

# Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

## RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

### Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



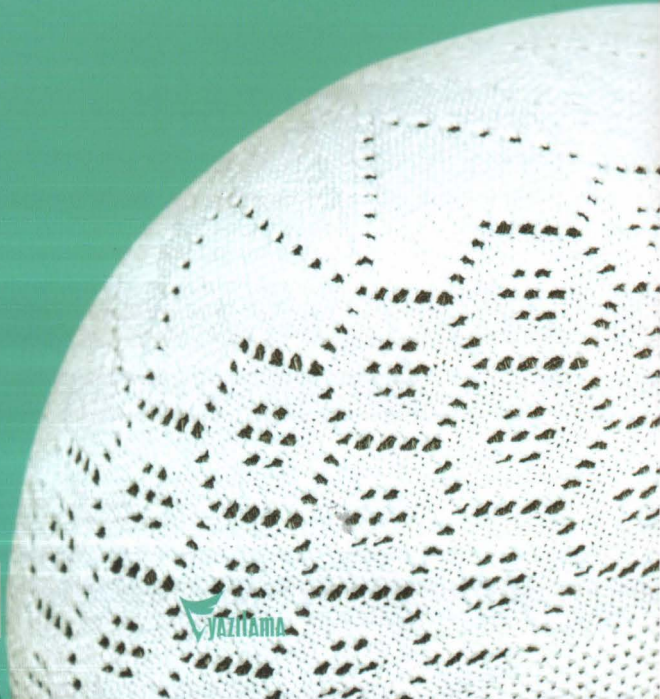
TÜRKİYE'DE LAİKLİK VE SOL

ÖZGÜR ŞEN

# TÜRKİYE'DE LAİKLİK VE SOL ÖZGÜR ŞEN

[ 4.  
Baskı ]

YAZINAMA



# **Türkiye’de Laiklik ve Sol**

**Yazılama Yayınevi: 85**  
**Türkiye Yazıları: 21**

## **Türkiye’de Laiklik ve Sol** **Özgür Şen**

**Kapak Tasarımı:** Levent Karaoğlu  
**Sayfa Düzeni:** Yiğit Berker  
**ISBN:** 978-605-5892-94-4  
**Birinci Baskı:** Ocak 2014  
**İkinci Baskı:** Kasım 2014  
**Üçüncü Baskı:** Şubat 2016  
**Dördüncü Baskı:** Kasım 2016

© Yazılama Yayınevi

**Baskı:** Mutlu Basım Yayın - Bahri Mutlu  
Davutpaşa Cad. Güven İş Merkezi  
C Blok No: 256 Topkapı - İSTANBUL  
Tel: 0212 577 72 08  
Sertifika no: 18569

**Yazılama Yayınevi Hizmetleri Ltd. Şti.**  
Serasker Cad. Osmancık Sokak  
Betül Han 9/13 Kadıköy - İstanbul  
0 216 338 52 59  
iletisim@yazilama.com  
www.yazilama.com

# **Türkiye’de Laiklik ve Sol**

**Özgür Şen**



**Özgür Şen:** 1975'te Ankara'da doğdu. 1996'da ODTÜ'den mezun oldu. 1994 yılında Sosyalist İktidar Partisi'ne katıldı. 2001 yılından sonra Türkiye Komünist Partisi'nde görevler üstlendi. Halen Komünist Parti Merkez Komitesi üyesi. soL portal ve Boyun Eğme dergisinde düzenli köşe yazıları yazıyor.

## İÇİNDEKİLER

|                                                   |            |
|---------------------------------------------------|------------|
| <b>Üçüncü baskıya önsöz</b>                       | <b>7</b>   |
| <b>BÖLÜM 1</b>                                    |            |
| <b>Din ve marksizm:</b>                           |            |
| <b>Din eleştirisinin sonu</b>                     | <b>27</b>  |
| <b>BÖLÜM 2</b>                                    |            |
| <b>Laiklik ve marksizm:</b>                       |            |
| <b>Aydınlanmayı aşmak</b>                         | <b>51</b>  |
| <b>BÖLÜM 3</b>                                    |            |
| <b>Türkiye’de laiklik ve Cumhuriyet:</b>          |            |
| <b>Başlarken mi bitti?</b>                        | <b>79</b>  |
| <b>BÖLÜM 4</b>                                    |            |
| <b>Modern zamanlarda halifelik:</b>               |            |
| <b>Yükselişin değil çöküşün halifeliği</b>        | <b>117</b> |
| <b>BÖLÜM 5</b>                                    |            |
| <b>Türkiye sağ ve laiklik:</b>                    |            |
| <b>AKP’yi yaratan gericiliğin tarihi</b>          | <b>139</b> |
| <b>BÖLÜM 6</b>                                    |            |
| <b>Sol ilahiyat veya yeni hakiki Müslümanlık:</b> |            |
| <b>Solu dinselleştirmek</b>                       | <b>175</b> |

## Üçüncü baskıya önsöz

Kitabın yayımlanmasının üzerinden iki yıl geçti ve laiklik tıpkı kitabın ilk yayımlandığı günlerde olduğu gibi gündemin üst sıralarını meşgul etmeye devam ediyor. Ama tartışmanın doğru bir zeminde yürütüldüğüne dair bir işaret yok. Gerçek Müslümanlığın ne olduğu tartışması siyasetin merkezine otururken, aslında laiklik konuşulmuyor. Oysa laikliğin ne manaya geldiği tartışması bugün Türkiye siyasetinin merkezi önemdeki sorularından birisi...

Üstelik son yıllarda yaşanan gelişmeler, laikliğin yalnızca Türkiye'nin ve bölgenin bir sorunu olmadığını da gösterdi.

Bu iki yıl boyunca dünya yalnızca IŞİD ve benzeri cihatçı çetelerin terörüyle sarsılmadı. Genel bir gericileşme dalgası dünyayı sarsarken, doğal olarak dinsel ideolojilerin ağırlığı arttı. Oysa, ilk beklenti IŞİD gibi örgütlere karşı dünyanın laiklik bayrağını tekrar yükseltmesiydi. Dinsel bir ideolojinin etrafında kümelenen bu çetelere karşı yürütülecek mücadelenin laiklik vurgusu taşımasından daha doğal ne olabilirdi...

Ama olaylar öyle gelişmedi. Kapitalizmin laikliği terk etme güdüsü o kadar baskındı ki, egemen sınıfların laikliğe olan ilgisi geçici bir yükseliş dahi yaşamadı. Uluslararası kapitalizm, IŞİD'le somutlanan krizine daha da gericileşerek yanıt üretti.

IŞİD ve benzerlerinde somutlanan dinsel kaynaklı şiddet olgusunun kapitalizmin ideolojik kriziyle bağlantılı bir tarafı vardı. Üstelik bu bağlantı, IŞİD'in bölgede uluslararası kapitalizm açısından son derece kullanışlı bir araç olması gerçeğiyle de bütünleşiyordu. Uzun zamandır kitleleri kapsayabilecek ve kapitalizmin sınırları

içinde harekete geçirecek bir düşünsel rüzgar estiremeyen burjuvazi, çareyi IŞİD bahanesiyle yabancı ve Müslüman düşmanlığını yükseltmekte ve teröre karşı mücadele söylemiyle halklara karşı baskıyı artırmakta bulacaktı.

Cihatçı çetelerin faaliyetlerinin Ortadoğu'ya dönük askeri müdahalelerin meşruiyetini artırması tabloyu bir şiddet sarmalı içinde tamamlıyordu.

Dinin kendisi bu açmazın tek sorumlusu olarak görülemez. Dinsel düşüncenin yükselişine zemin hazırlayan sebepleri görmezden gelerek derin sorunlarımıza çözüm bulunamaz.

Dinsel düşünce tüm dünyada kendiliğinden yükselmiyor. Uzun bir tarihi olan ve somut olarak İkinci Dünya Savaşı sonrasında ABD liderliğindeki kampın komünizme karşı mücadele için başlattığı dinselleşme sürecinin bedelini şimdi hep birlikte ödüyoruz. Bu sürecin sınıfsal karakterini ve esas sorumlularını yok sayarak ilerlememiz artık mümkün değil.

Bugün dünya gericiliğinin asıl liderlerinden laiklik kavgasına öncülük etmelerini beklemek gayet trajik duruyor. Batı'nın modern görüntüsü ve yıllar öncesindeki sınıf mücadelelerinden miras kalan bazı seküler gelenekleri insanları yanıltmaya devam ediyor. Tıpkı Türkiye burjuvazisinin bir kısmının çağdaş imajının ülkeyimizde laiklik konusunda insanları yanıltması gibi...

Oysa hiç şikâyetçi değiller, hatta bayağı memnunlar. Ne laikliğin tüm dünyada bir hatırıya dönüşüyor olmasından rahatsızlar, ne de dinselleşmenin dünya halklarını boyunduruk altına almasından.

Cihatçı çetelerin yükselişinden gerçekten rahatsız olduklarına dair tek bir işaret dahi yok ve hatta Batı sağcılığı, tıpkı AKP'de temsil edilen Türkiye sağcılığı gibi, bu çetelerin faaliyetinden duyduğu memnuniyeti saklamaya gerek görmüyor. Meseleye farklı noktalardan yaklaşan Batılı ve Doğulu iki tür sağcılık, dinsel referanslı gerici düşüncelerin ortaklaşmasının ne denli kolay olduğunu ispatlıyor. Dinselleşme siyaseti esir almaya başladığı andan itibaren teolojik çıkış noktaları önemsizleşiyor, çıkış noktasının Hıristiyanlık veya İslam kaynaklı olmasının bir önemi kalmıyor.

Dinler arası farklılıklar dinseliliğin siyasete ve toplumsal yaşantıya sızmaya başladığı anda bir parametre olmaktan çıkar-ken, laikliğin ilgili coğrafyadaki hâkim dinden bağımsız evrensel

normlarının ne denli mühim olduğu anlaşılıyor.

İŞİD ve benzeri çeteler, çağımıza ait modern birer fenomenler ve biz Ortaçağ’dan kalma bir düşünceyle mücadele etmiyoruz. Yaşadığımız sürecin Ortaçağ’la hiç ilgisi yok.

Dinselleşme Ortaçağ’a değil kapitalizme ait bir olgu... Bu çeteler de kapitalizmin çocukları.

Doğu’nun ve Müslümanların kötü, Batı’nın ve Hristiyanların iyi temsil ettiği bir yaklaşım bugünü kavramaktan oldukça uzak.

Üstelik ABD’nin ve ortaklarının kontrolünden çıkan dinci çeteler formülü de gerçeğin yalnızca küçük bir kısmını, çetelerin öyle ya da böyle Batı’yla bir bağlantısı olduğunu anlatıyor.

Oysa cihatçı çetelerin Batı’yla olan bağlantıları askeri veya lojistik düzeye asla indirgenemez. Bu bağlamda dahi çetelerin Batı’nın kontrolünden çıktığına dair bir işaret olmaması bir yana, Batı düşüncesiyle dinsel ideoloji arasındaki ilişkileri tespit etmeden, dinselleşmeyi ve dinsel kaynaklı yükselen şiddeti çözümllemek aslında olanaksız.

Marksizmin genel bir doğrusunu hatırlamanın belki de tam vakti; dinsel gibi görünen problemler de, aslında bu problemleri yaratan dünyanın çelişkilerine ait sorunlardır ve bunların çözümü ancak dünyadaki çelişkilerin teorik ve pratik olarak devrimci biçimde ele alınmasıyla mümkündür.

Kapitalizme karşı çıkmadan, dinselleşmeye karşı çıkmak imkânsız artık. Ancak bugünün dünyasında tam tersi de doğru; dinselleşmeyi veri almayan, dinselleşmeye cephe açmayan bir mücadelenin kapitalizm karşısında bir şansı yok.

Şimdi İŞİD teröründen şikâyet eden Batılı ülkelerin, İŞİD’in yalnızca Suriye’de onbinlerce eli kanlı katili istihdam edecek büyüklüğe ulaşmasındaki somut rollerine dair her gün başka bir veri ortaya çıkıyor.

ABD liderliğindeki ülkeler cihatçılara sadece lojistik ve finansal destek sağlamadılar. Batılı ülkelerin ürettiği her türlü silaha kolayca ulaşabilen İŞİD, silah için harcayacağı parayı da yine Batılılardan kazandı. Milyonlarca dolarlık ekonomik büyüklüğe ulaşan, neredeyse küçük bir devlet kadar ticaret yapabilen bu çetenin Rusya’nın bölgeye müdahalesi başlayana kadar bir tane petrol tankerinin bombalanmamasına kim rastlantı diyebilir?

Türkiye'nin, Katar'ın, Suudi hanedanının cihatçı çetelere sağladığı olanaklar hakkında, çeteye akan paradan, gönderilen kasa kasa silahlardan, militanların IŞİD topraklarına geçişi gibi konulardan konuşmak ise gerçekten gereksiz. Bunlar herkesin malumu...

IŞİD ve benzerleri modern dünyanın en gelişkin çok uluslu projelerinden birisi. Bu projeye kim ne kadar dahil oldu, kim hangi aşamada nasıl sorumluluklar üstlendi ve kim ne zaman devreden çıktı soruları hem önemli, hem de belli açılardan önemsiz artık. Bu detaylar, suçlu ülkelerin sicilini anlamak açısından mühim olabilir, ama örneğin IŞİD'in durdurulması söz konusuysa aynı detayların bir anlamı yok. Geçmişte IŞİD'e öyle ya da böyle bir şekilde destek vermiş bir ülkenin bu çeteye uzun vadeli bir zarar vermesi imkansız.

Üstelik, bu ülkelerin sorumluluğu yalnızca sağlanan maddi olanaklardan ibaret değil. Daha ötesi de var. IŞİD'in kendisine yaşam alanı bulduğu sosyal yapının yaratılmasının sorumlusu da yine aynı ülkeler.

IŞİD, yalnızca yerleştiği Suriye ve Irak topraklarındaki sosyal yapıdan, bu ülkelerin paramparça edilmiş siyasi ve iktisadi atmosferinden beslenmiyor. Bu örgüt dünyanın dört bir yanından militan devşiriyor. Paris'ten, Viyana'dan, Oslo'dan, İstanbul'dan, onlarca farklı kentten geliyorlar ve ortak noktaları var. Bu düzenin dışarı ittiği, bu düzene tutunamayan, bu dünyaya dair aslında hiçbir umut beslemeyen insanlar bunlar.

Gözü dönmüş katilleri anlamak zorunda değiliz. AKP'li şarlatanların önerdiği gibi çeteye katılan bu eli kanlı fanatikleri anlamaya çalışmak dünyanın en gereksiz ve saçma işi.

Ancak bu fanatiklerin dünya üzerinde hüküm süren bu düzenin artıkları olduğunu bilmeliyiz. Bu artığın gayet bilinçli uygulanan bir ekonomik ve siyasi yaklaşımın sonucunda ortaya çıktığını da...

Dünya üzerinde gittikçe derinleşen eşitsizlik, kendiliğinden, rastlantıyla ortaya çıkmadı. Bu yağma düzeninin dünyanın milyarlık nüfus ölçeği düşünüldüğünde gerçekten bir avuç denebilecek insanı daha zengin, geri kalanını daha yoksul, bir kısmını ise çok yoksul yapacağını, şimdi eşitsizlikten dem vuran holding patronları da, bunların emrindeki akademisyenler de, patronlar adına

siyaset yapan ve ülke yöneten utanmazlar da gayet iyi biliyordu.

Derinleşen eşitsizliğe mutlak bir gericileşmenin eşlik etmesi gerektiği ise bir kuraldı. Yoksullaştırırsanız gericileştirmek zorundasınız ve böylesi bir sefaleti ancak karanlıkta gizleyebilirsiniz.

Üstelik, karanlık, yalnızca ezilen kesimleri denetim altına aldığınız bir silah değildir. Karanlık tıpkı bugünlerde olduğu gibi, bu karanlığın dışında kalan kesimleri de korku ve dehşet yoluyla yönlendirebilecek çok işlevli bir araçtır. Düzenin dışına tükürdüğünüz artıklarla, ezilen ama düzenin içinde kalan insanları öldürüyorsunuz, öldürmediklerinizi de koruyacağım bahanesiyle daha fazla baskı altına alıyorsunuz. Başka hiçbir düzen bu kadar aşağılık işi aynı anda böylesi bir yüzüzlükle yapamaz...

İŞİD, uluslararası tekellerin, patronların, sermaye düzeninin daha fazla kazanma hırsının gerici karanlıkla buluştuğu yerde büyüdü ve büyütüldü. Kârlar arttıkça, karanlık da arttı.

İŞİD ve benzeri cihatçı çetelerin yarattığı korku ortamında yükselen sağcılık ve İslam düşmanlığı da aslında bu çetelere müteşekkirdir. Batı'nın bilindik sağcıları İŞİD ve benzerlerinin bölgede Batı'nın çıkarlarıyla uyumlu hareket etmesinden dolayı değil, ırkçı kimliklerini her fırsatta rahatça dışavurabildikleri için de bu katillerden memnunlar.

Batı'nın dünyasında Müslümanlara yer yok. Onlara göre katiller Müslüman, mağdurlar Müslüman, İŞİD'e karşı savaşanların çoğu da Müslüman... Böyle bir ortamda Batılılar niye araya girsin?

Batı'nın sağcılarının İŞİD'den ve cihatçı çetelerden gerçekten rahatsız olduğuna dair bir tane somut kanıt bulamazsınız. Değiller çünkü.

Seviyorlar bu cihatçı katilleri. Arada Paris'te bomba patlatmak, dergi taramak gibi garip işler yapsalar ve onları korkutsalar da seviyorlar. Yol kazası olarak görüyorlar ölenleri ve ölü bedenler vesilesiyle siyaset yapmaktan, ülkelerindeki emekçilere ve yoksullara saldırmak için fırsat bulmaktan, baskıyı artırmaktan, bölgeye daha fazla silah, daha fazla bomba göndermekten memnunlar.

Avrupa'nın sağcı ideolojisi Müslümanlıkla barışamaz, bu bir hayaldir. Bu ideolojik yönelim değiştirilemez. Çünkü, Avrupa sağcılığının genetiğinde Müslüman düşmanlığı, Doğu halklarının Müslüman olarak kodlanmasından ötürü, ezilen halklara karşı

duyulan Batılı ve emperyalist nefret ile birleşmiştir ve bu düşmanlığın sınıfsal bir yanı vardır.

Bu sınıfsal nefret geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısında yoğunlaşan göçle birlikte perçinlenmiştir. Yalnızca Doğu'da değil, kendi ülkesinde yaşayan Müslümanlar da genelde emekçi ve yoksuldur.

İslam ve yabancı düşmanlığı sadece dinsel ve etnik kimliklerden yola çıkılarak anlaşılamaz.

Bugün bütün Avrupa'da sağ yeniden yükselişe geçmişse, bunda insanlığın yüz karası olan cihatçı katillerin payı büyük elbette. Ancak Batılı gerici ve sağcıların cihatçı aşkının sınıfsal yanı hiç gözden kaçmasın. IŞİD ve cihatçı terör işte bu yüzden modern ve çağımıza ait bir olgu. Batı'ya, Müslümanlardan ve Doğu'dan nefret ederken emekçi ve yoksullara saldırma, onları baskı altına alma fırsatı veren katil sürüsü, Batı'daki sermaye düzeninin en köklü refleksini, sınıf düşmanlığını sergilemesine de olanak veriyor. Batılı sağcılar yabancı ve Müslüman düşmanlığı yaparken, emekçi ve yoksul düşmanlığı da yapabildikleri için gericilikte sınırları tanımıyorlar.

Avrupa ve Amerikan uygarlığının sağcılarının IŞİD'le ve cihatçı çetelerle gericilikte ortaklaşmalarının sınıfsal bir yanı var. İşte bu nedenle Batılı solcunun son gelişmelere bakarken etnik ve dinsel olana odaklanan her zamanki Avrupai gözlüğünü çıkartıp sınıfsal bir gözlük takması gerekiyor. Batı'nın gerici siyasal ortamı da tıpkı bölgemizdeki gibi emekçileri ve yoksulları göreve çağırıyor.

Bir an için Batı'nın, uluslararası tekellerin bu çeteleri gözden çıkardığını düşünün. Lojistik ve finansal desteği kestiler. Erdoğan'ı bile koalisyonun parçası yaptılar ve askeri olarak IŞİD'i gerilettiler.

Bu, IŞİD'i bitirebilir belki ama gericiliği ve dolayısıyla bu gericilikten doğan terörü asla. Dinsel fanatizm geri dönecektir.

Derin eşitsizliğin, saklanamaz yoksulluğun gerçek bir kriz dinamiği olduğu doğrudur. Dünyayı yönetmek her geçen gün bu dinamik nedeniyle daha da zorlaşıyor, zorlaştıkça IŞİD ve benzerlerine ihtiyaç artıyor.

Dolayısıyla vazgeçemezler. Kazandıkları paradan, elde ettükleri servetten vazgeçemeyecekleri için, dinselleşmeyi ve gericiliği gözden çıkaramazlar. Bu düzenin devam etmesinden çıkarı olanlar IŞİD'i bitiremez. IŞİD ve benzerlerini bitirmek için onlara karşı

verilecek mücadelenin sınıfsal bir karakteri olmak zorundadır.

Çağımızda kapitalizm yalnızca gericilik üretiyor ve kapitalizm bu coğrafyada laikliği terk edeli çok oldu. Dolayısıyla, gericilerden kurtulmak için her şeye razı olan bir kitlenin kurtuluşu Batı’dan gelecek çözümlerde araması, özellikle Türkiye gibi ilerici birikime sahip bir ülkede ilericiliğe en az gericilerin vurduğu darbeler kadar büyük bir darbedir. Türkiye ilericiliğinin laiklik ekseninde emperyalizm tarafından teslim alınması, hem laikliğin hem de ilericiğin ölüm fermanıdır.

Bugün ne dünyada ne de Türkiye’de emperyalizme ve piyasacılığa karşı çıkmadan laiklik için mücadele etmek mümkün değil. Emperyalizm, Türkiye ve bölgeyi gericilik ile piyasa ve emperyalizm yanlısı liberal bir sekülerizmin arasına sıkıştırmaya çalışırken, bu kapandan kurtulmanın laikliği sınıf eksenli siyasetin merkezine koymaktan başka yolu yok...

Laikliğin gerçek anlamını düzen dışı bir kulvarda bulmasıyla, laiklik mücadelesinin düzen dışına yerleşmesi iki farklı olgu aslında. İlki teorik bir veriydi ve marksistler sosyalizmden geriye kalan bir dünyada bunu söylemek zorundaydı. Ama şimdi kapitalizmin büyük ideolojik krizine tüm dünyada eşlik eden gericileşme dalgası ikinci önermeyi geçerli kılıyor. Laik olmayan bir devrimci hareket zaten düşünülemezdi, ama bugün laiklik devrimci mücadelenin vazgeçilmez bir başlığı haline geliyor.

