çıplak giyindiğini, günah işledikleri elbiseyle doğru olmayacağını düşünerek Kabe’yi çıplak tavaf ettiklerini hatırlatır ve Hz. Peygamber’in bu çarpıklığa yönelik telkinlerinin ve ayetlerin çarpıtılarak başörtüsü ve çarşafa indirildiğini savunmaktadır. Arapçanın dil ve ifade zenginliğini işaret ederek Kur’an’daki ilgili ayetlerde böylesine önemli bir farzın ifadesinde de “saç” ve “baş” kavramlarının geçmediğinden hareketle örtünme emrinin maksadını aştığını belirtmektedir.

Bilim ve Ütopya başörtüsü meselesindeki tavrına meşruiyet kazandırmak için Atatürk’ü örnek göstermiştir. Atatürk, kadın giyimi hakkında o dönemde iki uç eğilimi gözlemlemiştir. Atatürk, Avrupa toplumunda bile garipseneceğini düşündüğü açıklık ve çarşafın dinimizde yer almadığını düşünmüştür. Atatürk, kadının da erkek gibi kamusal yaşama dâhil olması ve eğitim görmesi, toplumsal gelişime katkı sağlaması ve doğu ya da batıdan gelen yabancı dayatmalardan Türk kültürünü korunması gerektiğine inanmıştır (Perinçek Ş. , 2008).

Başörtüsü ve eğitim hakkına dair görüşlere de dergide rastlanmaktadır. Dergi çevresinde ağırlığı bilinen Perinçek (2008) özgürlük adı altında üniversitelerde kılık kıyafet serbestisine yönelik öğretim üyelerinin imza kampanyasını da eleştirmiştir. Açık giyinme ve başörtüsünün kadınların özgür iradelerinden değil, emperyalist kültürün dayatmasından kaynaklandığını, her iki durumun da kadınların özgürlüğüne ve gelişimine katkısı olmayacağını düşünmektedir. Kuruca da (2008) türbanın kamusal alanda yer alma fikrinin, emperyalizmin desteğiyle filizlenen bazı tarikatlardan kaynaklandığını düşünmektedir. Ayrıca Ak Parti hükümetinin üniversitelere türban serbestliği getirme girişimini karşı devrim olarak görmektedir. Bu doğrultuda hükümetin neoliberal politik adım olarak üniversiteleri, bilim üretimi ve toplumun aydınlatılmasındaki rolünden kopararak hizmet sektörünün bir bileşenine indirgediğini belirtir. Böylece dini gericilikle, neoliberal piyasacılığın birbirini beslediği bir sürecin yaşandığını iddia etmektedir. Nihayetinde laikliğin temel kurumlarından olan üniversiteler birer iş yerine dönüştürülerek laiklik dışı (dini) bir işleve sahip olmasının önü açılmıştır. Üniversitelerin inanç özgürlüğünün yaşandığı yerler olması gerektiği fikrinin Batı tarafından da destek gören bir argüman olduğunu

belirtmektedir. Ancak Kurucu'ya göre özgürlük ve demokrasi gibi Batılı değerlerle ilişkilendirilen türban serbestliği Orta Çağ karanlığına ait bir girişimden başka bir şey değildir. Aydınlanmanın ve modernleşmenin, bu ve benzeri sözde özgürlük girişimlerinin engellenerek gerçekleştiğini düşünür. Bu doğrultuda Cumhuriyet devrimlerinin tamamlanabilmesi için de türban yasası gibi girişimlere toplumun bütün kesimleri tarafından karşı çıkılması gerekmektedir.

Dergi Muazzez İlmiye Çığ (2008) ile başörtüsü üzerine bir söyleşi de gerçekleştirmiştir. Söyleşinin tanıtımında “yüce önderimiz Mustafa Kemal Atatürk ile uyanan kadınlarımız, artık kendi ayakları üzerinde durarak kimseyi sırtına bindirmeden devrimlerimizi korumak için canla başla çalışmaktadırlar. Hedefimiz özgürlüğümüzü ve haklarımızı, laikliği bir bez parçasına kaptırmadan çağdaşlık yolundaki bütün engelleri aşmaktır” (s. 41) denilerek derginin başörtüsü tartışmasına bakışı tasvir edilmektedir. Çığ'a göre (2008) imam-hatipler dâhil laik devlet kurumlarına din kıyafeti ile girilmesi yasaklanmalıdır. Vaktiyle köy enstitülerin korumaya aldığı fakir çocuklarını Kur'an kurslarının denetimsiz bir şekilde elde ederek Cumhuriyete düşman şekilde yetiştirildiğini belirtmektedir. Başörtüsünün kamusal alanda yaygınlaşması sonucunda dindar olan ve olmayan üzerinden toplumda bölünmenin gerçekleşeceğini, bunun için mücadele edenlerin esas hedefinin Cumhuriyeti yıkıp yerine din devleti kurmak olduğunu düşünmektedir.

Dergide başörtüsüne ilişkin güncel meselelere de atıf yapılmıştır. Arsel (1999) Merve Kavakçı'nın türbanla meclise girme gerekçesini şeriata bağlılık ve demokrasinin kadınlara sağladığı özgürlük olarak gördüğünü aktarmaktadır. Aksine Arsel şeriatın kadınları birçok özgürlükten mahrum bıraktığını, akıl ve din bakımından da eksik varlıklar olarak gördüğünü düşünmektedir. Ayrıca örtünme emri ile ilgili ayetlerin¹⁹⁰ Hz. Ömer'in Hz. Peygambere rica etmesi üzerine inmesinin Tanrı'nın varlığının sonucu olan doğaüstü sıfatlarına aykırı olduğunu düşünmektedir. Arsel'e göre örtünmeyle ilgili yukarıda anlatılan hikâye de uydurmadır ve esas gerekçe erkeklerin kıskançlığa kapılmalarını önlemektir. Bu sebeple şeriatla ilgili sorunlar, şeriat verileri yerine aklı egemen kılarak çözümlenmelidir.

¹⁹⁰ Mekke'ye hicretten sonra sokakta hür kadınların cariyelerden ayırt edilemeyerek sarkıntılığa uğramasının önüne geçilmesi gerekçe olarak aktarılıyor.

Aynı doğrultuda Aydın (2003a) başörtüsü tartışmasındaki meseleyi insan hakları bağlamında din ve vicdan özgürlüğü açısından değerlendiren liberalleri evveliyatında solcu olmak ve sol değerleri benimseyemeyerek çıkarları için kapitalizmin esiri olmakla itham etmektedir. Aydın başörtüsü konusunda da nesnel çözümlemeler yapma iddiasıyla İslam'ın günümüz toplumsal yaşamını baştan aşağı düzenleyebileceği fikrine, Kur'an-ı Kerim'in indiği coğrafyanın sosyo-kültürel yapısına hitap ettiği ve o tarihsel bağlamda çözümler ürettiğini söyleyerek karşı çıkmaktadır. Aydın'a göre yukarıda sayılan sebeplerle başörtüsüne kamusal alanda karşı durmak gerekmektedir. Atatürkçü ve bilime dayalı bir eğitim yaklaşımının dinin algılanmasındaki çelişkileri¹⁹¹ ortadan kaldıracağını düşünmektedir.

Bilim ve Ütopya Kooperatifi¹⁹² de türban tartışmasına ilişkin derginin bakışını özetlemektedir. Buna göre üniversiteler bilim öğrenme, öğretme ve üretme merkezi olduğunda meselelere bilimsel yaklaşılması gerekmektedir. Türban konusu da özgürlük bağlamında değil bilimsel bağlamda ele alınmalıdır. İnanç özgürlüğü aydınlanma ve laiklikle mümkün olduğu ve bu sebeple üniversitede türban serbestliğinin kamusal alanda laiklik ilkesinin uygulanmasını aksatacağı düşünülmektedir. Türban tartışması bir nifak olarak dışarıdan ülkeye sokulduğu ve Orta çağ zihniyetine¹⁹³ teslim olarak bu sorunun çözilemeyeceği belirtilmektedir. Üniversiteler inançların değil, bilimin özgürce yaşanacağı yerler olarak görülmektedir (Bilim ve Ütopya Kooperatifi, 2010).

3.2.7. Şeriat ve Kölelik

Dergi, güncel tartışmalara değindiği 33. Sayısında “şeriat” konusunu ele almıştır. Refah Partisi'nin iktidarın büyük ortağı olduğu süreçte şeriat konusu kamuoyunu meşgul etmiştir. Sayının sunuş yazısında yayın yönetmeni Helvacıoğlu (1997a) şeriatın kölelik hukuku olduğunu, laikliğin şeriatı ortadan kaldırmayı amaçladığını ifade etmiştir. Yazıda özellikle din ile şeriatın farklı kavramlar olduğunun hatırlatılması dikkat çekmektedir.

¹⁹¹ Bu durumda kadına mirastan az hisse verilmesi, iki kadının şahitliği ile bir kadının şahitliğinin eş değer görülmesi, hırsızın elinin kesilmesi, müşriklerin öldürülmesi gibi dini emirlerin de başörtüsü konusunda olduğu gibi tutarlı olmak adına uygulanması gerektiğini belirtiyor.

¹⁹² Bilim ve Ütopya, bu kooperatifin yayın organıdır.

¹⁹³ İnsanın aklını ve iradesini özgürce kullanamamasından tarikat ve cemaatlara boyun eğmesi kastediliyor.

Perinçek de (1997a) Helvacıoğlu'nun iddialarını tekrarlayarak şeriatın insanın insana kul-luğunu getiren, efendinin mülkiyetini koruyan, öldürmeyi, yağmayı ve cariyeliği meşru-laştıran bir düzeni öngördüğünü belirtmektedir. Çağatay (1997) da din ile şeriat arasın-daki ayırmadan bahsederek mezheplere göre farklı fıkhi hükümler barındıran şeriat kavra-mının İslam'ın inişinden sonra ortaya çıktığını belirtmektedir. İslam'ın özünü oluşturan itikadi ve ameli hükümlerin ötesine geçerek kendi dini düzenlerini korumak ve insanları bu düzen içinde tutmak isteyen tarikatların mezheplerin çerçevesini oluşturan insan üre-timi şeriat hükümlerini kullandıklarını belirtmektedir.

Arsel (1997b) ise şeriat ve kölelik arasındaki ilişki üzerinde durmaktadır. Arsel'e göre ne İslam dini ne de İslam peygamberi köleliği kaldırmak istemiştir. Hatta Hz. Muhammed'in bizzat kendisi kölelik kurumundan faydalanmıştır. Arsel, Kur'an-ı Kerim'den hür ve köle insan ayrımı yapan ve bu ayrımı meşru gören ayetlerden örnekler vererek Tanrı'nın kö-leliği doğal kabul ettiğini ve kendisine ortak koşulmasının önüne geçmek için köle ile sahibi arasındaki eşitsiz ilişkiyi meşru gördüğünü iddia etmektedir. Arsel (1997c) Kur'an-ı Kerim'de yer alan ayetlerin ve Hz. Muhammed'in hadislerinin kölenin azat edilmesi kararında köle sahibine imtiyazlar tanıdığını ve bu haliyle gerek Tanrı'nın gerekse İslam peygamberinin köleliği kaldırma konusunda istekli olmadığını düşünmektedir. Peygam-berin bir köleyi azat etmektense onu ihtiyaç sahibi birisine hibe etmenin daha hayırlı bir davranış olarak gördüğünü iddia etmektedir. Şeriat açısından köleliğin ortadan kalkması kıyamet alameti olarak değerlendirilmektedir. İslam ülkelerinde kölelik doğal ve dinsel bir kuruluş olarak görülmüştür (Arsel, 1997d).

Aydın (2003c) İslam'da faizin ve tartıda hilenin yasaklanmasıyla İslam ekonomisinin ku-rulamayacağını, ceza ve miras usulüne ilişkin sınırlı sayıda ayetin de hukuk kurulmasına imkân vermeyeceğini, emir sahiplerine itaatin ve şuranın emredilmesiyle de İslami siya-sal bir rejiminin kurulamayacağını düşünmektedir. İslam hukukunun, Kur'an-ı Kerim'in oldukça küçük bir kısmını oluşturan hukuki içerikli ayetlerden, fethin sünnet adı altında meşrulaştırılmasından, bilginlerin uzlaşısı ve kamu yararı gibi ilkelerden hareketle mey-dana geldiğini düşünmektedir. İslam siyasal sisteminin, Bizans, Sasani gibi kadim kültür-lerden devşirdiği yönetim geleneğini büyük bir alan kapladığını belirtmektedir.

İslam kaynaklarının Arap milliyetçiliğine hizmet ettiği fikri de şeriat eleştirisinde yer al-mıştır. Arsel (1996b) zannedildiğinin aksine İslam şeriatının Arapları yücelttiğini ve

Türk'ü küçük gösterdiğini iddia etmektedir. Hz. Muhammed'in Arap toplumunu övüp "Türkleri yeren" ve İslam dini ile Arapları ilişkilendiren hadislerini kanıt olarak göstermektedir. Bu konuda eleştiri getirenlerin de hukuka aykırı olarak soruşturmaya uğradığı ve akıl yerine inanç rehberliğinin topluma dayatıldığını düşünmektedir.

Bu anlayış ayetlerin ilahi/kutsal olmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Ayetlerin genelinde verilen mesajın, öz olarak ilahi/aşkın olma ihtimali olsa bile ayetler biçim ve içerik açısından Hz. Muhammed'in düşünceleriyle şekillenmiştir. Bu durum onun güvenilirliğini zedelemektedir. Hadiler ise sahih olsalar bile ilahi olmadıkları için dini bir kaynak olarak gösterilmezler. Bu anlayış, İslam mevzuunda derginin genel bakış açısını yansıtmaktadır. Bir taraftan ayet ve hadislerin kutsallığı sorgulanmıştır. Diğer taraftan da ayet ve hadisler delil gösterilerek İslam'ın ve Hz. Peygamber'in eleştirisi yapılmıştır. Bu sistematik bir yöntem hatasına karşılık gelmektedir. Buna ek olarak dergide savunulan temel görüşe göre din ve şeriat ayrı kavramlardır. Şeriat adı altında dine mal edilen hükümler sonradan uydurulmuştur ve toplumsal yaşamı bütünüyle düzenleyecek kapsam ve nitelikte değildir. Sonuç olarak İslam dininden bir hukuk sisteminin çıkması mümkün görülmemektedir. Keza bu anlayışa göre İslam tarihinde insan hakları açısından kabul edilemeyecek bir uygulama olan kölelik sistemi de kaldırılmamıştır.

3.2.7.1. Cariyelik

İlk sayılardan itibaren dergide toplumsal kavramların tarihsel gelişimi ve İslam tarihindeki uygulama örnekleri ele alınarak din (İslam) eleştirisi yapılmaktadır. Bu bağlamda cariyelik kavramı üzerinden İslam'ın kadına bakışının feodal özellikler taşıyan ilkel bir yapıya sahip olduğu tezi savunulmaktadır. Öncesine nazaran daha toleranslı bir yaklaşım salık verilse ve azat kurumu teşvik edilse de İslam ile bu kurumlar ortadan kalkmamıştır (Parlatır, 1996). Buna göre şeriatın kadını örtmedeki amacı, Allah'ın kadınlara verdiği yetenek ve hakları kullanmasını engellemek ve sadece erkeklerin kulu ve kölesi yapmaktır (Çığ, 1997a). Ortodoks İslam açısından kadın, fitne¹⁹⁴ ve desise¹⁹⁵ oluşturma tehlikesi sebebiyle eve kapatılmalıdır. Bu bakımdan müminin evi kadın için yalnızca kocasına tabi olup toplumdan soyutlandığı bir heterotopya¹⁹⁶ örneğidir (Yalçınkaya, 1997). Adem'i

¹⁹⁴ "Bela, mihnet, sıkıntı, ayartma, ..." olarak tanımlanmaktadır.

¹⁹⁵ "Hile, oyun ve el altından yapılan iş" olarak tanımlanmaktadır.

¹⁹⁶ Gerçekleşmiş ütopya olarak tanımlanmaktadır.

“yasak elma” ile günaha sürükleyen Havva’nın tüm kadınların cezalandırılmasına sebep olduğunu savunan dinler, ilkel topluluklarda kutsallaştırılan kadın üretkenliğini cezalandırmayı¹⁹⁷ konu edinmiştir. Ersoy (1994b, s. 20) bunu “akıllı bir tanrının verebileceği cezadan çok, ilkel toplulukların mitsel gücü, ancak görebildikleri dünyada aramalarının sonucu” olarak görmektedir.

Cariyelerle hür kadınları ayırt etmek için başlatıldığı belirtilen örtünme geleneği Sümerlere dayandırılmaktadır (Çığ, 1997a). Bu geleneğin yöntem açısından benzer bir yansıması olarak İslam tarihinde de örtünmenin Müslümanların Mekke’den Medine’ye eşleriyle birlikte gelmelerinden sonra hür kadınlar ile cariyelerin ayırt edilememesi sebebiyle başlatıldığı savunulmuştur (Çağatay, 1996). İslam fıkhi açısından köle ve cariyeye Müslüman da olsa “mal” olarak tanımlanmaktadır. Kur’an’da köleliğin kaldırılmasına yönelik bir hüküm olmadığından aksi bir karar Kur’an’a aykırıdır. Ayrıca kölelik ve cariyelik tarihsel bir olgudur (Çağatay, 1996). Cariyelik dahil kadını aşağılayan kurumların ve ideolojilerin ideal toplum yapısının oluşturulmasına her zaman engel teşkil edeceği düşünülmektedir. Bu sebeple kadının kısıtlanması ve kadın bedeninin örtülmesinin aksine kadını bu duruma düşüren erkek egemen anlayışla mücadele edilmelidir (Baş, 1996).

Türkiye’de “Kemalizm devrimiyle” bu kısıtlayıcı durumlardan kurtulduğu düşünülen kadının, Aydınlanma karşıtı iktidarlarla birlikte yeniden olumsuz çağrışımlara karşılık gelen tanımlamalara maruz kaldığı belirtilmiştir. Bu açıdan eğitim materyalindeki kadın imgesindeki değişim ele alınmıştır. Ders ve alfabe kitaplarındaki kadının tanımlanmasına yönelik içerik değişimi Firdevs Gümüšoğlu (1994) tarafından incelenmiştir. Gümüšoğlu’na göre 1930 ve 1940 yıllarında Cumhuriyetin yurttaş tipine yakışır, “başı dik, okuyan, dışa açık, öğretmen kadın imajı” yansıtılmıştır. 1950’lerden sonra laiklikten ve devrimci çizgiden uzaklaşılması sonucunda cinsiyetçi ideolojinin bu kitaplara yansmasıyla dinin etkisinin ders ve alfabe kitaplarında hissedilmesinin eşzamanlı olduğunu savunmaktadır.

3.2.8. Laiklik

Dergide çevresinde laiklik, Cumhuriyet’in kazanımları arasında görülmekte ve devamlılığı savunulmaktadır. Özellikle semavi dinler, toplumsal yaşamla iç içe olacakları için

¹⁹⁷ Sancılı doğum, âdet kanaması cezaya verilen örneklerdir.

laikliğin uygulanmasında engelleyici unsur olarak görülmektedir. Batı’da Rönesans, Reform ve Aydınlanma sonucunda Tanrı eksenli paradigma parçalanarak toplumsal sorunların çözümünde laik paradigma kullanılmaya başlamış ve benzer bir durum Doğu’da Atatürk Türkiye’inde gerçekleşmiştir (Aydın H. , 2003d). İnsanların düzene ve güçlülere karşı gelmemesi yönünde şartlandıran dinsel alana has düşünce yapısı, laiklik sayesinde ortadan kalkmıştır. Semitik tevil kültürünün, laikliğin dinsizlik olmadığı, dindarlık olduğu ve dini koruduğuna yönelik görüşleri eleştirilmiştir. Gerçekte ise laiklik dine karşı gelişen ve dinin toplumsal alandaki etkisini sınırlandırarak insanı kul mertebesinde özgür düşünen birey mertebesine çıkarmayı amaçlayan bir düşünce olarak tanımlamaktadır (Günbulut, 2012). Çığ ise (2008) laikliğin herkesin dinini inandığı gibi yaşamasına imkân verdiğini ve inancın devlet kurumlarına sokulmasını engellediğini belirtmiştir. Bu açıdan laikliğin, dinin bireysel düzeyde rahatça yaşanması ve başkaları üzerinde bir baskı oluşmaması açısından demokrasinin tamamlayıcısı olduğunu düşünmektedir. Çığ’a göre (2008, s. 43) “laiklik dinsizlik değil, hakiki dindarlık demektir.” Çığ’ın laiklik tanımlaması, bireyin en azından kendi dinini iç dünyasında yaşamasına imkân vereceği için sıradan dindar bireyde var olan laiklik imgesini din kavramıyla eşleyerek tanıdık göstermeye yöneliktir.

Dergide laikliğe yönelik temel yaklaşım [semavi] dinlerin var olma amacıyla ilişkilidir. Dinler, her türlü aşkın ve içkinliğe kaynaklık etmeyi amaçladığından dinlerin laiklik ilişkisiyle bağdaşması mümkün görülmemektedir. Bu bağlamda Aydın (2003c) Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’ı teosentrik¹⁹⁸ dinler olarak tanımlamış ve bu dinlerin yaşamın tüm yönlerini düzenleme iddiasında olduklarını belirtmiştir. Aydın, materyalist felsefenin genel çerçevesine bağlı olarak, laiklik kavramının da Hristiyanlığın farklılığından değil¹⁹⁹ Batı’daki sosyal ve ekonomik düzenin etkisiyle ortaya çıktığını düşünmektedir. Aydın, Batı’daki derebeylik sistemi karşısında gelişen burjuvazi ile halk hareketi olmamasına rağmen Atatürk önderliğindeki devrimci kadro ile analogi kurarak Türkiye’de de İslam ile laik düzenin Batı’dakine benzer bir şekilde bir arada var olabileceğine inanmaktadır. Aydın, “postmodern İslamcılar” olarak tanımladığı dinde yenilik arayan çevrelerin teosent-

¹⁹⁸ Evrendeki görülür görülmez tüm olguları Tanrı’nın bir parçası olduğunu düşünmek ya da onunla ilişkilendirmektir.

¹⁹⁹ Buradaki farklılık ifadesi, diğerlerin aksine Hristiyanlığın laikliğe uygun olduğu düşüncesine gönderme yapmaktadır.

rik bir yaklaşımla laik sisteme geçişi İslam'da öze dönüş hareketi olarak görmelerini yöntem olarak hatalı bulsa da İslam ile laikliği uzlaştırma ihtimali bakımından işlevsel görmektedir. Ancak Aydın'a göre postmodernistlerin teosentrik bakışla modern değerleri din ile ilişkilendirmeleri, yeni bir bağnazlık türü yaratır ve insanlığın diyalektik gelişimle ulaşmaya çalıştığı devingen norm ve değerlerin keşfine engel olur. Bu sebeple gelecek nesillerin evrene bilimsel ölçütlere göre bakabilmesi için teosentrik yaklaşımı eleştirmek ve dini sosyal bilimlerin yöntemi çerçevesinde sınırlandırmak gerekmektedir. Yine de Aydın'a göre (2003g) bir insanın hem Müslüman olması hem de laik sistemle uyuşması mümkündür. Laiklik devlete mahsus bir olgu iken Müslümanlık bireye mahsus olması buna imkân vermektedir. Hatta İslam'da ruhban sınıfının ve kilise benzeri bir cami örgütünün olmayışı sebebiyle bu ihtimal Hristiyanlıktan daha yüksektir.

3.2.9. Eğitim

Eğitim konusunda da temel eleştiri eğitimin içeriğinin dinselleştirildiği üzerinedir. Bu kapsamda erken çocukluk döneminde din eğitimi ve laikliğe aykırı olduğu belirtilen dini eğitim kurumları çağdışı kabul edilmektedir. Bu doğrultuda Batuhan (1995, s. 13) inancın eğitimin konusu olamayacağını “Düşünün: Daha bilginin ne olduğu konusunda hiçbir fikir edinmemiş 8 yaşındaki bir çocuğa –salt dinimiz emrediyor diye- Tanrıya, Cennet ve Cehenneme, yok bilmem meleklerle inanması gerektiğini söylüyorsunuz” diyerek erken yaşlardaki dini eğitimin pedagojik olmadığını savunmaktadır. Bu yaklaşımla çocukların bilimsel bilginin edinilmesinde vazgeçilmez olan şüpheli düşünceyi edinemeyeceklerini iddia etmektedir. Ayrıca kökten dinciliğin (dini yobazlığın) şarlatanlığı da beslediğini eklemektedir. Buna ek olarak Kence'ye göre (1995) yaratılış öyküsünün biyoloji derslerine dâhil edilmesi laikliğe aykırıdır. ABD deneyimindeki evrim teorisi lehine gerçekleşen ulusal düzenlemeleri laiklik bağlamında örnek olarak gösteren Kence, dini kaynaklardaki dogmatik yaratılış bilgisinin fen müfredatın da yer almasının eleştirel düşünceye ve ilerlemeye ket vuracağını iddia etmektedir.