Bu gelişme tüm dünyada solun yeniden temel değerlerine sahip çıkması gerekliliğiyle beraber de ele alınabilir. 80’li yıllarla başlayan büyük liberal saldırıda, postmodern tezlere yenik düşen solun pek çok unsuru tarihsel ilerleme başta olmak üzere Aydınlanma’yla ilişkili pek çok kavramı terk etmiş, bu süreç solun önemlice bir bölümünün sol olmaktan çıkmasıyla sonuçlanmıştı.

Bugün laiklik fikrine gereken önemi veren sol aslında geleneğinin tartışılmaz bir parçası olan tarihsel ilerleme nosyonuyla ilişkisini de sağlıklı bir şekilde yeniden yapılandırma fırsatına sahip. Çünkü laiklik dinin toplumsal ve siyasal alana doğru taşmasına, bu alanları kaplamaya çalışmasına, dolayısıyla bu alanların dinselleşmesine karşı bu alanların dinsellikten tamamen arındırılması amacıyla verilen bir mücadele olarak tanımlandığı sürece, tarihsel ilerleme fikriyle koparılamaz bir bağa sahip.

Geçerliliğini yitirdiği ya da çok kullanılan bir deyimle modası geçtiği için değil basbayağı ideolojik olarak tehlikeli bulunduğu ve korkulduğu için tarihin çöp sepetine atılmak istenen ilericilik ve gericilik kavramlarını da bugün laiklik ekseninde herkese hatırlatmak mümkün ve hatta zorunlu.

Özellikle de dinselleşmenin artık başka bir evreye girdiği Türkiye’de...

Gereğinden uzun süren AKP iktidarı ülkemizde kökten değişikliklere yol açtı. 1923 Cumhuriyeti’ni yıkan AKP, o cumhuriyete has laikliği de paramparça etti. Laik bir cumhuriyette yaşamıyoruz artık.

Nasıl 20. yüzyılın başında devlet aygıtını kullanmadan Türkiye’de laik bir dönüşümü başlatmanın yolu yoksa, laikliği bitirmek için de aynı devlet aygıtından faydalanmak zorunluydu. Türkiye’de laiklikten geri dönüş elbette AKP ile başlamadı ancak memleketi tam boy bir dinselleşme rotasına sokan AKP’nin bu dönüşümdeki rolü hiçbir şekilde küçümsenemez.

Dolayısıyla bugün Türkiye’de laiklikle ilgili yapılacak her tartışma iktidar sorununa dokunmak zorundadır. Türkiye’nin kaybettiklerini geri alması ve yeniden laikleşmesi elbette mümkündür. Ancak bunun tek yolu AKP’nin yarattığı Türkiye’nin bir bütün olarak karşıya alınmasıdır. Dinselleşen Türkiye, aynı zamanda neoliberal politikalara teslim olmuş ve piyasaların tahakkümünden çıkamaz hale gelmiştir. AKP Türkiye’si en basit ifadelerle, yoksulun daha yoksul, zenginin daha zengin olduğu, emekçilerin haklarının gasp edildiği ve en olumsuz koşullarda ölesiye çalıştırıldığı, sağlık ve eğitim altyapısı sermayenin insafına terk edilmiş bir ülkedir.

Yine dinselleşen Türkiye, bağımsızlığını kaybetmiş, kendi kararlarını veremez hale gelmiş ve kendi kararlarını verir gibi yaptığı her anda patlamaya hazır bir bomba hüviyetiyle hareket eden bir ülkedir. Bu önsözün yazıldığı günlerde Suriye politikası tamamen iflas eden bir hükümet iktidarını korumak maksadıyla, ülkeyi bölgesel bir savaş dahil her türlü maceraya sürüklemeye hazır bir görüntü vermekteydi.

Bugün, AKP’ye karşı verilen mücadelede dinselleşme başlığının merkezi bir önemi vardır. Ancak dinselleşmenin piyasacılık

ve emperyalizmle ilişkisinin kurulması zaruridir.

Bu ilişki iki yönlüdür. AKP’nin bölgesel siyaseti memleketi bir felakete doğru sürüklerken savaşa hayır demenin yolu laiklikte ısrar etmekte geçiyor. Tıpkı, emekçilerin hak alma mücadelesinin dinselleşmeyi gündemine almasının bir zorunluluk olması gibi...

Türkiye kapitalizminin uzun süredir devam eden krizi, bu gündemlerin tamamını birbirine bağlıyor.

Türkiye kapitalizmi ideolojik krizden çıkmak için daha fazla gericiliğe sarıldıkça ülkedeki siyasi gerginlik artıyor. Gerginliğin artmasının tek nedeni, Türkiye’deki ilerici birikimin tarihsel karakteri nedeniyle cesurca gerici ideolojinin karşısına çıkması değil.

En geniş anlamıyla Türkiye ilericiliğinin ne denli kökten, kararlı veya cesur olduğu ne yazık ki tartışmalıdır. Ancak Türkiye’de ilericilik bu noktaya doğru itiliyor, çünkü düzenle uzlaşma fırsatı bulacağı ideolojik zemin hızla ortadan kalkıyor. Türkiye kapitalizminin ideolojik krizi bir tür sadeleşmeyle devam ediyor; gerici ve dinsel ideolojiler geniş bir satırı kaplarken, Türkiye’de bir zamanlar etkili olmuş düşünsel akımların da alanı daralıyor veya bu akımlar dinsel ideolojiyle zorunlu bir alışverişe giriyor.

Tasfiye edilen akımların, Türkiye ilericiliğiyle temas kurma potansiyeline sahip olması ise ülkedeki ideolojik atmosferi anlamak açısından önemli. Düzen hızla ve daha da gericileşirken, Türkiye kapitalizmi ülkedeki bir toplumsal kesimle ideolojik olarak köprüleri atıyor.

Milliyetçiliğin MHP’de temsil edildiği söylenebilecek dinci gericilikle yakın akraba olan damarının bağımsız bir ideolojik varlığı uzun süredir yok. Dinci gericilik o alanı kapatalı çok oldu. Erdoğan ve çetesinin gerektiğinde herkesten daha çok milliyetçi olabildiği bir ortamda MHP’ye ancak bu ideolojinin yedek partisi olarak ihtiyaç duyuluyor. MHP, basbayağı, ayrı bir parti çatısı altında dinci gerici ideolojiye hizmet ediyor.

MHP’nin teslimiyeti, milliyetçiliğin farklı biçimlerinin, örneğin laik bir milliyetçiliğin önünü açmıyor, tam tersine milliyetçilik AKP-MHP ikilisinin kapladığının dışında kendisine bir yaşam alanı yaratamıyor. Türkiye kapitalizmi bu türden bir boşluğa izin vermediği için ilericiliğin böylesi bir milliyetçilikle ve bu milliyetçilik vesilesiyle düzenle temas etmesi de zorlaşıyor.

Türkiye’de toplumsal tabanı hep zayıf kalan ama ideolojik etkisi bu toplumsallığın çok üzerinde seyreden liberalizm de bir dağınıklık yaşıyor. Liberalizm yakın gelecekte de dinci gericilikten sosyal demokrasiye kadar her yerde bulaşık bir unsur şeklinde var olmaya devam edecek. Ama böylesi bulaşık bir unsurun da ilericilikle kalıcı bağlar tesis etmesinin önünde engeller var.

Dahası, pek çok düşünsel akımla alışveriş halinde olan ve ilericilikle düzen arasındaki önemli bir köprü işlevi gören kemalizm de çoktan gözden çıkarılmış durumda.

Tek boyutlu bir milliyetçilikte ısrar eden, liberalizmin daha seküler görünebilecek yorumlarına mesafeli duran, üstelik düşünsel açıdan en verimsiz günlerini yaşayan ve benzer şekilde bir gericileşmeden medet uman uluslararası kapitalizmden ideolojik yardım alamayan bir düzen, Türkiye’yi tam boy bir dinselleşme rotasına sokar.

Bu rota iki farklı sosyal demokrat parti olarak CHP ve HDP’yi de bir karar vermek zorunda bırakır. Böylesi bir ortamda, Türkiye ilericiliğinin yanında duracak bir ideolojik zemini tarif edemeyen her iki parti de, şu ana kadar verdikleri işaretlere bakılırsa, düzenin dışına değil düzenin içine, dolayısıyla gericiliğin yanına doğru meyledecektir.

Düzen içinde kalarak laiklik savunusu yapmak, dinselleşmeye direnmek mümkün değil artık. Bu bir yalnızlaşma aslında.

Ama bu denli yalnızlaşan ilerici sınıfsal kimliğini geri dönüşsüz bir şekilde netleştirir ve bütün gövdesiyle düzen dışına yerleşirse Türkiye’de mücadele başka bir aşamaya taşınır. Ters bu memleketin ölüm fermanıdır.

Türkiye’de bugün bir ilerici birikimden söz edilebiliyorsa, bunda 1923 Cumhuriyeti’nin payını kimse yadsıyamaz. Düşünsel olarak pek çok akımın izi daha öncesine dek sürülebilir. Ancak Türkiye’nin laikleşmesindeki en önemli adım olarak Cumhuriyet, Türkiye’de ilericiğin toplumsal bir gerçekliğe kavuşması için de bir başlangıç noktasıdır.

Ama bu hikaye başladığı gibi bitmez. Cumhuriyetin öyküsü, yaşandığı sınıfın bu yüzyıla has değişmez gerici karakteri nedeniyle yarım kalınca devreye başka bir aktörün girmesi kaçınılmazdır. Bağımsız bir siyasi hat olarak rüşdünü ispat ettikten sonra sol, bu

mirasa sahip çıkacak ve aslında sahip çıkmaktan daha ötesini yapacak ve bu memlekette ilerici birikimin bugüne dek tutunmasını sağlayacaktır.

Üstelik Türkiye’de solun kitleselleşme problemlerine rağmen böyledir bu.

Sol, Türkiye siyasetinde hep örgütsel büyüklüğünden daha büyük bir yer kaplamıştır. Solun vücuduyla kıyaslanamayacak siyasi ve ideolojik etkisi, yanlışı ve doğrusuyla, Türkiye ilericiliğinin bugüne taşınan yapısına damgasını vurur.

İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra bizzat kendisine karşı yükselen gerici dalgaya karşı mücadele eden sol, bu memlekette aydınlanmacılığın ve laikliğin doğal sahibidir. Solun, cumhuriyetin kurucu ideolojisi olarak kemalizmle girdiği ilişki de Türkiye ilericiliğinin şekillenmesine damga vuracaktır. Kemalizmin gericilik karşısında gittikçe daha fazla tutarsızlaşması ve ikircikli tutumu, kemalizmin solla girdiği alışverişten de okunabilir. Kemalizmin sol yorumlarının etkisinin azaldığı ve kemalizm solla olan mesafesini açtığı ölçüde, kurucu ideoloji gericiliğe ve dinselleşmeye daha açık hale gelecektir.

Türkiye’de dinselleşmeye ve gericiliğe karşı direncin en sağlam hattının sol tarafından çizilmesi ve bu mücadelede solun öncülüğü, solun bizzat kendisinin laiklik kavgasında nerede durduğunu önemli hale getirir.

Türkiye’nin dinselleşmesinde Türkiye sağının ve özelde AKP’nin rolü zaten bellidir, ancak bunun kadar üzerinden durulması gereken konu, bu süreci durdurması muhtemel aktörlerin ne yaptığıdır. Kemalizmin bu başlıkta havlu atması bir veridir ama sol da bir bütün olarak ele alındığında bu sınavı ne yazık ki verememiştir.

1980 sonrasında liberal etkilere gittikçe daha açık hale gelen bir solculuk türü, laiklik örneğinde görüldüğü gibi aydınlanma değerlerinden hızla uzaklaşır ve gericilik karşıtı mücadelenin öncü gücü açık bir yara alır. Dinsel ideolojilerle barışmanın bir yolunu arayan, üstelik bunu uzun süredir devam eden solun kitleselleşme problemlerinin bir çözümü gibi sunan anlayış, düzen içindeki laik akımları da yanlış bir noktadan topa tutarak dinselleşme karşıtı kavgayı itibarsızlaştırmıştır.

Örneğin sol ilahiyat arayışları bir raslantı değil, toptan

dinselleşmenin bir sonucudur. Dinselleşmeye direnmeyen, dolayısıyla kendisi de dinselleşen bir sol, Türkiye'nin dinselleşmesinin sebeplerinden birisi haline gelir.

Laikliğin öncü kolu solun bu başlıkta yekpare bir tutum geliştirememesi, düzen içinde bu konuda var olan engellerin kaldırılmasını kolaylaştırır. Türkiye'nin toptan dinselleşmesinin önünde bir mani yoktur artık.

Ancak bunların hiçbiri solun Türkiye'de laiklik kavgasındaki öncülüğünü değiştiremedi. Bu öncülük değişmez ve tarihsel bir olgudur. Dolayısıyla bugün dinselleşmeye karşı tutarlı ve bütünsel bir siyasi hattın liderliğini yapacak, bu hattı doğrudan kuracak solun toplumsal etkisi yine örgütsel gövdesinden daha büyük olacaktır. Türkiye'de düzen içinde laikliği savunan tek özne kalmamışken solun bu toplumsal etkiyi bu defa örgütsel bir güce tahvil etmesi de gerçek ve somut bir olanaktır.

Sol, Türkiye'nin dinselleşmesinin lokomotif gücü AKP'nin karşısına bütünsel ve tutarlı bir laiklik savunusuyla çıkmak zorunda.

AKP, eğitim ve hukuku, siyaseti ve kamusal alanı, toplumsal yaşamın her noktasını dinselleştirmek için adımlar atıyor. Üstelik bu konuda başarılı da oluyor.

Bu adımları atarken AKP ne yazık ki Türkiye'nin önemlice bir bölümünün rızasıyla ilerliyor. AKP'ye taviz vererek AKP ile uzlaşılabilirliğini düşünenler, niyetlerinden bağımsız olarak, Türkiye'nin gericileşmesine yardımcı oluyorlar.

AKP laikliğe karşı yürüttüğü saldırının her adımında hep aynı iddiayı dile getirdi. Kimsenin hayat tarzına karışmıyorlardı ve hatta herkesin hayat tarzı AKP'nin güvencesi altındaydı.

Türkiye'de dinselleşme ilerledikçe AKP'nin kime nerede karışmayacağı netleşti. AKP'nin insanlara bu özgürlüğü bahsettiği mekân evlerdi. Evde isteyen istediğini yapmakta özgürdü. Kamusal alan ve toplumsal yaşantı ise bambaşka bir hikâyeydi. Orada geçerli olan AKP'nin kurallarıydı.

Oysa laik bir ülkede esas amaç kamusal alan ve toplumsal yaşantının dinsel etkilerden arındırılması ve dinsel kurallara bağlı kalmaksızın düzenlenmesiydi.

AKP'nin derdi tam olarak bu ilkeyi ortadan kaldırmak, laikliğin öngördüğünün tam tersini yapmaktı. İsteyen evinde laik olabilir

demeye getiren AKP, aslında dalga geçmiyor, Türkiye’nin dinselleşmesi doğrultusunda oldukça ciddi bir adım atıyordu. Üstelik insanların bu konudaki zaafını da görmüştü. İçki içilmesine mi karışılıyordu, nasılsa evde eş dost çağrılıp içilebiliyordu. Ramazanda öğlenleri açık lokanta mı bulunamıyordu, ama evde yemek hem daha ucuz hem daha sağlıklıydı. Cuma genelgesiyle işyerinde Cuma namazları zorunlu hale mi getirilmişti, eve gidip dinlenmek için bundan daha uygun fırsat olamazdı.

Evlerdeki sınırsız özgürlük alanının insanlara cazip gelmesi için daha onlarca neden sayılabilir. Sokağın, okulun ve işyerinin karanlığından eve kaçmak kolaydır. Oysa dışarıda bu karanlıkla mücadele etmek, gerektiğinde bu karanlığın üzerine yürümek gerekir.

Dileyen evlerin yerine şimdilik kurtarılmış gibi görünen bölgeleri de koyabilir. Birtakım kıyı kentlerinde veya kasabalarındaki rahatlığı veya büyük kentlerin bazı semtlerindeki özgürlüğü yeterli görebilir. Evde laiklik, Trakya’da, Çankaya’da ya da Kadıköy’de laiklik olarak değiştirilebilir ama sonuç değişmez.

Bugün, AKP attığı her adımla Türkiye ilericiliğini kamusal alanlardan dışarıya doğru sürüp ilericiliği evlere hapsetmeye çalışıyor.

İnsanların toplu halde bulundukları ve yaşadıkları yerlerden çekilen ilericilik doğal olarak bireyselleşiyor ve toplumsallıktan kopan, bireyselliğe mahkum olan her düşünsel akım gibi parçalanıyor.

Böyle devam ederse, ilericilik bu şekilde varlığını sürdüremez. Evlerdeki bireysel tercihlerin ve korunan yaşam tarzlarının toplamından ne bir mücadele çıkar ne de ülkeyi değiştirmeye muktedir bir düşünsel akım.

Birtakım bölgelerin, semtlerin dinselleşmenin etkisinden korunması elbette önemlidir. Ancak ülkeye dair bir iddiayı taşımayan ve böylesi bölgelere sıkışan, maddi ve düşünsel üretimin gerçekleştiği mekânlarda var olamayan bir fikrin zaman geçtikçe bu bölgeleri de kaybedecek olması bir kuraldır.

Evlerin içi bir mücadele mevzisi olarak görülemez. Evin içi ya da aynı anlama gelmek üzere insanın bireysel alanı laiklik mücadelenin kurulacağı yerler değil, laikliğin sonucu ya da çıktısı olarak kendiliğinden korunacak alanlardır.

Bu nedenle ilericilik, işyerlerinde, okullarda, sokaklarda kalmak,

yaşamın maddi ve düşünsel olarak yeniden üretildiği alanlarda olmak zorundadır. Üstelik, bütünsel ve tutarlı bir şekilde...

Örneğin, Türkiye’deki tüm orta dereceli okullar planlı bir şekilde imam hatiplere dönüştürülüp dönüştürülmeyen okullardaki müfredat baştan aşağı dinselleştirilirken eğitimin laikliğinden söz etmek mümkün değildir. Ancak devlet okullarındaki eğitimin niteliği hakkında yapılan tespitler bununla sınırla kalırsa Türkiye’deki eğitim sistemini tanımlayamazlar.

Doğrusu, pek çok özel okulun laik eğitim verdiği iddiasını bileerek ve tam da bunu dikkate alarak, Türkiye’deki eğitim sisteminin kamu ve özel okullarıyla bir bütün olarak laik niteliğini tamamen kaybettiğini söylemektir.

Evet, Türkiye’de eğitiminin laik niteliğiyle övünen ve verdiği eğitimin kalitesini de bu niteliğiyle bağlantılandıran pek çok özel okul mevcuttur. Üstelik, bu okullar bu sayede belirli bir kitlenin ilgisini çekmekte, bu özellikleriyle öğrenci toplamakta, haydi adını koyalım, eğitimi laik bir ambalajda satmayı başarmaktadır.

Bu ambalaj çok büyük bir yanılsamadır ve bu yanılsama ne yazık ki yalnızca Türkiye’deki eğitim sistemi ile ilgili değildir.

AKP, eğitim sistemini dinseldestirmekte bu denli başarılı olmuşsa bunu eğitimdeki laikliği özelleştirilmiş bir alana sıkıştırabilmesine borçludur. Türkiye’deki islamcı iktidar, bir yandan tüm eğitim hayatını baştan aşağı dinsel kurallara göre yapılandırırken, bundan rahatsız olanlara kaçabilecekleri bir alan inşa etmiştir. AKP, bu okulların varlığından, bu okullarda örneğin “kemalist” bir eğitim verilmesinden, sanıldığıının aksine hiç rahatsız değildir.

AKP, hep iddia edildiği gibi, sadece kendi zihniyetine yakın özel okulları teşvik etmiyor, aksine, bir bütün olarak eğitimde özelleştirilmeden yana hareket ediyor ve bu teşviklerden “laik” eğitim kurumları da faydalananıyor.

AKP, toplumsal yaşıntının dinseldestirilmesi için mutlaka gerekli olan bir şartı yerine getiriyor. Dinselliğin serpilip yayılması için bir alan yaratırken, alternatifine sivil bir yaşam alanı yaratıyor. Ama bu alanın kapitalizmin dinamikleriyle uyumlu bir biçimde devletin elinde değil özel sektörün mülkiyet ve denetiminde var olmasını sağlıyor. Kamu elindeki tüm kurumların “laik” eğitim vermeyeceğini söylerken, piyasaya işaret ediyor.

Laiklik adlı adınca kamunun elinden çıkmış ve özelleştirilmiş bir alana doğru sürülürken, aslında laiklik özelleştiriliyor.

Çıkmaz sokağın islamcı iktidar açısından güzelliğine bakar mısınız? Dinselleşen bir kamusal hayatın karşısına özelleştirilen bir laiklik konuyor. Laik bir eğitim isteyen piyasayla barışmak, piyasanın kurallarına tabi olmak zorunda kalıyor.

Bugünün koşullarında bundan daha sıkı bir ideolojik cendere kurulamaz.

Dinselleşmeden kaçanların piyasaya yakalandığı bir yapıdan söz ediyoruz. Türkiye kapitalizminin bugünkü yönelimleri en güzel böyle tarif edilebilir herhalde. Laikliğin özelleştirilmiş bir alana sıkışmasından yalnızca islamcı iktidar değil, Türkiye burjuvazisi de memnundur. Laikliğin özelleştirilerek aslında yok edilmesi, onların rızasıyla gerçekleşmiştir.

Sınıflı toplumlarda genel bir kuraldır; dinsel olan onunla mücadele edilmediği sürece siyasal ve toplumsal yaşantıda devamlı bir yayılma eğilimindedir. Zaten laiklik de aslında dinsel olanın siyasal ve toplumsal yaşantıdaki yayılımına karşı sürekli bir mücadelenin ismidir ve bunun devlet eliyle yapılması şarttır. Piyasa koşullarına hapsedilmiş bir anlayışın dinsel olana karşı mücadele etmesi imkansızdır. Kamunun dinselleşmeyi bizzat teşvik ettiği bugün, dinsel olan, tüm sistemi açık bir şekilde belirleyecektir.

Dolayısıyla, Türkiye'deki eğitim sistemin dinselleşmesine karşı çıkmakla, eğitimin özelleştirilmesine hayır demek ayrılmaz bir bütündür. Piyasanın insafına terk edilen bir laikliğin o andan itibaren varlığından artık söz edilemez. Laikliğin özelleştirilmesi ve piyasayla barıştırılması, laikliğin sonudur. Tıpkı, laikliğin eve kapatılması, sokakların boşaltılması gibi. Ya da tıpkı çalışma yaşamının dinsel kurallarla düzenlenmesi gibi.

Bu alanları terk eden ya da bu alanlarda dinselleşmeye boyun eğerek kendi gibi olmaktan vazgeçen, bu ülkeyi AKP'ye altın tepside sunar.

Evden veya bölgeden çıkan ve ait olduğu yere, kamusal alan ve toplumsal yaşantıya dönen laikliğin ise sınıfsal bir zemine oturması zorunludur. Evin parçalayıcı ve atomize eden etkisinden sıyrılan, bölgeselliğin ülkeye dair ufuksuzluğundan kurtulan laik bir mücadele yeniden boşlukta kalmamak için sınıfsallığın birleştirici

ve tutarlı yaklaşımına muhtaçtır.

Bu tutarlılık yoksa, yalnızca yaşam tarzına bakıp Erdoğan'ın da-  
imi iş ortağı Koç ailesinden laik kahramanlar çıkarılabilir örne-  
ğin. Oysa yalnızca yaşam tarzıyla insan ancak evde ilerici olur ve  
evde laiklik ne kadar tutarlı bir iddiaysa, Koç'lardan laik ve ilerici  
kahramanlar yaratmak o kadar mantıklıdır.

AKP uzun iktidarı boyunca hep aynı şekilde siyaset yaptı, hedef-  
lerine doğru benzer biçimde ilerledi. AKP ısrarla karşısındakini  
geri çekilmeye zorlar. Düşmanı geri çekildikçe de daha fazlasını  
ister. Çünkü bir kez dahi olsa geri çekilebileceğini, taviz verebile-  
ceğini görmüştür artık. Devamı gelecektir.

AKP'yi durdurmanın tek yolu ona teslim olmamak, boyun eğ-  
meyeceğini göstermektir. Taviz verme ihtimalinin olmadığını  
anlamasını sağlamaktır. AKP'nin iki kez deneyip giremediği ve  
şimdi yine hedefte olan ODTÜ bunun örneğidir. Tekel işçilerinin  
Erdoğan'a ter döktürmesinin nedeni budur. Haziran Direnişi yük-  
selirken AKP karşısındaki tavizsiz tutum belirleyicidir. Erdoğan'a  
karşı kim kazandıysa böyle kazanmış, kim AKP'ye geri adım at-  
tırmışsa bu şekilde attırmıştır.

AKP Türkiye'si'ni bütünsel olarak karşısına almadan AKP ile  
mücadele etmeye çalışanların başına neler gelebileceğini merak  
edenler ise, birkaç yıl önce generallerin yaşadıklarına bakabilir.

AKP liderliğinin düşünüyorduğu ülkenin dinsel niteliği hep  
açıktı. Kimileri bunu görmezden geldi; onlara göre Türkiye'de şe-  
riat tehlikesi uydurmaydı, laikliğe de ihtiyacımız yoktu.

Oysa AKP bu hedefinden hiç vazgeçmedi ve AKP Türkiye'yi tam  
boy dinselleştirmeden, gericiliği siyasetten toplumsal yaşantıya,  
hayatın her alanında hakim hale getirmeden durmayacak.

O zaman Türkiye'nin dinsel kurallarla yönetilen bir ülke haline  
gelip gelmeyeceğini AKP'nin tutumu değil AKP'ye direnen unsur-  
ların mücadele hattını nereye kuracağı belirleyecek.

Türkiye'nin şeriatla yönetilip yönetilmeyeceğine aslında Türki-  
ye ilericiliği karar verecek.

Türkiye ilericiliği bu ülkenin geleceğini sapık zihniyetli gericile-  
re bırakmayacaksa, bunun gereğini yapmalı ve mümkün olan her  
yerde gericiliğe karşı direnmeli.

Laikliğin tanımladığı özgürlükler alanında dinsel bir inanca

sahip olmak ile olmamak birbirine eşittir. Laiklik bir tür inanç özgürlüğüne indirgenemez, ancak siyasetin ve toplumsal yaşantının kurallarının dinden arındırılmasının koşullarından birisi inanç sahibi olmayanların haklarına sahip çıkmaktır. Bugünün Türkiye’sinde inananlar haklarını sınırsız bir şekilde ve laikliğin aleyhine kullanırken inanmayanların hakları yok sayıldığı için Türkiye’de laikliğin savunusu, inanç sahibi olmayanların haklarını savunmakla başlamak zorunda. Türkiye’de bugün gericiliğe karşı mücadelede asla taviz verilemeyecek husus tam olarak bu işte.

İnanan ama Erdoğan gibi düşünmeyen, kendisini laik diye nitelleyen kesimler için de öncelikli olan inanmayanlara sahip çıkmaktır. İnanmayanların hakları garanti altına alındığında, farklı inanış biçimleri de doğal olarak bu özgürlüklerden faydalanır.

Dinin dünya işlerine değdiği her nokta doğası gereği mezhepseldir. Dinselleşme süreci her ne yoğunlukta olursa olsun mezhebe dayalı gelişir. Bir ülkeyi dinsel kurallarla yönetmek istiyorsanız dinin bir yorumuna yaslanmak zorundasınız, tersi mümkün değildir. Dinden bir hukuk sistemi yaratmak ya da bir eğitim modeli çıkarmak için dinin orijinal kaynaklarının yetmeyeceği açıktır.

Toplumsal yaşantının ve iktisadi hayatın düzenlenmesi işlemi de farklı olamaz. Devlet yönetimiyle ilgili karşılaşılabilecek sorulara yanıt bulmak için de mecburen aynı yol izlenecektir.

Ancak dinselleşmeyi illa sonuna kadar götürmek zorunda değilsiniz. Maddi dünyaya din değmeye başladığı anda yoruma ihtiyaç duyarsınız ve dinler dünyasında yorumlama başladığı anda yollar çatallanır. Ana mezhepler aslında bu noktada, sayısız yorumun ortaya çıktığı anda değil, bu yorumların sonrasında tekrar dünya işleriyle karşılaşp sadeleşip belli başlıklar altında toplanmak zorunda kaldığı zaman ortaya çıkar. Bu kimi zaman bir ülkeyi yönetme işidir, kimi zaman değişen toplumsal koşullara uyum sağlama çabası...

Türkiye’yi dinsel kurallarla yönetilen bir ülke haline getirmeye çalışan AKP de farklı bir yol izlemiyor ve mecburen bir mezhebe yaslanıyor. AKP’ye mezhepçi demenin bir anlamı yok. Dinsel olan mecburen mezhepçi oluyor çünkü.

Ama dinselleşme için sorunlar bir ana yorumu referans almakla

bitmiyor ya da sadeleşmiyor. Tam tersine zorunlu mezhepçilik, dinin yine doğası gereği hep var olacak başka yorumlarına karşı üretilen düşmanlıkla birlikte problem yaratmaya, problemleri büyütmeye devam ediyor.

Dinselleşen bir ülkede yalnızca dinsizlik veya inanmama özgürlüğü değil, din ve ibadet hürriyeti de kaybolur. Çünkü dinselleşen ülkede iktidarı elinde tutan odak herkesi kendisi gibi inanmaya ve ibadet etmeye zorlayacaktır.

AKP'nin siyasetçisi, Diyaneti ve tabanıyla Alevilere dönük düşmanlığının gerisinde bu var. Bu zemin tartışmaya ve uzlaşmaya açık bir zemin değil. Üstelik AKP'nin bitmek bilmeyen öfkesi yalnızca Türkiye'yi de ilgilendirmiyor artık. AKP'nin yalnızca bölgede değil tüm dünyada attığı dış politika adımları da bu anlayışın etkisinde biçimleniyor. AKP inançsızlığa olduğu gibi, farklı inanışlara da tahammül edemiyor.

Buna rağmen yalnızca Alevilerin bir kısmı değil farklı inanış biçimleri de, örneğin AKP'ninkinden değişik Müslümanlık yorumları da AKP'nin dinselleşmesiyle bir uzlaşma zemini, o dinselleşmenin içinde kendilerine bir yer arıyorlar. Bu beyhude arayış onları AKP'ye tabi kılıyor. Uzlaşılan yer ise AKP'nin ideolojik ve siyasi çerçevesi oluyor.

Bu, Alevilik başta olmak üzere farklı inanma biçimlerinin ölüm fermanıdır. Bugün Alevi açılımı adı altında Alevilerin nasıl inanacağına ve hangi biçimlerde ibadet edeceğine karar vermeye soyunan AKP ile bunun tartışmasını yapmaya niyetlenenler işte bu fermanı imzalıyorlar.

Oysa meselenin Alevilik için de yaşamsal bir hale dönüştüğü bugün yapılması gereken, AKP ile dini tartışmak değil, AKP'ye karşı laiklik kavgası vermek. İnanmayanlarla birlikte Alevilerin de eşit birer yurttaş olarak haklarını tanımlayacak laikliğin kavgası bu.

Türkiye'deki herkes Erdoğan gibi yaşamak zorunda değil. Erdoğan'ın nasıl inanma özgürlüğü varsa başkalarının da inanmama özgürlüğü var. İnanmama ve hayatı da bu inançsızlığa göre düzenleme hakkının savunulması, Erdoğan'a karşı mücadelenin vazgeçilmez bir parçası.

AKP, Türkiye'nin dinselleştirmesi doğrultusunda çok yol aldı,

doğru. Ancak kritik bir aşamaya geldiğimiz bugünlerde ya sınırı tam bu noktaya çekeceğiz ve mücadeleyi bu ekseninde kurup bu noktadan geri adım atmayacağız ve kaybettiklerimizi de geri almaya başlayacağız. Ya da Erdoğan ve arkadaşlarının dinsel bir inancı olsun olmasın, kendileri gibi düşünmeyen herkesi dinsel kurallara göre yaşamak zorunda bırakmalarına tanık olacağız.

Gericileşmeden ve dinselleşmeden rahatsız mısınız? Kendinizi, çevrenizi ya da ailenizi bu karanlıktan korumak mı istiyorsunuz? Aydınlık ve özgür bir Türkiye hayali mi kuruyorsunuz?

AKP'nin ne yapacağı zaten belli, dolayısıyla AKP'nin değil sizin ne yapacağınız önemli. Dinselleşmeyi durduracak, aydınlık ve özgür bir ülkeyi kuracak olan sizsiniz.

*Şubat 2016*



## Din ve marksizm: Din eleştirisinin sonu

*“Sonra kabil konuştu, Şimdi, beni öldürebilirsin, Yapamam, tanrı sözünden dönemez, sen terk edilmiş yeryüzünde doğal ölümünle öleceksin ve leşçi kuşlar gelip senin etini didikleyecekler, Evet, önce sen benim ruhumu didikledikten sonra. Tanrı'nın cevabı işitilmedi, kabil'in sonraki karşılığı da yok olup gitti; en mantıklısı, birbirlerine karşı hâlâ argüman geliştiriyor olmalarıdır; müspet bilimin öğrettiklerine bakılırsa, tartışmaya devam etmişlerdir ve hâlâ da tartışmaktadırlar.”<sup>1</sup>*

Tanrı ile insanın arasındaki tartışma bitmediği için insanların, inansın ya da inanmasın, dinle olan meselesi de bitmiyor. İnsanlığın kadim sorularına yanıt vermek, bu meselelere çözüm bulmak kolay değil.

Marksizm de bu tartışmadan payını almıştır. Marksizmin dinle ilişkisinin problemlili olduğu söylenir. Oysa doğru cümle ya da ifade şöyle olmalıdır; marksizmin değil, marksistlerin dinle ilişkisi problemlidir. Elbette burada öncelikle problemin ne olduğu ya da problemi nasıl tarif ettiğimiz konusunda da uzlaşmamız gerekiyor. Esasında problemi tarif ederken neden marksizmin değil de marksistlerin dinle bir sorunu olduğunu da açığa çıkarabiliriz.

Marksistlerin temel hedefi kapitalist düzeni yıkıp değiştirmekse, dinle olan ilişkiyi de ancak ve ancak bu hedef ekseninde tarif edebiliriz; demek ki bir problem varsa ve uzun yıllardır bu

---

<sup>1</sup> Jose Saramago, *Kabil*, Kırmızı Kedi, 2011, çev. Işık Ergüden, s. 146. İmla Saramago'ya ait.

problemin varlığı genel kabul görüyorsa, bu problem, marksistlerin çok kabaca tanımlanan bu hedefiyle ilişkilidir. Marksistler, hatta daha da genelleştirerek söylersek, solcular, kendi tarihleri boyunca, bazı coğrafyalarda ve zaman dilimlerinde karşılaşılan istisnalar bir kenara bırakıldığında, dini kendi mücadeleleri bağlamında bir engel olarak görmüşlerdir. Din, yine çok genel olarak ifade edilirse, sınıflar mücadelesinde kapitalizm koşullarında egemenlerin elinde ve onlar tarafından kullanılan bir kurum ya da ideolojik yapıdır. İstisnalardan kasıt ise, dinin bu konumunun dışında egemenlerin değil ezilenlerin ve isyan edenlerin yanında ve elinde bir kuruma dönüşmesidir. Bunun ne ölçüde ve niye böyle gerçekleştiği konusu ayrı bir tartışmadır. Ancak önemli olan genel gözlem ve kanının yanlış olup olmamasıdır. Çok fazla detaya inmeden basit tarihsel veriler bize bu gözlem ve saptamanın doğru olduğunu gösteriyor.

Marksizmin dinle problemi olduğunu söylemek ise, marksizmin bir düşünsel sistem olarak dini toplumsal ve tarihsel bir olgu ve kurum olarak analiz edemediğini, dinin diğer olgu ve kurumlarla olan ilişkisinin dinamiklerini açığa çıkaramadığını ya da bu konularda yetersiz kaldığını iddia etmek anlamına gelir. Bu iddia tamamen yersiz ve yanlış bir iddiadır.

Marx ve Engels'in orijinal metinlerinin tamamı düşünüldüğünde dine, ilgilendikleri diğer konulara nazaran daha az yer verdikleri doğrudur. İşin ilginç tarafı, bu yer iki devrimci yaşlandıkça daha da azalmış, Engels'in son dönemde tarihsel materyalizm için giriştiği toparlama çabası bir tarafa bırakılırsa, neredeyse sıfırlanmıştır.

Bu tercih bilinçlidir. Dahası bu tercih bize marksizmin dine bakışı hakkında belki de en az doğrudan söyledikleri kadar çok ipucu verir. Marx ve Engels'in konu hakkında gittikçe daha az yazmaları ve hatta meseleyi neredeyse kapanmış görmeleri, onların düşünsel gelişimi ve geliştirdikleri sistematik ile tutarlıdır. Marx ve Engels'in kurduğu sistemin kullandığı kavram seti de bu gelişmeyle uyumlu biçimde değişecek, felsefi bir sözcük dağarcığından arta kalan boşluğu tarihi ve iktisadi kavramlar dolduracaktır.

Peki konu marksizm açısından kapanmış mıdır? Bu soruya olumlu yanıt vermek zor. Bu soruyu olumsuz yanıtlamak bizi ilk

noktaya geri götürmüyor ve marksizmin dinle bir problemi olduğu sonucunu çıkarmıyor. Ama marksistlerin dinle problemi Marx ve Engels’ten sonra devam etmişse, bu, marksizmin konuyu kapatmayacağını kesin olarak gösterir.

Ustaların kendi açılarından konuyu kapatmaları ile bunun arasında doğrudan bir ilişki bulunmuyor. Üstelik bu tür bir sorunsalı dinin dışında farklı alanlarda tarif etmek de mümkün olduğuna göre bu sorun tarifinin bizzat kendisi de marksizme içseldir denebilir.

Peki Marx’ın yazı ve düşünce pratiğinde dinin yeri neden git-tikçe azalmıştır?

1842’de yazdığı bir gazete makalesinde heyecanla dinin karşısına felsefeyi çıkaran radikal demokrasi savunucusu, Klasik Alman Felsefesinin de iyi bir takipçisidir. Felsefe ve din aynı düzlemde konumlanırlar ve hatta yapılan karşılaştırmaya bakılırsa birbirlerinin rakibidirler de. Felsefe, bir konu hakkında çalışarak konuşurken din buna gerek dahi duymaz, din duygulara hitap ederken, felsefe rasyoneldir, felsefe yalnızca gerçeğin peşindeyken, din dünya ve cennet hakkında sözler verir, din korkuturken felsefe sakinleştirir, din koşulsuz ve sorgusuz inanca dayanırken, felsefe insanlara sorgulamayı öğretir.<sup>2</sup> Burada çizilen portrede dinin yalan ve çarpıtma dolu dünyasına karşı gerçeklere ulaşmanın tek yolu olarak felsefe vardır.

Bu tür bir felsefe ne kadar radikal görünürse görünsün, klasik felsefenin<sup>3</sup> kalıpları içindedir. Marx’ın hem felsefeye hem de aynı bağlamda dine yaklaşımı köklü bir biçimde değişecektir. Bu değişimle birlikte, Marx, dinin nedensel bir temele dayandığını ya da insanları aslında korkutarak değil rasyonel gerekçeler öne sürerek

<sup>2</sup> Karl Marx, “Kölnische Zeitung Makaleleri”, 1842, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1842/07/10.htm>. “Felsefe dinsel ve felsefi meseleler hakkında sizin konuştuğunuz şekilde konuşmaz. Siz konuyu incelemeyen konuşursunuz, felsefe inceleyerek; siz duygularla hareket edersiniz, felsefe nedenlerle; siz aforoz edersiniz, felsefe öğretir; siz cennet ve dünya hakkında sözler verirsiniz, felsefe yalnızca gerçekler hakkında; siz inançlara inanmayı talep edersiniz, felsefe yalnızca sonuçları değil şüpheleri dahi sorgulamayı; siz korkutursunuz, felsefe sakinleştirir.”

<sup>3</sup> Klasik felsefe terimi akla hemen Klasik Yunan Felsefesini getirir de, bu terimi Marx öncesi felsefeyi adlandırma amaçlı kullanıyorum.

doğru yola sevkettiğini veya her koşulda insanlara sorgulamayı salık verdiğini düşünmeye başlamadı. Dönüşüm bambaşka bir noktada gerçekleşti.

Aslında bu köklü kopuşun ilk işaretlerini yine aynı gazete makalesinde görmek mümkündür. Gazetelerin neden din ve felsefe ile ilgili tartışmalara yer vermesi gerektiğini açıklayan Marx, dinin siyasi bir faktör haline geldiği anda gazetelerde tartışılmak zorunda olduğunu söylerken, yine de öbür dünyanın bilgisine sahip dinin karşısına bu dünyanın bilgisine sahip felsefeyi çıkarıyor, üstelik dinin örneğin anayasa hukukuna müdahale etmesini savunanları, dini bir tür felsefeye dönüştürmekle itham ediyordu.<sup>4</sup> Dinin nasıl ele alınması gerektiğine dair gelecekteki yaklaşımına dair ilk ipuçlarını verirken, felsefeyi, öbür dünyanın bilgisine sahip dinin karşısında, bu dünyanın bilgisine ulaşmanın tek yolu olarak görüyordu. Felsefe ile din arasında kurulan bu karşıtlık aynı zamanda bir ortaklığa da işaret ediyordu; bu karşıtlık ve ortaklık sistemi içerisinde fark bir meşruiyet farkına dahi indirgenebilirdi. Öbür dünya hakkında konuşma meşruiyetine sahip dinin karşısında bu dünya hakkında konuşma hakkına sahip olan felsefe...

Bunun iyi bir başlangıç olduğunu kimse inkâr edemez. Burada eksik olan hâlâ nasıl bir felsefe sorusunun kendisidir. Çok geçmeden bu soruyu kurgulayacak olan Marx, bu soruya oldukça köklü ve görülmemiş bir yanıt verirken, ilginçtir, felsefe ile dinin geçmişte aynı düzleme yerleştirilmesinden de faydalanacaktır.

Din hakkında tartışma Marx'ın nazarında bitmek üzeredir... Bu kısa ama etkili dönem, Almanya'daki din eleştirisinin tamamlanmış olduğu iddiasıyla sonlanır.<sup>5</sup> Dinin eleştirisinin tüm eleştirinin önşartı

<sup>4</sup> A.g.m. "Din siyasi bir faktör haline gelir ve siyasetin konusu olursa, gazetelerin bu siyasi sorunları tartışmak zorunda olduklarını söylemeye bile gerek yoktur. Bu dünyanın aklı olarak felsefenin, bu dünyaya ait bir kavram olarak devleti tartışmaya, öte dünyanın aklı olan dinden daha fazla hakkı vardır. Buradaki mesele, devlet hakkında felsefi bir tartışma olup olmaması değil, bunun iyi ya da kötü, felsefi ya da felsefeye aykırı, önyargılı ya da değil, bilinçli ya da bilinçsiz, tutarlı ya da tutarsız, akılcı ya da yarı akılcı yapılmasıdır. Şayet siz dinle anayasa hukuku teorisini birbirine karıştırırsanız, dini bir tür felsefeye dönüştürmüş olursunuz."

<sup>5</sup> Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisine Katkı* – Önsöz, 1843,

olduğu bir dönemin de sonudur bu.

Almanya’da din eleştirisinin tamamlanması, ya da din eleştirisinin tüm eleştirinin önşartı olması bir yeterlilik değil yetersizlik tespitidir. Bu görevin tamamlanması, bu dünyayı anlamak ve yorumlamak ve sonrasında bu yorumlamadan yola çıkarak dünyayı değiştirmek için yeterli değildir. Demek ki söz konusu olan eleştirinin eleştirisidir; o güne kadarki filozoflar bu görevi tamamladıklarını düşünürken, aslolanı atlamış, belki de felsefenin ve filozofların asıl yapması gerekeni ihmal etmişlerdir. Tamamlananın ne olduğu da tartışmalıdır. Tüm eleştirilerin önşartı olarak kurgulanan din eleştirisi, yalnızca bir din eleştirisi olarak kaldığı sürece aslında eksik kalmaya mahkûmdur.

Din insani bir olgudur; din eleştirisinin temelinde de insan olmalıdır. Bu insan da gökten düşmüş, soyut ve yalıtık bir insan değildir. İnsanı da, sonrasında insana ait dini de üreten toplumsal yapıdır. Din, başaşağı duran bu yapının, başının üstüne dikilmiş devlet ve toplumun, tıpkı onlar gibi tersine çevrilmiş bir bilinç halidir. Dolayısıyla, esas olan bu başaşağı duran yapının bu haline karşı verilen mücadeledir; din eleştirisi bu tersine hali dikkate almadığı, bunu veri olarak görmediği her durumda, başka bir deyişle, yalnızca din eleştirisinden ibaret kaldığı sürece, eksik kalmaya mahkûmdur. Bu eksiklik masum bir eksiklik ve yetersizlik olarak görülemez.

Çünkü din yalnızca sanal ve soyut bir olgu olarak tarif edilemez ve yine sadece bu tersine bilinç hali veri alınsa da bu tersine bilinç halinden ibaret görülemez. Din, elinde hiçbir şeyi olmayan, çok büyük mülksüz kitlelerinin gerçek acılarının somut ifadesidir. İşçi ve köylülerin, bu dünyada çektikleri elle tutulur, gözle görülür acıya karşı geliştirdikleri itiraz içermeyen, kendisini daha çok kaçışla ifade eden bir tür mistik protesto biçimidir.<sup>6</sup>

Dinin bir protesto biçimi olarak görülmesi, mülksüzlerin

---

<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/critique-hpr/intro.htm>. “Almanya için dinin eleştirisi sona ermiştir ve dinin eleştirisi tüm eleştirilerin ön şartıdır.”