Yalçın ise (2008) din ve Türkiye'de dindarlık algısının şekillenmesini eğitim sisteminin sonuçları üzerinden değerlendirmiştir. Değerlendirmenin yapıldığı dönem, başörtüsünün üniversitelerde serbest bırakılması tartışmasına denk gelmiştir. Yalçın Türkiye'de dindarlığın son dönemde sadece ameli görevlerin yerine getirilmesi olarak algılandığını, ahlaki ve vicdanı boyutunun ikinci planda kaldığını düşünmektedir. Simge ve olgular üzerinden

değer gören dinin ve dindarlığın, bireysel ve dolayısıyla toplumsal düzeyde ahlaki derinliği sığlaştıracağını dile getirmektedir. Özellikle son süreçte tarikat ve cemaatler üzerinden gelişen din bürokrasinin dini eğitimi ve dindarlığı görünürde bu alanda yetkili olan resmî kurumlardan²⁰⁰ daha fazla domine ettiğini ve bireylerin de bu bürokratik yapılara dahil olarak dindar olabileceklerine yönelik algı geliştirdiklerini not etmektedir. Bu yapıların da dindarlığı amel ve şekil üzerinden tasvir ettiğini, İslam içinde gizli ruhban sınıfı olarak işlev gördüklerini ve nihayetinde İslam'ın samimi ve içten olan dindarlık idealini bitirdiklerini düşünmektedir. Sonuç olarak dindarlık, rejim karşıtı insan olarak algılanmıştır. Bu sebeple İslam'ın aklı ve ahlakı önceleyen, gelişime ve değişime açık, evrensel ve özgürlükçü düşünceye önem veren yönünden hareketle din eğitiminin ve dindarlık algısının ülkenin rejimi ve medeniyet tasavvuruna uyumlu bir şekilde yeniden yapılandırılması gerektiğini düşünmektedir.

3.2.10. Alevilik

Aleviliğin tarihsel gelişimi ve günümüz toplumundaki yeri de dergide anlatılmaktadır. Devlet tarafından da benimsenmiş Sünni İslam'ın karşısında Aleviliğin muhalif ve heteredoks yönü vurgulanmaktadır. Ayrıca Alevilik Marksist kuramın ekonomi-politik çözümlemesinden hareketle ele alınmaktadır. Bu açıdan Sünni İslam, güç ve iktidarla ilişkili ideolojik bir din yorumu iken, Alevilik ezilen ve dışlanan Anadolu Türkü'nün/köylüsünün sınıfsız toplum düzeninden miras aldığı senkretik inanma biçimidir. Bu bağlamda Birikim ile Bilim ve Ütopya'nın Aleviliği algılama biçimi benzerdir.

Alevilik, “Anadolu'nun ezilen sınıflarının Ortaçağ'daki ideolojisi ve örgütlenmesi” (Birdoğan N. , 1995, s. 27) şeklinde tanımlanmaktadır. Buna göre Batınilığın bir kolu olan Alevilik ve köylü kesimde yaygın olan Kızılbaşlık, Sünni Selçuklu ve Osmanlı yöneticilerinin karşısında muhalif bir örgütlenme ideolojisi olarak ön plana çıkmıştır. Keza Alevilik, Osmanlı döneminde eşitlik talebinin siyasallaşmasında aktör olarak görülmüştür. Buna göre Şeyh Bedrettin²⁰¹ toplumsal eşitliği savunduğundan Osmanlı'ya karşı Müslüman ve Hristiyanların da dahil olduğu bir ayaklanma başlatmıştır (Acaroğlu, 1997).

²⁰⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı sorumlu kurum olarak zikredilmektedir.

²⁰¹ Acaroğlu (1997) Bulgaristan Alevilerini ve Demir Baba Tekkesini tanıttığı yazısında yöredeki (Deliorman) Alevilik geçmişiindeki Şeyh Bedrettin olayını Franz Babinger'i kaynak göstererek hatırlatmıştır.

Birdoğan’a göre (1997) Alevilik senkretiktir. İslam’a benzemeyen yönleri vardır ve Asya-Ari dinlerine kadar dayanmaktadır. Alevilikteki doğa sevgisi ve kültü buna kanıttır. Öyle ki İslam’ın murdar saydığı domuz bile Hacı Bektaş Veli’nin Velayetnamesinde korunmaktadır. “Tümü çağdaş, tümü kadın haklarına saygılı, tümü geniş gönüllü, tümü Atatürk ilkelerine bağlı bu toplulukların bu topraklara yaşaması” (Birdoğan N. , 1995, s. 32) devlet için büyük bir şans olarak görülmektedir.

Derginin 26. Sayısı Alevilik konusuna eğilmiştir. Sunuş makalesinde (1996a, s. 6) “Anadolu Aleviliği; gerek yurdumuzda, gerekse kimi komşu ülkelerin bize teğet bölgelerinde yaşayan bir kesim toplulukların İslamlıkta ve Hristiyanlıkta bulunmayan bir takım özelliklerle donanmış inanç ve tapınmalarının, özetle dinlerinin ortak adı” şeklinde tanımlanmaktadır. Esasında öteden beri Alevilik ezilen halkın ideolojisidir ve Aleviliğin özü sınıfsaldır. Alevilik sınıfsız toplumdaki “eşitlik, kabile kardeşliği, dayanışma, paylaşma, birlik, kadın-erkek eşitliği” gibi değerleri yaşatıp günümüze taşıdığı ifade edilmektedir. Ancak günümüzde emekçilerin bilimsel sosyalizm etrafında örgütlendikleri ve Aleviliğin de bu örgütlenmeyi tarihsel birikimiyle destekleyecek nitelikte olduğu belirtilmektedir.

Aleviliğin temel özellikleriyle sosyalizmin ilkelerini benzeştirme gayreti devam etmektedir. Bu bağlamda Balkız (1996) öncelikle çağdaşlaşma ve Alevilik arasında bağlantı kurmaya çalışmaktadır. Balkız’a göre Alevilik bir inanç sistemi olmaktan ziyade bir yaşam biçimidir. Doğayı, toplumu ve bireyi anlama ve yorumlamaya dayanır ve bunlar arasındaki ilişkinin düzenlenmesine kılavuzluk eder. Alevilik öteki dünyaya değil, bu dünyaya odaklanır ve bu sebeple insan, düşünce ve eylemin merkezinde yer alır. Üretim ve paylaşımın sağlanması önemlidir. Dogmatikliği değil güncel olanı esas alır. Alevilik, zalimin karşısında mazlumun yanında olmayı gerektirir. Balkız, Alevilikteki Türklüğün baskın karakterine dikkati çeker. Şamanizm ve Hristiyanlık etkisi görülmekle birlikte Alevilikteki Şii etkisi yüzeysel ve Ali sevgisi soyuttur. Diğer taraftan dinin gerçekdışı olması, akılla çelişmesi sebebiyle asla bir uygarlık yaratamayacağını düşünmektedir. Bu sebeple çağdaşlaşma ile Aleviliğin uyumlu olduğunu iddia etmektedir.

Dergi, Aleviliği Şii-Sünni ikiliğinden doğmayıp Türk inanç ve kültür geleneğinin ürünü olarak göstermektedir. Alevilik ve Bektaşiliğin ortaya çıkmasını sağlayan Türk hetere-doksisi, bilinenin aksine Şamanizm’e değil, eski Türk inançları, Tabiat, Atalar, Gök Tanrı Kültlerine ve Uzak ve Orta Doğu dinlerinin sembollerine kadar dayanmaktadır (Ocak,

2016). 260. Sayının kapağında Alevilik “Anadolu’ya özgü İslam mezhebi” olarak tanımlanmıştır. Aleviliği ayrı bir din ve farklı bir etnik gruba özgü inanış biçimi olarak gören “bölücü” fikirleri çürütülmeye çalışılmış, Alevilik Anadolu toplumuna özgü bir İslam mezhebi olarak tasdik edilmiştir (Maraşo, 2016).

Buna ek olarak Yaman (1997) Anadolu’nun sosyal ve dini çeşitliliğinin yeterince anlaşılmadığını ve özellikle Sünnilik dışındaki din yorumlarının ötekileştirilmesi sebebiyle Alevi-Sünni geriliminin toplumsal huzursuzluğa sebep olduğunu düşünmektedir. Anadolu Aleviliğinin kökenini Şii-Sünni ayrımındaki olaylarda aramak hatalıdır. “Türk kit-
lelerin yüzyıllara yayılan zaman sürecinde ve farklı coğrafyalarda, farklı inançlara ve kül-
türlerle sahip halklarla ilişkide bulunmaları sonucunda oluşan... dinsel ve kültürel senkretizm²⁰²” heterodoks İslam anlayışı olan Anadolu Aleviliğinin kökenini oluşturmaktadır (Yaman, 1997, s. 32).

Son olarak Alevilik-Bektaşiliğin tanımlanmasında Fuad Köprülü’nün kemikleşmiş heterodoksi ortodoksi ayrımı²⁰³ yerine şeriat merkezli İslam ile mistik-batını İslam²⁰⁴ ayrımı üzerinden bakmanın daha anlamlı ve anlaşılır olacağı aktarılmıştır. Ortodoks İslam’ın belirli bir norm kabul edilerek Aleviliğin heteredoks olarak ona göre, onun karşısında, dışında görülerek tanımlanması faydalı olmayacaktır. Şeriat merkezli İslam’ın ister Sünni ister Şii olsun aşkın tanrı anlayışı karşısında batını-mistik İslam’ın (Aleviliğin) içkin tanrı anlayışı bu ayrımın karakteristik yapısını oluşturmaktadır. (Karakaya-Stump, 2016).

Dergide Alevilik özellikle materyalist bir kökene dayandırılmıştır. Orta Asya’da Türklerin gündelik yaşamlarında doğa ile kurdukları ilişkiden devşirdikleri imgelerin Aleviliğe kaynaklık ettiği aktarılmıştır. Bu imgelerin kökeni diyalektik materyalist bir etkileşime dayanmaktadır. Aşkınığa değil daha çok içkinliğe bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Aşkınığın insanı bir ruh imgesi üzerinden kontrol ettiği ve bu ruha tabi olunması gerektiği şeklindeki din anlayışından ayrılmaktadır. Bu anlayışta ruh (Tanrı) ve beden (insan) arasındaki etkileşim hem sınırlı hem de sınırsızdır. İnsanın bu ilişkiye etki etmesi açısından sınırlıdır. İnsan bu ilişkide edigendir. Ruhun insanı kontrol altında tutma gücü açısından

202 “Birbirinden ayrı düşünce, inanış veya öğretileri kaynaştırmaya çalışan felsefe sistemi” olarak tanımlanır (Türk Dil Kurumu Sözlüğü).

²⁰³ Köprülü’nün (2016) tasnifinde yüksek İslam (medrese kaynaklı, kitabi ve merkezi otorite tarafından benimsenmiş) ve halk İslam’ı (sözel ve senkretik) ayrımı da kullanılmıştır.

²⁰⁴ Sünni İslam’ın tarihinde tek bir Ortodoks ekolün tespit edilmesinin zorluğu ve Şiiliğin de kendi içinde bir ortodoksi oluşturması sebebiyle bu ayrımı tercih eder.

sınırsızdır. Bu bağlamda Aleviliği madde-insan etkileşiminden doğan bir bağlama yerleştirmek, Alevilik ile bilimsel sosyalizm arasında köprü kurmaya da imkân verecektir.

3.2.11. Turan Dursun²⁰⁵

Dergi açısından Turan Dursun'un İslam'a dair fikirleri oldukça kıymetlidir. Hatta Turan Dursun'un, İslam'ın çözümlenmesinde ve “mahkûm edilmesinde” Türkiye’de yegâne otorite olabilecek bir bilgi birikimine ve yaklaşıma sahip olduğu dergiye yansımıştır. Bu amaçla dergi, “Aydınlanma savaşçısı” olarak takdim ettiği Turan Dursun’un (1994) “Atatürk ve Laiklik” adlı yazısına yer vermektedir. Dursun, Atatürk’ün laiklik yaklaşımını ele aldığı yazısında, Türkiye Cumhuriyeti’nin resmi bir dini olmadığını, vatandaşları arasında din odaklı bir bağlanma biçiminin öngörülmediğini ve yeni sistemin pozitif bilim üzerine inşa edildiğini savunmuştur.

Helvacıoğlu da (1995c) Turan Dursun’un “Kutsal Kitapların Kaynakları” adlı eserinin yayımlanması üzerine Dursun hakkında bir yazı kaleme almıştır. Helvacıoğlu Türkiye Aydınlanması açısından Dursun’a ve eserlerine önemli bir rol biçmektedir. Helvacıoğlu, Batı Aydınlanması ve önemli şahsiyetlerinin yanında, Nizamülmülk, İbni Haldun, İbn Sina ve Farabi gibi kendi Aydınlanma tarihimizin kaynaklarına eğilmenin Türkiye’ye özgü bir deneyim sağlayabileceğini düşünmekte ve Turan Dursun’u da bu çerçevede çağdaş bir Aydınlanmacı olarak tarif etmektedir. Bu bağlamda Helvacıoğlu Turan Dursun ile Jean Meslier’i birbirine benzetmektedir.

Devamında Turan Dursun’un “Kutsal Kitapların Kaynakları” adlı eserinden bazı bölümler aktarılmaktadır (Bilim ve Ütopya, 1995c). Buna göre Dursun, kutsal kitapların ve dolayısıyla dinlerin sınıflı toplumun ürünü olduğunu düşünmüştür. Tanrıyı, toplumdaki efendilerin kendi köleci düzenini devam ettirmek için yarattıklarını iddia etmiştir.

Dergi (1996b) Turan Dursun’un ölüm yıldönümü nedeniyle İlhan Arsel’in “Turan Dursun’u Anarken” adlı yazısına ve ikili arasındaki mektuplaşmalardan kesitlere yer vermektedir. Arsel yazısında Dursun’u “inanmayan dindarlar” grubunda tanımlamaktadır. Buna göre kutsal kitaplardaki Tanrı hakkındaki tasvirlerin ve Tanrı’nın insanlara yönelik yaklaşımının beşerî olduğunu belirterek inanmayan ya da tanrısız dindarların bakış açısını

²⁰⁵ Turan Dursun, imamlık ve müftülük de yapmış eski bir din adamıdır. Sonradan “ateist” olmuş, tanrı, vahiy ve peygamber gibi dini kavramların beşerî olduğunu savunarak dinleri çürütmeye çalışmıştır (Demir İ. , 2010).

izah etmektedir. Arsel'e göre bu kişilerin rehberi kutsal kitaplar değil, akıl süzgecinden geçirilmiş vicdan ve yine aklın beslediği yaratıcı zekâdır.

Ayrıca dergi Turan Dursun adına ödüllü yarışma²⁰⁶ düzenlemiştir. “Turan Dursun İnceleme ve Araştırma Ödülü” adında bir yarışmanın duyurusu yapılmıştır. Ödülün, “dinlerin kaynakları ve tarihleri... laiklik ve tanrıtanımazlık...felsefe, sosyoloji, tarih, siyaset ve fen bilimleri... alanlarında İslamiyet, Hristiyanlık ve Musevilik” gibi dinlerin biri ya da birkaçı üzerine yapılacak araştırmalara verileceği belirtilmektedir. Kazanan adayın ise “Aydınlanma kahramanı Turan Dursun’u Anma Toplantısında” duyurulacağı belirtilmiştir.

Dergi, İslam ve Hz. Peygamber’in değerlendirilmesi ve Aydınlanmacı bir çerçevede tenkit edilmesi açısından Turan Dursun’u otorite göstermektedir. Keza Dursun’un İslam ve Hz. Peygamber’e ilişkin eserleri dergi çevresine yakın olan Kaynak Yayınlarınca neşredilmiştir. Ancak Dursun’un eserlerinin ve İslam ve Hz. Peygambere yönelik yaklaşımının ele alınması başlı başına teolojik bir araştırmanın konusudur.

3.2.12. İslam Tarihindeki “Aydınlanmacılar”

Dergide İslam tarihindeki akılcı ya da Aydınlanmacı olarak kabul edilen bilim adamlarının düşünce kaynakları da İslam ile ilişkilendirilmemiştir. Buna göre İslam şeriatı, düşünce gücünü kısırlaştırır. Ar-Razi, Farabi, İbn Sina, İbn Rüşt ve İbn Haldun gibi İslam bilginlerinin Kur’an’dan ve kutsal kaynaklardan değil, Aristoteles gibi “daha akılcı” kaynaklardan esinlenmişlerdir. Böylece İslam uygarlık dönemi, İslam şeriatı yerine eski Yunan kaynaklarından faydalanarak gelişmiştir (Arsel, 1996a). Buna ek olarak İslam şeriatının modern bilimlerin kaynağı olduğu görüşü de yerilmektedir (Arsel, 1996c). Aksine İslam uygarlığı, Hint, Acem, Mısır ve özellikle de Yunan kaynaklarına dayandırılmaktadır. İslam bilginleri Batılı bilginler gibi cesaret gösterememişler ve salt aklın kılavuzluğundan saparak bilimsel verileri dini bilgilere uyumlu göstermeye çalışmışlar ve İslam uygarlığının gelişimini olumsuz etkilemişlerdir (Arsel, 1997a).

Buna karşılık Ar-Razi, Farabi, İbn Sina, İbn Rüşt ve İbn Haldun gibi İslam tarihindeki eleştirel düşünürlerin görüşleri tekrar değerlendirilmiştir. Dergide bu düşünürlerin görüş-

²⁰⁶ 61. Sayıda ilan edilmektedir.

leriyle sosyalist düşüncenin ilkeleri ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda 206. Sayıda İslam Atomculuğu konu edilmiştir. Maraşo (2011) İslam atomculuğunda yaratıcı tanrı tasavvurunun hakimiyetine rağmen, İslam tarihindeki bilimsel gelişmenin seyri ve tahlili açısından konunun ele alınmasını değerli görmektedir. Bugünkü toplumun, bilime bakışında materyalist ve nesnel bir bakış açısının tesis edilebilmesi için İslam tarihindeki felsefi ve bilimsel gelişim sürecinin tenkit edilmesi şarttır. Böylece “geri kalmışlığın nedenleri ve gericiliğin düşünsel kaynakları” ortaya serilebilecektir. Demir ise (2011) kelami²⁰⁷ atomculuğu incelemiştir. Demir’e göre (2011) kelami atomculuk, Müslümanların bilime ve felsefeye ilgilerini güçlendirmek için rasyonel bir bakışla yeniden tahlil edilmesi gerekmektedir. Kelami atomculuğun metafizik aşamadan fiziksel aşamaya geçemediği için Orta Çağ İslam uygarlığında fizik ve doğaya bakışta reform yapılamadığını, bunda da Aristotelesçi Doğa felsefesinin²⁰⁸ etkisi olduğunu düşünmektedir. Atomların ilahi bir tasarım dahilinde var olup yok olması ve soyut kavramlar üzerine düşünmeyi gerektirmesi, doğa felsefesinin somut varlıkları (su, hava, toprak, ateş, ...) kullanarak yaptığı daha gözlemlenebilir açıklamalar karşısında kelami atomculuğun elini zayıflatmıştır. Demir (2011) bu noktada evrim kuramının ilerleyişi, skolastik düşüncenin doğa bilimleri üzerindeki etkisinin zayıflaması neticesinde yarı-dogmatik ya da dogmatik çerçeveden sıyrılmış bir teoloji geliştirilebilmesini ve bunun tarihsel gelişiminin takibi açısından kelami atomculuğun yeniden ele alınmasını kıymetli bulmaktadır.

Dergi, İslam tarihinden eleştirel düşünürleri sık sık referans göstermiştir. Bu doğrultuda Taş (2000, s. 47) “mutlak aklı bilginin kaynağı olarak gören ve fıkıh, kelam gibi İslamiyet’in temel bilimlerine itibar etmeyen; cennet, cehennem, ceza, mükâfat gibi İslam’ın tartışılmazlarını tartışmaya açan bir düşünür” olarak tarif ettiği Ebulala Al Ma’arri’yi tanıtmaktadır. Bu yönüyle Ma’arri İslam felsefesinde reformist olarak kabul edilen Mutezile ekolüne bile dâhil edilmemiştir. Ma’arri, Hasan Sabbah ve Ömer Hayyam gibi diğer heteredoks düşünürler tarafından takip edilmiştir.

Buna ek olarak derginin 57. Sayısı “İslam’ın Marx’ı” diye takdim ettiği İbni Haldun’u konu etmektedir. Ender Helvacıoğlu (1999a) sunuş yazısında “İslam’ın Galileleri” adıyla

²⁰⁷ “Kelâm, İslâm dininin iman esaslarını ve amellere ilişkin temel ilkeleri naslardan hareketle belirleyen, onları nasların bütünlüğü çerçevesinde temellendirip aklı yöntemlerle destekleyen ve karşı fikirleri eleştirip cevaplandıran bir ilimdir” (Yarımbaş, 2004, s. 79).

²⁰⁸ Demir’in aktardığına göre Aristoteles ve İslam dünyasındaki takipçileri (Farabi, İbn-i Sina, İbn-i Rüşd, ...) olguları ve doğal varlıkları daha başarılı açıkladıkları için atomcu felsefe gölgede kalmıştır.

İbni Sina, Farabi, İbni Rüşd gibi bilim adamlarını ele aldıklarını belirtmektedir. Derginin amacını, bu bilim adamları üzerindeki “İslamcı” yaftasını sıyrarak onların İslam ile nasıl çatıştıklarını ortaya koymak ve onları İslamcı kesimin boyunduruğundan kurtararak Aydınlanmacı ve solcu kesimin ilgisini bu bilim adamlarına çekmek şeklinde açıklar. Ayrıca derginin diğer amacı da Aydınlanma düşüncesindeki Avrupa merkezci bakışı değiştirmektir.

Dursun da (1999) İbni Haldun açısından devlet düzeninin dini kurallara dayanmak zorunda olmadığını belirtir. Ayrıca yönetimde şariat olmazsa olmaz değildir. Dursun İbni Haldun’un peygamberlik kurumunu da insanlık için zorunlu görmediğini ifade eder. Bu yaklaşıma göre Hz. Peygamber kabilesinin desteği olmadan başarılı olamayacaktır.

Ömer Hayyam ise derginin 66. Sayının kapağında “Tanrı’yla tartışan büyük bilgin” olarak tanıtılmaktadır. Helvacıoğlu (1999c) şair yönüyle tanınan Ömer Hayyam’ın bilgin yönünü tanıtmayı amaçladıklarını belirtmiştir. Hayyam’ın tanrıtanımazlığı ve Rubailer’de bu minvalde yer alan bazı dörtlüklerin ona ait olup olmadığına yönelik tartışmalara değinen Helvacıoğlu sonuç olarak Hayyam’ın bağnazlık ve İslam’ın katı dogmatik yorumuna karşı olduğunu düşünmektedir. Bölükbaşı ise (1999) Ömer Hayyam’ın ahiret, ölümden sonra dirilme, ceza günü gibi dini kavramlara ve dogmalara (nas) inanmadığını savunmaktadır. Tanrının varlığı konusunda agnostik olduğunu belirtir. Hayyam’ın agnostik yanının iki farklı yoruma yol açtığını ifade eder. Birincisi Tanrı’nın var olmadığı için bilinemeyeceği ve ikincisi ise insan aklının bu varlığı idrak edemediği için bilinemeyeceğidir. Hayyam’ın inandığı insanüstü kudret, dinlerin Tanrı’sı ya da İslam’ın Allah’ından ziyade felsefenin Mutlak Varlık’ına daha yakın olduğunu belirtirmiştir.