<sup>6</sup> A.g.e. “Dinsel acı çekiş gerçek acı çekişin bir ifadesi ve aynı zamanda gerçek acı çekişe karşı bir protestodur. Din ezilen yaratığın iç çekışı, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz koşulların ruhudur.”

acılarının bir ifadesi olması, dinin olumlanması anlamına gelmez. Bu dünyanın acımasızlığıyla ilişkilendirilen bir olgu, nasıl olumlanabilir...

Din, kapitalizmin bir sonucu olarak ortaya çıkmadı. Ancak kapitalizmin başlangıcından bu yana, mülksüz sınıflar salt bir mülksüzleştirme sürecine tabi olmamıştır; bu mülksüzleşme bireysel açıdan aynı zamanda bir yalnızlaşma sürecidir. Sınıfı bölmek ve parçalamak üzere işleyen mekanizmalar yalnızca büyük bir ölçekte sınıfsal düzlemde çalışmaz; bu mekanizmalar aynı zamanda bir birey olarak insana da saldırır. Bu, yalnızlığın modern halidir ve yalnızlık modernleşirken, insan gittikçe daha fazla küçülür ve çaresiz hale gelir. Bu dünya ruhun ve duyguların olmadığı bir dünyadır.

Yaşamını sürdürmek için üretim araçlarına bağlı insan, manevi olarak da bu üretim araçlarına olan bağımlılığın belirlediği koşullardan kurtulamaz. Yalnızlaşan birey, üretim araçlarına ve bu üretim tarzının koşullarına bağlandıkça, kalpsiz ve ruhsuz dünyaya esaretinin zincirleri güçlenecektir. Oysa insan ne yalnızlığa tahammül edebilir, ne de duygunun ve ruhun olmadığı koşullara...

Bu manevi kuraklık içinde, başaşağı duran koca bir dünyanın gerçeküstü ifadesi olan din, modern insan için de bir vahadır artık. Din işte bu koşullarda kalpsiz dünyanın kalbi, ruhsuz koşulların ruhu olur.

Çok bilinen ve ne yazık ki gereğinden fazla önem atfedilen pek çok metafor gibi yanlış anlaşılıp kullanılan afyon metaforu da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Afyon, modernleşen ve insanı ezen dünyada, bu ruhsuz ve kalpsiz ortamdan kaçışın bir yöntemidir. 19. yüzyılda geniş kitleler tarafından her derde deva gibi görülen ve ilaç niyetine tüketilen afyonun, hiçbir şeyi tedavi etmediği, yalnızca insanların geçici süreler boyunca acılarını dindirdiği ve belli bir aşamadan sonra hayatını onsuz devam ettiremeyeceği şekilde bağımlılık yarattığı bilinir. Ancak afyonu hiç kimse sebepsiz yere kullanmaz. Afyonun varlığı, hastalığın ve acının varlığının ispatıdır. Din bu toplumun ve insanlığın afyonu haline gelmişse, bundan çıkartılacak ilk sonuç, dinin insanları uyuşturması değil, bu toplumun hastalıklı halinden dolayı acı çeken insanların kendileri için bir kaçış ve çözüm yolu aramalarıdır. Tıpkı 19. yüzyılda

sebebini ve tedavisini bilmedikleri hastalıkları afyonla tedavi etmeye çalışan insanlar gibi, kapitalizmin yarattığı toplum da çektiği acının, gördüğü baskının, içine sıkıştığı ruhsuzluğun, düştüğü manevi boşluğun sebebini ve tedavisini bilmediği sürece dine doğru yönelecektir. Burada son zamanlarda daha sık iddia edildiği gibi bir din olumlaması yoktur.

Bu tabloda hiçbir unsuru değiştirmeden, dini çıkartmak neyi değiştirecektir? Bu dünyanın haline bakıp insanın içinde bulunduğu koşullarda, bir afyon gibi kullanılan dinsel kaçışın meşruiyeti olmadığı söylenebilir mi? Din ortadan kalkarsa, insanlar kendi acılarıyla yüzleşip hastalığın tedavisini aramaya başlarlar demesi kolaydır. Ama afyon metaforu aslında bize bunun doğru olmadığını, fazlasıyla kestirmeci ve sığ bir yaklaşım olduğunu söylemeye çalışır. Esas mesele, insanların gerçekten acı çektiği, yalnızlaştığı, manevi olarak tatmin olamadığı koşullarda, doğrudan dini hedef tahtasına oturtmanın bir anlamı ve gerçekliğinin olup olmamasıdır.

İnsanlar mutlu olmak ister ve mutluluğun ne olduğu aslında bayağı tartışmalıdır. Din, tıpkı afyon gibi insanlara aslında varolmayan, hayali bir mutluluk sağlıyorsa ve insanların büyük kısmı, dinin sağladığı bu mutluluğu tercih ediyorsa, bunun ilk nedeni aslında bu ihtiyaçtır. Üstelik bu mutluluğun hayali olduğunu iddia edenlerin, gerçek bir mutluluk tarifi de yapması gerekir. Böyle bir tarif yoktur.

Bu nedenle, insanları dinin sağladığı manevi tatmin duygusunu terk etmeye çağırmanın gerçek hayatta pek az karşılığı vardır. Bu çağrı, dolaylı olarak, mutluluk veya manevi tatmin kavramlarını hayali ve gerçek olarak tasnif eder. Bu tasnif felsefi bir tartışmanın konusu olabilir belki, ancak geniş kitleler nezdinde anlamsızdır. Mutluluk ya da manevi tatmin geniş kitleler için üzerine düşünülecek değil yaşanacak olgulardır.

Dahası, bu tür bir manevi çarpışma ya da mücadelenin, dine, dinin en güçlü olduğu noktadan vurmaya çalıştığı unutulmamalıdır. Dinsel mutluluğa karşı başlatılacak bir topyekün saldırının, dinsel mutluluğun geniş ve eşsiz hayal dünyası içinde boğulmama şansı yoktur. Dinin hayal dünyasının karşısına gerçekleri çıkarma stratejisinin açmazı budur.

Alman felsefesinin ve aslında bu tür felsefenin çağdaş yansımalarının temel problemi, insanların kendilerini bu sistemin tahakkümünden kurtarmaları için önce, bu sisteme tahammül etmelerini sağlayan dinden kurtulmaları gerektiğini düşünmeleridir. Doğrudur, din, insanları bu sisteme bağlayan zincirlerden bir tanesidir, üstelik din, insanları sisteme bağlayan diğer zincirleri görmesinin önünde çok etkili bir engeldir de.

Ancak din, ne kitleleri sisteme bağlayan tek zincirdir, ne de onların gözlerinin önüne çekilmiş tek perde. İnsanların, bu sistemden kurtulmaları için de önce dinden kurtulmaları gibi bir önşart bulunmuyor. Daha doğru bir ifadeyle, insanların kendilerini sisteme bağlayan zincirlerden kurtarmalarının önşartı dinsel inanışlarından tamamen vazgeçmeleri değil. İyi ki de değil... Bu, insanlığı neredeyse, tamamlanması imkansız bir görevle, aslında bir kısır döngüyle karşı karşıya bıraktı: Dinin varlığını borçlu olduğu koşulları değiştirmeden, yalnızca dinsel inanışlarla mücadele etmek marksistlerin işi olamaz.

Marksistler dinsel inanışların, aynı analogiyle devam edersek, insanları sisteme bağlayan zincirlerin varlığını görünmez kılan kısmıyla, daha doğrusu, bu inanışların somut olarak karşılarına çıkan kısmıyla mücadele ederler.

Bunlar da çoğu zaman inancın kendisiyle değil, bu inancın dayanımlarıyla ilgilidir. Manevi dünyayla, mutluluk arayışıyla, dinsel kabullenmelerin bizzat kendileriyle değil, bu dünyanın somut dünyadaki yansımalarını karşıya almak, marksistler için gerçek ve ulaşılabilir bir hedeftir.

Miadını onlarca yıl önce doldurmuş ama bugün de karşımıza farklı biçimlerde çıkan din eleştirisini bu defa gerçekten tamamlamak ve bir daha geri aynı konuya dönmemek... Bu eleştiri düzenin ve kapitalizmin eleştirisine içkin hale getirmek... Marx'ın şiirsel ifadesiyle, cennetin eleştirisini dünyanın eleştirisine, dinin eleştirisini hukukun eleştirisine, teolojinin eleştirisini siyasetin eleştirisine dönüştürmek...<sup>7</sup> Bu dünyanın gerçeğini

<sup>7</sup> A.g.e. "Öbür dünyanın gerçeği yok olduğunda bu dünyanın gerçeğini oluşturmak tarihin görevidir. Tarihin hizmetindeki felsefenin öncelikli görevi ise insanın kendine yabancılaşmasının kutsal biçimlerinin maskesi düşer düşmez, kendine yabancılaşmanın kutsal olmayan formlarının maskesini

kavramanın, din eleştirisini doğru yere oturtup felsefeyi tarihin hizmetine vererek misyonunu tamamlamasını sağlamanın başka bir yolu bulunmuyor.

Marx'tan önce felsefe, fikirler haline getirilmiş ve sistematikleştirilmiş bir dindir ve şayet felsefe bundan ibaret kalacaksa bu felsefenin sonu gelmelidir. Fikirler haline getirilmiş ve sistematikleştirilmiş olsa dahi, dinin olduğu yerde doğrudan insandan insana bir toplumsal ilişki tarif edilemez; toplumsal ilişkinin tarif edilemediği bir yerde de gerçek bilim üretilemez. Bilimin olmadığı yerde ise teoloji vardır. Tersine de doğrudur; teolojinin olduğu, hatta bulaştığı hiçbir yerde bilim olmaz.

İşte bu nedenle bizim esas meselemiz, dine karşı değil, dinden bağımsız bir bilim üretmektir. Dinden bağımsız üretilen bilimin çıktılarının dolaylı veya doğrudan dinsel önermelerle çelişiyor olması ise bilimin değil dinin sorunudur.

Marx öncesi felsefenin en karakteristik figürlerinden Hegel'in sistematigi, fikirler haline getirilmiş dinin en güzel örneklerinden bir tanesidir. Hegel'in felsefesi, düşüncenin sonsuzluğundan yola çıkar, bu noktada soyutlamalar mutlak ve hareketsizdir. Mutlak ve hareketsiz olan felsefi düşünce tanrısaldir ve elbette dinle bağlantılıdır. İkinci aşama sonsuzluğun ortadan kaldırılmasıdır. Sonsuzluğun ortadan kalktığı an, sonlu ve tikel gerçekle karşılaşma anıdır. Bu aşama, din ve Tanrı'ya karşı bir aşamadır. Ama Hegel, en son olarak sonsuzluğu yeniden kurarak, din ve Tanrıyı geri getirecektir.

Genel olarak Alman felsefesinin dönemin siyasi atmosferinden ağır bir şekilde etkilenmiş olması da, düşünsel havayı anlamak için önemli bir ayrıntıdır. Marx ve Engels'in de bir parçası olduğu bu dönemde tartışmaların din odaklı gelişmesinde, Engels'in yıllar sonra altını çizdiği bir husus oldukça ilginçtir; Engels, doğrudan siyasetle ilgilenmenin faturasının ağır olmasından dolayı pek çok insanın dinle doğrudan mücadeleleri bir siyaset yöntemi olarak benimsemesinden bahseder.<sup>8</sup>

---

*düşürmektir. Böylece cennetin eleştirisi dünyanın, dinin eleştirisi hukukun, teolojinin eleştirisi siyasetin eleştirisine dönüşür."*

<sup>8</sup> Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Sol

O günlerde siyasi mücadele yürütenler, kitleler nezdinde en meşru, siyasi etkinlik açısından en muteber yol olduğu için dine karşı mücadele etmiyorlar. Tam tersine, siyaset güçlüklerle dolu bir alan olduğu için dine karşı savaşa doğru kayıyor, deyim yerindeyse, işler dinsel alanda daha kolay ve risksiz olduğu için siyasetten dinsel alana kaçıyorlar. Bu eğilimin, insanların siyasi ve felsefi tercihlerini etkilemesi de kaçınılmazdır. Bu eğilimin felsefi karşılığı kendisini Genç-Hegelmilik'te bulur; dönemin materyalizmi dünya işleriyle ve siyasetle ilgilenmediği için kendisini doğrudan ve yalnızca dine karşı konumlanmış, derinliksiz, bir tarih görüşü olmayan materyalizmdir.

Marx'ın 1843 yılında Ruge'a yazdığı bir mektupta da buna dair bir uyarı mevcuttur.<sup>9</sup> O günlerde Almanya'da en çok ilgi çeken iki konunun öncelikle din ve hemen onun yanı başında duran siyaset olduğunu söyleyen Marx, dostuna, din ve siyasetin verili yapı ve biçiminin bir başlangıç noktası olarak alınması gerektiğini söyler ve her ikisine de müdahale ederken, hazır reçetelerle hareket edilmemesi gerektiğini belirtir.

Din ve siyaset bugün de yalnızca Türkiye'de değil tüm dünyada en çok ilgi çeken konuların başında geliyor. Hazır reçete arayışı da aynen devam ediyor... Durumu neredeyse iki asır öncesiyle eşitlemenin manası yok. O günden bugüne kadar yaşananların çok değerli bir birikim oluşturduğunu, bu birikimi yok saymanın başka türlü bir intihar olduğunu söylemek gereksiz belki. Ancak hazır ve her şeyi çözecek büyümlü bir reçete arayışı hep sürecekse bu uyarıyı da her zaman göz önünde bulundurmak lazım.

Din ve siyasetin gündemin başında olduğu günümüzde dini ve yalnızca dini, dünyanın en büyük sorunu olarak gören, ama buna koşut bir dünya ve tarih görüşünü geliştiremeyen pek çok insan

---

Yayınları, 1992, çev. Sevim Belli, s.17. "Ama o dönemde siyaset güçlüklerle dolu bir alan olduğundan başlıca savaşım dine karşı yürütüldü. Bu savaşım, öte yandan, dolaylı da olsa, özellikle 1840'tan bu yana, siyasal savaşım değil miydi?"

9 Karl Marx, "Ruge'a Mektup", 1843, [http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43\\_09.htm](http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43_09.htm). "Din ve siyaset bugün Almanya'da temel ilgi alanlarıdır. Bunların oldukları biçimi, her ne şekilde olurlarsa olsunlar, bir hareket noktası olarak almalı, ama bunlara karşı hazır reçeteler kullanmamalıyız."

ve kurum ateizmi ya da materyalizmi bir siyasi akım sanıyor ya da ateizm veya materyalizmi siyasi bir akımla eşitliyor.

İşte tam bu noktada, dinsel inanışlarla felsefi karşı karşıya geliş, siyasi mücadelenin din ve dinsel kurumlarla olan ilişkisinin arasındaki düzlemsel farkı bir kez daha belirginleştiriyor.

Saf bir felsefi tartışma olarak idealizm ve kaba materyalizm arasındaki karşılaştırma ile kitlelerin siyasi mücadeleye katılmasının önüne çıkartılan dolaylı ya da doğrudan dinsel engellerle ilgili bir çalışma ya da bu engellerin nasıl ve hangi yollarla ortadan kaldırılacağı konusundaki bir analiz veya toplumsal hayatın dinselleştirilmesinin bu engellerin şiddetini nasıl artıracığı hakkındaki yorumlar aynı ortak düşünsel zemini paylaşmazlar. Bugün de sıklıkla karıştırılan, iç içe geçtiği zaman da felsefi değil siyasi zorluk yaratan budur.

Tanrı fikriyle felsefi olarak hesaplamanın ve hatta bilimsel kanıtlarla dinsel inanışların üzerine gitmenin materyalist düşünce sistemi içinde tuttuğu yer ile bu yerin siyaset bağlamındaki karşılığı bir ve aynı değildir. İki ayrı dünyadan söz ediyoruz aslında. Birtakım istisnalar hariç, Tanrı ve inanç düzleminde dinin kendisiyle doğrudan hesaplamanın somut siyasi karşılığını çıplak olarak görme şansımız yoktur. Bu fikir, devrimci bir siyasi hatta içkindir, ancak bu içkinlik doğrusal bir aktarım mekanizmasını akla getirmemelidir. Üstelik bu içkinliğin siyasi olarak görünebilir hale gelen tonu da, pek çok tarihsel momentte sanılanın aksine, beklenildiği kadar koyu ve hâkim değildir. Koyu ve hâkimden anlaşılması gereken açık ki, salt Tanrı'ya ve dine karşı bir devrimdir. Tarihsel örnekler devrimin Tanrı'ya ve dine karşı değil, Tanrı'nın ve dinin dünyasal kurum ve uygulamalarına karşı gerçekleştiğini gösteriyor.

Marx öncesi felsefi bir akım olarak materyalizm, Marx'la birlikte vücut bulan tarihsel materyalizme doğru evrilirken, felsefe ile siyaset arasındaki ilişki de yeniden tanımlanmıştır. Marx kendisinden önceki ve aslında tüm felsefeyi sona erdirirken, bu felsefenin temel dinamiği olan ve tamamlanmış olarak gördüğü din eleştirisinin de sonunu getirir. Bu noktadan sonra, tarihsel materyalizmi daha önceki felsefi akım ve yaklaşımlarla bu açıdan karşılaştırmak yanlışlıştır.

Marksizm bir teorik düşünce sistemi olarak kendisini felsefenin ardılı ya da felsefenin sonrası biçiminde tanımlarken, yalnızca fikirleri ve yöntemi değiştirmez, felsefi pratiğin kendisini de dönüştürür. Felsefenin alanı, amaç ve soruları ilelebet ve geri dönüşü olmayan bir şekilde yer değiştirirken, felsefe ile siyasetin arasındaki ilişkiye dair o güne değin sorulmayan sorular üretilir ve bu soruların yanıtları bu ilişkiyi devrimci bir şekilde dönüştürür. Felsefe ile siyaset, teori ile siyaset arasında dinamik, iç içe geçen, kimileri için oldukça rahatsız edici bir ilişki kuran marksizm, bu ilişkiler olmaksızın anlaşılamaz. Artık saf anlamıyla bir felsefeden söz edilemeyeceği gibi, felsefe örneğin siyasetten bağımsız bir kategori olarak da tanımlanamaz.

Tarihsel materyalizm ile tarihsel materyalizmi temel alan siyasi hat birbirleriyle ilişkili ama farklı iki düzlemde varolurlar. Bu iki alan birbiriyle ilişkili biçimde tartışılmalı, siyasi hatta içkin ve ona şekil verdiği söylenebilen tarihsel materyalist unsurlar üzerinde durulurken bu ilişkinin doğrudan ve dolaylı olduğu da düşünülmemelidir. İşin doğrusu, bu unsurların siyasi hat içindeki ağırlığı, varlıkları daim olsa da, dönemsel ve dinamik bir biçimde değişecektir.

Marx sonrası felsefe artık eski felsefe değildir. Ancak günümüzde dahi bu eski felsefenin izlerini her yerde görmek, bu izleri farklı veçhelerde takip etmek mümkün. Felsefe bugün kendisini felsefeyle sınırlayamaz; bunun din felsefe ilişkisi bağlamındaki anlamı felsefenin kendisini din eleştirisiyle sınırlayamayacağı, kendisini bundan ibaret göremeyeceğidir. Aslında şöyle de ifade edilebilir; kendisini dinin doğrudan eleştirisiyle tanımlayan ve sınırlayan felsefe belki felsefedir, ama bu felsefe, siyasetle ilişki kuran, dünyayı değiştirmek üzere yola çıkan, insanı aktif bir özne konumuna yükselten ve aslında bilgiye de bu değiştirme eylemiyle ulaşan bir tarih görüşüyle birlikte sonu gelen felsefedir.

Marx öncesine geri dönüşün idealizme karşı materyalizm adına yapılması yanlış doğruya çevirmiyor.

Dahası, felsefe ile siyaset arasında ilişki kurma adına, felsefeyi siyasete dönüştüren tarihsel materyalist denemeler de ne görüntüyü kurtarıyor, ne de amaca hizmet ediyor. Felsefenin siyasete doğrudan tercümesi, ya da felsefenin doğrudan siyasete dönüştürülerek

siyasetin yerini alması, materyalizm ya da idealizm adına yapılmasından bağımsız olarak, marksizmle ilişkilendirilebilecek ya da marksizmle açıklanabilecek bir yaklaşım değildir.

Marksizmde bağımsız bir alan olarak tarif edilemeyen felsefenin siyaset ile ilişkisi doğrudan tercüme ya da dönüşüme indirgenemez; bu iki alan birbirine eşitlenemediği gibi birbirinin yerini de alamaz. Din eleştirisinin tamamlanmış olması ve bitmesi bu şekilde anlaşılmalıdır. Din söz konusu olduğunda da, felsefi bir tartışmanın siyasi alana doğrudan taşınması işte bu nedenle yanlıştır. Marksizm bu felsefenin siyasetin yerini almasına, siyaseti ikame etmesine izin vermez, tıpkı siyasetin felsefenin tüm alanını kaplamasına izin vermeyeceği gibi; marksizm gücünü bu iki alanın birbirinden farklı ancak ilişkili bir biçimde tanımlanabilmesinden alır.

Marx’ın ateist olduğuna şüphe yoktur; Marx’ın takipçilerinin de ekseriyetle ateist oldukları doğrudur. Bir tarih görüşü olarak marksizm ise kendi tanımladığı felsefi düzlemde yine kendine has olsa da materyalist bir yaklaşıma sahiptir ve bu elbette Tanrı ve din fikriyle o düzlemde hesaplaşma anlamına da gelir. Ancak yalnızca o düzlemde... Marksizmi ve marksistleri siyasi düzlemde ateizm tanımlayamaz; ateizm marksizme çok küçük gelen, marksizmin kesinlikle içine sığamayacağı bir kavramdır.

Dinle ilişkiler bağlamında marksizm için somut siyasi zeminde karşılığını bulabilecek tek kavram, bugünün koşullarında yeniden üretilmek zorunda olan ve bu yeniden üretim sayesinde sınıfsallığını da tekrar üretecek olan aydınlanmacılıktır. Aydınlanmacılık ise laiklik ile birlikte ele alınmadan anlaşılabilir. Marksizm bugün aydınlanmacılığı onu aşarak yeniden üretirken laiklikle zorunlu bir ilişki kurar.

Marksizmin materyalizmi kendisini önceleyen tüm materyalizmden farklıdır. Marx’ın meşhur onbir tezi, “bundan önceki tüm materyalizmin başlıca kusuru” diye başlar.<sup>10</sup> Marx, kendisinden

<sup>10</sup> Karl Marx – Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, Evrensel Basım Yayın, 2013, çev. Tonguç Ok – Olcay Geridönmez, s. 15. “1. Tez: Bundan önceki tüm materyalizmin (Feuerbach’inki de dahil olmak üzere) başlıca kusuru; nesnenin, gerçekliğin, duyumsallığın, duyuusal insan etkinliği, pratik olarak, öznel olarak değil, yalnızca nesne ya da sezgi biçiminde kavranmasıdır.”