Dergi 145. Sayıda Ömer Hayyam’ı tekrar kapağına taşır ve “çağında yalnız kalan bir düşünür” olarak tanımlar. Demir (2006) Hayyam’ın yalnızlığını “mutasavvıf kisvesine bürünmek zorunda kalmış agnostik bir filozof” olarak izah eder. Selçuklu yönetiminin nüfuzunu toplumun çeşitli katmanlarına yaymak için kullandığı Eşarilik Mezhebi ve Tasavvuf Yolu sebebiyle filozofların güç kaybettiğini ve Hayyam’ın da tasavvufun şemsiyesi altına girerek İbn-i Sinacılık’ın akılcı değil, sezgici yorumuna yöneldiğini belirtmektedir.

Son olarak 241. Sayının kapağında “Bugünün Gericileriyle Savaşan Materyalist Ömer Hayyam” tanımlaması yer almaktadır. Yazısının başlığı kapağa taşınan Gültekin (2014)

Hayyam'ın agnostik olarak tanınmasına rağmen maddeci olduğunu düşünmektedir. Gültekin, agnostik düşüncede gerçeğin ya da bazı soruların tamamen bilinemeyeceği ön kabulünün daha baştan yapıldığını, materyalizmde ise bilimsel tekâmül ile gerçeğe her gün biraz daha yaklaşmanın söz konusu olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda gerçeğin tam olarak bilinemeyeceği fikrinin “bilinemezcilik” olmadığını düşünmekte ve Hayyam'ın duruşunu da bu kıstasla ayırtmaktadır.

3.2.13. Yeniden Aydınlanma: Pozitivist Paradigmaya Dönüş

Avrupa'da kayda değer bilimsel araştırma “Ortaçağ teolojisinin Rönesansla başlayan saygınlık kaybıyla olanak” kazanmıştır. Bu sebeple bilimsel gelişme için ihtiyaç duyulan özgür düşünce ortamı karşısında dogmatik düşüncenin etkisi sınırlandırılmalıdır (Yıldırım C. , 1994b, s. 5). Türkiye’de ise Atatürk dönemiyle birlikte dinde yaşanan bireyselleşme reform niteliği taşımaktadır. Ancak günümüzde kadın erkek eşitliği örneğindeki gibi kazanımlar bazı çevreler tarafından sorgulanmaksızın dini kaynaklara dayandırılmaktadır (Dağ, 1998). Din dogmatik yapısı sebebiyle kişilerin özgür iradelerini bastırır ve kurumsal bir yapıya dönüşerek toplum üzerinde bilimsel gelişime de ket vuran bir egemenlik kurmak ister. Din bu sebeple kurumsal açıdan reforma tabi olmalıdır (Yıldırım C. , 1996) Tanrı ile cehennemin konuştuğunu belirten ayet ve hadislerden örnekler verilerek “insan aklını dumura uğratan” ve şeriatçılar tarafından insanlara ezberletilen metinlerin çürütülmesi için bilim insanlarını göreve çağrılmaktadır (Arsel, 1998). Burjuvazinin aydınlanma ile çağdaş hale getirdiği insan, cemaat ve tarikatlar üzerinden hurafelerle tekrar kul haline getirilmiştir ve bu sebeple Türkiye, Atatürk dönemine benzer bir şekilde, yeniden bir Rönesans ve Aydınlanma ihtiyacı duymaktadır (Usta, 2012). Bu çerçevede derginin öncelikli hedefi bilimsel yöntemle toplumdaki desekülerleşme sürecini de durdurmaktır.

Bu çerçevede dergi, Tanrı kaynaklı dini ya da dogmatik düşüncüyü bilimsel ilerlemenin önünde engel olarak görmektedir. Cumhuriyet devrimleri sonucunda Comte’un tabiriyle toplumun ulaştığı pozitif aşama, tersine işleyen bir süreçle tekrar teolojik başlangıç noktasına gerilemiştir. Bilime ve Türk toplumunun “Kemalist devrimler istikametindeki gelişimine” yönelik din üzerinden yapılan müdahalelerin tahlilinden sonra dergi “yeniden aydınlanma” çağrısı yapmaktadır. Derginin amacı bilimi, bilim dışı bir akım olarak tarif ettiği postmodernizm ve “metafizikçi hurafelerden” temizlemektir. Din en fazla kişinin

kendi iç dünyasında yaşadığı bir hissiyattan ibaret olacaktır (İçen, 2004a). Kul yerine özgür insanla, tapınılıp ve sömürülmeyen doğayla, sihirsel ve dinsel düşüncelerin etkisinden sıyrılmış beyinlerin ürettiği bilimle şekillenen ideal bir toplum tasavvuru (Şenel A. , 2000) derginin ütopyasını oluşturmaktadır.

Bu doğrultuda dergi, Cumhuriyet döneminden dine yönelik ütopya denemelerini hatırlatmaktadır. Ruşeni Barkın'ın Atatürk'e sunduğu "Din Yok Milliyet Var" adlı eseri derginin kapağına²⁰⁹ taşınmıştır. Helvacıoğlu (2000) kitaba ilişkin tanıtım yazısında, "Bizim kutsal kitabımız... milliyetçiliğimizdir. O halde felsefemizde 'din' sözcüğünün tam karşılığı 'milliyetçilik'tir" ifadelerine Atatürk tarafından kitap üzerine alınan notlarla da önem verildiğini iddia etmiştir.

Bahsi geçen kitapta Barkın (2000) Türk toplumunun geri kalmasından feodalizmi (sarayı) ve onun ideolojisi dini sorumlu tutmuştur. Din yerine koyulacak milliyetçiliği, efsane olarak tanımladığı kutsal kitaplardan ayırmıştır. Barkın (2000) milliyetçiliği "bilgiyi öven, varlığı taşıyan, mutluluğu kucaklayan, Türklüğü yükselten ve bütün Türkleri birleştiren" (s. 16-17) ifadeleriyle tanıtmaktadır. Doğayı yaratıcı olarak görmekte ve doğaüstü bir yaratıcı aramanın anlamsız olduğunu düşünmektedir. Barkın'a göre dinlerin ve Türkler özelinde de İslam'ın toplumların tekamülünde etkisi yoktur. İslam dininin vecibeleri, vaatleri ve Hz. Muhammed'in sözleri, o dönemin ilkel Araplarını savaşa ve yağmaya ikna etmek için uydurulmuştur. Türkler, kadim uygarlık geçmişi ve gelişmiş kültürel yapısı sayesinde İslam dahil bir dine ihtiyaç duymayacaktır.

Son olarak Şenel (1999) "insanın yaratıcı rolüne soyunması" olarak tanımladığı biyoteknolojik gelişmeler sayesinde, eşitsizlikçi insan ilişkilerinin putlaştırılarak tanrı-kul ilişkisi gibi eşitsizlikçi paradigmayla yeniden üretilmesini sağlayan ve Tanrı kavramını besleyen beyin hücrelerinin ele geçirildiğini savunmaktadır. Şenel'e göre din boş inançtır insan zihninden atılması ve dinin toplumsal kurum olmaktan çıkması gerekmektedir. Mutluluğun ve düşünce özgürlüğünün önündeki en büyük engel dindir. Dinin ortadan kaldırılmasında biyoteknoloji ve ideoteknolojinin iş birliğine işaret etmektedir. İnanmayı yapay bir gereksinim, bilmeyi ise doğal bir gereksinim olarak kabul etmektedir. Buna göre insan bilgisinin doğruluğuna güvenemediği ya da bilme gereksinimini karşılayamadığı için

²⁰⁹ 68. Sayıdadır.

inanmayı tercih eder. Din erekselci (olayları ve nesneleri Tanrı'nın buyruğuyla ilişkilendirme) bilim ise nedensellikçidir. Özellikle tarım toplumuna geçişle birlikte insanın emeğinin karşılığını alamaması ya da emeğinden fazlasını alması, onun doğada kendisi gibi irade sahibi güçlerin varlığına inanması ve kendi iradesini kendi yarattığı bu güce teslim etmesiyle din kavramı oluşmuştur. Böylece insan kendi bilme ihtiyacının tezahürü olan nedensellikçi yönünü bastırdığından bilim ile dinin uyuşması beklenmemelidir.

Dergi çevresi bilim ile din arasındaki temel çatışma noktalarını ayrıntılı olarak işlemektedir. Nesnel olarak “doğrulanmış” veriler ile dini metinlerdeki anlatılar arasındaki çatışma üzerinden hareket ederek din kaynaklı bilginin beşerî ve tarihsel olduğu tezini savunmaktadır. Birikim'den farklı olarak kullanılan dil oldukça deterministtir. Bilim ve Ütopya bilimsel verilere dayanarak okur gözünde meşruiyetini sarsmaya çalıştığı din yerine yeni bir kutsal ikame etmektedir. Birikim'de özellikle böyle bir çaba görünür değildir. Birikim'in ilgili metinlerinde din, kültürel bir olgu olarak değerlendirilmektedir. Bunun sonucunda Marksist kurama atıfla dinin daha çok “ideolojik” yönü eleştirilmekte ve bunun karşısındaki heteredoks söylem beslenerek ikisi arasındaki diyalektik ilişki vurgulanmaktadır. Bilim ve Ütopya Türk sosyalist düşüncesinde Aydınlanmacı/Kemalist çizginin devamı olarak toplumu, Tanrı ve din kaynaklı “teolojik tahakkümden” “kurtarmaya” çalışmaktadır.

3.2.14. “Din”e Karşı “Sol Tanrıbilim”

Bilim ve Ütopya'da klasik Marksizmin etkisiyle dini üstyapı kurumunun unsuru (Küçükaydın, 2014) olarak değerlendirip birincil uğraş alanı olarak görmeyen fikirler de mevcuttur. Bu açıdan Erdoğan'a göre (1996) Türkiye'de din gündemini, dini kapitalist amaçları için kullanan pozitivist burjuvazi oluşturmaktadır. Marksizm'in bu bağlamdaki esas meselesi “din halkın afyonudur” yanılgısıyla oluşan düşmanlıkla mücadele edilmesidir. Erdoğan'a göre din (1996, s. 44) “insanın evrensel varlık sorusuna verdiği veya kendisine egemen bir kültür tarafından verilen cevaptır.” Bu sebeple Marksizm bir üstyapı kurumu olan dine ve insanın dini inancına pozitivist burjuva ideolojileri gibi müdahil olmamalıdır. Marksizm bireyin, başka birey ve yapılar tarafından sömürülmesine olanak veren kapitalist burjuva düzeniyle mücadele etmelidir.

Bunun yanında dergide din üstyapı kurumunun bir unsuru olarak tanımlansa da öncelikle düzenlenmesi gereken bir alan olarak görülmektedir. Bu bağlamda Hasan Aydın, ortodoks din anlayışı karşısında eleştirel bir bakış açısıyla dinin, akla ve bilimsel verilere uygun olmadığını iddia ettiği yönlerini törpülemeye çalışmaktadır. Daha önceki girişimleri de (Aydın H. , 2002i) hatırlatarak özellikle vahiy ve peygamber olgularından bağımsız rasyonel bir zemine oturan din düşüncesi ihtiyacının kadim bir mesele olduğunu vurgulamaktadır.

Aydın'ın (2003b) “Neden bir sol Tanrıbilim yok?” alt başlıklı yazısı bu çizginin ana hatlarını ortaya koymaktadır. Bu soruya cevap olarak, Türkiye’de din üzerine eğitimin bütün kademelere yayılması, dinin medya üzerinden magazinleştirilmesi, halkın din merkezli bir yaklaşımla tüm beşerî olguları, kurumsal yapıları “postmodern” bir bakışla değerlendirilmesi ve bütün bunların sonucunda oluşan dini algıların ve duyguların özellikle sağ partiler tarafından sömürülmesini vermektedir. Solun önemli bir damarını oluşturan Marksist solun dinin psikolojik boyutunu (ölüm korkusu örnek olarak veriliyor) görmezden gelerek dini sosyo-ekonomik sebeplere bağlı olarak altyapı kurumlarının bir aracı olarak görmesini de eleştirmektedir. Aydın'ın bu ortamda sol partilere önerisi “sol bir Tanrıbilim olabilir mi?” sorusuna cevap aramalarıdır. Aydın’a göre (2003b, s. 83) bu Tanrıbilim yaklaşımı 1960 ve 1970 yılların “sosyalist ideolojiyi kutsal metinlerde okuyan İslam sosyalizminden”, “Yaşar Nuri Öztürk’ün kapitalizmin değerlerini Kuran’da okumasından” ya da Ömer Çelakıl’ın bilimsel gelişmeleri Kuran’a mal etmesinden farklıdır.

Farklı açılardan derginin dine bakışını izah etmeye çalışan Hasan Aydın, din ve bilim ilişkisi üzerinde de bazı çözümlemeler yapmaktadır. Aydın'ın yazıları dine, sol ve bilim merkezli bir bakışın izlerini taşımaktadır.²¹⁰ Markist sol görüşün beslendiği materyalist felsefenin etkisini derginin bütününde de gözlemlemek mümkündür. Bu etki Aydın'ın yazılarında da kendini din bağlamında özellikle göstermektedir. Öyle ki Aydın (2002c) (2002e) Orta Çağ İslam dünyasında bilim ve felsefenin gerilemesini Marksist bir çözümlemeyle ağırlıklı olarak alt yapı ve üst yapı kurumlarına bağlamaktadır. Feodal toplumsal yapı ve merkezîyetçilik, durağan toplumsal yapı ve ihtiyaçlardaki sınırlılık, iktidar eksenli bilimi altyapıdan kaynaklanan sebepler olarak sıralanmaktadır (Aydın H. , 2002c). Üst-

²¹⁰ Aydın (2002a, s. 86) “İslam kültürü ve uygarlığının temel kavramlarını” tartışmayı; “geçmişte oluşan temel anlayışların günümüzdeki yansımalarını irdelemeyi” planlamaktadır.

yapıya ilişkin çözümlemesinde, Orta çağ İslam devletlerinin feodal toplum yapısını aşamamasını, merkezîyetçi devlet yapısı ve bilimin siyasal erkin gözetiminde kalmasıyla bilimsel gelişmeyi destekleyecek bağımsız ve güçlü sivil yapıların oluşamamasını öncelikli nedenler arasında göstermektedir. Feodal yapının ve mutlak din anlayışının toplumsal yapıda ihtiyaçların çeşitlenmesini engellediğini ve böylece durağan toplumsal yapının korunduğu iddia etmektedir (Aydın H. , 2002e).

Hasan Aydın (2002h) İslam’da yeniden yapılanma hareketlerinin²¹¹ Kur’an-ı Kerim’in özüne dönüş olarak tanımladıkları değerlerin²¹² modernizme ait olduğunu ve İslam ile ilişkilendirilemeyeceğini düşünmektedir. Buna sebep olarak da Kur’an-ı Kerim’in indiği dönemin sosyo-kültürel ve sınıfsal yapısının değerlerini²¹³ taşımasını göstermektedir. Aydın’a göre (2002h, s. 94) “Kuran’ın Orta Çağ’a özgü, mitolojik yaratılış öyküsünü; evrendeki her türden olgu ve olayı doğrudan Tanrı’ya bağlayan ve onun işareti sayan erekselliğini; bilgiyi vahye, akli ise, doğadaki tanrısal işaretleri görmeye indirgeyen anlayışını modern bilimle uzlaştırmak da oldukça zordur.” Aydın bu girişimi post-İslamcı olarak görmektedir. Buna göre post-İslamcılar çağcıl değerleri Kur’an-ı Kerim’e atfetmekle ondan kopmakta, Peygamber ve Osmanlı döneminin özlemiyle bezenen bir tarih anlayışını idealize etmektedirler. Aydın, bu çarpık tarih anlayışının eğitime de yansıtıldığını belirtmektedir. “...Din karşısında verilmiş mücadelelerle elde edilen değerlerin ve bilginin Kuran’a dayandırılarak dinselleştirilmesi, onları mutlaklaştırmakta, değişimini ve gelişimini engellemektedir” (Aydın H. , 2002h, s. 94). Aydın’a göre “...Atatürk ilke ve devrimleri aracılığıyla laik ve demokratik bir toplumsal yapı kurmuş; olgular ve değerler alanında dinin baskısına önemli ölçüde son vermiş ülkemizde ‘yeniden yapılanmacılığın’ gündeme getirilmesi, değerler ve olgular alanının dinselleştirilmesi anlamına geldiği için asla kabul edilemez” (Aydın H. , 2002h, s. 94).

Bu eleştirilerin ardından Aydın (2003b) Türkiye’nin gelenekselci bir topluma sahip olması sebebiyle solun siyasette tutunabilmesi için sol teolojiyi geliştirmesi gerektiğini dü-

²¹¹ Seyid Ahmed Han, Seyid Emir Ali, Muhammed Abduh, Seyid Reşit Rıza, Cemalettin Afgani, Muhammed İkbâl, Fazlur Rahman, Süleyman Ateş, Yaşar Nuri Öztürk ve Hüseyin Atay farklılıklarına rağmen bu hareketlerin içinde değerlendirilmektedir.

²¹² Demokrasi, laiklik, özgürlük, kadın hakları, adalet, eşitlik, bilimsellik olarak sıralamaktadır.

²¹³ Kölelik, cariyelik, çokeşlilik, kadının dövülebilirliği, hırsızın elini kesme, kısas, zina edene sopa vurma, erkeğin kadından üstünlüğü ... şeklinde sıralamaktadır.

şünmektedir. Kendisi de bu sol teolojinin çerçevesini: “sol, eşitlik, adalet, hakça paylaşım, onurlu bir duruş, özgürlük, eleştirelilik, bilimsellik, yenilikçilik, gelişim, değişim ve evrim” (2003b, s. 82-83) kavramlarıyla çizmektedir. Solun seküler bir kurumsallaşma için bilimsel yöntemlerle dini olguları ele alması ve bunun sonucunu halka yayması gerektiğini düşünmektedir. Aydın bunun akabinde dinin (İslam) temel yargı alanlarını sınırlandırmış ve solun bu yargı alanlarına ilişkin yaklaşımının ne olması gerektiğini ifade etmiştir.

Aydın’a göre (2003b, s. 84) İslam, Tanrı-insan, insan-evren ve Tanrı-evren ve insan-insan ilişkisine yönelik yargılarda bulunmaktadır. Birincisi bireyin öznel iradesinin tezahür edeceği psikolojik durumunun etkisinde olan bir alandır ve bu alanın özgürlüğünün sağlanması bakımından sol tarafsızdır ve müdahil olmamalıdır. Aydın’a göre (2003b, s. 84) insan-evren ve Tanrı-evren ilişkisine yönelik alan nesneldir ve bu alandaki dinsel yargılar bilimsel yöntemle ele alınmalıdır. Aydın’ın bakış açısına göre buradaki amaç, Tanrı’nın insan ve evrene ilişkin yargılarının dönemin sosyo-kültürel bağlamında anlam kazandığını, tarihselliğini ortaya koymaktır. Sol Tanrıbilim bu yargı alanında dinin ve bilimin evreni kavrayış biçimlerini ayrı tutmalı, ikisinden elde ettiği farklı verileri çatıştırmaktan kaçınılmalıdır. Bu doğrultuda Kur’an’ı Kerim’in bilimsel veri aktaran bir kitap olmadığını unutmamalıdır. Sol Tanrıbilim insanın insanla ilişkisine yönelik üçüncü yargı alanında yer alan “dogmaların tarihsel zeminini” bilimsel bir yöntemle açığa çıkarmalıdır. Mekki ve medeni dogmalar arasındaki farkları, “nasih ve mansuh”²¹⁴ kavramını insanlara hatırlatarak bu alan ilişkin dogmaların tarihselliğine ve döneme ilişkin bağlayıcılığına vurgu yapmalıdır. Aydın’a göre (2003b, s. 84) “böylelikle sol teoloji insanın-insanla ilişkisine yönelik solun, eşitlik, adalet, hakça paylaşım, özgürlük” gibi ilkelerini seküler bir bakışla savunabilir. Ayrıca insanlar, dini metinlerinin çoğunlukla ortaya çıktığı dönemin şartlarına uygun olduğunu anlamaları sonucunda zihinlerini sınırlayan yükümlülüklerden kurtulacaktır. Böylece Tanrı inancının duygusal doyumu, sınırlılığı, eksikliği ve korkuları gidermeye yönelik bir araç olduğu duygusunu hissedecektir. Bu hisse dayalı din inancı öznel olduğu için de laik ve demokratik sistemi sarsmayacaktır (Aydın H. , 2004a, s. 91).

²¹⁴ Bir dini hükmün başka bir dini hükümle kaldırılmasıdır.

3.2.14.1. “Sol Tanrıbilim” Tartışması

Dergide “sol tanrıbilim” eleştirisi yer almıştır. Hepkon’a (2003) Aydın’ın sol tanrıbilim çabasını değerli görmekte ancak bazı eleştiriler getirmektedir. Özellikle Aydın’ın tarihselci bakışının, materyalist felsefe, sınıf mücadelesi ve anti emperyalizm gibi sola ilişkin temel kavramlarla desteklenmediğini iddia etmektedir. Aydın “dinci gericiliğin” yükselişini çok partili yaşama geçiş ve sağ partilerin dini de kullanarak oy avcılığı yapmasıyla ilişkilendirirken, Hepkon ise “dinci gericiliğin” yükselişiyle emperyalizm arasında doğru orantı kurmaktadır. Hepkon’a göre 12 Eylül darbesi ve sonrasında Türk-İslam sentezinin resmî ideoloji haline gelmesi Türkiye’deki “dinci gericilik” ile emperyalizmin ilişkisini ortaya koymaktadır. Hepkon, Aydın’ın “geleneksel dokumuzda dinin ve kutsalın önemli yer tutması” gerekçesiyle toplumu “dinci gericiliğe” armağan ettiğini düşünmektedir.

Hepkon’a göre (2003) Aydın’ın dine bakışında metafizik unsurlar yer alsa da tarihselliği, materyalist felsefeye ve Aydınlanmaya giden yolun açılmasına imkân vermektedir. Hepkon, solun dine bilimsel yöntemle bakıp bunun sonuçlarını halkla paylaşmak gibi bir görevi olduğunu düşünmektedir. Ancak Aydın’ın arzuladığı gibi solun, “solu İslam’a bakarak strateji belirleyemeye çağırmak” ya da sol ile tanrıbilimi bir araya getirmek gibi bir görevi olmadığını belirtmektedir. Solun temel görevi toplumun sola çekilmesi ve devrimci bir kimliğe sahip olmasının sağlanmasıdır. Toplumsal yaşama ilişkin bütün problemlerin çözümü bu şekilde mümkündür.

Hepkon’un eleştirisi, Bilim ve Ütopya’nın Marksist kanadında Aydınlanmacı bir bakışla sol ile tanrıbilimi bir araya getirme fikrine bile itiraz olduğunu göstermiştir. Halbuki Aydın’ın sol tanrıbilimi, aşkın bir tanrı varlığını kabul etse bile onu kendi katına hapsetmekte, toplumsal düzeni tamamıyla sol ilke ve kavramlarla inşa etmektedir. Sol tanrıbilimde İslam’a, insan hayatını ve toplumu düzenleyen fıkhi, kelami bir nitelik veya görev verilemez. Din ancak ve ancak bireyin kendi iç dünyasına var olan bir duygu durumudur ve Tanrı’nın gölgesi topluma yansıtılmaması şartıyla ancak bu alana düşebilir. Bu bir anlamda TKP çevresinin de dini bireysel ölçekte kabul edilebilir gördüğü çerçeveye denktir.

3.2.15. Teizm, Deizm ve Ateizm

Birikim'deki usule benzer bir şekilde Bilim ve Ütopya'da da din tartışmasının ardından Tanrı düşüncesine ilişkin teizm, deizm ve ateizm konularına eğilen yazılara yer verilmiştir. Burada savunulan temel düşünce, Tanrı'ya sınır çizen ya da Tanrısız bir “hakikat” anlayışının mümkün olduğu üzerinedir. İnsanın Tanrıyı keşfetmesi kadar, zihnini ve benliğini ondan soyutlaması da doğal karşılanmaktadır. Tanrı düşüncesi ve tanrıtanımazlık, insanın gelişimi açısından ardışık tekâmül aşamaları olarak kabul edilmiştir.

Bu noktada öncelikle bu kavramlara ilişkin felsefi temellere değinilmiştir. Koray (2013) materyalizmin maddenin usa dayalı gözlemiyle gerçeğe ulaşılmasını öngördüğünü, dinlerin ise maddenin bilgisini gökyüzünden indiği varsayılan mutlak idealarda aradığını belirtmektedir. Bu sebeple yeryüzüne ilişkin gerçek bilginin insanın dışında ve gökyüzünde (Tanrı) var olduğuna kanaat getirilir. Bilimsel devrimin idealizm ve materyalizm arasındaki bu çekişmenin sonucunda gerçekleştiğini aktarmaktadır. Ancak bilimsel devrimin kazanımlarına, günümüz biliminin Aydınlanma ve bilimsel devrimin ötesine geçen tekamülüne rağmen, kapitalizm altında yeni bir bilim ve din uzlaşmasının filizlendiğini düşünmektedir. Bu bağlamda bilim ile gerçeklik arasındaki ilişkinin kısıtlanmasının, yaşamın bilim ve din olarak ayrı alanlara bölünmesinin ve hatta bilimin dar bir alana kısıtılarak yaşamın tamamen dine terk edilmesinin hedeflendiğini iddia etmektedir. Ancak nesnel gerçekliğe dayalı bilimin tanrıtanımazlığı gerektirdiğini eklemektedir. Bu sebeple bilimin kılavuzluğunda toplumsal sömürünün ortadan kalkmasıyla korkunun bilinemeyen kaynaklarının²¹⁵ kurutulacağını ve bilimin nesnel ölçütlerinin geniş ölçüde kabulünün sağlanacağını, insanın tanrı tasarımıındaki deneyimini bu sefer hür ve çağdaş kendi toplumsal tasarımıını oluşturmakta kullanacağını ümit emektedir.

İnsanı “tutsak eden tanrı fikri” karşısında bilimin yüceltilmesinden sonra teistin tanrı arayışında sorduğu sorular “mantık” süzgecinden geçirilmiştir. Bu anlamda Mirioğlu'na göre (2016) evrenin mükemmelliği üzerine kafa yoran bir teistin mutlaka bir yaratıcının var olması gerektiği sonucuna ulaşması, onu bir çıkmaza sürükleyecektir: “Madem böylesine karmaşık ve kusursuz bir evrenin tasarımcısı bir Tanrı mevcutsa, Tanrı'nın tasa-

²¹⁵ İnsanı tanrı düşüncesine sevk eden faktörler kastedilmektedir.

rımcısı kimdir?” Mirioğlu buna verilecek cevabın “Tanrı’yı kimse yaratmamıştır” şeklinde olması durumunda akıllı tasarımcının “Mükemmel her şeyin bir tasarlayıcısı vardır” şeklindeki ön argümanının geçerliliğini yitirmiş olacağını düşünmektedir.

Ardından insanın tekamülünde tanrının keşfi ve “tanrının aşılması” süreci izah edilmiştir. Usta’ya göre (2013) insan tanrı fikrine ulaşarak hayvanlar aleminden sıyrılmıştır. Tanrı fikri insanın yaratıcı gücünün, sanatsal tasarımının, bilme merakının ve zihinsel yeteneklerinin en uç tezahürünü ifade etmektedir. Tanrı fikri insanın soyutlama becerisinin uç örneğidir ve insanın en büyük spekülatif keşfidir. İnsanın kendini var etmesi sonucunda her açıdan ideal kimlik tasavvurunun yansımasıdır tanrı fikri. Usta (2013) tanrı fikri kadar tanrısız olma düşüncesinin de radikal bir dönüşüm sürecinin sonunda oluştuğunu belirtmiştir. Bu açıdan insanlık tarihinde aydınlanma süreçleriyle (bilimsel gelişmeler) ateizm fikrinin canlanma anlarının paralellik gösterdiğini düşünmektedir. Çünkü artık tanrı, otoritenin toplumu ve bilimsel gelişmeyi baskıladığı bir aracıya dönüşmüştür. Rönesansla birlikte bilimsel faaliyetlerin etkisiyle filizlenen materyalist felsefenin ateizmin yaygınlaşmasına katkı sunduğunu belirtmektedir. Eş zamanlı olarak ateistlerin de öteden beri bilimsel ve toplumsal gelişmeye katkı sunduklarını, eskiyen dogmalara, kurum ve yöntemlere karşı mücadele ettiklerini düşünmektedir. Usta’ya göre (2013, s. 24) “... din ve tanrı fikri zihinlerden, siyasal mücadelelerle olduğu kadar, özellikle uzun süreli kültürel ve aydınlanma çabasıyla sökülüp atılabilir. Din ve tanrı fikrini tümünden yok olması, özgür, her açıdan gelişmiş, baskıdan ve sömürüden tamamen kurtulmuş ... bir toplumun kurulmasıyla mümkündür.” Öyle ki tanrıtanımazlık “toplumsal gelişmenin en köklü kırılma” noktalarından biridir (Koray, 2013). Günümüzde ise tamamen “akla ve zihni tekamüle” dayanmasa da toplumsal ve iktisadi gelişmelere bağlı olarak aşkınlığın sorgulandığı bir süreç yaşanmaktadır. Ekonomik, siyasal, kültürel açıdan yaşanan beşerî sorunları çözmeye dinin ve din kurumlarının adres gösterilmesi toplumun kutsala olan bakışını sorgulamasına, Tanrı’nın varlığı ve dinin işlevine yönelik eleştirel yaklaşımlar geliştirmesine neden olmuştur. Bu nedenlere bağlı olarak deizmin yükselişe geçtiği bir dönem yaşanmıştır (Maraşo, 2017).

Topses (2013) ise dini değerlerin psikolojik boyutunu ele almaktadır. Topses’e göre (2013, s. 61) din, “kör bir umuttur”, “geleceğe yönelik iyi olan ya da olması gereken koşulları” düşündürdüğü için “insana güvenle karışık yapay bir mutluluk ve dinginlik

duygusu verir.” İnsan gündelik hayatında biriken sorunları çözemedikçe kötümserlik duygusuna kapılır ve tanrıya ve dine sığınarak ondan çözüm bekler. Topses’e göre insanoğlu yirmi milyon yıl din duygusu olmadan yaşamıştır, son elli bin yıldır din tasarımı deneyimlemektedir. İnsanın korkuları, çaresizliği, güvende olma ihtiyacı, ümitleri, ölüm korkusu karşısında acizliğinden kaynaklandığını düşündüğü din inancının, egemen güçler, devletler, politikacılar tarafından da araçsallaştırılarak insanın kendi yanılsamasının ürünü karşısında boyun eğmesinin arzulandığını düşünmektedir. Topses insanın adil, insancıl toplumsal ve ekonomik düzenin kurulması, bireyin kendini gerçekleştirme imkanının verilerek gücünü kendi özünden aldığını fark etmesi, insana has soylu değerleri yücelten sanatla hemhal olması, akıl ve bilimin kılavuzluğunda yaşaması sonucunda din inancının “kalıcı ve insana özgü bir duygu olmadığını” anlayacağını düşünmektedir.

Bunu sonrasında tanrısızlığın meşrulaştırılmasında Osmanlı ilmiyesinden ve Atatürk döneminden örnekler verilerek meşruiyet kazandırılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla Ahmet Yaşar Ocak’ın (2013) “Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler” adlı kitabından “Osmanlı İlmiye Sınıfında Materyalist-Ateist Eğilimler” adlı bölüme dergide yer verilmiştir. İlgili bölümden aktarıldığını göre saray halkı içinde, hadım ağaları arasında ve paşalar içinde bile bazı gizli ateistlerin olduğu iddia edilmektedir. Tanrısızlığın “kadim bir inanma(ma) biçimi” olarak Osmanlı ulemasında bile var olduğunun ilan edilmesi derginin söyleminin meşrulaştırılmasına yardım etmektedir. Ayrıca “Kemalizme Göre Din ve Allah” (2013) adıyla Atatürk’ün sözlerine yer verilmektedir. Sözler, 1919-1924 yılları arasındaki Kurtuluş Savaşı ve Siyasal Devrim ve 1924’te halifeliğin kaldırılmasından sonraki dönem olarak ikiye ayrılmıştır. Buna göre Atatürk’ün ve dolayısıyla Kemalizm’in dine ve “Orta Çağ’ın bütün kurum ve ilişkilerine” karşı “Aydınlanmacı bakışı” kültürel devrimlerin gerçekleştirildiği 1924 sonrası dönemden anlaşılacağı aktarılmaktadır. Bu sözlerden bazıları, “Kur’an sureleri Muhammed’e bir taraftan inmiş değildir”, “Allah tabiattan korkunun bir ifadesidir”, “İlk Atamız balıktır”, “Allah’ı İnsanlık Yarattı”, “Gökten indiği sanılan kitapların dogmaları ...” şeklindedir. İfadelerden de anlaşılacağı üzere Atatürk’ün düşünceleri Aydınlanma filozoflarınıninkine oldukça benzerdir.

Son olarak bölüme ilişkin yazılar Türkiye’nin konjoktürel gündemiyle de ilişkilendirilerek noktalannmıştır. Bu doğrultuda 282. Sayı “Tanrı’nın Dine İhtiyacı Var Mı? Deizm”

kapak yazısıyla yayımlanmıştır. Deizm, dergi tarafından “dinsiz Tanrı inancı” olarak tanımlanmıştır. Maraşo (2017) sayının amacını, bir danışmanlık şirketinin²¹⁶ dini eğilimlere yönelik yaptığı ankette Türkiye’de deizmin yükselişe geçtiği sonucu çıkması üzerine, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın tespitlerine cevap vermek şekline açıklamıştır. Maraşo (2017) Diyanet Dergiden Türkiye’de deizmin küresel güçlerin desteğiyle yayıldığı iddiasını aktarmakta ve deizmin yükselişindeki esas sebebin farklı olduğunu iddia etmektedir:

“Emperyalist-kapitalist sistem üretimden koptukça ve zenginleşme esas olarak üretim dışı etkinlikler olan vurgunculuk, faizcilik, rantçılık, borsacılık gibi alanlara kaydıkça sistemin sahipleri müttefiklerini orta çağ kalıntılarından bulmaya başladı. Etnik ve dinsel bağlar her şey haline geliyor, ulusal değerler kenarlara itiliyordu. Aydınlanmayı meydana getiren akıl, bilim ve özgür insan bastırılması gereken hedef oluyordu. Ancak sistem 1990’lardaki iddiasını önemli ölçüde yitirmiş durumda. Bu nedenle akla, bilime, özgürlüğe duyulan ihtiyaç ve yönelim büyük oranda arttı. Bu ihtiyaçların hepsi milli ve demokratik bir toplum düzeninin içindedir. Deizmin yükselişini de bu anlam çerçevesinde değerlendirmek gerekiyor” (s. 1).

Buna ek olarak ilgili sayıda Filiz (2017) deizmin ayrıntılı tahlilini yapmıştır. Buna göre deizmin teorik çerçevesini anlamak açısından Tanrı ve din ayrımı anahtardır. Hristiyanlık karşısında deizmin özellikle Aydınlanma düşünürlerince benimsenmesinde, Tanrı’yı gölgede bırakan dini ve kurumları bertaraf etme isteği yatmıştır. Bu açıdan deizmde dinin yerine salt inanç ikame edilerek Tanrı’ya alan açılmakta ve bozulduğu düşünülen kutsal metinler yerine kılavuz olarak akıl tercih edilmektedir. Deizmde amaç Tanrı aleyhine genişleyerek kurumsallaşan ve dolayısıyla rasyonel ölçütlerin dışına çıkan dinin alanını daraltarak Tanrı’ya yer açmaktır. Bu haliyle deizm bir kitaba ve Tanrıya ihtiyaç duymamaktadır. Filiz, Yaşar Nuri Öztürk’ün fikirlerine de yer vererek İslam’da dini ve Tanrı fikrini yıpratıcı dinciliğin ehlileştirilmesinde deizmin işlevsel olabileceğini düşünmektedir. Böylece deizm sadece Hristiyanlık değil İslam için de uygulanabilir bir görüş olacaktır. Bu bağlamda Filiz, İslam’da Tanrı’nın Kur’an ya da kitabı veriler yerine Müslüman filozofların yaptığı gibi doğa ve varlık felsefesi üzerinden anlamaya çalışmanın deizmin sistematigi açısından isabetli olacağını düşünmektedir. Öyle ki tasavvufi ifadeyle “vahdet-i vücud” kavramını İslam’da deizmin karşılığı olarak görmektedir. Doğadan özce farklı ve

²¹⁶ MAK Danışmanlık Şirketi’nin 12-17 Haziran 2017 tarihleri arasında “Türkiye’de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı” adıyla yaptığı anket çalışmasıdır.

mutlak ve ebedi bir Tanrı varlığı ve onun varlığına bağılı olarak var olmuş fani çokluk fikri İslam'a deist bakışı mümkün kıldığını düşünmektedir.

Bu başlık altında tanrı düşüncesine ulaşmanın insan aklının ve yaratıcı düşüncesinin yansıması olduğu fikri öncelikle vurgulanmıştır. Sonrasında ise kurumsallaşan din ve Tanrı düşüncesinin insana ve insanın bilimsel gelişimine ket vurduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu açıdan insanın, ortodoks din anlayışı ve kurumları aracılığıyla dayatılan tanrı fikrini aşması ve toplumsal baskı unsuru olmaktan çıkarmasının da insan aklının ve yaratıcı düşüncesinin bir sonraki aşaması olduğu savunulmuştur. Bu doğrultuda deizmin ve ateizm İslam'a alternatif bir tanrı ve din anlayışı oluşturması bakımından dergide yüceltilerek teizm karşısında tercih edilmiştir.



SONUÇ

Bu çalışmanın amacı, Türkiye’de sosyalist düşüncenin dine yaklaşımını Birikim ve Bilim ve Ütopya dergileri özelinde çözümlemektir. Birikim, sosyalist soldaki uzun soluklu yayım tecrübesi ve farklı düşüncelere kapısını açan bir düşünce platformu olması açısından değerlidir. Ayrıca öteki fikir çevreleriyle temas kurması sebebiyle Türk sosyalist düşüncesinde özgün bir kimliğe sahiptir ve Bilim ve Ütopya’nın tek sesli/yönlü yayım anlayışından ayrışır. Bu niteliği bakımından Birikim’in “liberal sol ideoloji” eksenli bir dönüşüm yaşadığını iddia eden fikirler de mevcuttur. Din de bu dönüşümde ele alınan ve öteki fikir çevreleriyle temasın nesnesi olan bir olgudur. Bilim ve Ütopya ise Kemalist ideolojinin sosyalist soldaki duraklarından birisidir. Bu nedenle iki farklı geleneği temsil ettiğini düşündüğümüz Birikim ve Bilim ve Ütopya dergilerini karşılaştırmalı bir yöntemle ele aldık. Her iki derginin belirlenen zaman dilimindeki dine yönelik içeriğini betimlemeye çalıştık. Bu betimleme sırasında ilgili dergi çevrelerinin dine ilişkin yaklaşımını, Türk sosyalist düşünce geleneğindeki farklı çevrelerle de yer yer kıyaslama fırsatı bulduk.

Çalışma, sosyalist solun kimlik siyasetine ilgisinin arttığı, sekülerleşme-desekülerleşme tartışmalarının yoğunlaştığı ve daha da önemlisi siyasal İslamcılığın yükselişiyle “muhafazakâr demokrat” iktidarlar üzerinden dinin siyasallaştığı bir dönemde yayım hayatını sürdüren sosyalist dergileri din başlığında ele almıştır. Bu değişkenlerin etkisiyle sosyalist solun dine bakışı, geleneksel çizginin içinde mi yoksa özgün bir boyutta mı seyrettiği sorusu anlam kazanmıştır. Bu bağlamda Birikim, solun içinde yaşadığı çıkmazın farkındadır. Aktüel siyasetin konularına yaklaşırken farklı seslere yer vermektedir. Bilim ve Ütopya’nın gündemi ise sistematik konulardan ve içerik bakımından birbiriyle nispeten çelişmeyen fikirlerden oluşmuştur.

Yukarıda yöntemi, çerçevesi ve tarihsel bağlamı izah edilen bu çalışmanın araştırma sonuçlarına göre Türkiye’de sosyalist çevreler din üzerinden muhalif bir söylem ve din anlayışı geliştirmektedirler. Bu bulgu her iki dergi çevresi için de geçerlidir. Birikim’de dinin bu amaçla ele alınmasının gerekçesi konjonktüre bağlanabilir. Bilim ve Ütopya’da ise daha çok ideolojiktir ve dergi çevresindeki Kemalizm etkisinin dışavurumudur. Bunun da altında yatan esas gerekçe ise ilerlemeye ve Aydınlanma felsefesine gönülden bağlılıktır.

Öncesinde Birikim’i sol ilahiyat literatürü oluşturmaya iten temel neden siyasal İslam’ın giderek hegemonik bir iktidar kurması ve dini (İslam) kendi ideolojik söylemine Marx’ın

tespitinde olduğu gibi eklemlesidir. Sol ilahiyat açısından din, otantik haliyle dondurulmuş ve bireysel açıdan benimsenmiş bir yanılmanın ötesinde iktidar ve çevresi tarafından gerçeği örten ve politik adımları meşrulaştıran bir ideolojiye dönüştürülmüştür. İslamcı aydınların da bu durum karşısında sessiz kalması, bu ideolojiyi çözümlemeye yarayacak eleştirel/sol teolojik bir dil geliştirmeye Birikim çevresini motive etmiştir. Burada özellikle Engels ve Marx'tan esinle Bloch'un Hristiyanlık tarifinde olduğu gibi İslam dininde de devrimci damarın var olma ihtimali üzerinde bir retorik geliştirilmiştir.

Birikim, sol ilahiyatı içeriğine taşımadan önce sosyalist düşüncenin içinde bulunduğu tıkanıklığı tartışmıştır. Bu kapsamda başörtüsü gibi dindarlığın kamusal yansıması olan başlıklarda özgürlük eksenli yaklaşımını tekrarlamıştır. Ancak ahlak gibi daha kapsayıcı konularda Tanrı'nın dışarda tutulmasının yolunu aramıştır. Solun, dindarlara ve İslamcı camiaya olan mesafesinden söz edilmiştir. Bu sebeple sosyalistlerin dine/dindarlara bakışını gözden geçirmesi tavsiye edilmiştir. Dindar kesimlerin siyasal İslamcı iktidarla kurduğu ilişkiye bağlı olarak burjuvalaşması sonucunda kendi kültürel köklerinin bulunduğu camiaya yabancılaştığı tespiti yapılmıştır. Siyasal iktidarın, bir taraftan kendi çevresinde yarattığı burjuvaziye sermaye aktarımı üzerinden kontrol ettiği, diğer taraftan da yoksulluğun derinleştii dindar camiayı, kader, rıza ve şükür gibi dini kavramlar üzerinden konsolide ettiği fikri işlenmiştir. Bu açıdan Birikim, muhafazakâr demokrat iktidarların ironik bir şekilde içine düştüğü bu çelişkiyi, muhalif bir söylem ve din anlayışı inşa etmek için kullanışlı bir zemin olarak görmüştür. Birikim, yaşanan bu durumun teorik boyutunu İslam tarihinden, iktisadi yönünü ise Marksist kuramdan devşirerek sol ilahiyat söylemini geliştirmiştir. İslam'ın ilk indiği andaki tarihsel manzara, vermek istediği mesaj ve muhatapları olan aktörler, mevcut din anlayışı eleştirilerek yeniden sistematize edilmiştir. Mekkeli müşriklerin gazabına uğrayan ve İslam'ın mesajına ilk nail olan zümre ile mevcut siyasal ve iktisadi koşullarda dinen ve madden sömürülenler arasında analogi kurulmuştur. Bu kesim günümüzde ezilenler olarak tarif edilmiştir. İslamcı köklerine rağmen siyasal iktidarlar da dindar burjuvazi ile ezilen dindarlar arasındaki örselelenmiş çatışmanın failleridir. Birikim, sol ilahiyat kavramıyla iktidarın dinin (İslam) toplumsal algısına verdiği zararı resmedebilmiş, toplumun kalanına dinin özündeki gerçekliği aktarabilmiş, İslam'ın mevcut düzenin eleştirisi aracılığıyla sol bir bakışla ele alınabileceğini sosyalist camiaya göstermiştir. Birikim'i böyle bir kavram ve içeriğe götüren

süreç, siyasal İslamcı iktidarın kendi kültürel ve ekonomik düzeninde kendi “dindar proletaryasını” oluşturmıştır. Bu bağlamda Kıvılcım’ın ütopyacı heteredoksisi ile sol ilahiyatın ütopyasındaki İslam anlayışı benzerdir. İkisi de İslam’ı devrimci bir yöntemle komünizmin ilkel bir prototipine benzetmiştir. Sol ilahiyatın farkı mevcut diyalektik ilişki biçimlerini ütopyacı heteredoksi üzerinden okuyarak ortodoks din anlayışının ve iktidarın eleştirisini yapabilmesidir. Bu açıdan sol ilahiyat önermesi, İslam’ın varoluşsal gerekçesine ve heteredoks yorumuna yaslanan, dinin özünden ve amacından saptırılarak toplumun bastırılmasında ideolojik bir aygıtına dönüştürüldüğü iddiasına dayanan bir iktidar eleştirisidir. Çünkü sol ilahiyatın meşruiyet kaynağı, İslamcı iktidar eliyle oluşturulan “sömürü düzenine” dayanmaktadır. Dini hassasiyetlerini politik eylem ve söylemine yansıtan bir iktidar döneminde filizlenmiştir. İslam’ın iktidar tarafından ideolojik bir aygıtı dönüştürüldüğü eleştirisinin sol tarafından tekrar dile getirilmesi bağlamında anlaşılabilir bir durumdur. Öncesinde de gerek İslamcı gerekse sol çevrelerde İslam’ın özünden uzaklaşarak özgün çağrısına yabancılaştığı söylemi dile getirilmiştir. Sol ilahiyat kavramının meşrulaştırılmasında bu eleştiri tekrar edilmektedir.

Birikim’de dine ilişkin yazın bir muhalefet unsuru olarak kullanılmıştır. Din başlığındaki temel eleştiri nesnesi iktidardır. Din, iktidar ve kurumları tarafından ideolojik bir aygıtı dönüştürülerek özünden ve amacından saptırılmıştır. Bu sebeple ezilenlerin/müminlerin dinin özünü yeniden kavramalarının sağlanması ya da iktidar eleştirisi yapabilmelerinin önündeki din perdesinin kaldırılabilmesi için dinin sol teolojiye dayalı okumasını zaruri görmüşlerdir. Bu sol teolojinin kutsadığı ütopyadaki sosyalist düzen Kıvılcımlı’nın “Kutsal İslam Sosyalizmi”ne benzerlik göstermektedir. Bu teoloji sabit bir ütopyayı yad edip yalnızca öte dünya saadeti için ibadet eden bir kul anlayışına karşıdır. Bu anlayış kulun/ezilenlerin kendisine ve içinde bulunduğu topluma yabancılaşmasına sebep olacaktır. Müminler, Sünni teolojinin vaaz ettiği edilgen kul anlayışından kurtularak özgürleşebilmek için praxisine sol ilke ve kavramları eklemelidir.

Birikim’in kendi sosyalist kuramı açısından anlaşılabilir olan bu eleştiriler, İslami literatürde de sosyalist ilke ve kuramlara başvurmaksızın yapılması mümkündür. Sosyalist literatür mevcut siyasal ve iktisadi ilişkiler ağını çözümlemede yol göstericidir. Din-iktidar ilişkileri açısından ezilen ve sömürülen bir toplumun ortaya çıkması İslam’ın toplum idealinden bağımsız gelişen bir durumdur. Bu durumda sol ilahiyat önermesi ve etrafında

gelişen yazın başlı başına bir din eleştirisi olarak tanımlanması beklenmemelidir. Bu haliyle iktidarın uygulamaları sonucunda sosyalist çevrelere din-siyaset ilişkisi sonucunda ortaya çıkan düzeni betimleme fırsatı sunmuştur. Bu açıdan sol ilahiyat, sosyalist camia-daki dine sadece “afyon” kavramıyla yaklaşanların İslam tarihi ve terminolojisine önyargısız yaklaşımları için bir kapı aralamıştır. Bu durum solun Alevilikle olan yakın temasının ötesindedir. İslam’ın iniş sebepleri, ilk uygulama örnekleri, Hz. Muhammed’in ve sahabenin icraatlarına sosyalist kimliğin penceresinden bakılabilmesi gibi geniş bir anlam ve içeriğe sahiptir.