önce gelen tüm materyalizmi bir bütün olarak aynı sepette toplamaktan çekinmediği gibi, tüm bu materyalizmin başlıca kusura söz ederek, kendi kopuşunun temelden ve büyük olmasına işaret eder. İnsanları maddi dünyanın mekanik işlevlerinden ibaret gören düşünce sistemiyle bağın kopması, insanların içinde yaşadığı koşullara hangi koşullarda ve nasıl müdahale edebileceği sorularının yanıtını bulmak için de ilk adımdır. Tarih bu koşullarda insanın kendi eylemlerinin ürünüdür ve tarihi insanlar yapar.

Teori ve pratik arasında muazzam ve benzersiz bir ilişki kuran Marx, tüm düşüncelerin eylemsel olarak pratikte sınanacağı bir gerçeklik tarifi yapmaktan çekinmez. Bu cüretli tarif, tezlerin dine bakışında da kendisini gösterir. Nesnel gerçeklikle, insan düşüncesi arasındaki ilişki pratik bir sorun olduğuna göre, insan kendi düşüncesinin gerçekliğini ancak pratikte kanıtlayabilir; dinsel düşünce, kendisinin kurduğu metafizik bağlamda ele alındığı sürece, bu skolastik kısır döngü kırılmaz.

Tanrı düşüncesi, o düşüncenin tanımlandığı evrenin içinde kursosuz ve dokunulmazdır; dinsel dünyada Tanrı fikri kendisiyle mücadele edilemeyecek kadar büyüktür, çünkü bu mücadelenin bir kazananı veya kaybedeni olamaz, bu nedenle siyasi veya ideolojik olarak bu mücadelenin değeri yoktur.

Dinden veya tanrıbilimden yola çıkan ve dinsel anlayışların eleştirisi ile kendisini sınırlayan bakış açısı, dinin egemenliğini veri aldıkça, her egemen ilişkinin aslında dinsel bir ilişki olduğunu ileri sürer. Gittikçe kutsallaşan bu dünyadaki sorunları çözmenin yolu da basittir; kutsal olanı bu dünyadan uzaklaştırmak ya da kutsal olanı bu dünya üzerinden yok etmek. Böylesi bir anlayışın kendi iç çelişkileri ve tüm ilişkilerin atası olarak kurgulanan bu kutsallığın tanımı gereği çok güçlü ve neredeyse dokunulamaz olduğu bir dünyada yok edilip edilemeyeceği çelişkisi bir yana, böyle yorumlanan bir dünya tersinden yorumlanmış bir dünyadır.

Tek başına ateizm, bu bağlamda, aslında yalnızca farklı bir dinsel düşünce biçimidir ve dinsel düşünce sistematüğinden radikal bir kopuşa işaret etmez. Ateizm, farklı bir inançlar silsilesi içinde Tanrı'nın olumsuzlanmasından ibaret kaldığı sürece, bir reddiye olarak dinsel inanış sürecinin olumsuz manada bir parçası halindedir ve reddiyenin bu şekliyle bir manası yoktur. Teolojiden

kaçarak, teolojinin esiri olmak işte böyle gerçekleşir.

Ateizm, bu dünyaya isyan bayrağını açmaya hazırlanan liseli, kökleri ve geçmişiyle hesaplaşan üniversiteli aydın adayı veya kendisine dayatılanları reddedecek genç işçinin düşünsel yolculuğunda çok önemli bir merhale olabilir. Ama özgürlüğe uzanan o muazzam yolculuğun ne zorunlu ne de son aşamasıdır. Ateizm, hangi yaşta olursa olsun, bir düşünsel serüvenin başına denk geldiği ve bu haliyle bir gençliğe işaret ettiği sürece anlamlıdır; ancak hep orada kalmakta ısrar ettikçe o manayı kaybedecek, o düşünsel yolculuğun devamı için bir engele dönüşecektir.

Marksizmin de bir din olup olmadığına dair bugüne kadar çok cümle kuruldu. Marksizmin bir din olmadığına şüphe yoktur; ancak kendisini kendisiyle sınırlayan, bu dünyaya dair farklı bir yaklaşım getiremeyen, bu dünyayı ayaklarının üstüne oturtup değiştirmeye çalışan düşünce sistemleri ve tarih görüşünün bir parçası haline gelmeyen ateizmin bir din olduğunu söylemek hiç yanlış değildir.

Dinin son derece problemlili bir alana işaret ettiği doğrudur; Marx öncesi tüm felsefenin temel derdinin din olması da bir rastlantı değildir. Ancak dinin problemlili bir alana işaret etmesi, dinin asli problemin tek ve en önemli kaynağı olduğunu göstermez. Din, maddi dünyanın farklı bir şekilde yeniden kurulması ve aslında maddi dünyanın bir yansımasıysa, din söz konusu olduğunda bu denli büyük sorunlarla karşılaşmamız aslında içinde yaşadığımız maddi dünyanın ne ölçüde problemlili ve dertli olduğunun bir ispatıdır.

Bugün hep beraber, tüm dünyada dinin yeniden yükselişine tanıklık ediyoruz ve bu yükselişle birlikte dünyanın pek çok bölgesinde, ülkemizin hemen yanıbaşı dâhil, din kaynaklı çatışmalar artıyor; din, cinayet, işkence ve baskının bir nedeni ve mazereti olarak karşımıza çıkıyor. Peki, ama üzerimize çöken bu karanlığın tek sebebi yalnızca dinin yükselişi mi?

Yoksa dünya üzerinde şiddetlenen ve derinleşen sorunlar dinin yükselişine bir zemin hazırlarken, bu zemin egemen sınıflar tarafından etkili şekilde kullanılıyor ve bu yükseliş ve egemen sınıfların izlediği yol, zaten şiddetli ve derin sorunlarımızı daha şiddetli ve derin hale mi getiriyor? Teorik ve felsefi düzeyde basit bir

din karşıtlığı ve din eleştirisi, ilk soruya ve yanıtına odaklanırken bugün neler olup bittiğini anlamaktan uzak kalacağı gibi, meseleyi anlayamadığı için doğru çözümü de üretemeyecektir. Din eleştirisiyle yetinmeyen ve Marx öncesi arkaik haliyle din eleştirisine son veren marksizm ise ikinci soruya ve yanıtına odaklanacaktır.

Tüm egemen ilişkilerin aslında dinsel birer ilişki olduğunu reddetmek de yeterli değildir. Bu egemen ilişkilerin asıl kaynağını görmenin dinle ilgili problemleri çözeceğini söylemek de hayalcilik olur. Dinin bu dünyadaki yerini anlamanın koşulu, dinin bu ilişkiler sistemi içerisinde nerede durduğunu tespit etmektir ama bu dahi yalnızca bir başlangıçtır. Kapitalizm koşullarında sınıf mücadeleleri bağlamında dinin yerini abartmak mümkün olduğu gibi, dinin konumunu önemsizleştirmek, ya da din konusunda insanlığın Aydınlanma sonrası tüm düşünsel birikimini görmezden gelerek yanılgılara da düşmek mümkündür.

Bu başlangıcı dahi yapamayanların, dini bir türlü doğru yere oturtamayanların bu denli yaygın olduğu bir ortamda bu başlangıcın önemini ne kadar anlatsak az; doğru başlamayanın doğru bitirme şansı zaten yok...

Din ile maddi dünya arasındaki ilişki, maddi dünyanın kendi iç çelişkileri çözülmeden anlaşılamaz.<sup>11</sup> Çünkü maddi dünyanın kendisini farklı bir düzlemde din olarak yeniden kurması ancak bu çelişkiler nedeniyle mümkündür. Öyleyse, dinsel gibi görünen problemler de, aslında bu problemleri yaratan dünyanın çelişkilerine ait sorunlardır ve bunların çözümü ancak dünyadaki çelişkilerin teorik ve pratik olarak devrimci biçimde ele alınmasıyla mümkün olacaktır.

Bu olguyu en güzel anlatan örneklerden birisi din ile birey arasındaki yabancılaşmayla işçinin kendi emek ürününe yabancılaşması arasındaki ortaklık ve benzerliklerdir. İnsan kendisini Tanrı'ya verdiği ve Tanrı'nın bir parçası ya da Tanrı'nın yaratığı bir evrenin parçası olarak hissettiği ölçüde aslında bireysel

<sup>11</sup> A.g.e. "4. Tez: ... Ne var ki seküler temelin kendi kendinden ayrılıp bulutların arasında kendine bağımsız bir krallık tayin etmesi, ancak bu seküler temelin kendi iç çekişme ve çelişkileriyle açıklanabilir. Yani bu temelin kendisi, kendi içinde hem çelişkileriyle birlikte anlaşılacak hem de pratikte kökten değiştirilmek zorundadır."

olarak tanımladığı dünyayı, insani alanı küçültür. İşçi de hayatını, ürettiği nesneye koydukça nesnesizleşecek ve o denli az kendisi olacaktır.<sup>12</sup>

Üstelik işçinin yabancılaşması, yalnızca emeğinin dışsal bir nesne haline gelmesi anlamına gelmez, işçinin emeği bir noktadan sonra işçiye yabancı ve ona karşı çıkan bir düşmandır artık. O halde, insan ile Tanrı arasındaki ilişki de belirli bir evreden sonra insana düşman bir ilişki haline gelir; bu evre insan ile Tanrı arasındaki yabancılaşmanın maddi karşılığını bulduğu an, insanın bireysel dünyasının dinsel nedenlerle maddi olarak küçülmeye başladığı noktadır.

Emek işçiye iki açıdan yabancıdır. Birincisi; emek fiziki olsun olmasın zorlama bir ilişkinin ürünüdür, işçi böyle bir zorunluluk olmaksızın kendi halinde bırakıldığında çalışmaz. Kapitalizm, kendisinden önce gelen üretim biçimlerinden, bu zor mekanizmalarının mülksüzleştirme vesilesiyle yer ve zaman değiştirmesiyle de farklılaşır. Toprağa bağlı köylü ile fabrikadaki üretim aracına bağlı işçi arasında zor mekanizmaları bağlamında köklü bir fark vardır. İkincisi, işçi emek gücünü sattığı için emeği artık onun malı değildir. Bu yabancılaşma biçimlerinin tamamı, insanın diğer insanlar ile kurduğu ilişkide somut ve görünür hale gelir. Yabancılaşma bir ilişkiler bütünü içinde varolur ve insan kendisine düşman bir üretim eyleminin parçası olurken, diğer insanlarla girdiği ilişkilerde de kaçınılmaz olarak yabancılaşmanın kurbanı olacaktır.

Dinsel yabancılaşmanın çıkış noktası da dinselliğin kendini var ettiği insan bilinç ve vicdanıdır. Ancak, farklı bir düzlemde, insan Tanrı ile girdiği ilişkide her ne kadar kendine ait dünyayı küçültüp daha az kendisi olsa da, bu yabancılaşmanın somut olarak görüneceği biçim, bireyin başka bir bireyle girdiği dinsel ilişkidir.

Dinsel yabancılaşma pratikte bireyin dinsel kurum veya

<sup>12</sup> Karl Marx, 1844 *Elyazmaları*, Sol Yayınları, 1993, çev. Kenan Somer, s. 141. *"Bu, dinde de böyledir. İnsan Tanrıya ne kadar çok şey verirse, kendinde o kadar az şey kalır. İşçi yaşamını nesneye koyar. Ama o zaman yaşamı kendisinin değil, nesnenindir. Demek ki bu etkinlik ne kadar büyükse, işçi o kadar nesnesizdir. O, emeğinin ürünü olan şey değildir. Öyleyse bu ürün ne kadar büyükse, işçi o kadar az kendisidir."*

aracılarla, ya da yine din vesilesiyle kurduğu ilişkilerde gözlenir. Bu yabancılaşmaya müdahale edilecek ve bu yabancılaşmanın çözümlü olabilecek düğüm noktası işte tam burasıdır.

Bu kurum veya ilişki biçimlerinden yalnızca cemaat veya tarikat örgütlenmeleri anlaşılmamalıdır; siyasi iktidarın toplumsal ve siyasal alana dinsel referanslarla her türlü müdahalesi bu yabancılaşmayı şiddetlendiren ve somut hale getiren müdahalelerdir ve son derece önemli mücadele başlıklarıdır.

Klasik felsefe, açık veya gizli dinsel bir çalışmadır.<sup>13</sup>

Marx'ın felsefenin ölümünü ilan etmesi, bu dinsel çalışmanın ölümünün ilanıdır; felsefenin olduğu haliyle aydınlanması ve sekülerleşmesi mümkün olmadığı için, felsefeyi sona erdirmekten başka çare yoktur. Gizli veya açık her dinsel çalışma, felsefe adı altında yapılıyor olsa da, insanın özüne yabancılaşmasının bir biçimidir. Marx'tan önce bu yabancılaşmayla mücadele eden filozofların büyük yanılgısı, bu yabancılaşmanın kökenini oluşturan maddi dünyadaki çelişkileri anlamayı ve değiştirmeyi düşünmemiş olmalarıdır. Marx için bu felsefi sorun bir noktadan sonra anlamsızlaşacak, o dünyevi meselelere yoğunlaşacak ve dinle ilgili sorunları da bu meselelerin çözümlerinin etrafında dolaylı olarak konumlandırmayı tercih edecektir. Klasik metinlerde, din ve dinle ilgili konuların gittikçe az yer alması ve hatta neredeyse kaybolması tam da bununla ilişkili olduğu için bilinçli bir tercihtir ve bu tercihin kendisinin siyasi ve ideolojik mücadeleye tercümesi mümkündür.

Felsefenin eleştirisi tamamlandıktan sonra Marx ve Engels için önemli olan manevi dünyanın dini değil, gündelik hayatın dini olarak sermaye ve kapitalist üretim biçimidir.<sup>14</sup> Dini önemsiz

<sup>13</sup> A.g.e. s.214. "Feuerbach'ın büyük eylemi şudur: 1. Felsefenin, fikirler biçimi altına konmuş ve düşünce tarafından açındırılmış dinden başka bir şey olmadığını; insan yabancılaşmasının bir başka biçimi ve bir başka varoluş biçiminden başka bir şey olmadığını; öyleyse bir o kadar kınanabilir olduğunu tanıtlamış bulunmak; ... ". Açındırılmak İngilizce metinde "expound" olarak geçiyor. Tefsir etmek olarak çevrilse Türkçe metin çok daha anlaşılır olabilirdi.

<sup>14</sup> Karl Marx, *Kapital*, Üçüncü Cilt, Sol Yayınları, 1990, çev. Alaattin Bilgi, s.728-729. "Bu uydurma görüntüyü ve hayali yıkmak, servetin çeşitli toplumsal öğelerinin bu karşılıklı bağımsızlığına ve katılmasına, şeylerin

gördükleri için değil, dinle ilgili meselelere, manevi âlemin yerine somut dünyadan yola çıkarak bakmanın doğru olduğunu düşündükleri için...

Esas olan, yabancılaşmanın somut olarak bu dünyada aldığı biçimlerle ilgili düşünmektir. Marksizm, yaşamın gerçek ilişkilerinden yola çıkarak, bu ilişkilerin kutsallaştırılmış şekillerinin izini dinin imgesel dünyasında sürer. Tersi bir yaklaşımın, bu maddi temeli dikkate almayan dinle ilgili herhangi bir çalışmanın, eleştirel olarak bir değeri yoktur.<sup>15</sup> Tüm felsefi eleştiri dinin eleştirisinden başlamış olabilir, ama yine tüm felsefi eleştiri kendisini dinin eleştirisini tamamlayarak tamamlar. Dinin eleştirisinin eleştirisiyle birlikte din eleştirisi biterken, felsefe de bir sona gelmiş olur.

Dinsel öz, insani öze bir ve aynı şey değildir ve birbirlerine indirgenemezler. İnsani öz, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama olmadığı için, bu öz toplumsal ilişkilerin bütününde kendi gerçekliğine kavuşur. Dinsel duyguyu tek başına tanımlarken, hep düşülen hata soyut ve toplumsal ilişkilerden yalıtık bireyden yola çıkılmasıdır. Bu bireylerin arasındaki ilişki de kıymeti kendinden menkul, içsel genellemelerle anlaşılmaya çalışılır. Oysa dinsel duygu da tıpkı o ele alınan bireyin belirli bir toplum biçimine ait olması gibi belirli bir toplum biçimine aittir.<sup>16</sup> Dolayısıyla, çağlar boyunca özünü korumaya çalışan ama doğal olarak koruyamayan dinsel duyguyla, bu duygunun pratikteki toplumsal ve

---

*kişiselleştirilmesine, üretim ilişkilerinin maddi varlıklara çevrilmesine, günlük yaşamın bu inancına (İngilizce metinde ‘günlük yaşamın dinine’ – ÖŞ) son vermek, klasik iktisadın büyük erdemidir.”*

<sup>15</sup> Karl Marx, *Kapital*, Birinci Cilt, Yordam Kitap, 2010, çev. Mehmet Selik – Nail Satılğan, s. 358. “Bu maddi temeli hesaba katmayan her din tarihi de eleştirel olmayan bir tarihtir. Analiz yoluyla dinin puslu varlıklarının bu dünyadaki özlerini bulmak, gerçekte, ters yoldan giderek, yaşamın her zamanki gerçek ilişkilerinden hareketle bunların doğaüstüleştirilmiş biçimlerine ulaşmaktan çok daha kolaydır. Bu ikinci yol, biricik maddeci ve dolayısıyla da bilimsel yöntemdir.”

<sup>16</sup> Karl Marx – Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 16. “6. Tez: Feuerbach dinsel özü insani öz haline getirir. Ne var ki, insani öz tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz, kendi gerçekliği içinde, toplumsal ilişkiler bütünüdür.” “7. Tez: Feuerbach, bu yüzden ‘dinsel duygu’nun kendisinin toplumsal bir ürün olduğunu ve analiz ettiği soyut bireyin belirli bir toplum biçimine ait olduğunu göremez.”

siyasal karşılığı da bir çelişki halindedir. Bu çelişkinin kaynağında da köklü ve uzun bir geçmişe sahip dinin toplumsal formasyon içinde girdiği belirlenim ilişkisinin diğer olgulardan farklılaşması vardır. Din nispeten dışa daha kapalıdır, dinsel özün değişim ve dönüşümü daha zor gerçekleşir. Tarih boyunca bu çelişkiye dayanarak, dinin özünü esas alan ve ilerici olma iddiasındaki pek çok akımın ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Tam tersine, bu çelişkiyi siyasetin konusu yapmak dinin eleştirisi dönemine farklı bir biçimde geri dönmek anlamına gelir. Klasik felsefenin kalıplarını değişik bir biçimde canlandırmak ve yeniden üretmek ve bunun doğal sonucu olarak bu defa dine olumlu ve kendiliğinden ilerici bir anlam atfederek siyaseti tekrar dinselileştirmenin kimseye faydası olamaz. Ancak yine de ve ısrarla bunu deneyecek olanların bu işi marksizm adına yapmamaları gerekir.

Din dünyası, gerçek dünyanın bir yansımasıdır. Marx, bu sapmanın nasıl kullanılabileceğini, meta fetişizmi kavramlaştırmasında müthiş bir şekilde gösterir.<sup>17</sup> Meta, ilk bakışta çok önemsiz ve kolayca anlaşılır görünmesine rağmen, aslında metafizik incelik ve teolojik süslerle doludur ve metaların mistik özellikleri onların kullanım değerinden doğmaz. Metanın gizemi, insan emeğinin toplumsal niteliği nedeniyle, üreticilerin kendi ürünleri ile ilişkilerini emek ürünleri arasındaki toplumsal bir ilişki olarak görmelerinden kaynaklanır. Aslında insanlar arasında kurulan belirli bir toplumsal ilişki, ürünler arasındaki düşsel bir ilişki biçimine bürünür. Bu durumun dinsel âlemde insanın kendi hayali ürünlerinin birbirleriyle ve insanoğlu ile ilişki içine girmesinden bir farkı yoktur. Emek ürünlerine, meta olarak üretildikleri anda yapışan ve dolayısıyla üretim sürecinden ayrılması olanaksız olan özelliği, Marx “fetişizm” olarak adlandırır ve bu fetişizmin kökeni emeğin toplumsal niteliğindedir. Tıpkı bir dinde insanın kendi beyninin ürünü olan düşsel kavram ve yaratımların yönetimine girmesi gibi kapitalist üretimde de insanoğlu kendi elinden çıkma ürünler tarafından yönetilir.

Dinsel kavramların tarih boyunca yaptıkları yolculuğun da bu süreçten pek bir farkı yoktur. Bu kavramlar da içinde üretildikleri

<sup>17</sup> Karl Marx, *Kapital*, Birinci Cilt, s. 81-92.

koşulları üzerlerinde taşımaya devam ederler. Bu fetişizmle baş etmenin yolu, din dünyasının gerçek dünyanın yansıması olduğunu unutmadan, bu kavramların hangi toplumsal koşullarda üretildiğine ve en az bunun kadar önemli olmak üzere, hangi toplumsal koşullarda kullanıldığına odaklanmaktır. Böylesi bir dinamik kavrayışa sahip olmadan, dinin tüm tarih boyunca sınıflar mücadelesi içinde değişen ve halen değişmekte olan konumu anlaşılamaz.

Dinsel eleştiri, dinsel duygunun da belirli bir toplum biçimine ait olduğu saptamasından sonra, yerini o topluma ve ilgili toplum biçimine dair bir eleştiriye bırakır. Marx'ın materyalizmi, dinle bireyin vicdanındaki hali olarak nitelenebilecek soyut bir düzlemde değil, dinin toplumsal ve siyasi ilişkilerde vücut bulduğu ve somutlandığı düzlemde hesaplar.

Dinin kendisine odaklanan bir siyasi mücadele hattı ve bunun arka planına yerleşen bir teorik anlayış, gizemciliği siyasi ve teorik alanda yeniden üretmektir. Nereden kaynaklandığı belli olmayan fikirlerin tarihin yönlendirici gücü olduğu koşullarda, tüm tarih, felsefenin tarihi olarak okunabilir; tarih, hayali fikirlerin, ruhların ve hayaletlerin at koşturduğu, gerçek olay ve ampirik verilerin ruh ve hayaletlere somut kılık ve kıyafet sağladığı gerçeküstü bir öyküdür artık.<sup>18</sup>

Bu öykünün içinde verilen mücadele hayalet ve ruhlara karşı gerçeküstü bir mücadeledir. Hayalet avcılığı solun işi olamaz. Dahası, bu bağlamda dine karşı yürütülen bir mücadele, dinin kendisine dönük iyi niyetli bir çaba olarak da görülemez; bu tür bir çaba dinin kitlelerin üzerindeki etkisini azaltmayacağı gibi, bu yanlış yaklaşımın siyasi yansıması da yalnızca yetersizlikle malul olmayacaktır. Böylesi bir hedefle hareket eden sol, hitap kitlesini daraltacağı gibi, yanlış gündem seçimleriyle asli işini de yapamaz hale gelir.