Bilim ve Ütopya ise erken Cumhuriyet döneminden miras kalan Kemalizm tortusu üzerine kurulu sosyalist/Kemalist bir kimliğe sahiptir. Bu bakımdan derginin sosyalist düşüncesinde, Aydınlanmanın, akıllı ve determinizmi kutsayan izlerini gözlemlemek mümkündür. Bu durum en çok da din başlığı üzerinden kendini göstermektedir. Bu bakımdan dergi, klasik Marksist düşüncede de mevcut olan din eleştirisini tekrarlamaktadır. Birikim’deki gibi konjonktürel gelişmeleri okuyarak sahici bir din-iktidar eleştirisi geliştirdiği söylenemez. Daha çok bir yayım ajandası üzerinden belirlenen konulara yönelik istendik bir içeriğe sahiptir. Bu sebeple dine ilişkin konuların ele alınışı da tarihsel anlamda kronolojiktir. Süreç antropolojik bulgulardan başlayarak günümüze kadar aktarılmaktadır. Dinin mevcut sistemde siyasal iktidar ve burjuvazi tarafından çarpıtılarak araçsallaştırıldığı fikri savunulmaktadır. Birikim’deki gibi Marksist kuramla teoloji arasında irtibat kurma gayreti veya dindar sosyolojisini anlamaya yönelik bir çaba yoktur. Birikim’deki sol ilahiyat eleştirisi din-iktidar ilişkisinin sonuçları üzerine gelişmiştir. Bilim ve Ütopya ise dinin bizatihi kendisini eleştiri konusu yapmaktadır.

Bilim ve Ütopya’nın ilk sayılarında dinin ortaya çıkışına yönelik bilim eksenli, Aydınlanmacı ve antropolojik fikirler ele alınmıştır. Tanrı ve din inancının, insanın imgesel ve sihirselsel üretiminden kaynaklandığı, sürecin sonucunda insanın Tanrı imgesini kendisinin yarattığı fikri savunulmuştur. Tarım toplumuna geçişle birlikte monoteizmin doğuşu ve sanayi devrimi ile dinlerin işlevsel dönüşümü materyalist bir bakışla izah edilmiştir. Dinin, Marx’ın tespitine bağlı olarak kapitalist/emperyalist sermayenin iktidar eliyle dayattığı bir ideoloji olduğu teziyle sonlandırılmıştır.

Bilim ve Ütopya’da İslam’ın doğuşu ve Hz. Muhammed’in bu süreçteki rolü yine tarihsel ve materyalist bir bakışla tarif edilmektedir. Buna göre Hz. Muhammed, içinde bulunduğu toplumun feodal ilişki biçiminin devletleşme yolunda aşama kaydetmesini sağlamıştır. Bu bakımdan kendisi bir devrimcidir. İslam’a ve Hz. Muhammed’in kendisine bu zaviyeden bakılmalıdır. Ancak İslam’ın ortaya çıktığı dönemdeki vaaz ettiği emir ve yasaklar tarihseldir. Bu emir ve yasaklara evrensellik atfedip bugünün toplumuna uyarlamaya çalışmanın anakronik bir durum yaratacağı düşünülmektedir. Dinin, toplumsal gelişmenin önüne set çektiği ve dolayısıyla ötekileştirildiği bir üslup kullanılmaktadır. Bu bakış açısıyla Hz. Muhammed ve İslam, tarihsel sürecin bir maddesine indirgenmiştir.

Bilim ve Ütopya’da din-bilim çatışmasına yönelik fikirler de oldukça yaygındır. Bu kapsamda özellikle evrim ile yaratılışçılık/akıllı tasarım arasındaki çekişme dergide işlenmiştir. Dini epistemoloji, evrim kuramının bulguları üzerinden çürütülmeye çalışılmıştır. Dergi, bu yaklaşımıyla dinin sosyolojik ve psikolojik yönünü ıskalayarak oldukça sığ bir tartışma alanına okuru çekmeye çalışmıştır. Bilimsel verilerle “dogmatik” bir inancı yanıtlamak onun sosyolojik ve psikolojik etkinlik alanının ve izdüşümlerinin daralmasıyla sonuçlanmayacaktır. Bu determinist usulüyle dergi, Marksist sosyalist düşüncenin din konusundaki en azından teorik boyuttaki nötr duruşundan ayrılmaktadır. Haliyle özellikle Bilim ve Ütopya dergisi pozitivizmi kılavuz edinen Kemalist ideoloji eksenli bir din anlayışına sahiptir. Ulus devletin inşa sürecinde dini kurumların ilga edilmesi, DİB üzerinden dini otoritenin devlete bağlanması, ulusal aidiyet açısından milliyetçilik ideolojisiyle bireyin bütün varlığını ve ruhunu kolektivist devlet erkine teslim etmesi Cumhuriyet döneminde sekülerleşmenin önünü açmıştır. Bilim ve Ütopya da bu anlayışın sürdürülmesini istemektedir.

Ayrıca dergi, İslam dini özelinde Tanrı, vahiy ve peygamberlik gibi kutsal kavramları ele almıştır. Dinin kökenine ilişkin tespitlerde olduğu gibi Tanrı olgusunun beşerî bir tasarım olduğu düşüncesi savunulmuştur. Hz. Peygamber’in beşerî yönü ve Kur’an-ı Kerim’in uzun nazil süreci üzerinden tespitler yapılarak vahyin ilahi olamayacağı iddia edilmiştir. İslam, toplumsal bir sistem kurmak bakımından da kusurlu görülmüştür. Cariyelik ve kölelik kurumlarını kaldırmamış, kadını bastırılmış bir kimlik olarak erkek egemen toplumun nesnesi konumuna düşürmüştür. Dergi çevresinde bu düşünce etrafında ele alınan fikirler oldukça keskindir.

Bilim ve Ütopya'nın dinin eleştirisi ve bilimsel verilerle dini epistemolojinin yanlışlanması konusunda hevesli oluşu derginin duruşunu, Marksist sosyalist olmaktan ziyade Aydınlanmacı ve materyalist bir çerçeveye oturtur. Sosyolojik olarak Marksizm, ekonomi-politik ilişki biçimlerine -sebeplere- odaklandığı için sonuçlarla birinci dereceden ilgilenmez. Din de bu kapsamdadır. Dine yönelik buyurgan ve determinist tutum sosyalist düşünceye Aydınlanmadan ve pozitivistlikten miras kalmıştır. Sosyalist düşüncenin Marksist kuramına yaslanan düşünce çevrelerinden Bilim ve Ütopya'daki gibi bir din tartışmasına girmesi beklenmeyebilir. Birikim'in tutumu bu açıdan kendi ideolojik kökleriyle daha uyumludur. Buna ek olarak dinin devrimci yönünü sorgulamaya yönelik Marksist düşünce çevrelerinin görüşlerine yer verilmesi ve din üzerinden eleştirel bir teoloji denemesi yapılması da sıra dışı bir girişimdir. Bu eleştirel teolojinin iki temel bileşeni söz konusudur. Birincisi Türkiye sosyolojisinde de karşılığı olan Alevilik ya da İslam'ın heteredoks damarı, ikincisi ise İslam'ın infak ve mülkiyetsizliği tavsiye eden otantik din yorumudur. Sol ilahiyat teorisyenleri bu yorumu İslam'ın ideolojiye dönüşmemiş ilk ütopyasının karakteristiği olarak tarif etmişlerdir. Dini devletin tahakkümüne alan iktidarların mülkiyet üzerine ve özgürlük karşıtı bir din anlayışı ihdas etmesine itiraz etmektedirler. Bilim ve Ütopya ise vahiy ve hadise dayalı olarak bireysel ve toplumsal açıdan var olan dinin tamamını "bilimsel ölçütler" kullanılarak yeniden inşa edilmesini öngörmektedir. Başörtüsü dahil dinin sosyolojik yansımalarını tarih ve mitoloji araştırmaları üzerinden ilahi olmayan bir kaynağa dayandırma arzusu göze çarpmaktadır. Bu arzu, bilimsel olduğu iddia edilen verilerle desteklenmektedir. İslam'ın feodal döneme ait kölelik, cariyelik dahil bütün uygulamaları devam ettirmesi açısından çağ dışı bir anlayış olduğu savunulmaktadır. Kutsal metinlerin kaynağı olan vahyin esasında Hz. Muhammed'in çevresinden öğrendikleriyle ortaya çıktığı iddia edilmektedir. Bilim ve Ütopya'daki bu minvalde gelişen içerik ve üslup insanın inanma ihtiyacı ve hakkı, insanların belirli bir inanç üzerinden toplumsallaştığı gerçeğinden oldukça uzaktır. Aksine Bilim ve Ütopya açısından Türkiye'nin eğitimde ve toplumun her kademesinde pozitivist paradigmaya geri dönmesi ve yeniden Aydınlanma deneyimini yaşaması gerekmektedir. Bilim ve Ütopya çevresi görüşlerini meşrulaştırmak için sosyalist teorinin kuramcılarına başvurmaktadır. Bunun yanında İslam tarihinden materyalist düşünürlerin fikirleri de dergi kapağına taşınmış ve yazı dizisi olarak aktarılmıştır. Bu açıdan dergi belirli bir fikir ajandası üzerinden yayım yapmaktadır. Birikim'in yayım gündemi ise daha çok aktüel

konulara göre şekillenmiştir. Bilim ve Ütopya'nın bir diğer önemli meşruiyet kaynağı Atatürk'tür. Atatürk'ün Cumhuriyet ilanından sonraki "devrimlerine" ve bu süreçte dine ilişkin demeç ve görüşlerine yer verilmektedir. Bu bakımdan da dergi Birikim'den ayrılmaktadır. Haliyle bir sosyalist çevredeki Aydınlanma ve Kemalizm etkisini göstermesi bakımından din turnusol kâğıdı işlevi görmektedir.

2000'li yıllarla birlikte bu içerik kısmen değişime uğramaya başlamıştır. Dinin ötekileştirilmesi yerine, dönüştürülmesi ya da sol düşünceye uygun olabilecek bir din ya da Tanrı düşüncesi inşa edilmesine yönelik yazılar yer almaya başlamıştır. Bu amaçla ilk olarak Ortodoks din anlayışının eleştirisi yapılmaktadır. Ardından özellikle Hasan Aydın yazıları üzerinden sol bir tanrıbilim yaklaşımı geliştirilmeye çalışılmaktadır.

Bir felsefeci olarak Hasan Aydın dinin (İslam) yorumlanmasına yönelik alternatif bir yaklaşım geliştirmeye çalışmaktadır. Burada Aydın'ın yaklaşımı evrenselci İslam yorumunun karşısında tarihselci bakış açısına yakın durmaktadır. Aydın bahis konusu yazılarında öncelikle dinin bizzat kendisine yönelik yeni bir yorum getirmeye çalışmakta ve akabinde bu yoruma bağlı olarak dinin, bireysel, toplumsal ve siyasal varlığına ilişkin kestirimde bulunmaktadır. Aydın, sol tanrıbilim yazılarıyla hedefe din yerine kurumsallaştırılmış dini oturtmuştur. Bu anlayışın Aydınlanma filozoflarının dine bakışı ve Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi Kemalizm'in din anlayışıyla paraleldir. Buna göre mevcut ortodoks din kurumları ve anlayışı tadil edilmelidir.

Hasan Aydın'ın temel yaklaşımı dini metinlerin dolayısıyla belirli bir din anlayışının yerel ve tarihsel olgular tarafından belirlendiği yönündedir. Her türlü toplumsal yapının idamesinde din kaynaklı normlar yerine aklın ve bilimin temel belirleyen olduğu laik paradigmanın benimsenmesini arzulamıştır. Din kamusal alandan soyutlanmalı, bireyin uhdesinde olmalıdır.

Bu bağlamda Hasan Aydın dini yargı alanlarını (İslam'ın temel yargı alanları) üçe ayırmış, sadece birinci alana (insan-Tanrı ilişkisine yönelik yargı alanına) solun herhangi bir şekilde müdahil olamayacağı düşüncesini savunmuştur. İslam'ın yorumlanmasında birinci yargı alanının dışında kalanlarda da sorun görmekte ve bu yargı alanlarının yeniden düzenlenmesine yönelik bilim merkezli yaklaşımlar geliştirmektedir. Bu açıdan Bilim ve Ütopya'da din eleştirisi daha çok toplum üzerinden yapılmıştır. Dergi, Aydınlanmanın din eleştirisini tekrarlamaktadır. Dine karşı pozitivist bir yaklaşım söz konusudur. Sol

tanrıbilim önermesi dini bütünsel olarak akıl süzgecinden geçirmektedir. Tanrı ve vahiy kaynaklı dini, bir anomali olarak görerek tamamıyla pozitivist, Aydınlanmacı bir yaklaşımla tasarlama amacını taşımaktadır. Sol ilahiyatta dinin toplumsal varlığının kabulüyle birlikte herhangi bir egemenin güdümünde özünden ve gerçek amacından saptırılmış din anlayışı sorun edilmiştir.

Sol Tanrıbilim kavramsallaştırılması dini bütünüyle Aydınlanmacı ve determinist bir yöntemle ele almaktadır. Buna göre din, vahyin ve dolayısıyla Tanrı'nın gölgesinden çekilerek yeniden inşa edilmelidir. Bunun için tek kılavuz akıldır. Bu tavsiye, Aydınlanmanın insanlık veya akıl dininden farksızdır. Birikim, din-siyaset ilişkisinin sonuçlarını eleştiri konusu yaparken Bilim ve Ütopya dinin kendisini eleştiri odağına yerleştirmiştir. Birikim'in sol ilahiyatı, sol ile İslamiyet arasında komünizmin ütopyasındaki benzerlik üzerinden iletişim kurma imkanını sorgulamaktadır. Bilim ve Ütopya ise Tanrı ve vahiy merkezli din düşüncesinin insan aklı açısından bir anomaliye karşılık geldiğini iddia etmektedir. Bu farklılıktan ötürü Birikim Çevresi din yaklaşımı açısından paradigma değişimlerine daha açıktır. Sosyalist düşüncenin Türkiye'de yayılma sürecinde İslam ve sosyalizm ilişkisine, benzerliğine ve etkileşimine dair görüşler, her ikisinin otantik boyutu üzerinden cereyan etmiştir. İslam'da Sünnilik, sosyalizmde de Marx'ın kemikleşmiş din yorumu, bu iki görüş arasındaki tartışma sınırlarının belirlenmesinde etkili olmuştur. İslam'ın Batını/mistik kollarının hem İslam açısından muhalif bir alanı temsil etmesi hem de bu muhalifliğinin karakteristik yapısı ile sosyalist düşünce arasında ilişki kurulması Birikim'de göze çarpmaktadır. İslam ve sosyalizm arasında benzerlik kurma girişimleri, sonradan İslam'ın heteredoks kolları ile sosyalist düşünce arasında etkileşime dönüşmüştür. Sol ilahiyat önermesindeki etimolojik tercih bile bu değişimi izah etmektedir. İki ayrı kavram üzerinden bilgi üretme girişimi, hibrit ve kapsayıcı kavram önermelerine imkân tanımıştır. Bu sürecin yaşanmasında postmodern felsefenin ve neoliberal ideolojinin etkili olduğu söylenebilir. Siyasal İslam'ın muhafazakâr bir partiye dönüşerek hegemonik bir iktidar kurması, sonrasında İslamcı çevreden filizlenerek iktidar ile sembiyotik ilişki kuran dindar ve Sünni burjuvazinin kapitalizmle yaşadığı çelişki, sosyalizm ve İslam ilişkisine yaklaşımı dönüştürmüştür. Siyasal İslam'ın kapitalizmle bütünleşmesi sonucunda iktidar elitlerinin ve “dindar burjuvazisinin” İslam'ın temel ilkelerine, içinden çıktıkları kitleye yabancılaştıkları iddiası, artan yoksulluk, adalet arayışına cevap verilmemesi ve

en önemlisi de İslam düşünce çevrelerinin bu sorunlara büyük ölçüde kulak tıkaması sorun İslam'ı yeniden ve özellikle de heteredoks yorumu üzerinden gündemine almasına neden olmuştur. Birikim ise bu potansiyeli tekrar harekete geçirerek sol ilahiyat önermesiyle heteredoks İslam ve sosyalist düşünce arasında güncel bir etkileşim alanı kurarak muhalif söylemini güncel tutabilmiştir. Bilim ve Ütopya'nın sol tanrıbilimi Aydınlanma ve pozitivizmin Tanrı/din eleştirisinin tekrarıdır. İslam'dan vahyi ve Hz. Peygambere dair her türlü veriyi akıl süzgeciyle çıkararak dini, seküler ilke ve değerlerle yeniden üretmeyi tavsiye eder. Bu açıdan vahye ve hadise dayalı her şey beşerî ve tarihseldir. Bu sebeple sol tanrıbilim önermesi sağ/muhafazakâr iktidarların boyunduruğunda gelişen toplumsallığa ve siyasal olana yönelik muhalif bir söylem içerse de eleştirinin niteliği açısından özgün ve güncel bir çabaya karşılık gelmemektedir.

Sol ilahiyat açısından aşkınlığa ve yüceliğe teslimiyet arzusu, seküler ve laik toplum ülküsü aracılığıyla bireyin kolektivist düzene/de adanmışlığına indirgenemeyecek kadar insancadır. Bilim ve Ütopya ise modern dönem Türk sosyalist düşüncesinin seyrinde kemikleşmiş Aydınlanmacı ve Kemalist nitelikli "kolektivist devlete" kutsiyet atfedip dinin aşkınlığını törpüleyerek mekanikleştirmek istemektedir. Bu tamamen rasyonalizmin boyunduruğunda kurumsallaşmış bir deizm örneğidir. Bu doğrultuda her iki dergideki sol ilahiyat, sol tanrıbilim ve ateizme ilişkin yazılar, alternatif dini kavram ve anlayış üretmeyi amaçlamaktadır. Birikim'de teizm karşısında deizm ya da ateizmin benimsenmesine yönelik geniş ölçekli bir içerik yer almamıştır. Teizm ve ateizm arasında pozitivist ön kabullere dayalı bir gerilik-ilerilik karşılaştırması yapılmamıştır. Ateizme yönelik toplumsal algının sorgulanması ve dogmalaşmamış ate (Tanrısız) bir maneviyatın/ilahiyatın (ateoloji) sol ilahiyat söyleminin de etkisiyle inşasının mümkün olduğuna yönelik daha çok çekirdek yazar kadrosundan gelen bir çaba dikkati çekmektedir. Bu bakımdan Birikim'in özellikle çekirdek yazar çevresi açısından Tanrı fikri dogmatizmin kaynağı olarak görülmektedir.

Bilim ve Ütopya'da teizm karşısında deizm ya da ateizm bireysel ve toplumsal tekamülün yansıması olarak kabul edilmiş ve okuyucuya tavsiye edilmiştir. Aydınlanma düşüncesine benzer bir şekilde kurumsallaşmış dinin sorgulanması ve çürütülmesi sonucunda deizm, bir taraftan kurumsallaşmış din yerine Tanrı fikrinin daha baskın bir şekilde ikame edilmesinde, diğer taraftan Tanrı'nın ve dinin bu dünyadan sürülmesinde bir çıkış yolu olarak görülmüştür.

Birikim’de sol ilahiyat başlığında sosyalizm ve İslam arasındaki ilişki üzerine geliştirilen içerik kavramsal bir önermede bulunması açısından değerlidir. Öteden beri bazı sosyalist çevrelerde İslam’a, bazı İslamcı çevrelerde de sosyalist düşünceye yönelik var olan meyil ortadadır. Bu bağlamda dile getirilen fikirlerin dağınıklığı dikkate alındığında sol ilahiyat bu dağınık bilginin sınırlarını en azından Birikim çevresi açısından belirlemesi ve zihinsel açıdan bir imge oluşturması bakımından şemsiye kavram görevi görmektedir. Bu amaçla sol ilahiyat kavramının ele alınmasında öncelikle sosyalist düşünce cephesindeki meşruiyet sorunu gözden geçirilmiştir. Bu çerçevede Marx’ın dine dair yaklaşımına yönelik sosyalist ve dindar çevrelerdeki sabit algının yeniden değerlendirilmesi istenmiştir. “Din halkın afyonudur” mottosuna hapsolmuş din anlayışının Marx’ın dine yönelik bakışında çok sığ bir noktaya temas ettiği fikri işlenmiştir. Marx’ın kuramında esas olarak dinin sınıfsal olduğu düşüncesi ön plana çıkarılmıştır. Bunun sol ilahiyat açısından işlevsel yanı, İslam’ın günümüzde egemen sınıfların/dindar burjuvazinin/devletin güdümünde ideolojik bir aygıtla dönüştürülerek özünden saptırıldığının iddia edilmesinde kuramsal olarak açıklayıcı olmasıdır. Keza sol ilahiyat kuramıyla din bu sınıfların tahakkümünden kurtarılacak ve varoluş sebebine uygun bir şekilde ezilenlerin/müminlerin çıkarına hizmet edecektir.

Birikim “liberal sol” ideolojik etiketine uygun olarak özgürlükçü ve diyaloga açık bir teoloji kuramı geliştirmeyi teklif ederken, Kemalist/Aydınlanmacı mirasın sosyalist soldaki temsilcisi Bilim ve Ütopya ise dine bakışındaki determinist ve “pozitivist” tarzını sürdürmektedir. Birikim’in sol ilahiyata ilişkin kavram önermesi heteredoks dini grupları ve anlayışları kapsarken Bilim ve Ütopya’nın sol tanrıbilim önermesi dini ve kurumlarını Aydınlanmacı bir çerçeveden hizaya sokma girişimi olarak değerlendirilebilir. Bu durumda Birikim’in sol ilahiyat önermesi sosyalist sol ile eleştirel İslamcı çevreler arasında bir etkileşimin sürdürülmesi, siyasal ve toplumsal konulara ilişkin ortak bir eleştiri literatürü geliştirilmesi açısından faydalı olacaktır. Bilim ve Ütopya’nın sol tanrıbilimi ise bu bakımdan daha determinist ve dar bir çerçeveye denk gelmektedir. Bu sebeple ancak Marksist sosyalist veya Kemalist çevreler arasında bir etkileşime imkân verebilir.

KAYNAKÇA

- Acaroğlu, M. T. (1997). Bulgaristan Alevileri ve Demir Baba Tekkesi. *Bilim ve Ütopya*(33), 38-40.
- Açıkkaya, S. (2010). 27 Mayıs 1960 Öncesi Türkiye'de Sol Akımlar. *Tarih Dergisi*(50), s. 221-250.
- Akbulut, E., & Tunçay, M. (2007). *Türkiye Halk İştirakiyun Fırkası (1920-1923)*. İstanbul: Sosyal Tarih.
- Akkoç, D. A. (2010). Marksizme İslam'dan Bakmak: İmkanlar ya da İmkansızlıklara Dair. *Birikim*(256/257), 110-119.
- Akkoç, D. A. (2012). Düşle Gerçeklik Arasında: Sol Siyasette Arzu Tıkanması. *Birikim*(278/279), 154-162.
- Aksakal, H. (2009, Aralık). "Güler Yüzlü" Bir Sosyalist, İlkeli Bir Siyasetçi: Mehmet Ali Aybar'ın Türk Siyasal Yaşamındaki Yeri ve Önemi. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*(20), s. 79-102.
- Aktaş, C. (2006). Başörtüsünün Soykütüğü Üzerine Düşünmek. *Birikim*(210), 46-51.
- Aktaş, C. (2010). Halkın Sesinde Hakk'ın Sesini Aramak: "La" Ya Ya Sürekli Devrim. *Birikim*(250), s. 67-78.
- Aktaş, Ü. (2009, Nisan-Mayıs-Haziran). İslamcılık ve Sol/Sosyalizm Ekseninde Türkiye'de Sosyopolitik Değişim Üzerine Bir Analiz. *Özgün Düşünce*(2), s. 8-57.
- Aktaş, Ü. (2010). Söze Hangi "İnsan"dan Başlamak. *Birikim*(254), 74-80.
- Aktaş, Ü. (2011). Farklılıkları Örtbas Etmeden Konuşabilmek. *Birikim*(261), 75-82.
- Aktay, A. (2002). Türk Solunda Yerlilik Sorunu: Birikim Dergisi Çevresi Örneği (Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi).
- Alper, E. (2010). Kalkınmacılık Sonrası Solun İmkan ve Çıkmazları. *Birikim*(253), 43-51.
- Alpman, P. S. (2012). "Sol İlahiyat" Bağlamında Sol, İlahiyat ve İslamcılık İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme: Kutsanması Geciktirilmiş Bir Deneyimin Değeri. *Birikim*(284), 92-101.
- Alpman, P. S. (2015). Dogmatizm Mi Daha Tehlikelidir, Dindarlık Mı? *Birikim*(314/315), s. 78-83.
- Altıntaş, G. (1994). Kuran'da Kadın. *Bilim ve Ütopya*(5), 2.
- Amin, S. (1999). Dünü ve Bugünüyle Musevilik, Hristiyanlık, İslam. *Bilim ve Ütopya*(61), s. 38-45.