Bir bilgi nesnesi olarak din, kendine çizdiği ve kendini tarif ettiği alanda değiştirilemez özellikleri haiz metafizik bir olgudur;

<sup>18</sup> Karl Marx – Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 110. "Spekülatif düşünce, soyut tasavvur, tarihin itici gücü haline getiriliyor, dolayısıyla da tarih salt felsefe tarihine dönüştürülüyor. ... Böylece tarih, salt sözde fikirlerin bir tarihi, tinlerle hayaletlerin tarihi haline getiriliyor ve bu hayaletler tarihinin temeli olan gerçek, ampirik tarih, sadece bu hayaletleri ete kemiğe büründürmek için sömürülüyor."

değiştirilemez ve müdahale edilemez olduğu için de dinsel özün ya da dinin kendisinin bilgisine ulaşmak bu anlamda imkansızdır. Dinin bir bilgi nesnesi olarak mana kazanacağı uğrak, onun toplumsal ve siyasal alanda kendisini görünür kıldığı, somut olarak siyasete, ekonomiye ya da toplumsal ilişkilere dokunduğu anlardır. Din, bu dokunuş anlarında, kendisine tarif ettiği dokunulmaz, içine kapalı ve soyut alandan çıkar ve müdahale edilebilir bir somut gerçeklik kazanır. Dinin siyasi, iktisadi ya da toplumsal olanla girdiği ilişki de bu durumda değiştirilip dönüştürülebilir bir olgu hüviyeti edinir. Odaklanılması ve üzerinde düşünülmesi gereken işte dinin bu “ilişkisel” halidir. Mücadele de tam burada başlar.

Dinin insanların üzerinde, sınıflar mücadelesi bağlamında ezenlerden yana etkisini azaltmak için, doğrudan insanların inançlarıyla uğraşmak değil, dinin insanların yaşadığı gerçek dünyadaki gerici, bağınaz, insanın bu sömürü dünyasındaki esaretini şiddetlendiren karşılıklarıyla mücadele etmek gerekir. Dinin kendi özünün ne ölçüde gerici ya da ne kadar bağınaz olduğu, nasıl hurafelerden beslendiği, inanç dünyasında kaldığı sürece tartışmalıdır; inanç dünyasında kalması dini ilerici yapmaz ya da ona kendiliğinden bir olumluluk atfedilmesini sağlamaz, ama din inanç âleminde kaldığı sürece dinin kendine has özellikleri siyasi ve toplumsal bağlamda önemsizleşir.

Tüm bunların inanç ve vicdan kürelerinden, pratik karşılık bulacakları ilişkisel hale ne ölçüde dönüştükleri de bir mücadele konusudur. Dinin ilişkisel haline müdahale diye özetlenebilecek ideolojik ve siyasi tarz, yalnızca somut olarak bu halde karşımıza çıkan biçimlere değil, bu biçimlerin varolmasını sağlayan ve onları düzenli olarak besleyen mekanizmalara müdahaleyi de içerir. Dolayısıyla, dinin vicdan ve inanç kürelerinde ne ölçüde kalacağı sorusu ve dinin bu bağlamda kendinde nitelikleri yalnızca teorik değil pratik bir sorundur.

Üstelik dinsel öz, insani öze indirgenemeyeceği gibi, düşünsel bağlamda, din kendi kendisine varolan bir öze de sahip değildir. Dolayısıyla, böyle bir öze ulaşıldığında, dinin tüm gizeminin çözüleceği, tüm sırlarına vakıf olunacağı iddiasının pek bir anlamı yoktur. Bu çaba böylesi bir amaçla yapıyorsa, düşünsel düzlemde dahi, beyhude bir çabadır.

Oysa inancın alternatifini oluşturmak ya da bu özü arama amaçlı olmayan, dinle ilgili sayısız başlıkta, tümüyle tek yanlı bir üretime alternatif bilimsel çalışmalar çok önemli ve değerlidir. Bu çalışmaların ne ölçüde siyasete taşınacağı ya da tahvil edileceği ise yine siyasetin konusudur. Ancak bu durum, din konusunda yapılacak bilimsel çalışmaların gerekliliğini ortadan kaldırmadığı gibi önemini de azaltmaz.

Tüm insanlık tarihi, dinler değil sınıflar mücadelesinin tarihidir. İnsanlığın tarihsel dönemleri dinsel düzeyde değişikliklerle birbirlerinden ayırt edilemez. Tarihin büyük dönüm noktalarının, evrensel dinlerin işin içine karıştıkları ölçüde, dinsel nitelikte değişikliklerin de izini taşıdığı doğrudur. Ama bu olgu, tarihsel büyük değişimlerin esas olarak sınıf mücadeleleri sonucunda gerçekleşmesiyle çelişmez.

Üstelik bir sınıfın diğerini sömürdüğü son sınıflı toplum olan kapitalizmin gelişmesiyle birlikte, zor mekanizmalarındaki değişime paralel bir biçimde egemen sınıfın din ile ilişkisi bir değişim geçirmiştir. Din, burjuvazi için kendisine engel olduğu ölçüde tasfiye edilen, kendisine yardımcı olacak şekilde ise korunan ve kollanan bir kurumdur artık.

Dinin düşünsel olarak merkezi bir yerde durduğu anlayış, sınıflar mücadelesini din tarihinin basit bir eklentisi haline dönüştürür. Bu eksen kaymasının doğal sonucu, gündemi ateizm ile dindarlık veya gerçek Müslümanlık ile yobaz Müslümanlık gibi dindarlığa ve inanca referansla tanımlanan karşıtlıklar vesilesiyle okumaya çalışmaktır ve marksizmle ilgisi olmayan bu tür yaklaşımların sol literatürden temizlenmesi gerekir.

İnsanlık Ortaçağ'ı geride bırakalı çok oluyor, artık feodal koşullarda yaşamıyoruz. Ortaçağ, bütün ideoloji biçimlerini, felsefeyi, siyaseti ve hukuk bilimini tanrıbilimin bir eki, teolojinin birer altbölümü haline getirmişti. Dolayısıyla, bu ideolojik biçimlere karşı verilen mücadele doğal olarak doğrudan veya dolaylı teolojik bir biçim almak zorunda kalıyordu. Her toplumsal ve siyasi hareket, temel ideolojik ortamın dinle belirlendiği koşullarda, kendi çıkarlarını dinsel biçimde de ifade etmek zorundaydı.

Kapitalizm koşullarında, ideolojik biçimlerin ve atmosferin feodalizmden köklü olarak farklılaştığı günümüzde, toplumsal ve

siyasal hareketlerin yapısal olarak böyle bir zorunluluğu yoktur. Dine ilerici olarak atfedilerek yapılsa dahi kapitalizm koşulları düşünlüğünde böylesi bir tercihin teorik anlamı da bulunmuyor.

Hâkim sınıfın, dini ezilen sınıflara karşı bir araç olarak kullandığı her momentte, din bu araçsallık biçimiyle ideolojik mücadelenin bir konusu olmaya devam ediyor ve yine bu araçsallığın şiddeti her ülkenin tarihsel ve sosyal koşullarına göre değişiyor, ancak din artık ortaçağdaki konumunu yapısal olarak terk etmiş durumda...

Reel sosyalizmin çözülüşünden sonra 11 Eylül saldırısının ardından yaşanan sürecin de şiddetlendirdiği bir konjonktürde, din önemini artıran bir olgu olarak karşımızda dururken, bu gerçeğin altını bugün biraz daha kalınca çizmek zorundayız. Ne reel sosyalizmin çözülüşü, kapitalizm koşullarında yapısal olarak dinin ideolojik konumunu değiştirir, ne de 11 Eylül saldırısından sonra emperyalizmin Doğu'yu yeniden biçimlendirmesini hızlandırması veya bugün örneğin Ortadoğu'nun koşar adım bir dinler savaşına doğru gitmesi, onu feodalizmde yerleşmiş olduğu konuma geri oturtur.

Bu gelişmelerin hepsi din üzerinde daha fazla durmayı, din hakkında daha çok düşünmeyi, din ile ilgili konuları daha verimli ve üretken bir düzlemde tartışmayı gerektiriyor. Din ideolojik mücadele başlıklarından en önemlilerinden birisi olarak konumunu koruyor ve son on yıldır yaşanan gelişmeler tam olarak işte bu konumunu güçlendiriyor. Ama yine de hiçbir şekilde, bugün din, tüm felsefeyi, siyaseti ve hukuku kendisine tabi alt başlıklar haline getirmiyor.

Feodalizm ve kapitalizm arasındaki temel yapısal fark nedeniyle bu gerçekleşemez, kapitalizm koşullarında oluşan ideolojik harita buna asla izin vermez.

Dinin kapitalizm koşullarında ideolojik haritada kapladığı alan ve dinin siyasi ve toplumsal alanda tuttuğu yerle ilgili mücadelenin bugünkü karşılığı aydınlanmacılık ve bu aydınlanmacılığa denk düşen laik bir anlayıştır.

Bu aydınlanmacılık insanlığın tüm ilerici geleneğine sahip çıksa dahi, burjuvazinin terk edip geride bıraktığı ilerici mirası aşarken, hiç şüphesiz yenidir.

## Laiklik ve marksizm: Aydınlanmayı aşmak

*“‘Şunu öneriyorum ki,’ diye karşılık verdi Voltaire, ‘her yurttaşın, kamu düzenini bozmadığı sürece, aydınlanmış ya da saplantılı mantığı neyi buyuruyorsa onu düşünmesine, kendi mantığına inanmasına izin verilmelidir.’*

*‘Ortakistanlılar başka bir çözüm bulmuşa benziyorlar.’ diye gözlemde bulundu Nicholas. ‘Her bir yurttaşına ya da mantığın buyruklarına güveniyormuş gibi görünmüyorlar. Onların düşüncesine göre, bütün cemaatler diğer yaşam biçimlerine saygı duymalı ve ileri sürülen bütün ayırım çizgileri eş ölçüde geçerli olmalı.’*

*Voltaire şüpheyi baktı, bir hayli şaşırmıştı. ‘Kişi,’ diye sordu, ‘önyargılara ve saplantılara nasıl saygı duyabilir? Hem, karşılıklı olarak çakışan iddialar, nasıl olur da, eş ölçüde geçerli olabilir?’”<sup>19</sup>*

Aydınlanmanın büyük düşünüğü Voltaire, Aydınlanma sonrası burjuva düşünce sistemini temsil eden liberallerle karşılaştığında diyalog ya da tartışma gerçekten böyle başlayabilirdi. Voltaire’nin anlamakta zorlanacağı bir özgürlük kavrayışı bir zamanlar onun da temsil ettiği sınıfa hâkimdi artık.

Önyargılar ve saplantılar da dâhil olmak üzere bütün cemaatlerin tüm fikirlerine saygı duymayı öneren, dinler ve inanışlara sonsuz bir özgürlük tanıyormuş gibi yapan liberallere, bütün bu inanışların müdahale etmeye çalıştığı kamusal alanda düzenlemeyi kimin yapacağı, bu alandan kimin sorumlu olacağı da sorulmalıydı...

---

<sup>19</sup> Steven Lukes, *Profesör Caritat’ın Şaşırtıcı Aydınlanması*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2005, çev. Füsun M. Demir, s. 166

Peki, düzenleyici ve yönetici bir aygıt olarak devletin çekildiği bir alan, bireyselleştikçe doğal olarak farklılaşacak inançlar bağlamında gerçekten özgür olabilir miydi? Ya da devletin sınırlayıcı etkisinin olmadığı bir ortamda, inançların toplumsal olan hakkında ne düşüneceğini tektipleştiren bir dini otorite güçlenmez ve toplumsal alanı düzenlemeye kalkmaz mıydı? İnançların tektipleştirilmeye çalışıldığı bir bağlamda, inanç özgürlüğünden söz edilebilir miydi?

Aydınlanmanın kendisi de tüm bu sorulara dört başı mamur yanıtlar bulamamıştır. Ama erken dönem aydınlanmacılarının bu sorulara sırt çevirdiğini söylemek haksızlık olur. Sonrasında Aydınlanmayı bütünsel olarak reddedeceklerin esas problemi bu ve benzer meseleleri görmezden gelmeleri, özgürlükler ile ilgili sorunları da bunları görmezden gelerek çözdüklerini iddia etmeleridir. Esas problemleri görmeyenlerin gerçek çözümlere ihtiyacı olmaz. Ama tüm bunların faturası da Aydınlanmaya çıkarılamaz. Aydınlanma tüm iyi niyetiyle insanlığın pek çok problemini çözmeyi denemiştir.

Aydınlanma, doğumu itibariyle burjuvaziye mal edilebilir ve onu bir burjuva hareketi olarak nitelendirmenin bir sakıncası yoktur. Ancak Aydınlanmanın ideolojik altyapısı homojen bir bütünlüğe sahip değildi. Aydınlanma içinde farklı açılımlara sahip pek çok ideolojik nüve barındırıyordu ve sonrasında insanlık tarihine damgasını vuracak fikri akımların marksizm de dahil olmak üzere tamamının Aydınlanmadan doğması hiç şaşırtıcı değildir.

Burjuvazinin kendine ait değerlerle sonrasında bu denli sert hesaplaşacak olması da bu karmaşık ideolojik yapıyla uyumludur. Aydınlanma en çok tarihsel ilerleme fikriyle birlikte anılmalıdır ve tarihsel ilerlemenin varlığını sömürüye borçlu bir sınıfı ölesiye korkutması doğaldır. Burjuva ideologlarının tüm güçleriyle saldıracakları bu fikre solun aynı şiddetle sahip çıkmaması ise marksizm adına talihsizliktir.

Solun çoğu kesiminin hayallerini süsleyen safkan bir sol ideoloji hiçbir zaman varolmamıştır ve sınıflar mücadelesi devam ettiği sürece de varolmayacaktır. Bu safkan ideoloji arayışı, neredeyse her zaman korkaklığın ve mediokratlığın bahanesidir. Oysa marksizm karmaşık ideolojik problemlerin üzerine gidebilecek teorik

zenginliğe sahiptir. Marksizmin köken olarak bir burjuva hareketi olan Aydınlanma ve sonrasında bu hareketle ilişkili olarak fikri bir pozisyonu ifade eden aydınlanmacılık ile ilişkisi bunun güzel bir örneğidir.

Marksizmin bir düşünce sistematığı olarak en ayırt edici yanlarından birisi tarihsel ilerlemeye bağlılığıdır. İlginç olan tarihsel ilerlemenin, marksizmle birlikte doğmuş, marksizmin insanlığın düşünsel geleneği ve birikimine hediye ettiği bir fikir veya nosyon olmamasıdır.

Aydınlanma insanın kendi kaderini göksel varlıklardan veya gücünü bu göksel varlıklara dayandıran dünyasal kurum ve kişilerden bağımsız ve hatta gerektiğinde onları karşısına alarak çizmesiyle özgür bireyi yaratırken, bu bireyin dünyayı daha iyi, daha güzel, daha doğru, daha gelişkin bir yer haline getirebileceğine de sarsılmaz bir inanç besliyordu.

Tarihsel ilerleme fikri insana duyulan bu güvenden doğdu.

Birey ve zaman kavramlarının ortaya çıkışı eşzamanlıdır. Aydınlanmanın başlangıcı olarak kabul edilebilecek Rönesans'la birlikte insanın bir birey olarak anlaşılmasıyla zaman anlayışı da değişir; zaman insan dışı güçlerin dünyanın hareketini düzenlemesiyle oluşan bir süreç değil, insanın kendi egemenliğine bağımlı bir oluşturmıştır.<sup>20</sup> Ancak, bu yeni zaman anlayışı, Aydınlanmanın gelişmesiyle geçmişin birikimini de veri alan bir tarihsel ilerleme fikrine dönüşecek, insan aklının ileriye doğru gidişinin önündeki akıl dışı engelleri ortadan kaldıracak bir toplumsal projenin inşasıyla yalnızca zamana değil tarihe de hükmeden bireyin tanımlanması da tamamlanmış olacaktır.

Kapitalizmin doğuşuna tanıklık eden yılları derinden biçimlendirmiş olan bilginin, zenginliğin, akılcılığın, uygarlığın ve doğa üzerinde kurulan denetimin geliyor ve ilerliyor olduğuna dair sarsılmaz kanı, bu ilerlemenin kendi insanlarını da yaratmasıyla güçleniyordu. Bu ilerleme sayesinde, sürecin tamamına sahip çıkacak bir sınıf da tarih sahnesindeydi ve hatta en gelişmiş örneklerde iktidarı almıştı veya almaya hazırlanıyordu.

<sup>20</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları – Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, İmge Kitabevi, Yayınları, 2013, s.158

İşin ironik ama tarihsel bağlamda en önemli yanı ilerleme fikrini keşfeden ve ona sahip çıkarak iktidara yürüyen sınıf ile daha sonra aynı fikre karşı savaş açacak sınıfın aynı sınıf olmasıydı.

Marksizmin büyük keşfi ise ilerlemenin tarihsel tüm dinamiklerini deşifre etmesiydi; bu çözümleme ilerleme fikrinden hareket eden devrimci bir siyasi hattı örmeyi mümkün kılıyordu. Hem marksizmin yaratıcıları hem de onların takipçileri yaşamlarını bu siyasi mücadeleye adayacaklardı. Burjuvazinin kendi sonunu getirecek ilerleme fikrine bir gün savaş açacağını söylemek bu keşfin doğal sonucuydu, dolayısıyla tüm tarihin sınıflar mücadelesinin tarihi olması nedeniyle tarihsel ilerleme insanlık açısından başıboş ve kendi haline bırakılmayacak kadar mühimdi. İnsanlığın ilerleyişinin sorumluluğunu yüklenecek sınıf olarak işçi sınıfının siyaseten örgütlenmesi artık bir zorunluluktan ziyade bir zorunluluktur.

İlk aydınlanmacılar ilkesel olarak insanın akıl yoluyla her şeyi anlayabileceklerine ve bu kavrayış sayesinde yine akıl yoluyla tüm sorunlarını çözebileceklerine inanıyorlardı. Gücünü ve yöntemini esas olarak bilimden ve dönemin bilimsel devrimlerinden alan burjuva aydınlanmasının mekanik materyalizmi ve ampirist eğilimlerinin ve günümüze bu bağlamda bıraktığı mirasın, örneğin dine karşı bilimle savaşma alışkanlığının çok kullanışlı olduğu söylenemez. Bu yaklaşım bilim ile ideoloji arasına aşılabilir duvarlar ören ve bilimle sınıflar mücadelesinin ilişkili olabileceğini kesin olarak reddeden pozitivistimin de önünü açacaktır.

Ama sol açısından bakıldığında aydınlanmanın bugüne bıraktığı miras mekanik bir materyalizm ya da onun kaba türevleriyle veya pozitivistimin daha gelişkin örnekleriyle eşitlenemez. Bugün aydınlanmacılık mekanik bir materyalizm anlamına gelmiyor. Aydınlanmanın çok zengin mirası tarihsel ilerlemeye bağlılık ve insana duyulan güvenle, insanın neler yapabileceğini göstermesiyle ilişkili ve bu miras olmaksızın solun bugün Türkiye’de ya da dünyanın başka yerlerinde adım atması mümkün değil.

Burjuva Aydınlanması akılcı ve laik bireyi keşfederken, daha doğru bir ifadeyle o insanı yaratırken, ideolojisini de o bireyin üzerine kurdu. Tarihsel ilerleme fikri ne kadar doğalsa, girişimci bireyin yarattığı kapitalizm de o kadar doğal ve akla yatkındı; aslında hep vardı ve ezeliydi. Kapitalizm ve ilerleme fikirleri

birbirleriyle eşleştirildiği için, hep varolan kapitalizmin gelişmesi için geçmişte önüne çıkan engellerin kaldırılması yeterliydi ve bu engeller ortadan kalktığında kapitalizm gelişmeye devam ederken insanlık da her alanda ilerliyordu.

Bu yaklaşım, gücünü ilerleme ile kapitalizmi düşünsel olarak birbirine bağlamasından alsa da, bir gün burjuvaziye ayak bağı olmaya başlayacaktı. Çünkü tarihsel dinamikleri ortaya çıkarılmış bir ilerleme anlayışı, kaçınılmaz olarak kapitalizme bir başlangıç tanımladığı gibi bir nihai durak da tanımlayacak ve bununla birlikte kapitalizm sonrası bir dünya için düşünmeye başlayacaktı.

İlerleme ile kapitalizmin arasındaki bağlantının koparılması, kapitalizmin ilerlemenin zincirlerinden kurtarılarak burjuvazi açısından bir anlamda özgürleştirilmesi ve tarihsel ilerleme fikrinin bittiği koşullarda tarihin sonuyla birlikte kapitalizmin ebediliğinin ilanı sermaye sınıfı için bu açıdan kaçınılmazdı. Sermayenin ideologlarının fikirlerinin bu denli olgunlaşması için 20. yüzyılı ve Soğuk Savaş’ı beklemek gerekiyordu ama daha 19. yüzyılın başında ilerleme fikrinin kendisinden şüphelenmeye başlayan burjuva ideologlarının kaygıları, ait oldukları sınıf açısından bakıldığında son derece haklıydı. Kapitalizmin hakim sınıfı, ilerleme fikriyle ilelebet barışık kalamazdı.

Aydınlanma doğal olarak laik bir çıkıştı; bireyi ortaçağın cahil geleneklerinden ve hurafelerinden kurtarma ve doğumdan gelen ayrıcalıkların üzerine gitmenin başka bir yolu yoktu.

Kökeni Aydınlanmaya dayanan laiklik sözcük olarak “halksallaştırma” anlamına gelir ve etimolojik olarak halka din adamı ve kurumlarından daha fazla yetki verme sürecine dayanır. Avrupa dilleri özelinde, İngilizce dışında Almanca, İspanyolca, Danca, Portekizce, İtalyanca ve Felemenkçe dillerinde bu sözcük bu anlamıyla kullanılır.<sup>21</sup>

Konuyla ilgili İngilizce kökenli diğer kavram sekülerizm ise kelime olarak çağdaşlaşma, asrileşme, çağa uygun kurum ve kuralları geliştirme manasındadır ve genel olarak yaşam ve siyasetteki karar

<sup>21</sup> Samim Akgönül, “Giriş”, Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algılamalar içinde, ed. Samim Akgönül, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, çev. Ceylan Gürman Şahinkaya, s.3.

alma süreçlerinden dinsel referansların uzaklaştırılmasını anlatır.