- Amin, S. (2008). İslami Bir Özgürleşme Teolojisine Doğru. M. M. Taha içinde, *İslam'ın İkinci Mesajı* (B. Baysal, Çev., s. 29-33). Kalkedon.
- Anger, B. (1994). Alaeddin Şenel'in 'Dinsel Düşünüşün Serüveni'ne Eleştiri: Tanrı Fikri İnsanla Yaşıttır! *Bilim ve Ütopya*(5), 25.
- Anger, B. (1997). Nevroz Üzerine Kültürel Düşünceler. *Bilim ve Ütopya*(33), 16-20.
- Argın, Ş. (2008). Bir Sosyalist Düşünce Platformu: Birikim. M. Gültekingil (Dü.) içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol* (Cilt 8, s. 967-988). İstanbul: İletişim.
- Argın, Ş. (2015). Teistler Atesitlerin Varlığına İnanabilir Mi? *Birikim*(314/315), s. 23-40.
- Armstrong, K. (1998). *Tanrı'nın Tarihi*. (Ö. Koyukan, & K. Emiroğlu, Çev.) Ankara: Ayraç.
- Arsel, İ. (1996a). İslam Şeriatı ile Bilim Yapılamaz. *Bilim ve Ütopya*(19), 43.
- Arsel, İ. (1996b). Şeriatın Arap'ı Yücelten ve Türk'ü Küçülten Yönleri. *Bilim ve Ütopya*(24), 38-39.
- Arsel, İ. (1996c). Modern Bilimlerin Şeriattan Kaynaklandığı Yalanları. (29), 32-33.
- Arsel, İ. (1997a). İslam Dünyasında Doğmacılık. *Bilim ve Ütopya*(31), 35.
- Arsel, İ. (1997b). Şeriat ve Kölelik. *Bilim ve Ütopya*(33), 10-12.
- Arsel, İ. (1997c). Şeriat ve Kölelik-3. *Bilim ve Ütopya*(35), 26-27.
- Arsel, İ. (1997d). Şeriat ve Kölelik-4. *Bilim ve Ütopya*(36), 42-43.
- Arsel, İ. (1998). Şeriatçıyı "Tehlike" Olmaktan Çıkarmanın Yolu. *Bilim ve Ütopya*(54), s. 36-37.
- Arsel, İ. (1999). Türbanlı ve Türbansız Demokrasi. *Bilim ve Ütopya*(60), s. 56-57.
- Arsel, İ. (2010). Şeriat Dünyasında Egemen Kılınamayan Akılcı Düşünce. *Bilim ve Ütopya*(197), s. 19-22.
- Arsel, İ. (2011). Ebu'l Ala el Maarri Vahy'i Kabul Etmez Ahirete İnanmaz. *Bilim ve Ütopya*(199), s. 16-21.
- Arsel, İ. (2012). Şeriatta Kadının Yeri. *Bilim ve Ütopya*(222), s. 37-48.
- Arslan, A. (2015, Haziran). Abdurrahman Arslan İle Söyleşi: "Ateizm, Modernizmden Gelen Bir Tedirginliğin Öç Alma Nesnesi". *Birikim*, 108-114. (T. Bora, & A. Onay, Röportajı Yapanlar)
- Arslan, A. (2015, Haziran (314/315: Sayı)). Ahmet Arslan ile Ateizm Üzerine: "Hayırhah Bir İlgisizlik...". *Birikim*, 41-55. (Z. Kurtoglu, & M. Kuyurtar, Röportajı Yapanlar)

- Arslan, A. (2015). Benim Müslümanlığım Çoğulculuğun Ötekiliği: Mekan Olmasa da Ütopyalarımızı Konuşmaya Zaman Var (I). *Birikim*(316/317), 178-194.
- Aslan, S. (2009). Bir Sorgulama Sembolü Olarak Türban: Karşıtlıklar ve Dışarılıklar. *Birikim*(239), 26-39.
- Aslan, S. (2015). Küfürbaz. *Birikim*(314/315), s. 59-61.
- Atılgan, G. (2008a). Yön-Devrim Hareketi. M. Gültekingil (Dü.) içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol* (Cilt 8, s. 597-646). İletişim.
- Atılgan, G. (2008b). *Yön-Devrim Hareketi: Kemalizm İle Marksizm Arasında Geleneksel Aydınlar*. İstanbul: Yordam.
- Atılgan, G. (2008c). Anti-Emperyalizm ve Bağımsızlıkçılık (1920-1971). M. Gültekingil (Dü.) içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol* (Cilt 8, s. 661-704). İstanbul: İletişim.
- Avcı, S. S. (2015). Onlar ki Her Şeyi Bilirler. *Birikim*(314/315), s. 84-87.
- Aybar, M. A. (2002). *Marksizm ve Sosyalizm Üzerine Düşünceler*. İstanbul: İletişim.
- Aybar, M. A. (2011). *Neden Sosyalizm? Marksizmde Örgüt Sorunu: Leninist Parti Burjuva Modelinde Bir Örgüttür*. İstanbul: İletişim.
- Aybar, M. A. (2015). Türkiye Sosyalizmi. E. A. Türkmen (Dü.) içinde, *Türkiye Sosyalist Solu Kitabı* (Cilt 1, s. 127-164). Dipnot.
- Aydeniz, H. (2005). 1975-1980 Dönemi Sosyo-Kültürel Ortamında Birikim Dergisi'nin Yeri ve Önemi (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Aydın, A. (2006). Kant'ın "Kategorik Imperative"inin Marksist Bir Eleştirisi. *Birikim*(210), 62-67.
- Aydın, B. (2015). 70'lerin Sosyalist Solu'nda Bir Ayrık Otu: 70'lerin Birikimi (Mart 1975-Mart 1980) (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Aydın, H. (1996). Kuran'da Çeşitli Yaratma Kavramları. *Bilim ve Ütopya*(30), 10-15.
- Aydın, H. (1997a). İslam Dinsel Bildirileri 'Mutlak' mı? *Bilim ve Ütopya*(37), s. 14-18.
- Aydın, H. (2001). Din Televoleleri ve Postmodern Şarlatanlıklar: Postmodern İslamcılık. *Bilim ve Ütopya*(90), s. 16-26.
- Aydın, H. (2002a). Hz. Muhammed'in Bireysel ve Toplumsal Deneyimleri Işığında Vahiy. *Bilim ve Ütopya*(92), 86-87.
- Aydın, H. (2002b). İslam Dinsel Bildirilerinin Sosyo Kültürel Temelleri: Sebeb-i Nüzul. *Bilim ve Ütopya*(93), 84-85.

- Aydın, H. (2002c). Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim ve Felsefe Neden Geriledi. *Bilim ve Ütopya*(94), 52-59.
- Aydın, H. (2002d). İslam Dinsel Bildirileri ve Hz. Muhammed'in Strateji Değişikliği: Nasih ve Mensuh. *Bilim ve Ütopya*(94), 81-83.
- Aydın, H. (2002e). Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim ve Felsefe Neden Geriledi?: Üstyapı Kurumlarından Kaynaklanan Nedenler. *Bilim ve Ütopya*(95), 44-49.
- Aydın, H. (2002f). Hz. Muhammed'in Toplumsal Statüsü Işığında Mekki ve Medeni Ayet ve Sureler. *Bilim ve Ütopya*(95), 92-94.
- Aydın, H. (2002g). Kuran'daki Temelleri Işığında İslam'ın Ütopyası: Cennet. (96), 80-82.
- Aydın, H. (2002h). Kuran'ın Tarih Tasarımı Işığında Yeniden Yapılanma Hareketleri ve Post İslamcılık. *Bilim ve Ütopya*(97), 92-94.
- Aydın, H. (2002i). Klasik Doğu (İslam) Felsefesinde Din Karşısı Kimi Düşünceler. *Bilim ve Ütopya*(98), 92-93.
- Aydın, H. (2002j). Klasik Doğu Düşüncesinde Din ve Felsefenin Evliliği. *Bilim ve Ütopya*(99), 88-90.
- Aydın, H. (2002k). Farabi'nin Mutluluk Kuramı ve Kültürel Sonuçları. *Bilim ve Ütopya*(100), 79-81.
- Aydın, H. (2002l). Kuran'ın Şifresi Var mı? *Bilim ve Ütopya*(101), 9-13.
- Aydın, H. (2002m). Ortaçağ İslam Düşünürlerine Göre: Tanrı'nın Nelere Gücü Yetmez? *Bilim ve Ütopya*(102), 38-45.
- Aydın, H. (2003a). Başörtüsü Ekseninde Yapılan Siyasal Tartışmalar ve Kimi Çelişkiler. *Bilim ve Ütopya*(103), 87-89.
- Aydın, H. (2003b). Neden Bir Sol Tanrıbilim Yok. *Bilim ve Ütopya*(104), 82-84.
- Aydın, H. (2003c). İslam ve Laiklik: Çatışma mı, Uzlaşma mı? *Bilim ve Ütopya*(105), 58-61.
- Aydın, H. (2003d). Hz. Muhammed'in Örneğinde Tanrı-Eksenli Kültürlerde Toplumsal Önderlik ve Mucize. *Bilim ve Ütopya*(106), 82-86.
- Aydın, H. (2003e). Kuran'a Göre Kuran'a Yöneltilen Eleştiriler. *Bilim ve Ütopya*(107), 90-92.
- Aydın, H. (2003f). Kuran Örneğinde, Dil-Kültür Bağlamında Kutsal Kitaplar. *Bilim ve Ütopya*(108), 61-63.
- Aydın, H. (2003g). Eleştirel Aklın Işığında Yeniden Yapılanmacı-Postmodern İslamcılık: Doğuşu ve Gelişimi-1. *Bilim ve Ütopya*(109), 84-87.

- Aydın, H. (2003h). Eleştirel Aklın Işığında Yeniden Yapılanmacı-Postmodern İslamcılığın Temel Argümanları-2. *Bilim ve Ütopya*(110), 60-62.
- Aydın, H. (2003i). Eleştirel Aklın Işığında Yeniden Yapılanmacı-Postmodern İslamcılık-3. *Bilim ve Ütopya*(111), 86-89.
- Aydın, H. (2003j). Eleştirel Aklın Işığında Yeniden Yapılanmacı-Postmodern İslamcılığın Temel Argümanları-4. *Bilim ve Ütopya*(112), 86-89.
- Aydın, H. (2003k). Eleştirel Aklın Işığında Yeniden Yapılanmacı-Postmodern İslamcılığın Temel Argümanları-5. *Bilim ve Ütopya*(113), 90-91.
- Aydın, H. (2003l). Eleştirel Aklın Işığında Yeniden Yapılanmacı-Postmodern İslamcılığın Temel Argümanları-6. *Bilim ve Ütopya*(114), 87-91.
- Aydın, H. (2004a). Eleştirel Aklın Işığında Yeniden Yapılanmacı-Postmodern İslamcılığın Temel Argümanları-7. *Bilim ve Ütopya*(115), 87-91.
- Aydın, H. (2004b). Eleştirel Aklın Işığında Yeniden-Yapılanmacı Postmodern İslamcılığın Temel Argümanları-8. *Bilim ve Ütopya*(116), 77-78.
- Aydın, H. (2004c). Modern Kur'an Yorum Modelleri ve İşlevleri. *Bilim ve Ütopya*(118), 89-93.
- Aydın, H. (2004d). Klasik İslam Felsefesinde Bilgi ve Bilim Karşısı Bir Düşünür: Gazzali. *Bilim ve Ütopya*(122), 50-54.
- Aydın, H. (2008). Gazzali'nin Nedensel Zorunluluğu Eleştirisine Bir Filozof Olarak İbn Rüşd'ün Eleştirisi. *Bilim ve Ütopya*(173), s. 11-21.
- Aydın, H. (2009). Modern ve Postmodern Bilim İmgeleri Bağlamında Din-Bilim İlişkisi. *Bilim ve Ütopya*(180), s. 25-31.
- Aydın, H. (2011). Gerçek Gazzali Ama Hangisi: Akılcı mı, Akıl, Felsefe ve Bilim Düşmanı mı? *Bilim ve Ütopya*(200), s. 49-60.
- Aydın, S. (2008). Sosyalizm ve Milliyetçilik: Galiyefizmden Kemalizme Türkiye'de "Üçüncü Yol" Arayışları. T. Bora (Dü.) içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik* (s. 438-482). İstanbul: İletişim.
- Ayhan, A. (2018). Türk Solu'nun Eleştirisi: Birikim Dergisi (1975-1980) (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Aziz, A. (2008). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. İstanbul: Nobel.
- Babacan, M. E. (2009). Birikim Dergisi ve Dergi Etrafında Gelişen Din Tartışmaları (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Bahçekapılı, H. G., İyilikçi, O., Güney, Ş., & Çelik, D. (2009). Bilim Felsefesi Açısından Akıllı Tasarım Düşüncesi. *Bilim ve Ütopya*(185), s. 13-17.

- Bakırcı, Ç. M. (2017). "Akıllı" Tasarım: Yalanlar Üzerine Kurulu Çürütülmüş Bir Sahte Bilim Dalı. *Bilim ve Ütopya*(271), s. 53-65.
- Balkız, A. (1996). Çağdaşlaşma ve Alevilik. *Bilim ve Ütopya*(26), 8-9.
- Ballı, R. (1989). *Sosyalist Sol Konuşuyor*. İstanbul: Cem.
- Barkın, R. (2000). Din Yok Milliyet Var. *Bilim ve Ütopya*(68), s. 8-26.
- Baş, I. (1996). Cariyelik: Kadının Cinsel Köleliği. *Bilim ve Ütopya*(19), 14-14.
- Başaran, A. (2015). Postmodern Dönemde Ateizm Sorunu. *Birikim*(314/315), s. 129-138.
- Batuhan, H. (1995). 'Kafa Sağlığı' ve Şarlatanlık. *Bilim ve Ütopya*(10), 11-14.
- Bayer, G. (2009). Yüzlerce Yıl Önce Bilim Savunusu. *Bilim ve Ütopya*(173), s. 1.
- Bayraktar, M. (2006). İslam, Bilim ve Batı. *Bilim ve Ütopya*(141), 15-18.
- Bayraktar, M. (2009a). Câhız: Biyolojik Evrim Teorisinin Doğuşu. *Bilim ve Ütopya*(177), s. 18-23.
- Bayraktar, M. (2009b). Biruni: Suni Seçimle Evrim Teorisinin Doğuşu. *Bilim ve Ütopya*(177), s. 24-29.
- Bayraktar, M. (2009c). İbn Tufeyl: Hayat ve İnsan Menşei Teorisi. *Bilim ve Ütopya*(177), s. 30-31.
- Belge, M. (1989). *Sosyalizm Türkiye ve Gelecek*. İstanbul: Birikim.
- Belge, M. (2010, Şubat). Murat Belge ile Söyleşi: "250 Sayıda Neleri Başaramadık?". *Birikim*, 11-16. (A. İnsel, Röportaj Yapan)
- Belli, M. (1970). *Yazılar: 1965-1970*. Ankara: Sol.
- Belli, M. (2015). Milli Demokratik Devrim. E. A. Türkmen (Dü.) içinde, *Türkiye Sosyalist Solu Kitabı* (Cilt 1, s. 199-264). Ankara: Dipnot.
- Berkes, N. (2014). Sosyalizm ve İslamiyet Üzerine. *Tezkire*(50), s. 125-141.
- Best, S., & Kellner, D. (2011). *Postmodern Teori*. (M. Küçük, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Bilecen, T. (2010). Birikim Dergisinde Demokrasi Algısı: Türkiye'nin Sorunlarına Sosyalist Bir Yaklaşım (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Bilgen, A. (2010, Ekim). Hem Sosyalistler Hem de İslamcılar Ezberlerini Masaya Yatırmalı. *Birikim*, 19-23. (T. Bora, Röportaj Yapan)
- Bilgiç, A. U. (2008). Doktor Hikmet Kıvılcımlı. T. Bora, & M. Gültekingil (Dü.) içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol* (s. 585-596). İstanbul: İletişim.

- Bilim ve Ütopya. (1995a). Fransa'nın Turan Dursun'u: Jean Meslier. *Bilim ve Ütopya*(11), 6-8.
- Bilim ve Ütopya. (1995b). Sağduyu- Tanrısızlığın İlmihali. *Bilim ve Ütopya*(11), 10-18.
- Bilim ve Ütopya. (1995c). Kutsal Kitapların Kaynaklarından Bazı Bölümler. *Bilim ve Ütopya*(17), 10-16.
- Bilim ve Ütopya. (1996a). Anadolu Alevilerinin Genel Görünümü. *Bilim ve Ütopya*(26), 6-7.
- Bilim ve Ütopya. (1996b). İlhan Arsel-Turan Dursun Mektuplaşmaları. *Bilim ve Ütopya*(28), 18-21.
- Bilim ve Ütopya. (2013, Şubat). Kemalizme Göre Din ve Allah. (224), 65-68. *Bilim ve Ütopya*.
- Bilim ve Ütopya. (2023). *Biz Kimiz?* Eylül 2023 tarihinde Bilim ve Ütopya: <https://bilimveutopya.com.tr/biz-kimiz> adresinden alındı
- Bilim ve Ütopya Kooperatifi. (2010). Üniversiteler İnançların Değil, Bilimin Özgürce Yaşanacağı Yerdir. *Bilim ve Ütopya*(197), s. 4.
- Birdoğan, N. (1995). Kızılbaşlık: Ortaya Çıkışı, Dünü ve Bugünü. *Bilim ve Ütopya*(10), 26-32.
- Birdoğan, N. (1997). Anadolu Aleviliğinde Doğa Sevgisi. *Bilim ve Ütopya*(38), s. 36-38.
- Birikim. (1975, Mart). Çıkarken. *Birikim*(1), s. 3-6.
- Birkan, T. (2010). "Tanrının Ölümü", Ateizm Geleneği ve Sol. *Birikim*(250), s. 79-83.
- Bloch, E. (2013). *Hristiyanlıktaki Ateizm*. (V. Atayman, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Boer, R. (2013). *Cennetin Eleştirisi*. (M. Pekdemir, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Boer, R. (2020). *Dinin Eleştirisi: Marksizm ve Teoloji Üzerine II*. (D. A. Gür, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Bora, T. (2010, Mart). Tanıl Bora ile Söyleşi: Söz, Eylemdir. *Birikimdergisi.com*. (A. Öz, & Ö. Duruş, Röportajı Yapanlar) Kasım 2022 tarihinde <https://birikimdergisi.com/guncel/813/tanil-bora-ile-soylesi-soz-eylemdir> adresinden alındı
- Bora, T. (2011). *Sol, Sinizm, Pragmatizm*. İstanbul: Birikim.
- Bora, T. (2015). Sunuş. *Birikim*(314/315), s. 9-11.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasal İdeolojiler*. İstanbul: İletişim.
- Boran, B. (1968). *Türkiye ve Sosyalizm Sorunları*. İstanbul: Gün.

- Boratav, K. (2012, Haziran (216. Sayı)). Laiklik Halk Sınıflarının Özgürleşmesinin Önkoşuludur. 32-34. (Bilim ve Ütopya, Röportaj Yapan)
- Bozcuk, A. N. (2009). Evrim Bilimi ve Yaratılışçılık/Akıllı Tasarım. *Bilim ve Ütopya*(185), s. 29-32.
- Bölükbaşı, R. T. (1999). Razi'nin Aktardığı İki Rubai ve Hayyam'ın Dine Karşı Tutumu. *Bilim ve Ütopya*(66), s. 31-33.
- Brunschwig, J. (2011). Epikürosçuluk. P. Raynaud, & S. Rials (Dü) içinde, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* (İ. Yerguz, Çev., s. 299-305). İstanbul: İletişim.
- Bulu, A. (2009). Evrim=Tümevarım=Bilim Yaratımcılık=Tümdengelim=Metafizik. *Bilim ve Ütopya*(176), s. 46-53.
- Buze, Ö. (1997). Halklar Dinleri Nasıl Kabul Eder? *Bilim ve Ütopya*(41), s. 22-32.
- Buze, Ö. (1999). Hz. Muhammed'in Tarihteki Rolü. *Bilim ve Ütopya*(61), s. 16-19.
- Buze, Ö. (2006). Hz. Muhammed'in Tarihsel Rolü. *Bilim ve Ütopya*(141), 22-27.
- Callinicos, A. (2001). *Postmodernizme Hayır*. (Ş. Pala, Çev.) Ankara: Ayraç.
- Callinicos, A. (2004). *The Revolutionary Ideas Of Karl Marx*. London: Bookmarks.
- Campanella, T. (2014). *Güneş Ülkesi*. (S. Usta, Çev.) İstanbul: Kaynak.
- Carr, E. H. (2011). *Karl Marx*. (U. Kocabaşoğlu, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Cassirer, E. (2000). Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi. *Toplumbilim*(11), 37-49.
- Cavanaugh, W. T., & Scott, P. (2004). Introduction. P. Scott, & W. T. Cavanaugh içinde, *The Blackwell Companion to Political Theology* (s. 1-3). Oxford: Blackwell.
- Cengiz, C. (2020). *Diyaloji kavramı bağlamında Birikim Dergisi'nde Medine Vesikası ve İslamcılık Tartışmaları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Cerrahoğlu, A. (1964). *İslamiyet ve Osmanlı Sosyalistleri*. İstanbul: Ers Matbaacılık.
- Cerrahoğlu, A. (Tarih Belirtilmemiş). *İslamiyet ve Sosyalizm Bağdaşabilir Mi?* İstanbul: B. Kervan Matbaası.
- Cesur, E. (2017). *Müslüman Sosyalistler: Bir Kurtuluş Teolojisi Olarak İslam*. Ankara: Eskiye.
- Cevizci, A. (2017). *Aydınlanma Felsefesi*. İstanbul: Say.
- Ceylan, Y. (1995). Tanrıya İnanmak Veya İnanmamak. *Bilim ve Ütopya*(16), 18-20.
- Ceylan, Y. (2011). Ebu'l Ala el-Maarri Üzerine Bazı Düşünceler. *Bilim ve Ütopya*(199), s. 22-31.

- Ceylan, Y. (2015, Haziran (314/3145)). Yasin Ceylan İle Söyleşi: "Şüpheyi Kapattığınız Zaman Zihin Eksik Çalışır". *Birikim*, 66-77. (A. Yanık, Röportaj Yapan)
- Comte-Sponville, A. (2011). Özdekçilik. P. Reynaud, & S. Rials (Dü) içinde, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* (N. Sevil, Çev., s. 647-654). İstanbul: İletişim.
- Connolly, W. E. (1995). *Kimlik ve Farklılık*. (F. Lekesizalın, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Copleston, F. (2004). *Felsefe Tarihi: Aydınlanma*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea.
- Creswell, J. W. (2013). *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. (M. Bütün, & S. Demir, Çev.) Ankara: Siyasal.
- Çağatay, N. (1996). Prof. Dr. Neşet Çağatay ile İslam'da Kölelik, Cariyelik, Fahişelik Üzerine Söyleşi. *Bilim ve Ütopya* (19), 6-7. (N. Akfırat, Röportaj Yapan)
- Çağatay, N. (1997, Mart). Din ile Şeriat Aynı Şey Değildir. *Bilim ve Ütopya*. (B. v. Ütopya, Röportaj Yapan)
- Çakan, H. (2015). Yaratılış Dogmasını Yıkan Bilim Adamı. *Bilim ve Ütopya*(252), s. 17-24.
- Çaylı, P. (2012). Kadının Toplumsal Kimliği: Tarih Öncesinden Tek Tanrılı Dinlere Kadın. *Bilim ve Ütopya*(222), s. 24-36.
- Çelebi, B. (2012). Eski Ahit, Yeni Ahit ve Kur'an'daki Kutsal Metinlerle Benzerlik ve Farklılıkları: Hitit Hukukunda Evlenme ve Boşanma. *Bilim ve Ütopya*(222), s. 7-23.
- Çelebi, B. (2014). Eskiçağ Dininde Kadın: Ana Tanrıçadan Günahkar Kadına. *Bilim ve Ütopya*(239), s. 7-21.
- Çetinkaya, B. A. (2009). İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Sosyal Dinsel ve Kozmolojik Evrim. *Bilim ve Ütopya*(177), s. 32-39.
- Çetinkaya, Y. D., & Doğan, M. G. (2008). TKP'nin Sosyalizmi (1920-1990). M. Gültekingil (Dü.) içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Sol* (Cilt 8, s. 275-355). İstanbul: İletişim.
- Çığ, M. İ. (1995). Kutsal Kitapların Sumer'deki Kökleri. *Bilim ve Ütopya*(9), 7-16.
- Çığ, M. İ. (1996). Kur'an'daki Harut ve Marut Meleklerinin Sümer'deki Kökeni. *Bilim ve Ütopya*(28), 34-35.
- Çığ, M. İ. (1997a). Örtünmenin Tarihçesi. *Bilim ve Ütopya*(32), 35.
- Çığ, M. İ. (1997b). Sumer Tabletlerinde, Tevrat'da, İslam Hadislerinde ve Ugarit Metinlerinde Aynı Söylence: İbrahim Peygamber, Karısı Sara'yı Neden Firavun'a Sundu? *Bilim ve Ütopya*(33), 34-35.