Dolayısıyla, sözcüklerle oynamanın çok sevildiği ülkemizde görüldüğü gibi bu iki kavramın birbirine karşıt ya da alternatif olarak kullanılması doğru değildir. Laikliğin Fransızca, Sekülerizmin ise İngilizce kökenli olması ve bu iki ülkenin din-toplum-siyaset ilişkilerinde farklı gelenekleri temsil etmesi bu kavramsal karmaşayı şiddetlendirmiştir. Özellikle Türkiye’de bu geleneklere atıfla sekülerizmin laikliğin ılımlı versiyonuymuş gibi gösterilme çabası siyasetin ve toplumsal yaşantının dinselleştirilmesi ekseninde yürüyen ideolojik mücadelenin göstergesidir. Din ile siyaset, din ile toplumsal yaşam arasındaki ilişkilerin nasıl düzenleneceğine dair farklı yaklaşımlara kavramsal bir karşılık bulunmaya çalışılırken yaratılan dinsel karmaşayı fazla abartmamak, bu kavramların somut karşılıklarına odaklanmak gerekiyor.

Aydınlanmayla birlikte ideolojik olarak yaşanan en büyük değişiklik, dinin eski dünyadakinden çok farklı bir konuma oturmasıdır. Ancak bu süreç yalnızca ideolojik olarak ele alınabilecek bir süreç değildir.

Burjuvazinin ve Aydınlanma düşünürlerinin ideolojik olarak dinin üzerine bu kadar rahat gitmelerinin ekonomik temeli açıktır. Kapitalizm öncesi üretim biçimlerinde üreticinin artıemeğine el koymanın yolu siyasi veya ideolojik zordan geçer. Kendine ait tarlasında, kendisine yetecek kadar ürünü elde etmek için çalışmış olan köylüyü, feodal beyin ya da kilisenin tarlalarında fazladan çalıştırmak için o köylüyü ya silahla ya da cehennemle korkutmanız gerekir. Köleyi sahibinin topraklarında ölesiye çalıştırmanın çıplak zordan başka bir yöntemi yoktur. Dahası, insanların zorla çalıştırıldığı topraklara el koymak için de geçmişte mutlaka siyasi ve dini zor kullanılmıştır. Genel anlamda, doğrudan üreticinin emek sürecini yaşama geçirmek için tüm olanaklara sahip olduğu koşullarda artı emeğe el konulması veya sömürü ancak ekonomi dışı baskı ile gerçekleşir.<sup>22</sup> İşte bu doğrudan üretici, üretim araçlarından ayrıldığında, örneğin üretim araçlarının sermayedarın mülkiyetinde olduğu fabrikada işe başladığında, onun artıemeğine

<sup>22</sup> Karl Marx, *Kapital*, Üçüncü Cilt, Sol Yayınları, 1990, çev. Alaattin Bilgi, s. 694-695.

el koymak için normal koşullarda ekonomi dışı zora ihtiyaç duyulmaz; sömürü ekonominin kendi iç işleyişinde gerçekleşir.

Yalnızca kapitalizm öncesi üretim biçimlerinde değil, tüm üretim biçimlerinde geçerli olmak üzere, karşılığı ödenmemiş artıemeğe el konulmasının biçimi sömürenler ile sömürülenler, dolayısıyla yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkiyi belirler. Sömüren sınıfın artıemeğe el koymak için geliştirmek zorunda olduğu organizasyon, el koymanın ekonomik yollarla mı, yoksa ekonomi dışında siyasi veya dini mekanizmalar vesilesiyle mi gerçekleşeceğine bağlıdır. Toplumsal formasyonun ve bu bütünün parçası olarak egemenlik ve bağımlılık ilişkisinin siyasi biçimi olarak devletin, yöneten sınıfın diğer sınıfları baskı altında tutmak için kullandığı bir aygıt şeklinde örgütlenmesi bu el koyma biçimine uygun olarak gelişir. Kapitalistleşme süreciyle birlikte laikliğin üzerinde yükseleceği iktisadi temel budur.

Ama hem artıemek sömürüsünün hem de sömüren ile sömürülen arasındaki yönetim ilişkisinin üretim biçiminin kendisinden doğması, bu ikisi arasındaki ilişkiyi karşılıklı ve çok yönlü bir ilişki haline getirir. İktisadi temelin, üretim sürecinin bir ögesi olarak artıemek sömürüsünün biçiminin, siyasi ve ideolojik yapılarla girdiği ilişki, bu biçimi çeşitli dolaylımlarla siyasi ve ideolojik yapılarda var eder. Karşılığı ödenmemiş artıemeğin üreticilerden çekilip alınmasının biçiminin ekonomik veya ekonomi dışı yollarla gerçekleşiyor oluşu, işte bu çerçevede, kendisine uygun bir devlet biçimi ve dolayısıyla kendisine uygun bir siyasi ve ideolojik alan yaratacaktır.

Laikleşme üretim biçiminde bu değişiklik olmasaydı gerçekleşemezdi. Ancak din zor mekanizmalarından çıkarken aynı zamanda yeni bir sınıf iktidara yürüyordu. Bu sınıf din adamlarının da doğrudan içinde olduğu iktidar bloğuna karşı bir mücadele yürütüyordu ve bu iktidar bloğunun tasfiyesi için din adamlarının etkisi de en azından başlangıçta mutlaka azaltılmalıydı. Bu tasfiye süreci de laikleşme sürecini doğrudan etkiledi; laikleşme sınıflar mücadelesinin de bir gereğiydi.

Sınıflar mücadelesinin sertleştiği anlarda, mücadelenin dinle ilgili boyutu da sertleşecekti. 1789'dan sonra devlete bağlılık yemini etmeyi reddeden on binlerce din adamı ya Fransa'dan kaçmış

ya da mahkûm edilmiş, kilisenin tüm malları kamulaştırılmıştır; çok sayıda rahibin de infaz edildiği söylenir.<sup>23</sup>

Aydınlanmanın laikliği, bu iktisadi ve siyasi temel üzerinde yükselirken, din, üretim biçiminin içinden çıkarak deyim yerindeyse siyasi ve ideolojik alanlara terfi eder. Bu terfi aslında tarihsel olarak bir ilerlemenin sonucudur.

Ancak bu alan değişikliğinin, dinin insan hayatındaki yerini kendiliğinden azaltacağı, ya da üretim biçimi açısından bakıldığında ekonomik hüviyetini yitirmiş dinin, zamanla siyasi ve ideolojik ve dolayısıyla toplumsal etkisini azaltacağı beklentisi kökten yanlıştır. Çünkü devlet ve siyaset bu yeni üretim biçimiyle uyumlu bir şekilde yeniden yapılanırken, bu defa sömürünün gerçekleşmesi için değil ama sömürü düzeninin devam etmesi için dine ihtiyaç duyulacaktır. Üstelik dinin kapitalizm öncesi üretim biçimlerindeki ağırlığı ekonomi içindeki rolünden ibaret değildir ve düzenin sürekliliği bağlamında üstlendiği rol düşünüldüğünde, bu rol değişmemiştir. Ancak bu devamlılığın niteliğini de yine kapitalist ilerleme belirleyecektir; kapitalizm kendisini önceleyen tüm sistemlerden tarihsel olarak daha gelişkin bir sistem olduğu için dinin düzenin sürekliliği açısından üstlendiği rol de öncekilerle kıyaslandığında aslında çok daha olgun ve etkilidir. Bunun sömürülenler açısından bakıldığında pek olumlu bir durum olduğu söylenemez.

Bu büyük değişikliğin önemi, kapitalist dönüşüm ve burjuva devrimleri sırasında dinin rolüne dair yaşanan dönüşümün insanlık tarihi açısından bakıldığında daha önceden mümkün olmayan bir fikri ortaya çıkarmasından kaynaklanır.

Aydınlanma insanlara dünya üzerindeki hemen her şeyin insanlar tarafından kontrol altına alınıp yönetilebileceğini gösterirken, göklerden dünyayı yönetmek üzere yeryüzüne inmiş dini, tekrar gökyüzüne de değil, tam da ait olduğu yere, insanların vicdanlarına ve kendi kişisel dünyasına gönderip dini siyasi ve toplumsal alandan çıkartmanın mümkün olduğunu göstermiştir.

<sup>23</sup> İnfazların sayısı konusunda farklı kaynaklarda değişik rakamlar var. Ancak bu konuda en muhafazakâr davranan kaynaklarda bile rakamlar yüzlerle ifade ediliyor. Devrimin rahiplere karşı merhametli davranmadığı anlaşılıyor.

İnsanoğlunun ufku bir kez laikliğe doğru genişlemiştir; bu fikir artık yok edilemeyecektir.

Aydınlanmanın bunu başarıp başarmamasının, dini ait olduğu yerde tutabilmiş olup olmamasının bir noktadan sonra önemi yoktur. Çünkü Aydınlanmayı yaratan ve başlangıçta taşıyan sınıfın varolmak için bir başka sınıfı sömürmek zorunluluğu nedeniyle bu zaten mümkün değildir.

Bunun mümkün olduğunu görüp Aydınlanmayı mantıksal sonucuna götürerek tamamına erdirecek olanlar ise kendi ait olduğu da dahil olmak üzere tüm sınıfların sonunu getirecek olan sınıfın üyeleri, işçiler ve onların siyasi temsilcileridir. Bugünün aydınlanmacılığının tanımlanması işte tam bu noktada başlar.

Kapitalist üretim ilişkilerinin doğası gereği laik olması, emeğin dinsel zora dayalı bir mekanizma olmadan da alınıp satılabilir bir meta haline gelmesi, ideolojik olarak kitlelerin laikleşme sürecini yapısal olarak belirlediği gibi, laikleşme süreci de kapitalizmin gelişmesini hızlandıran bir etkiye sahipti. Bu süreç ekonomik yapı düşünüldüğünde kararlı ama ideolojik olarak son derece kararsız bir değişimdi ve burjuvazinin ilerici barutunu tüketmesiyle birlikte din farklı bir bağlamda egemen sınıfın kuvvetle sarılacağı bir ideolojik silah olacaktı. Aydınlanmanın başardığı tüm büyük işlere karşın bu ideolojik silahın toplumsal zeminini ne ölçüde giretebildiği tüm dünyada tartışmalıdır.

Hakim sınıflar içerisinde bu konuda sözünü sakınmayan özgür düşünürler aslında hep azınlıktaydılar. Onların düşüncesini öne çıkaran hiçbir zaman sayıları olmadı. Din, ileride daha farklı ve daha etkili bir şekilde geri gelmek üzere, yerini değiştiriyordu. Ancak batı kapitalizmlerinin sınırları sömürü düzeninin gereklilikleri tarafından belirlenecek olsa da laik bir yapıyla devam edecekleri artık belirginleşmişti. Sorun tam da bu laikliğin sınıfsallığıydı, sınıflar mücadelesinin dinamikleri laikliği belirliyordu. Burjuvazinin bu mücadele içerisinde iktidarını koruma arzusu, nasıl bir laiklik sorusunun yanıtıyla doğrudan ilişkiliydi; kapitalist gelişme dinamiklerini baltalamayacak ancak sermayenin kendi iktidarını da ideolojik olarak yıpratmayacak bir laikliğin gelişmesi, burjuvazinin bu kavgadaki maharetinin en büyük göstergelerinden birisidir.

Sürecin ilginç ve not edilmesi gereken yanı, örgütlü dinin,

kapitalizmin erken günlerinde yoksul kitlelere ulaşmaktaki başarısızlığıdır. Bu başarısızlığın kapitalizmde üretici güçlerin gelişmesiyle birlikte bir başarıya dönüşmesi ve örgütlü dinin kapitalizmin gelişmesiyle koşut bir şekilde etkisini artırması ne yazık ki yine burjuvazinin hanesine yazılmalıdır.

Yeni gelişen işçi sınıfının dinsel inançlarına dair kesin verilerle konuşmak elbette mümkün değil ancak 19. yüzyılın ortasında örneğin İngiliz işçi sınıfının yalnızca çeyreğinin ibadet yerlerine ulaşma olanağı olduğunu biliyoruz.<sup>24</sup> Bu veriyi, Türkiye’de ve başka yerlerdeki genç burjuva iktidarlarının ibadethane yapımına gerekli önemi vermedikleri iddiasıyla birlikte ele aldığımızda ortaya çarpıcı bir sonuç çıkıyor. Kapitalizmin erken aşamasında, mülksüzleşme sürecine koşut olarak gelişen kentleşme ve tarihsel olarak büyüklükleri değişse de kitlelerin toplu halde yer değiştirme ve yeniden bir araya gelişleri sırasında egemen sınıflar bu problemi isteseler dahi çözmekte güçlük çekmişlerdir. Yeni ortaya çıkan kentlerin, köy imamı ya da papazının her gün karşılaştığı maddi koşullardan farklı koşullarının mevcut olması belli ki başlangıçta işleri bir miktar karmaşılaştırmıştır. Dinin kapitalizm açısından ideolojik değeri arttıkça, bu maddi sorunların tamamı bilinçli müdahalelerle çözülecek, dinin önündeki engeller sermaye iktidarı tarafından kaldırılacaktır.

Aydınlanma ve kapitalizmin laikleşmesinin büyük kitlelerin dinden kopuşunu sağladığını kimse iddia edemez. Her şeyden önce burjuvazinin elindeki Aydınlanmanın çok kısa bir dönemde belli düşünürleri tarafından tersi radikal olarak savunulsa da böyle bir niyeti yoktur. Din, mülksüzleşen büyük kitlelere henüz örgütlü bir şekilde ulaşmasa da, o büyük kitlelerin yalnız, soğuk ve modern dünyalarında sığınacakları tek limandır; o yoksul insanların zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyleri yoktur belki ama büyük çoğunluğu öteki dünyaya olan inancını sürdürerek dini, ruhu için bir ilaç olarak kullanır. Dinin örgütlenme problemi ise ilerleyen zamanda kilise, cami ya da dinsel cemaatler vesilesiyle kapitalizme uygun çok daha ileri biçimlerde çözülecek, bu

<sup>24</sup> Eric Hobsbawm, *Devrim Çağı 1789-1848*, Dost Kitabevi Yayınları, 2003, çev. Bahadır Sina Şener, s. 241

biçimler ülkelerin tarihsel, dinsel ve mezhepsel koşullarına göre farklılık gösterecektir.

Din şekil ve alan değiştirerek siyasal ve toplumsal alanda, eskisinden de daha güçlü ve etkili şekilde varolmaya devam eder. Kapitalizm, yapısal değişikliklerin ve devrim çağının ilericiiliğinin etkisiyle başlangıçta önemsizleştirdiği dinle, değişikliklerin oturduğu, kendisi açısından devrimler çağının sona erdiği bir dönemde, ilişkisini yeniden güçlendirir. Üstelik kapitalizmin bir üst aşaması olarak tarif edilebilecek emperyalizm çağında din ulusal sınırların ötesinde bir olgu haline gelecek, dinsel mekanizmalar bu defa emperyalizmin hizmetinde sömürülen ulus ve sınıfların canını yakacaktır. Bugün tüm dünyada tanık olduğumuz somut koşullar bunun en güzel ispatı değil midir?

Aydınlanmanın en büyük keşfi insanın kendisidir. Bu insan her şeyden önce düşünen ve bu düşüncelerinin sorumluluğunu alan bireydir. Sonrasında, en çok karıştırılan yer belki de burasıdır, düşünen ve kendi kaderini eline alan bireyin yaptıklarından, yine birey sorumludur; yoksa onun bu kadere eline almasını sağlayan düşünce sistemi değil...

Burjuvazinin Aydınlanması bireylere inanıyordu, ancak Aydınlanmanın çocuğu marksizmin bu bireyleri toplumsal ilişkiler bağlamında gerçek yerine oturtması ve sınıflar mücadelesinin kurallarından hareketle ihtilalci bir siyasi hat tanımlamasına daha vardı. Kapitalizmin inandığı özgürlük, sınırları sömürü düzeni tarafından çizilen bireysel bir özgürlüktü.

Bu bireylere dayanan ideoloji laik bir çıkış yapabilir, ama doğası gereği laik kalamaz. Bireyci ideolojilerin laikliği sürdürülebilir değildir. Bunun iki nedeni vardır.

Birincisi; Aydınlanmanın yarattığı birey başlangıç olarak müthiş bir iş başarmasına karşın aslında insanın toplumsal karakterine ters bir bireydir ve burjuva ideologları sonrasında tam tersini iddia edecek olsalar da, insanın sosyal karakterine ters olma durumu bu bireyin ömrünü kısaltacaktır. Burjuvazinin insana dair bu tanımının uzun soluklu olması imkansızdır. Aydınlanmanın yarattığı birey yalnız, toplumsal ilişkilerden gerçekdışı bir şekilde soyutlanmış, bir anlamda atomize edilmiş bireydir. Toplum bu bireylerin salt toplamından ibarettir ve ilerleme tek tek bireylerin arasındaki

rekabetten doğar. Bu yalnız, atomize ve toplumsal bir ilişkiyle birbirine bağlı olmayan bireyler, sosyalizmin toplumsal ilişkileriyle birlikte tanımlanan insanıyla karşılaştırıldığında, insanın toplumsal karakterine tamamen ters bir varlıktır ve bu bağlamda Aydınlanmanın insanının ömrünün uzun olmaması doğaldır. Burjuva Aydınlanmasının yalnızca ait olduğu sınıfın iktidarını sürdürmek için ideolojik bir araç olarak değil kendi yarattığı insanı yaşatmak için de dine ihtiyacı vardır. Marksizmin dini, yalnız insanların ruhlarına ilaç olarak tarif etmesi bu açıdan da değerlidir.

İkincisi; laiklik sürekli bir tarihsel ilerlemeyle ayakta kalabilir. Aynı şekilde, ilerleme fikrini terk eden laik kalamaz. Burjuvazi tarihsel ilerleme fikriyle bağlarını attığı anda laikliğin temelleri sarsılmaya başlar. Solun ve işçi sınıfının durumu da aslında hiç farklı değildir. Dinsel olan doğası gereği insan vicdanından dışarı çıkmaya, toplumsal ve siyasal alana doğru taşmaya ve bu alanları kaplamaya çalışırken, sol bunu eli kolu bağlı izleyemez. Sınıflı toplumların varlığında bu durum sürekli; bu bağlamda iktidarda kimin olduğunun, pratik sonuçlar açısından büyük önemi olsa da, laikliğin tarihsel ilerlemeyle kurduğu teorik ilişki açısından çok bir önemi yoktur. Müdahale ve mücadele sürmek zorundadır; laiklik tarihsel ilerleme fikrine atıfta bulunmayan bir statik denge haliyle tarif edilemez.

Bayrağı solun ve marksizmin devralmasının vaktidir. Marksizm, burjuva Aydınlanmasının kendisine de tarihsel ilerleme fikrinin merceğinden bakarak, Aydınlanmanın en has ve yetenekli çocuğu olduğunu ispatlar adeta. Tarihsel ilerleme fikrini ortaya atan, dini siyasi ve toplumsal yaşantının dışına atmak için mücadele veren Aydınlanmanın bu değerlerinin taşıyıcısı artık işçi sınıfı ve onun siyasi temsilcisi olarak soldur.

Marksizm bunu yaparken kendisini Aydınlanma kadar rasyonel ve kapalı sınırlar içine hapsetmez; siyaset ve ideoloji, teori ve siyaset arasında geçişler ve dolaylımlar tanımlayan marksizmin hareket alanı Aydınlanmanın düşünce sistematığıyla kıyaslandığında oldukça geniştir. Ancak marksizmin çıkış noktasının Aydınlanmanın varolan kurum ve kuruluşları akıl yoluyla eleştirmesinden uzağa düştüğü söylenemez. Aydınlanmanın rasyonel düşüncesi, çevresindeki her şeyi akıl yoluyla sinayıp kilise ve onun

teolojisini ya da monarşinin tanımladığı doğumdan gelen hakları sorgularken, marksizm bir sıçrama yaparak tüm bunların esas temeline hücum edecek ve esas olarak özel mülkiyetin, emek gücünün bir meta olarak alınıp satılmasının akla yatkın olmadığını iddia edecektir.

Aydınlanma, Ortaçağ’ı ve feodalizmi geride bırakan insanlığın çok boyutlu entelektüel bir hareketidir. Aydınlanmanın büyük düşünürlerinden Kant’ın çok bilinen tanımıyla, insanın aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanabilmesi ve özgür düşünce ile kendi kaderini ellerine almasıdır. Bu özgür düşünce ile kaderini ellerine alan insanın dinle ilişkisini ise Kant üç ilkeyle tanımlar. Bu karakteristik tanım, Aydınlanmanın bireyci düşünce dünyasıyla uyumludur. Birincisi; devlet kilisenin iç işleyişi konusunda yasa çıkarmaz ve inanç ve ayinler konusunda halka talimat ve emirler veremez. İkinci olarak devlet din öğretmenlerinin toplumsal barışı tehlikeye düşürebilecek her türlü etkide bulunmasını önleme hakkına sahiptir. Farklı mezhep veya kiliseler arasındaki çatışmaları da yine devlet önleyecektir. Üçüncüsü, devlet kiliseyi ayakta tutmak için mali kaynak sağlayamaz; kilise ve cemaatler finansmanlarını inanan insanlar tarafından sağlamalıdır. Kant siyasi özgürlüğe ve bu siyasi özgürlüklerin önünü açtığı özgür bireyin tüm sorunları çözeceğine inanır. O bir devrime inanmaz, çünkü onun için devrim bir otokratı devirebilir, ama düşünme biçimlerini değiştiremez.<sup>25</sup>

Marx, Bruno Bauer’in şahsında aslında bu laiklik anlayışıyla hesaplaşacaktır.<sup>26</sup> Bu hesaplaşma sıkı bir burjuva laikliği eleştirisine dayanırken, aslında burjuva Aydınlanmasına karşı meydan okuyuşu da içerir.

Marx’ın kurguladığı devlet, dinden elini eteğini çeken bir devlet değil, dinle ilgilenen, dinin toplumsal alanda kapladığı yere de müdahale eden bir devlettir. Açıkçası ona göre din, kendi tarif ettiği sivil topluma emanet edilemeyecek, devletin dışında kalan

<sup>25</sup> Immanuel Kant, “An Answer to the Question: What is Enlightenment?”, 1784 <http://www.marxists.org/reference/subject/ethics/kant/enlightenment.htm>

<sup>26</sup> Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, Sol Yayınları, 1997, çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu.

toplumsal alanda serbest bırakılamayacak kadar ciddi bir olgudur. Dini devlet eliyle güçlendiren bir anlayışın karşısında durmak, devletin bu alandan tamamen çekilmesini savunmak anlamına gelmez. Devlet eliyle desteklenmeyen bir dinin gücünü yitireceği bir yanılsamadan ibarettir; dinin toplumsal ve siyasal yaşantıdan çıkması, ya da toplumsal ve siyasal yaşantıdaki etki ve gücünü yitirmesi devletin din işlerinden çekilmesiyle sağlanamaz. Çünkü din gücünü yalnızca devletten almaz. Kökü uzun yıllara dayanan, toplumsal alanın neredeyse kılcal damarlarına kadar nüfuz eden dinsel olguların yalnızca devlet desteğiyle varlığını sürdürdüğünü düşünmek dinler tarihi hakkında derin bir cehaletin ürünü olabilir.