- Çığ, M. İ. (1997c). Lut Peygamber Kızlarıyla Neden Yattı? *Bilim ve Ütopya*(36), 37.
- Çığ, M. İ. (2008). Muazzez İlmiye Çığ İle Türban Üzerine. (C. Üsküplü, Röportaj Yapan) 165.
- Çığ, M. İ. (2012, Aralık). Sümer'de Ataerki Köleci Topluma Geçişle Başladı. *Bilim ve Ütopya*. (E. İlhamoğlu, Röportaj Yapan)
- Çiğdem, A. (2007). D'nin Halleri: Din, Darbe, Demokrasi. *Birikim*(218), 27-33.
- Çiğdem, A. (2015). *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim.
- Çulhaoğlu, M. (2002). Türkiye'de Sosyalist Düşüncenin Doğuşu: Konjonktürün Başatlığı. *Praksis*(6), s. 9-21.
- Dağ, M. (1997). Kur'an'daki Temelleri Işığında İslam Kültüründe Bilgi Anlayışı. *Bilim ve Ütopya*(42), s. 45-47.
- Dağ, M. (1998). Kur'an ve İslam Araştırmacılığında Kimi Çelişkiler ve Sorunlar. *Bilim ve Ütopya*(45), s. 46-49.
- Dellaloğlu, B. F. (2000). Giriş. *Toplumbilim*(11), 9-11.
- Demir, İ. (2010). *Din Felsefesi Bağlamında Turan Dursun'un Atezminin Kaynakları (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*. Çanakkale.
- Demir, R. (2006). Ömer Hayyam'ın Felsefi Öğretisi Üzerine Bir Deneme. *Bilim ve Ütopya*(145), s. 4-10.
- Demir, R. (2010). Din-Bilim İlişkilerini Yeniden Tartışmak. *Bilim ve Ütopya*(194), s. 39-40.
- Demir, R. (2010). Yanlış Felsefi Seçim ve Sonuçları. *Bilim ve Ütopya*(197), s. 5.
- Demir, R. (2011). Unutulmuş Bir Doğa Felsefesi: Kelami Atomculuk. *Bilim ve Ütopya*(206), s. 4-7.
- Demirağ, D. (2010). Sol İlahiyat Tartışmalarına “Sapkın” Bir Bakış: Dini Soldan Okumak mı, Dini Sekülerleştirmek mi? *Birikim*(253), 62-69.
- Demirağ, D. (2011). Hangi Heterodoksi, Hangi Eşitlik, Hangi Sol: Sol İlahiyata Nasıl Bakmak. *Birikim*(262), 78-84.
- Demirsoy, A. (2008). Türbanı ve Simge Özelliği Taşıyan Giysileri Tanıyalım. *Bilim ve Ütopya*(166), s. 34-39.
- Demirsoy, A. (2009a). Gericiler, Çeşitli Bilim Dallarını İnceleyen Evrim Kuramını Anlayamazlar; Bu Nedenle Kemalizm'i De Anlayamazlar. *Bilim ve Ütopya*(176), s. 14-21.

- Demirsoy, A. (2009b). Birbirinin Zıddı Olan Tasarımlar: Akıllı Tasarım - Evrimsel Tasarım. *Bilim ve Ütopya*(185), s. 18-28.
- Demirsoy, A. (2011). Kilisenin Geçmişte Yaptığı Hataları Şimdi Bizimkiler İşliyor. *Bilim ve Ütopya*(208), s. 55-60.
- Demirsoy, A. (2012). Gericiliğin Yok Edilmesi Temel Bilimlerle Olacaktır. *Bilim ve Ütopya*(216), s. 55-61.
- Devrim, M. (1976). François-Marie-Charles Fourier. M. Tunçay içinde, *Sosyalist Siyasal Düşünüş Tarihi I* (s. 77-85). Ankara: Bilgi.
- Dindar, B. (1992). *Bedredin Simavi*. Mart 2023 tarihinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/bedreddin-simavi> adresinden alındı
- Doğan, M., & Ünüvar, K. (2008). "Üçüncü Dünya" cılık, Maoculuk, Aydınlikçılık. M. Gültekingil (Dü.) içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol* (Cilt 8, s. 705-742). İstanbul: İletişim.
- Durak, Y. (2012). "Sol İlahiyat" Tartışmalarındaki Metin-Merkezci Eğilimler Üzerine Bir Deneme: Tanrının Kahkahaları. *Birikim*(284), 83-91.
- Dursun, T. (1994). Atatürk ve Laiklik. *Bilim ve Ütopya*(3), 12.
- Dursun, T. (1999). İbni Haldun'un Temel Düşünceleri. *Bilim ve Ütopya*(57), s. 14-23.
- Eagleton, T. (2014). *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*. (S. Dingiloğlu, Çev.) İstanbul: Yordam.
- Ebenstein, W. (2003). *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*. (İ. Özel, Çev.) İstanbul: Şule.
- Eliaçık, İ. (2015, Haziran (314/315. Sayılar)). İhsan Eliaçık İle Söyleşi: "Sorun Hangi Tanrı'ya İnanmıyorsun Sorunudur". *Birikim*, 88-99. (P. S. Alpman, Röportaj Yapan)
- Engels, F. (1974). *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*. (Ö. Ünalın, Çev.) Ankara: Sol.
- Engels, F. (1992). *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*. (S. Belli, Çev.) Ankara: Sol.
- Engin, A. (2008). Politika Gazetesi. M. Gültekingil (Dü.) içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol* (Cilt 8, s. 282-285). İstanbul: İletişim.
- Erbaş, Y. (2014). Türkiye'de Sol Düşünce ve Yerlilik Sorunsalı: Birikim Dergisi Örneği (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Erbaş, Y. (2020, Haziran). Siyasi Dönüşümler İle Entelektüel Hareketlerin İlişkisi Üzerine: Birikim Dergisi Örneği. *Sosyoloji Notları*, 4(1), s. 1-15.

- Erdem, H. (2012). *Osmanlı Sosyalist Fırkası ve İştirakçi Hilmi*. İstanbul: Sel.
- Erdoğan, İ. (1996). Egemen Gündem, Din ve Mücadeleci Basın. *Bilim ve Ütopya*(20), 44.
- Eriş, M. Ü. (2015). Ateyizler Neyi/Niye Açıklasın? *Birikim*(314/315), s. 162-164.
- Ersoy, T. (1994b). İlk Kanamadan Menopoza Tabular İçinde Kadın. *Bilim ve Ütopya*(5), 20.
- Ersoy, T. (1995). Epilepsi Tarihine Giriş. *Bilim ve Ütopya*(9), 38.
- Ertan, H. (2002). Ömer Çelakıl Neyin Şifresini Çözdü? *Bilim ve Ütopya*(102), 36-37.
- Erten, A. B. (2008). Türkiye'de 68. M. Gültekingil (Dü.) içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol* (Cilt 8, s. 834-846). İletişim.
- Eşel, E. (2010a). Dini İncanın ve Mistik Deneyimlerin Biyolojisi. *Bilim ve Ütopya*(191), s. 43-49.
- Eşel, E. (2010b). Dini İncanın Gelişmesinde Öne Sürülen Bilişsel Varsayımlar. *Bilim ve Ütopya*(194), s. 41-49.
- Evren, M. (2018). Birikim Dergisi Örneğinde Türk Solunun Kürt Meslesine Bakışı (Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi).
- Fichter, J. H. (2015). *Sosyoloji Nedir?* (N. Çelebi, Çev.) Ankara: Anı.
- Filiz, Ş. (2007). Bireysel Dindarlık Mı, Kamusal Dinsellik Mi?: "Başörtüsü" Söyleminin İslam Felsefesi Açısından Eleştirisi. *Bilim ve Ütopya*(151), s. 24-40.
- Filiz, Ş. (2008a). Türban Uğruna Feda Edilen Ülke, Ulus ve Ahlak: Cariyeden Kadına, Kadından İnsana Ya Da Tersine. *Bilim ve Ütopya*(165), s. 4-30.
- Filiz, Ş. (2008b). Gazali'den Sonra İslam Düşüncesinin Epistemolojik Görünümü. *Bilim ve Ütopya*(173), s. 6-10.
- Filiz, Ş. (2017). Teizmin Ötesi, Atezimin Berisi: Dinsel Tanrı'ya Karşı Sivil Tanrı Anlayışı Olarak Deizm. *Bilim ve Ütopya*(282), s. 10-22.
- Fındıkoğlu, Z. F. (1950). *Sosyalizm* (Cilt 1). İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi.
- Garaudy, R. (2017). İslamiyet ve Sosyalizm. İstanbul: Rebeze Kitaplığı.
- Gelenek. (1986). Çıkarken. *Gelenek*(1). <https://gelenek.org/cikarken/> adresinden alındı
- Goldmann, L. (1973). *The Philosophy of the Enlightenment: The Christian Burgess and the Enlightenment*. (H. Maas, Çev.) Londra: Routledge & Kegan Paul.
- Goyard-Fabre, S. (2011). Aydınlanma. P. Raynaud, & S. Rials (Dü) içinde, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* (E. Ergun, Çev., s. 126-138). İstanbul: İletişim.

- Gökalp, H. (1995). Tek Allahlı Dinler Problemine Antropolojik Bir Yaklaşım. *Bilim ve Ütopya*(12), 18-20.
- Gökberk, M. (2010). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi.
- Göksu, D., & Demirel, H. (2008). Atlas ve Çul: Zenginliğin Dikotomisi ve İslami Sosyete. *Birikim*(232/233), 92-99.
- Guyau, J.-M. (2007). *The Morality of Epicurus and its Relation to Contemporary Doctrines*. 2021 tarihinde <https://www.marxists.org/https://www.marxists.org/archive/guyau/1878/epicurus.htm> adresinden alındı
- Güç, A. (2009). Başörtülü Kadın: Tartışmaların Odağındaki Kayıp Öteki. *Birikim*(239), 40-43.
- Güçler, A. (2010). Komünizmi Bir Geçerken, Ahlaka Beş Kala: Marx'ın Bilimsel Metodunun Gözünden Ahlak Anlayışı. *Birikim*(253), 52-61.
- Güler, İ. (2002). Hasan Hanefi ve 'İslami Sol'. *İslamiyat*(2), 155-158.
- Güler, İ. (2004). *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*. Ankara: Ankara Okulu.
- Gültekin, M. B. (2014). Dünün ve Bugünün Gericileriyle Savaşan Materyalist Ömer Hayyam. *Bilim ve Ütopya*(241), s. 4-18.
- Gümüşoğlu, F. (1994). 1930'lardan Günümüze Alfabelerde Cinsiyetçilik. *Bilim ve Ütopya*(1), 22-23.
- Günbulut, Ş. (1994). 'İnsan' ve 'İnsandışı'nın Mücadelesi. *Bilim ve Ütopya*(1), 3.
- Günbulut, Ş. (1995a). Allah'ın Evrimi. *Bilim ve Ütopya*(14), 10-19.
- Günbulut, Ş. (1995b). Örneklerle Ortaoğu Mistisizminin Temel Özellikleri. *Bilim ve Ütopya*(15), 18-20.
- Günbulut, Ş. (2012). Laikliğin Kökenleri. *Bilim ve Ütopya*(216), s. 22-31.
- Halis, G. (2015). Modernite, Teoloji ve Ateizm. *Birikim*(314/315), s. 122-128.
- Hanioğlu, M. Ş. (2010). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Eylül 2023 tarihinde Şûrâ-yı Ümmet: <https://islamansiklopedisi.org.tr/sura-yi-ummet> adresinden alındı
- Haupt, G., & Dumont, P. (2013). *Osmanlı İmparatorluğunda Sosyalist Hareketler*. (T. Artunkal, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Helvacıoğlu, E. (1994). Bilim ve Ütopya'nın Sırları. *Bilim ve Ütopya*(1), 2.
- Helvacıoğlu, E. (1995a). Bilim ve Tarih Aşkıyla Yanmak. *Bilim ve Ütopya*(9), 2.
- Helvacıoğlu, E. (1995b). Dostların Tartışması. *Bilim ve Ütopya*(10), 3.

- Helvacıoğlu, E. (1995c). Türkiye Aydınlanması ve Turan Dursun. *Bilim ve Ütopya*(17), 8-16.
- Helvacıoğlu, E. (1997a). Şeriata Saygı Olur Mu? *Bilim ve Ütopya*(33), 5.
- Helvacıoğlu, E. (1997b). Yeni Bilim ve Ütopya Nasıl Bir Dergi Olacak? *Bilim ve Ütopya*(37), s. 13.
- Helvacıoğlu, E. (1998). Bilim ile Dogma Arasında Tarafsız Kalınabilir Mi? *Bilim ve Ütopya*(48), s. 11.
- Helvacıoğlu, E. (1998). Bilimin Yanıtı. *Bilim ve Ütopya*(54), s. 7.
- Helvacıoğlu, E. (1999a, Mart). İbn Haldun Özel Sayısı. *Bilim ve Ütopya*(57), s. 8-9.
- Helvacıoğlu, E. (1999b). Kapak Dosyası Hakkında. *Bilim ve Ütopya*(61), s. 8.
- Helvacıoğlu, E. (1999c). Tanrı'yla Tartışan Büyük Bilgin: Ömer Hayyam. *Bilim ve Ütopya*(66), s. 8-11.
- Helvacıoğlu, E. (2000). Ruşeni ve Kitabı Üzerine. *Bilim ve Ütopya*(68), s. 4-7.
- Helvacıoğlu, E. (2018, Aralık). *Marx Nasıl Marksist Oldu?* Kasım 2022 tarihinde Bilim ve Gelecek: <https://bilimvegelecek.com.tr/index.php/2018/12/08/marx-nasil-marksist-oldu/> adresinden alındı
- Helvacıoğlu, E. (2019). <https://twitter.com/EHelvacioglu/status/1172643416888549376> adresinden alındı
- Hepkon, H. (1994). Kuran'ın Allah'ı İnsan Gibi. *Bilim ve Ütopya*(4), 8-9.
- Hepkon, H. (2003). 'Sol Tanrıbilim' Hakkında. *Bilim ve Ütopya*(105), 62-63.
- Hibben, J. G. (1910). *The Philosophy Of The Enlightenment*. London: Longmans Greens & Co.
- Hobsbawm, E. (2012). *Devrim Çağı*. (M. S. Şener, Çev.) Ankara: Dost.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. (N. Ülner, & E. Öztarhan Karadoğan, Çev.) İstanbul: Kabalcı.
- Hotinli, M. (1995). Gökbilim Dinsel Dogmaları Nasıl Yıktı? *Bilim ve Ütopya*(15), 22-23.
- <http://vatanpartisi.org.tr>. (2019). <http://vatanpartisi.org.tr/genel-merkez/temel-belgeler/ferit-ilsever-11538?x=Z4mJdqQPXTu1aIVy5lhUfQmBVXxK551u+GIRFusbBjI=> adresinden alındı
- <https://bilimvegelecek.com.tr>. (2019). <https://bilimvegelecek.com.tr/index.php/kunye> adresinden alındı

- İçen, H. (2004a). Ütopyamız ve Ütopyalar: Çağdaş Bir Ütopya Denemsi-1. *Bilim ve Ütopya*(118), 45-48.
- İleri, R. N. (1999). İmanın Yaktırdığı 35 Yıllık Emek. *Bilim ve Ütopya*, 33-37. (B. Köse, Röportaj Yapan)
- İnci, T., Romano, O., Öçkoymaz, A., Atık, Ş., Balyemez, A., Topakoğlu, L., . . . Akyıldız, A. (2015, Haziran). Ateizm Derneği Üyeleri İle Söyleşi: "Bizler Varız ve Buradayız Demek İstiyoruz". *Birikim*, 146-158. (T. Bora, Ö. Laçiner, B. Özkul, K. Ünüvar, & A. Yanık, Röportajı Yapanlar)
- İnsel, A. (2010). *Sosyalizm: Esasa, Ufka ve Bugüne Dair*. İstanbul: Birikim.
- İnsel, A. (2015). Tanrıtanımazlık Mı, Tanrı'sızlık Mı? *Birikim*(314/315), s. 14-18.
- İşıklı, A. (2009). Sosyalizm ve Din Diyalogunda Darwin. *Bilim ve Ütopya*(178), s. 61-62.
- Jenny, A. (2011). Protestan Reformu. P. Raynaud, & S. Rials (Dü) içinde, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* (s. 683-692). İstanbul: İletişim.
- Kacıroğlu, M. (2011). Tarihin Nesnesinden Kurmacanın Öznesine Şeyh Bedreddin Yahut Tarihsel Bir Kimliğin Yeniden İnşası Üzerine. *Selçuk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Dergisi*(30), s. 239-274.
- Kahya, E. (2006). Ortaçağ'da İslamiyet'in Bilimsel Çalışmaların Gelişmesine Etkisi. *Bilim ve Ütopya*(141), 19-21.
- Kant, I. (2000). Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt. *Toplumbilim*(11), 17-21.
- Karakaya-Stump, A. (2016). Fuad Köprülü'nün Alevilik Hakkındaki Savlarına Farklı Bir Bakış. *Bilim ve Ütopya*(260), s. 23-25.
- Karaman, H. (2010). Ebu Bekîr Er-Razi'nin Bir Mülhit Olarak Portresi. *Bilim ve Ütopya*(197), s. 23-29.
- Kaya, M. (1993). *Darülhikme*. Ekim 2023 tarihinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/darulhikme> adresinden alındı
- Kayalı, K. (2014). İslami ve Sol Siyasetin Zaman Zaman Birbiriyle Uzlaşması Zaman Zaman da Ayrışması Üzerine Bazı Düşünceler. B. Koca (Dü.) içinde, *Türkiye'de İslam ve Sol* (s. 235-244). İstanbul: Vivo.
- Kayaoğlu, M. (2015, Haziran). Teo-loji ve Homo-lojinin Ötesinde. *Birikim*(314/315), s. 100-107.
- Kayhan, A. (2000). Aydınlanma ve Jean-Jacques Rousseau. *Toplumbilim*, 57-68.
- Keçeli, Ş. (1999). Hz. Muhammed. *Bilim ve Ütopya*(61), s. 9-15.

- Kence, A. (1995). Yaratılış Öyküsüne Biyoloji Kitaplarında Yer Vermek Laikliğe Aykırı. *Bilim ve Ütopya*(7), 7.
- Kidvai, S. M. (2017). *İslam ve Sosyalizm*. (S. Çelik, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Kılıç, E. (2015). Marksizm'in Din Anlayışı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Kıvılcımlı, H. (2000). *Eyüp Sultan Konuşması*. Ekim 2023 tarihinde Teori ve Politika: <https://teorivepolitika1.net/index.php/tr/arsiv/item/1089> adresinden alındı
- Kıvılcımlı, H. (2010). *Osmanlı Tarihinin Maddesi* (Cilt 2). İstanbul: Derleniş.
- Kıvılcımlı, H. (2018). *Allah-Peygamber-Kitap*. İstanbul: Derleniş.
- Koca, B. (Dü.). (2014). *Türkiye'de İslam ve Sol*. İstanbul: Vivo.
- Koray, S. (2009a). Tübitak, Bilim ve Darwin. *Bilim ve Ütopya*(178), s. 57-60.
- Koray, S. (2009b). Bilim ve Materyalizm. *Bilim ve Ütopya*(185), s. 7-12.
- Koray, S. (2013). Tanrı, Tanrıtanımazlık ve Tasarım Üzerine. *Bilim ve Ütopya*(224), s. 26-29.
- Köker, L. (2007). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim.
- Köprülü, F. (2016). Anadolu'da İslamiyet. *Bilim ve Ütopya*(260), s. 19-22.
- Kuruca, S. E. (2008). Üniversiteye Giydirilen Türbanın Anlamı. *Bilim ve Ütopya*(165), s. 47-49.
- Küçük, M. (2009). Sol ve Aleviler: Yeryüzünü Kızıl Taçlar Bürüye. *Birikim*(246), 42-48.
- Küçükaydın, D. (2014). Marksizm, Din'e Bakış ve Türkiye Solu. B. Koca içinde, *Türkiye'de İslam ve Sol* (s. 202-220). İstanbul: Vivo.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2015). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*. (A. Kardam, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Laçiner, Ö. (1993, Aralık). Kurtuluş Düşüncesi Üzerine Bir Deneme. *Birikim*(56), s. 12-18.
- Laçiner, Ö. (2010a, Şubat). Ömer Laçiner İle Söyleşi: "Birikim'in 250 Sayısında Anlatılan Nedir?". *Birikim*, 17-21. (A. İnel, Röportaj Yapan)
- Laçiner, Ö. (2010b). Sol ve İlahiyat. *Birikim*(250), 22-25.
- Laçiner, Ö. (2010c). Söze İnsanla Başlayalım. *Birikim*(251/252), 73-78.
- Laçiner, Ö. (2015). Bir İlahiyat Olacak İse. K. Özdoğan, & D. Akkoç (Dü) içinde, *Sol İlahiyat: Dini Soldan Okumak* (s. 77-87). İstanbul: İletişim.

- Lenin, V. I. (1975). *Din Üzerine*. (S. Cılızoğlu, Çev.) Ankara. <http://www.tkip.org/ana-sayfa/temel-belgeler/yazi/-/sosyalizm-ve-din-v-i-lenin/> adresinden alındı
- Löwy, M. (1996). *Marksizm ve Din: Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor*. İstanbul: Belge.
- Luxemburg, R. (2015). Din ve Sosyalizm. K. Özdoğan, & D. A. Akkoç içinde, *Sol İlahiyat: Dini Soldan Okumak* (K. Özdoğan, Çev., s. 139-169). Birikim.
- Lyotard, J.-F. (2013). *Postmodern Durum*. (İ. Birkan, Çev.) Ankara: BilgeSu.
- Machiavelli, N. (2017). *Siyaset Üzerine Konuşmalar*. (H. Zengin, Çev.) İstanbul: Dergah.
- Mander, W. (2020, Ocak 21). *Pantheism*. (E. N. Zalta, Editör) 2021 tarihinde The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/pantheism/> adresinden alındı
- Maraşo, E. (2011). İslam Atomculuğu ve Rasyonel Temel. *Bilim ve Ütopya*(206), s. 1.
- Maraşo, E. (2012). Yeniden Aydınlanma! *Blim ve Ütopya*(216), s. 1.
- Maraşo, E. (2014). İslam'ın Tarihselliği, Emperyalizm ve Laiklik. *Bilim ve Ütopya*(244), s. 1.
- Maraşo, E. (2016). Anadolu'ya Özgü İslam Mezhebi: Alevilik. *Bilim ve Ütopya*(260), s. 1.
- Maraşo, E. (2017). Deizm: Yeni Orta Çağa Karşı Aklın Arayışı. *Bilim ve Ütopya*(282), s. 1.
- Mardin, Ş. (1992). *İdeoloji*. İstanbul: İletişim.
- Margulies, R. (2008). Göz Gözü Görür Oldu! Ordu, Din ve Soldaki Bölünme. *Birikim*(232/233), 29-32.
- Marx, K. (2009). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*. (K. Somer, Çev.) Ankara: Sol.
- Marx, K. (2013). *Kapital* (Cilt I). (M. Selik, & N. Satlıgan, Çev.) İstanbul: Yordam.
- Marx, K., & Engels, F. (1976). *Din Üzerine*. (K. Güvenç, Çev.) Ankara: Sol.
- Marx, K., & Engels, F. (1976). *Komünist Parti Manifestosu*. (M. Ardos, Çev.) Sol.
- Marx, K., & Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi*. (T. Ok, & O. Geridönmez, Çev.) İstanbul: Evrensel.
- Mclellan, D. (2009). *İdeoloji*. (B. Yıldırım, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Meriç, C. (1996). *Saint Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalist*. İstanbul: İletişim.
- Miles, M. B., & Huberman, A. M. (2015). *Nitel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi.

- Mirioğlu, M. (2016). Evrenden Tanrıya Ulaşmanın Sorunları. *Bilim ve Ütopya*(262), s. 56-60.
- More, T. (2003). *Utopia*. Cambridge: Cambridge University.
- Morris, B. (2004). *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*. (T. Atay, Çev.) Ankara: İmge.
- Ocak, A. Y. (2013). Osmanlı İlmiye Sınıfında Materyalis-Ateist Eğilimler. *Bilim ve Ütopya*(224), s. 62-64.
- Ocak, A. Y. (2016, Şubat). Alevilik ve Bektaşiliğin Tarihi Üzerine. *Bilim ve Ütopya*, 5-13. (A. Aydın, Röportaj Yapan)
- Okuyan, K. (2003). *Türkiye'de Sosyalizmin İktidar Arayışı*. İstanbul: NK.
- Olgaç, E. (2011, Ağustos). *Bu Dünyadan Bir E. Tüfekçi Geçti!* 2022 tarihinde <https://bianet.org/>: <https://bianet.org/yazi/bu-dunyadan-bir-e-tufekci-gecti-132408> adresinden alındı
- Omay, E. (1994). Ksenophanes: Peygamber, Jeolog ve Hidrolog. *Bilim ve Ütopya*(1), 9.
- Önder, S. S. (2010). Müminin Celadetine Ne Oldu? *Birikim*(250), s. 37-42.
- Örs, Y. (2013, Ekim). Bilimdışı Anlayışlarla Uzlaşma Olmaz; Onlara Karşı Ancak Savaşım Verilir. *Bilim ve Ütopya*, 73-78. (E. G. Karakaş, Röportaj Yapan)
- Özbek, H. S. (2020). *Marx'ın Din Felsefesi*. Ankara: Fol.
- Özdoğan, K. (2010a). Bir Özgürlük Teolojisinin İmkanları Üzerine. *Birikim*(250), s. 26-36.
- Özdoğan, K. (2010b). Hangi 'İslam', Neden 'Sol İlahiyat'? *Birikim*(259), 31-39.
- Özgüc, D. (1994). Türkiye Sosyalist Hareketi İçinde Hikmet Kıvılcımlı'nın Yaşamı ve Mücadelesi. *Gelenek*(44). <https://gelenek.org/turkiye-sosyalist-hareketi-icinde-hikmet-kivilcimlinin-yasami-ve-mucadelesi/> adresinden alındı
- Özizmirli, G. (2010). Özgürlüğün Teolojikleşmesi Mi? Teolojinin Özgürleşmesi Mi? *Birikim*(250), s. 84-89.
- Özkan, M. (2019). *Medine Vesikası*. Haziran 2023 tarihinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/medine-vesikasi> adresinden alındı
- Özkiraz, A. (2003). *Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum*. Konya: Çizgi.
- Öztürk, A. (2011). Birikim Dergisinde Liberal Sol İdeoloji Üzerine Bir Değerlendirme. *Doğu Batı*(59), 177-204.
- Öztürk, Ö. (2015). Bir Analize 'Sol' İtiraz: Dindarlaşmış Kimlikler ve Dogmatizm. *Birikim*(316/317), 217-224.

- Özyar, S. (1994). Evrim Kuramı Dosyamızı Sunarken. *Bilim ve Ütopya*(6), 2.
- Özyurt, C. (2015). Marx'ta Yanılsama ve İdeoloji Olarak Din. C. özyurt, & İ. Mazman içinde, *Sosyal Teoride Din* (s. 131-176). Ankara: Hece.
- Parlatır, İ. (1996). Eski Türkler'de, İslam'da ve Osmanlı'da kölelik ve Cariyelik. *Bilim ve Ütopya*(19), 8-11.
- Pekasil, T. (2007). *Türkiye'de 68 Kuşağı ve Din: Din Sosyolojisi Açısından Bir Neslin Analizi (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*. İstanbul.
- Pekünlü, R. (1994). Büyük Patlama Kuramı: Tanrısal Evren Modelinin Hortlaması. *Bilim ve Ütopya*(2), 12-18.
- Pekünlü, R. (1996). Dinsel Dogmalar ve Evren Modelleri. *Bilim ve Ütopya*(27), 16-18.
- Pekünlü, R. (1997). Kendi Üzerimde Dinsel Veya Bilimsel Otorite Tanımıyorum. *Bilim ve Ütopya*(37), s. 22-23.
- Pekünlü, R. (1998). Aldatmacanın Evrimsizliği. *Bilim ve Ütopya*(54), s. 14-21.
- Pekünlü, R. (1998). Evrim Kuramına Yol Açan Bilimsel Birikim. *Bilim ve Ütopya*(47), s. 10-18.
- Perinçek, D. (1986). *Osmanlı'dan Bugüne Toplum ve Devlet*. İstanbul: Kaynak.
- Perinçek, D. (1994). Büyük Fransız Devrimi ve Kemalist Hareket. *Bilim ve Ütopya*(3), 13.
- Perinçek, D. (1997a). Doğu Perinçek İle Şeriat Tartışmaları Üzerine Söyleşi: "Şeriat Kölelik Hukukudur". *Bilim ve Ütopya*, 6-9. (Bilim ve Ütopya, Röportaj Yapan)
- Perinçek, D. (1997b). İslam ve Uygarlık. *Bilim ve Ütopya*(37), s. 20-21.
- Perinçek, D. (1997c). Göktanrı'dan Allah'a. *Bilim ve Ütopya*(41), s. 18-21.
- Perinçek, D. (1999). Atatürk'e Göre Muhammed. *Bilim ve Ütopya*(61), s. 30-32.
- Perinçek, D. (2006). Silahlı Peygamber Hz. Muahmmmed'in Medeniyet Devrimi. *Bilim ve Ütopya*(141/142), 4-11.
- Perinçek, D. (2009). İslam'ın Darwinleri Vardı. *Bilim ve Ütopya*(178), s. 56.
- Perinçek, Ş. (2008). Atatürk ve Tesettür. *Bilim ve Ütopya*(165), s. 31-40.
- Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., & Basinger, D. (2018). Din Felsefesini Keşfetmek. M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, & D. Basinger (Dü) içinde, *Din Felsefesi* (R. Acar, Çev., s. 13-16). İstanbul: Küre.
- Petrovic, G. (1993). Praxis. T. Bottomore (Dü.) içinde, *Marxist Düşünce Sözlüğü* (M. Küçük, Çev., s. 448-452). İstanbul: İletişim.

- Pınar, M. (2018). Sosyalizmin Aykırı Bir Sesi: Vatan Partisi. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*(33), s. 255-267.
- Polatlar, M. K. (2003). Adem ile Havva'nın Suçları Neydi? *Bilim ve Ütopya*(108), 42-44.
- Porta, D. D., & Keating, M. (2015). *Sosyal Bilimlerde Yaklaşımlar ve Metodolojiler*. (S. Gürses, Çev.) İstanbul: Küre.
- Punch, K. F. (2014). *Sosyal Araştırmalara Giriş*. (D. Bayrak, H. B. Arslan, & Z. Akyüz, Çev.) Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Rodinson, M. (1999a). Muhammed'i ve İslam'ı Yaratın Toplumsal Koşullar. *Bilim ve Ütopya*(61), s. 22-29.
- Rodinson, M. (1999b). Bir Peygamberin Doğuşu. *Bilim ve Ütopya*(62), s. 62-66.
- Sadi, K. (1994). *Türkiye'de Sosyalizm Tarihine Katkı*. İstanbul: İletişim.
- Sarıkaya, A. (2006). Büyüsü Bozul(ma)an Dünya. *Birikim*(210), 52-61.
- Sartre, J.-P. (2018). Dinsiz Ahlak. M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, & D. Basinger (Dü) içinde, *Din Felsefesi* (H. Özturan, Çev., s. 824-835). İstanbul: Küre.
- Sayın, Ü. (1998). Yaratılmayıp: Yaşam Nasıl Başladı? *Bilim ve Ütopya*(52), s. 26-35.
- Schechter, D. (2015). *Marx'tan Bugüne Solun Tarihi*. (S. Torlak, & K. Özdiş, Çev.) Ankara: Dipnot.
- Schmitt, C. (2016). *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Deneme*. (A. E. Zeybekoğlu, Çev.) Ankara: Dost.
- Sever, E. (1995). Kabe, İslam Öncesinde Bir Hristiyan Kilisesiydi. *Bilim ve Ütopya*(10), 17-20.
- Sezer, İ. (2021). *Türkiye'de İslamcılık Tartışmaları: Birikim Dergisi Örneği (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*.
- Sibai, M. (1976). *İslam Sosyalizmi*. (A. Niyazioğlu, Çev.) İstanbul: Dergah.
- Siegel, P. N. (2005). *The Meek And Militant: Religion And Power Across The World*. Chicago: Haymarket Books.
- Sönmez, B. (2009). Ütopya: Sol İlahiyat! *Birikim*(246), 34-41.
- Sönmez, B. (2010). Kötülük ve Aşk Arasında: Sol İlahiyat. *Birikim*(258), 7-18.
- Sönmez, B. (2015). Hümanizma! *Birikim*(314/315), s. 56-58.
- Sönmez, B. (2015). Marx'ın Kesbi. K. Özdoğan, & D. Akkoç (Dü) içinde, *Sol İlahiyat: Dini Soldan Okumak* (s. 74-76). İstanbul: İletişim.

- Stroumsa, S. (2010a). İbn El-Ravendi ve Şaşırtıcı Kitabı "Zümrüd'ün Kitabı". *Bilim ve Ütopya*(194), s. 9-34.
- Stroumsa, S. (2010b). Abu Bakr Al-Razi "Saygın" Bir Özgür Düşünür. *Bilim ve Ütopya*(197), s. 6-18.
- Sunar, L. (2004). Kadro Dergisi/Hareketi ve Etkileri: Türk Devlet İdeolojisi ve Sol Kemalizmin Oluşumu Bağlamında Bir Analiz. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2(1), s. 511-526.
- Şalcıoğlu, A. (2018, Eylül). *Perinçek: Ateist değil Müslümanım*. 2024 tarihinde <https://anlatilaninotesi.com.tr/>:
<https://anlatilaninotesi.com.tr/20181020/perincek-ateist-muslumanim-1035759386.html> adresinden alındı
- Şen, Ö. (2010). Din, Sol ve Türkiye Solunu Dinselleştirmek. *Gelenek*(111). <https://gelenek.org/din-sol-ve-turkiye-solu-dinsellestirmek/> adresinden alındı
- Şenel, A. (1994). Dinsel Dönüşümün Serüveni. *Bilim ve Ütopya*(4), 4-7.
- Şenel, A. (1995). Tarihte ve Günümüzde Sahte Bilimler. *Bilim ve Ütopya*(10), 3-7.
- Şenel, A. (1996). Dinsel Düşünüşün Bilgibilimi. *Bilim ve Ütopya*(19), 19-24.
- Şenel, A. (1997a). Biyoteknolojinin Açtığı Ufuklar: Üreten İnsandan Yaratan İnsana. *Bilim ve Ütopya*(34), 10-11.
- Şenel, A. (1997b). İÖ 21. Yüzyıldan İS 21. Yüzyıla, Sihir, Din, Bilim, Metabilim. *Bilim ve Ütopya*(39), s. 5-15.
- Şenel, A. (1998). Evrim Aldatmacası mı? Devrin Aldatmacısı mı? *Bilim ve Ütopya*(54), s. 10-13.
- Şenel, A. (1999). Biyoteknoloji: Dinin Sonu Mu? *Bilim ve Ütopya*(60), s. 5-16.
- Şenel, A. (2000). Emek Toplumu Yeni Filizler Verecek. 12-15. (B. v. Ütopya, Röportaj Yapan) Bilim ve Ütopya.
- Şenel, A. (2003a). Evrim Gerçeği Karşısında Yaratılış Mitosunun İşlevi. *Bilim ve Ütopya*(106), 16-30.
- Şenel, A. (2003b). Mezopotamya-Batı Geleneği ile Dünyanın Öteki Kültürlerinin Yaratılış Mitosları. *Bilim ve Ütopya*(111), 12-29.
- Şener, M. (2008). Türkiye İşçi Partisi. M. Gültekinil (Dü.) içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol* (s. 356-376). İstanbul: İletişim.
- Şeriati, A. (1997). *Dine Karşı Din*. (H. Hatemi, Çev.) İstanbul: İşaret.
- Taha, M. M. (2008). *İslam'ın İkinci Mesajı*. (B. Baysal, Çev.) İstanbul: Kalkedon.

- Tahir, T. (2010). Karşıt Fikirler ve İslam. *Bilim ve Ütopya*, s. 42.
- Tamer, A. C. (1988). Din Sorunu ve Popülist Yaklaşımlar. *Gelenek*(18). <https://gelenek.org/din-sorunu-ve-populist-yaklasimlar/> adresinden alındı
- Taş, A. (2000). Uygarlık Tarihinin Bilinmeyenlerinden: Ebulala Al Ma'arri. *Bilim ve Ütopya*(74), s. 46-47.
- Taşçı, N. L. (1991). Kıvılcımlı'nın Mirası - İslam, Osmanlı, Kemalizm. *Gelenek*(33). <https://gelenek.org/kivilcimlinin-mirasi-islam-osmanli-kemalizm/> adresinden alındı
- Tekeli, İ., & İlkin, S. (2008). Kadro ve Kadrocuların Öyküsü. M. Gültekingil (Dü.) içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol* (Cilt 8, s. 600-622). İstanbul: İletişim.
- Tekin, A. (2013). İslam'da Mut'a Nikahı (Ücretli Cinsellik). *Bilim ve Ütopya*(231), s. 5-37.
- Tekin, A. (2014a). IŞİD Şiddeti ve Kur'an. *Bilim ve Ütopya*(244), s. 6-17.
- Tekin, A. (2014b). Asıl Cebrailler: Hz. Muhammed'in Hocaları. *Bilim ve Ütopya*(246), s. 5-58.
- Tekin, M. (2010). İmkanlar, Mesafeler, Yüzleşmeler: İslam'a "Sol"dan Yaklaşım. *Birikim*(250), s. 57-66.
- Tekin, M. (2015). Ateizm ile Teizm Arasında Yabancılaşma: -Hangi "Ara"da Görüşeceğiz?-. *Birikim*(320), 903-104.
- Tekin, Y. (2002). Türkiye'de İlk Sosyalist Hareket 'İştirak Çevresi'nin Sosyalizm Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 57(4), 171-184.
- Tezkire. (2014). Berkes'in Metinleri Hakkında Birkaç Not. *Tezkire*(50), s. 123-124.
- Tibi, B. (2004). İslam'da Savaş ve Barış. *Bilim ve Ütopya*(116), 37-47.
- Timuçin, A. (2000, Temmuz). Aydınlanma Düşüncesi. *Toplumbilim*(11), s. 51-56.
- Timur, T. (1969, Ekim). Dinci İdeolojinin Gelişme Çizgisi ve Sınıfsal Anlamı. *Emek*(13), s. 3-5.
- TKP Yönetimi*. (2024, Şubat). 2024 tarihinde <https://www.tkp.org.tr:https://www.tkp.org.tr/tkp-yonetimi/> adresinden alındı
- Toker, N. (2015). Tanrı'ya İhtiyacımız Var MI? *Birikim*(314/315), s. 19-22.
- Tont, S. A. (1994). Koruluklardaki Öfkeli Peygamber: Thoreau. *Bilim ve Ütopya*(5), 16-17.
- Topdemir, H. G. (2011). Bilimin Tarihe Düşen Notu: Galileo Galilei. *Bilim ve Ütopya*(211), s. 12-19.

- Topses, G. (2013). Dinsel Değerlerin Psikolojik Boyutları. *Bilim ve Ütopya*(224), s. 56-61.
- Touchard, J. (2015). *Siyasal Düşünceler Tarihi*. (İ. Yerguz, Çev.) İstanbul: Isık.
- Tuğal, C. Z. (2007). Muhafazakar Bir Ülkede Emek ve Siyaset. *Birikim*(217), 55-64.
- Tunaya, T. Z. (1960). *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*. İstanbul: Yedigün.
- Tunç, B. (2012). Türk Solu'nun Din Algısı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Tunçay, M. (1976a). Claude-Henri de Rouvroy, Comte de Saint-Simon. M. Tunçay içinde, *Sosyalist Siyasal Düşünüş Tarihi* (s. 15-16). Ankara: Bilgi.
- Tunçay, M. (1976b). Robert Owen. M. Tunçay içinde, *Sosyalist Siyasal Düşünüş Tarihi I* (s. 39-67). Ankara: Bilgi.
- Tunçay, M. (1976c). Louis - Auguste Blanqui. M. Tunçay içinde, *Sosyalist Siyasal Düşünüş Tarihi I* (s. 89-90). Ankara: Bilgi.
- Tunçay, M. (1981). *Türkiye Cumhuriyetinde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*. Ankara: Yurt.
- Tunçay, M. (2008). Türkiye'de Komünist Akımın Geçmişi Üstüne. M. Gültekingil (Dü.) içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol* (Cilt 8, s. 349-355). İstanbul: İletişim.
- Tunçay, M. (2009a). *Türkiye'de Sol Akımlar (1908-1925)* (Cilt 1). İstanbul: İletişim.
- Tunçay, M. (2009b). *Türkiye'de Sol Akımlar 1925-1936* (Cilt 2). İstanbul: İletişim.
- Türkislamoğlu, E. (2021). Yön Dergisi Ekseninde Türk Düşüncesinde İslamiyet ve Sosyalizm Tartışmalarının Bir Değerlendirmesi. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 76(4), s. 991-1021.
- Ulukaya, A. (1992). RP'nin Önlenebilen Yükselişi ve Sosyalist Hareket. *Gelenek*(41). <https://gelenek.org/rpnin-onlenemeyen-yukselisi-ve-sosyalist-hareket/adresinden-alindi>
- Ulusoy, M. (2012). Yeni Bir Aydınlanma Çağına Girerken. *Bilim ve Ütopya*(216), s. 48-54.
- Usta, S. (2012). Rönesans ve Aydınlanma'nın Halkçı Kökeni. *Bilim ve Ütopya*(216), s. 10-21.
- Usta, S. (2013). Ateizmin Toplumsal ve Felsefi Kökeni. *Bilim ve Ütopya*(224), s. 4-25.
- Utkucu, M. (2010). Aynı Trende: İslam ve Sosyalizm. *Birikim*(250), s. 43-56.

- Utkucu, M. (2015). Kapının Önündeki Duvarı Yıkma İçin. K. Özdoğan, D. Akkoç, & T. Bora (Dü.) içinde, *Sol İlahiyat: Dini Soldan Okumak* (s. 117-136). İstanbul: İletişim.
- Ülgen, İ. (1995). Bağınazlıkla Mücadelede Hatalara Düşmeyelim. *Bilim ve Ütopya*(8), 3.
- Ünüvar, K. (2008a). Doğu Perinçek. M. Gültekingil (Dü.) içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol* (Cilt 8, s. 710-716). İstanbul: İletişim.
- Ünüvar, K. (2008b). Türkiye'de Sol Düşünce ve Din. M. Gültekingil içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol* (Cilt 8, s. 873-895). İstanbul: İletişim.
- Vatan Partisi. (2006, Eylül). *İP Genel Başkanı Dr. Doğu Perinçek'in Hz. Muhammed konusundaki araştırmaları eskidir*. Nisan 2024 tarihinde <https://vatanpartisi.org.tr/>: <https://vatanpartisi.org.tr/genel-merkez/haberler/Ip-genel-baskani-dr-dogu-perincek-in-hz-muhammed-konusundaki-arastirmalari-eskidir-10451> adresinden alındı
- Vatan Partisi. (2022, Kasım). *Tüzük*. Mart 2024 tarihinde <https://vatanpartisi.org.tr/>: <https://vatanpartisi.org.tr/genel-merkez/temel-belgeler/tuzuk-4125> adresinden alındı
- Wainwright, W. (2018). *Monotheism*. (Z. Edward N., Editör) Ocak 2021 tarihinde The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/monotheism/> adresinden alındı
- West, D. (2013). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. (A. Cevizci, Çev.) İstanbul: Paradigma.
- Winston, R. (2012). *Tanrının Öyküsü*. (S. Köseoğlu, Çev.) Ankara: Say.
- Yalçın, E. S. (2008). Dindarlık. *Bilim ve Ütopya*(165), s. 50-56.
- Yalçınkaya, A. (1994). Adam Şenel'in 'Düşünsel Sağlık' Yazısı Üzerine Bir Tartışma: Piresiz Yorgan Düşü. *Bilim ve Ütopya*(5), 26-27.
- Yalçınkaya, A. (1997). Tanıdık Bir Heterotopya Örneği Müminin Evi: Kadının Kapatıldığı Cezaevi. *Bilim ve Ütopya*(32), 8-11.
- Yaman, A. (1997). Kızılbaş Alevilerde Dedelik Kurumu ve İşlevleri. *Bilim ve Ütopya*(38), s. 32-35.
- Yarımbaş, E. (2004). Kelam İlminin Tanımı Üzerine. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2(1), s. 73-82.
- Yavuz, Y. Ş. (2022). *Kesb*. Eylül 2023 tarihinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/kesb--kelam> adresinden alındı
- Yıldırım, A. (2014). Türkiyede 68 Kuşağı'nın Din-Toplum İlişkilerine Bakışı. *KSU İlahiyat Fakültesi Dergisi*(23), s. 183-210.

- Yıldırım, C. (1994a). Bilimin Neresindeyiz? *Bilim ve Ütopya*(4), 10-11.
- Yıldırım, C. (1994b). Bilim Nedir? *Bilim ve Ütopya*(6), 3-4.
- Yıldırım, C. (1996). İnanç ve Kurumsal Boyutlarında Din. *Bilim ve Ütopya*(26), 44.
- Yıldız, V. (2006). Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın Tahlil ve Yaklaşımları Işığında Hz. Muhammed ve İslamiyet. *Bilim ve Ütopya*(141), 28-31.
- Yurtman, A. S. (2011). Ebu'l Ala el Maarri Divanından Seçmeler. *Bilim ve Ütopya*(199), s. 6-15.
- Yücel, G. (2008). Üç Tarz-ı İlahiyat. *Birikim*(227), 60-66.
- Zaptçioğlu, D. (2009). Dietrich Bonhoeffer ve Ali Şeriatî'de Sol İlahiyatın İzleri: Tanrıya Aşağıdakilerin Penceresinden Bakmak. *Birikim*(244/245), 56-71.
- Zaptçioğlu, D. (2010). Seküler Zeminin Kaybı - Ortak Dilin ve Geleceğin Kaybı: Filistin'e Solun Penceresinden Bakmak. *Birikim*(251/252), 79-88.
- Zarplı, Ç. (2016). Sosyalist Teoride Milliyetçilik Tartışmaları: Birikim Dergisi Çevresi Örneği (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Zeyrek, D. (2017). <http://www.hurriyet.com.tr>. 2020 tarihinde <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/deniz-zeyrek/141-142-163-8-301-220-40534262>. adresinden alındı

ÖZ GEÇMİŞ

Ad Soyad: İsmail ŞÜKÜR	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Fakülte	Siyasal Bilgiler Fakültesi
Bölümü	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Yüksek Lisans	
Üniversite	Karabük/Sakarya Üniversitesi (Ortak Program)
Enstitü Adı	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı
Programı	Uluslararası İlişkiler YL Programı
Makale ve Bildiriler	
1. Şükür, İ. (2020). Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Siyasi Partilerin Doğuş Teorileri, Tipolojileri ve Kurumsallaşmaları Açısından Değerlendirilmesi, <i>Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi</i> 3(3), s. 686-697 2. Şükür, İ. (2020). Türkiye'de İslamcı Düşüncenin İslam-Sol İlişkisine Yaklaşımı: Umran Dergisi Örneği, <i>Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi</i>, 8(2), S. 169-190	