Din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması, din ve devletin aynı anda özgürleşmesi anlamına gelmez. Üstelik dinin ve devletin özgürleşmesinin nasıl tarif edildiği büyük önem taşır. Devlet ile din birbirinden tamamen bağımsız dünyalarda varolamayacağı için özgürleşme sorunları da aslında birbiriyle doğrudan bağlantılıdır. Dinin özgürleşmesi, dinin önünde hiçbir engelin olmadığı bir alanı tarif etmek, devletin çekildiği sınırsız bir alanda farklı örgütlenme biçimleriyle dinin toplumsal alanda gelişmesini sağlamak değildir. Çünkü din bu noktadan sonra toplumsal alandan siyasete doğal olarak müdahale etmeye başlayacaktır; toplumsal alan siyasetten keskin sınırlarla ayrılmaz ve siyaset, toplumsal olanla her durumda ilişkili olduğu gibi, toplumsal her olgu da siyaseti ilgilendirecektir. Bu nedenle sorunu dinin özgürleşmesi ekseninde ele alamayız; esas amacımız her zaman devlet ile birlikte bireyin ve toplumun özgürleşmesini sağlamaktır. İlla dinin özgürleşmesinden bahsedilecekse, bireyin ve toplumun özgürleştiği bir ortamda dinin de özgürleşeceğinden söz edilebilir.

Özgür birey, özgürleşmiş bir toplumsal düzen içinde, kendi bireysel alanında dinsel inançlarını tatbik edebilir, dinsel inançlarını yine bu özgürlüğün belirlediği sınırlar içerisinde dilediği gibi yaşayabilir.

Marx'ın, burjuva laikliğinin en uç ve canlı örneği olarak gördüğü ABD'den verdiği örnekler çarpıcıdır. Marx, dinle ilgili problemlerin teolojik yanının sona erdiğini ama bu defa problemin laik düzeyde sürdüğünü söylerken, dinin sivil toplum içinde varlığını

sürdürmekle kalmayıp toplumsal yaşantıyı düzenlemeye muktedir hale geldiğini ifade eder.<sup>27</sup>

Bu noktada problem laik bir noktaya kayarken çözümsüzleşir. ABD'nin laik ama dindar bir ülke olması, toplumsal yaşantıda dinin etkisi sürdüğü sürece olumlanamaz. Liberal bir bakış açısıyla tanımlanan burjuva laikliği, tam da kapitalizmin dinamikleriyle uyumlu bir biçimde, dinin toplumsal ve siyasal etkisini azaltmaz. Dinin devlet işlerinde daha etkili olmasını savunanlarla, dinin kendi alanında tamamen özgür bırakılması gerektiğini söyleyenlerin kolaylıkla aynı safta buluşmasının kök sebebi budur.

Liberalizm, dinsel alana bakarken kendisini iki farklı şekilde ifade edebilir. Bunlardan ilki, dinin laik bir düzende toplumsal alana çekilmesiyle özgürleşeceğini söylerken, uygulanabilir bir pratiği ifade eder ama bu yolla toplumun özgürleşeceği iddiası tamamen asılsızdır ve liberal görüş toplumsal alanı dine terk ederken geridir. İkinci tezse, insanların şehirleşme, sanayileşme ya da daha genel bir ifadeyle modernleşme sürecinin bütünü sayesinde dinsel inanışlarından yavaşça vazgeçeceklerini ya da dinsel olanın tedrici bir şekilde kendiliğinden etkisini yitireceğini iddia eden sekülerleşme tezidir.<sup>28</sup> Bu tez, burjuva sınıfının iktidarında modernleşme sürecinin kapitalizmin ve sonrasında emperyalizmin ihtiyaçlarına göre şekillendiğini ihmal ederken, hakim sınıfların dinle ilişkisini

<sup>27</sup> A.g.e. s. 13-14

<sup>28</sup> Sekülerleşme kuramının kısa bir özeti için bkz. Vexen Crabtree, "Secularisation Theory, Will Modern Society Reject Religion? What is Secularism?", 2008, <http://www.humanreligions.info/secularisation.html>. Daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Ronald Inglehart and Pippa Norris, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, 2004. Kitabın internet üzerinden erişilebiliyor. Sekülerleşme teorisinin tartışıldığı ilk bölüm için [http://www.hks.harvard.edu/fs/pnorris/Acrobat/Sacred\\_and\\_Secular/Chapter%201.pdf](http://www.hks.harvard.edu/fs/pnorris/Acrobat/Sacred_and_Secular/Chapter%201.pdf). Sekülerleşme kuramı burjuvaziyi anlayamayan liberal tarihçilerin temennisinden öteye gidemiyor. Benzer düşüncedeki insanlar büyük olasılıkla şimdi bu din meselesi nereden çıktı diye soruyor ve dinin dünya siyasetindeki genel yükselişine şaşırılmaya devam ediyorlar.

Bu kuramdan daha "ilginç" ve garip olan tezler de var; insanların dini ilgilerinin dinsel kurumlardan aldıkları hizmete göre artıp azaldığını savunan "dini pazar" görüşü gibi... Bkz. Matthias Opinger, "Religious Market Theory vs. Secularization: The Role of Religious Diversity Revisited", 2011, <http://www3.wiwi.uni-hannover.de/Forschung/Diskussionspapiere/dp-475.pdf>.

de görmezden geldiği için yanlıştır. Üstelik, bugün dünyanın haline bakıldığında görünen tablo, bu tezin yaşanan gelişmelerle zaten ampirik olarak çöktüğünün de ispatıdır.

Burjuva laikliğinin sınırları, egemen sınıfın dönemsel ihtiyaçları ve kapitalizmin ve sınıflar mücadelesinin dinamikleri tarafından belirlenir. Bu bağlamda, burjuva laikliğinin farklı biçimlerinin, pasif, çoğulcu, aktif ya da adına ne denilirse denilsin, arasındaki farklar da dönemsel olarak önemsizleşebilir. Bu biçimlerden hangisinin daha doğru ya da daha laik olduğu kararı biçimden hareketle verilemez. Türkiye’de veya Fransa’da yaşandığı iddia edilen laik uygulamaların, farklı ülkelerin uygulamalarının her durumda ilerisinde olduğu iddia edilemeyeceği gibi, tersi de doğru değildir.

Marx, Yahudi Sorunu’nda, üç farklı devlet biçimini tespit eder ve dolayısıyla sorunu da üç farklı şekilde tarif eder. Yahudi sorunu, teolojik bir devlet olarak gördüğü Almanya’da dinsel karışıklık olarak, anayasal bir devlet olarak tanımlanan Fransa’da anayasal tamamlanmamışlık sorunu olarak, dinin devletten tamamen bağımsızlaştığı varsayılan Kuzey Amerika eyaletlerinde ise teolojik zeminini yitirmiş bir problem olarak düşünülebilir. Marx, bunların arasındaki en dindar devletin, Hristiyan olma iddiasında olanın değil, dini sivil topluma bırakmış ve bu bağlamda dini özgürleştirmiş devlet olduğunu söylerken hem haksız değildir, hem de kapitalizmin gelişimi düşünüldüğünde oldukça isabetli bir öngörüyle hareket etmektedir.

Burjuva Aydınlanmasının yarım kalan yürüyüşü bireyi kurtarmayı hedeflerken dinin sivil toplumda önünü açar ve bireyi bu güçlü kurumun doğal olarak etkilediği ve değişik ölçülerde biçimlendirdiği toplumsal alanda dinin belirlediği farklı bir esaretin parçası yapar. Aydınlanma sonrası çağda, modern koşullarda, bundan daha dindar bir toplum ve dolayısıyla daha dindar bir devlet düşünülebilir mi?

Marksizm, insanların tüm sıkıntılarını bütünsel bir çerçevede ele almaya gayret eder. Aynı şekilde, kapitalizmin yarattığı özgür yurttaşların dinsel sıkıntılarını da onların dünyasal problemleriyle açıklar. İnsanlar, dünyasal problemlerinden kurtulmak için önce dinsel sınırlamaların üstesinden gelmek zorunda değildirler; insanlar dünyasal kısıtlamalardan kurtuldukça, dinsel

sınırlamaların da üstesinden geleceklerdir. Dünyasal sorunları teolojik sorunlara dönüştürmektense, teolojik sorunları dünyasal olana dönüştürmek gerekir.<sup>29</sup>

Politik özgürleşmenin dinle olan meselelerini, politik özgürleşmenin insani özgürleşmeyle ilgili sorunlarına dönüştürdükçe, dinsel problemler dünyayla ilişki içinde, maddi dünyada çözülebilir.

İnsanların, dinsel kimlikleriyle, örneğin bir Yahudi ya da bir Müslüman olarak özgürleşmesi çabasının kendisi sorunlu bir çabadır. Teolojik sorunları dünyasal sorunlara dönüştürmek işte tam da bununla ilgilidir. Dinsel sorunlar, dinin kendisine ait olan dünyada çözülemez; dinsel problemleri önce dünyalılaştırmak ve çözülebilir hale getirmek zorunludur.

Din ile devleti birbirinden tamamen ayıran bir düzen ve dini sivil toplum alanında özgür bırakıp aslında sivil toplumu dinin insafına bırakan bir devlet, aslında din kaynaklı problemlerin dinsel dünyada kalmasına izin vererek meseleleri çözümsüzlüğe mahkûm eder. Problemler en iyi olasılıkla “sivil” bir şekil alsaydı ya da biçim ve şekil değişirse de varolmaya devam edecektir. Türkiye’deki inanan insanların problemleri Müslümanların problemleri, dünyanın farklı yerlerindeki inanan insanların sorunları Hristiyanların sorunları olarak görüldükçe ve bu şekilde dinsel bağlamda formüle edildikçe bir çözüme kavuşmayacaktır. Bu yaklaşım gerici anlamıyla dini özgürleştirme mücadelesinin bir parçası olabilir ama devletin özgürleşmesinin bir aracı olamaz, din ve devlet işlerinin bu biçimde ayrılması bir noktadan sonra devletin tekrar dinselleşmesiyle nihayete erecektir.

<sup>29</sup> Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, s.14. “Bu yüzden biz, özgür yurttaşların dinsel sıkıntılarını onların dünyasal sıkıntılarıyla açıklıyoruz. Dünyasal kısıtlamalardan kurtulabilmeleri için, dinsel sınırlılıklarının üstesinden gelmek zorunda olduklarını öne sürmüyoruz. Söylediğimiz, onların dünyasal kısıtlamalarından kurtuldukça, dinsel sınırlılıklarının üstesinden gelecekleridir. Biz dünyasal sorunları, teolojik sorunlara dönüştürmüyoruz, teolojik sorunları dünyasal sorunlara dönüştürüyoruz. Tarih yeterince uzun zamandır boşinan içinde çözüştürüldü, şimdi biz boşınanı tarih içinde çözüştüreceğiz. Politik özgürleşmenin dinle ilişkisi sorunu bizim için politik özgürleşmenin insani özgürleşmeyle ilişkisi sorunu durumuna gelir. Biz, politik devletin dinsel zayıflığını, politik devleti dinsel zayıflıklarından ayrı olarak dünyasal yapısı içinde eleştirerek, eleştiriyoruz.”

Devletin dinselikten kurtulmasıyla atılan ilk adım, dinin topluma emanet edilmesiyle devam ederse, devletin dinselleştirilmesi süreci aslında yeniden başlar. Bundan sonrası modern devletin din açısından ideal şekline gelişi ve kapitalizm koşullarında dinin hakim sınıf açısından uygun yere oturmasıdır. Bu yeni konum, ulusal sınırlar içerisinde burjuvazinin ilericiliğinin bitişi ve sonrasında uluslararası düzlemde kapitalizmin bir üst aşaması olan emperyalizmin ihtiyaçları ile bire bir uyumludur. Modern kapitalist toplumlarda, mülkiyetten ilelebet kurtulmayıp mülk edinme özgürlüğüyle mülkiyet sorununu dönüştürerek sürdüren insan, dini devletin elinden alıp bir toplumsal olgu haline getirdiğinde bu defa din problemini benzer şekilde dönüştürerek kendi özgürleşmesinin önüne bir engel daha çıkarır.

Din elbette devletle başlayıp devletle biten bir olgu değildir ve dinle ilgili bir tartışma da yalnızca devlet etrafında yürütülemez. Bunun çok daha ötesinde, dinle ilgili yapılan her tartışma aslında bireyle ilgili bir tartışmadır. Devletin dinden arındırılması da, bireyin bu dinsel kimliği nasıl edindiği ve en önemlisi bu kimliği nasıl yaşadığıyla doğrudan bağlantılıdır. Devletin dinden tamamen arındığı, ancak dinin toplum içinde bireysel alanda kaldığı bir gelecek aslında teorik olarak mümkün değildir. Dinin toplum içinde yalnızca bireylerin kendi iç dünyalarında yaşamaya devam ettiği koşullarda dahi din ile devlet arasında mutlak surette bir ilişki olacaktır. Dolayısıyla devletin dinsizleştirilmesi ile toplumun dinsizleştirilmesi arasında bir bağlantı hangi yönden bakılırsa bakılsın kurulamaz. Demek ki, devletin dinden arındırılmasının doğrudan inançlara bir saldırı olacağı iddiası geçersiz olduğu gibi, devletin dinsizleştirilmesi ile toplumsal alanda dinsel problemlerin kendiliğinden çözüleceği yargısı da aynı ölçüde yanlıştır. Burjuva laikliğinin bir noktadan sonra hiç kimseye yaranamıyor, kendisini kimseye beğendiremiyor olması, herkesin tekraren yeni koşullarda kendi tanımını yapmaya çalışması bu nedenle gayet doğaldır. Burjuva laikliği doğası gereği tamamlanamaz, kendisini tutarlı bir tanım içinde var edemez.

Aydınlanma ya da Marx'ın tanımıyla "insanın politik olarak özgürleşmesi" dini kamu hukukundan özel bir hukuka, ya da kamusal alandan özel alana sürerken, insanın özgürleşmesi için önemli

bir adım atar ama bu yalnızca bir ilk adımdır. Bu adım o noktada kaldığı, devamı gelmediği sürece, sakat kalmaya mahkûmdur.

Üstelik tam bu noktada ortaya çıkan çelişki oldukça keskindir; devlet dinden elini tamamen çekerse din bireysel bir olgu olarak kalmayacağı ve toplumsal olana doğru yayılarak varlığını sürdüreceği için çelişki hep varolacaktır. Böylece insanın politik olarak özgürleşmesiyle başlayan süreç dinin özgürleşmesiyle son bulur.

Ama dinsel olanın yayılmacılığı yalnızca kendiliğinden ve bu anlamda doğal bir yayılmacılık olarak tarif edilemez. Dinsel olanın siyasete ve toplumsal ilişkilere doğru yayılması bizzat burjuvazi tarafından da teşvik edilir. Bu nedenle bir toplumun ya da toprakların kendiliğinden gericilik üretiyor olmasına yapılan vurgulara ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Bir toplum ya da bir ülkeyi teorik olarak kendi haline bırakmak mümkün değildir. Bu kendi hâlinde mutlak surette aslında birtakım özne ve odakların etkisi altındadır. Ancak uzun yıllara yayılan bu müdahaleler bir ülkede ya da halkta belli eğilimlerin gelenekleşmesine yol açar. Dahası, belirli bir dinsel inanış, mesela bir devlet modeli de öngören ve bu anlamda daha dünyevi bir din olarak görülebilecek İslam, bu etkiyi kuvvetlendirebilir. Türkiye'de tanık olunan durum bu olgunun güzel bir örneğidir. Türkiye uzun yıllar boyunca sağcı ve gerici müdahalelerin etkisi altında bir ülke olarak bu gerici eğilimlerden mustarıptır; işte bu uzun sürecin sonunda bu ülke ne yazık ki geleneksel olarak sağa ve gericiliğe eğilimli hale gelmiştir. Bu bağlamda, Türkiye gibi ülkelerde dinsel olanın yayılmasına müdahale daha öncelikli ve hassas bir problemidir.

Esas olan insanın tamamen özgürleşmesi ve dinin bu özgürlük alanının bir alt başlığı haline gelerek varlığını bireysel bir alanda sürdürmesi ise, devlet, dine toplumsal alanda müdahale etmek zorundadır.

Aydınlanma bireyin uyanışıdır ama bu birey her durumda toplumla uyumlu değil zaman zaman topluma karşı devinen egoist bir bireydir. Devlet bu bireyin haklarını insan hakları olarak tanımlarken, burjuvazinin vaat ettiği özgürleşme, insanı teker teker bireyler olarak tarif ettiği için yurttaş olarak insanı da tüzel bir varlığa indirger. Bu ikisinin arasındaki ilişki de belirsiz ve dolayısıyla çelişkilidir. Oysa insan ancak bu ikisinin arasındaki

ilişkiyi sağlıklı ve doğrudan kurabildiği ölçüde, hatta yurttaş ve birey olarak tek bir kimlik edinebildiği ve dolayısıyla yurttaş ve bireyi aynı anda aşabildiği zaman özgürlükten söz edilebilir. Bu tek kimliği edinebilmek için de toplumsal alanda dinin etkisinin sıfırlanması gerekir. Çünkü farklı dinsel kimliklerin varlığında bu bireysel seçimlerin toplumsal ilişkileri etkilemesine izin verilirse, bireyler diğerlerinin toplumsal kimliklerine müdahale etmeye başlarlar. Bu durum bireylerin arasında çözülebilecek bir sorun değildir, devletin düzenleyici olarak bu ilişkilerde araya girmesi zorunludur.

Marksizm için dinin kendisi ve dinin kendine özgü alanı olarak tarif edilebilecek vicdan dünyası bir müdahale alanı değildir. Ancak dinsel olanın toplumsal olanla ilişki haline geçtiği ve dinin bu ilişkisel düzlemde varolduğu her an bir müdahale konusudur. Bu ilişkinin nasıl tarif edileceği, toplumsal olanın nerede başlayıp bireysel olanın nerede bittiği soruları kolay yanıtlanabilecek sorular değildir, çünkü dinsel ve teolojik olan pek çok zaman bu dünyadaki somut konulara değer ve bunlar hakkında düzenleme yapma iddiasındadır. Devlet bu durumda toplumun bütününe çıkarlarını üstte tutmak zorundadır.

Yalnızca ruhani alanda kendisini ifade eden bir dinsel anlayış ve bu inancın gerektirdiği davranış kalıplarını bireysel alanda ve toplumun geneline uyum sağlayacak şekilde sergileyen dinsel bir pratik, bireylerin ve toplumun kolektif çabası olmaksızın gelişemez. Laikliğin temel amaçlarından birisi hem inanan, hem de inanmayan insanları, dolayısıyla toplumun genelini rahatlatacak bu ortamı geliştirmektir. Ancak devlet bu ortamın gelişmesinde yardımcı olurken hiçbir dinsel kimliği ve inancı karşısına alamayacağı gibi bir kimliğin veya inancın tarafını da tutamaz. Bu çerçevede verilecek ideolojik mücadele yine birtakım dolaylımlarla yürütülecek, dinsel kurumların iktisadi ve toplumsal ağırlıklarının önce azaltılması sonrasında yok edilmesi için verilen savaşımında manevi değil iktisadi ve siyasi argümanlar öne çıkacaktır.

Din, doğası gereği toplumsal bir niteliğe sahiptir ve bu nitelik pek çok durumda toplumsal ritüellerle kendisini gösterir. Çağlar içinde bir kısmı geleneğe dönüşmüş bu ritüellerin dinsel nitelikleri toplumsal açıdan önemsiz bir ayrıntı haline gelmiş olabilir ya

da başka bir deyişle bu dinsel nitelikler toplumun genelinde geriletilici, huzur bozucu, insanlığın ilerici mirasına karşı üretilmesi mümkün ideolojik mesajlara dönüşmez. Yine bu dinsel kökenli gelenekler ateizm de dâhil olmak üzere farklı inanç veya inançsızlık sistemleri ile barışık ya da onların alanına müdahale etmeyecek şekilde varolabilirler. Bu gri alan, din ve toplum ilişkisinde bir gerilim noktası değil tam tersine bu ilişkiyi rahatlatan bir kolaylık alanıdır. Laik bir anlayış bu alanı titizlikle korumalıdır.

Solun laikliği militan bir ateizm veya radikal bir din karşıtlığıyla eşitlenemez. Marksizm, Aydınlanmanın ve kendisinden önce gelen felsefi görüşlerin din eleştirisini nasıl bitiriyor ve konuya bambaşka bir açıdan yaklaşıp aşkın bir anlayışla gözünü dinin ilişkisel ve dünyasal haline dikiyorsa, solun laikliği de Aydınlanmadan devraldığı laik anlayışı, militan bir ateizme ya da radikal bir din karşıtlığına bulaşmadan, marksizmin dine bakışıyla uyumlu bir şekilde insanların ruhani dünyalarıyla barışık, ancak dinin, toplumsal, siyasal ve ekonomik alanlardaki varoluşuna cesur ve kararlı bir şekilde müdahale edecek şekilde yeniden üretir.

Laiklik, insanların dinsel kimliklerini yok etmeyi hedeflemez. Tersine, laiklik insanların hem farklı inançlarını hem de inançsızlıklarını özgürce yaşayabilecekleri bireysel alanları inşa etmek ve bu bireysel alanları dış etkilere karşı güvenceye almak üzere hareket eder. Bireylerin kendileri bu alanları yaratmaya ve korumaya muktedir olamayacağına göre bu sürecin esas sorumlusu da mutlak surette devlet olacaktır.

Bu nedenle, devletin din işleriyle ilgilenen bir kurum ya da teşkilatı olmasına duyulan alerjiyi anlamak mümkün değildir. Bu kurum ya da teşkilatın kapatılmasını veya tasfiye edilmesini savunan hiçbir görüş gerçek anlamda laik olamaz. Devletin kurumsal olarak dinsel alanda varolması, marksizmin dinsel olanı vicdanlarda özgürleştirme ilkesinin garantisidir.

Devletin dinle ilgileniyor olması, devletin insanların vicdan hürriyetine müdahalesini, örneğin bir dine nasıl inanacaklarını onlara öğretmesini gerektirmez. Tam tersine, devlet, dinle, insanların vicdan hürriyetini sağlamak üzere ilgilenmelidir.

Devlete bağlı din olmaz ama devlet dinsel faaliyetlerden tamamen çıkamaz. Devletin din alanına müdahale etmesiyle, devletin

dini ya da devlete bağlı din sıklıkla karışır ve genelde ikincisinden hareket edilerek ilkinin karşı çıkılır.<sup>30</sup>

Devletin, çeşitli mezhepler veya inanışlar arasında taraf olmasını sağlamanın yolu, devletin bu anlamda din işlerinden tamamen çekilmesi değildir. Devletin din işleriyle ilgilenen kurumunun bir mezhebin ya da inanışının temsilcisi haline gelmesi, bu kurumun doğrudan dinin kapitalizm içindeki ideolojik konumuna hizmet etmesi için yapılandırılmasıyla ilişkilidir. Kapitalizm koşullarında, egemen sınıfın çıkarlarına uygun bir şekilde yapılandırılmış kurumların varlığı, ilkesel olarak devletin dinle ilgili kurumlar teşkilatlandırmaması gerektiği sonucunun çıkartılmasının nedeni olamaz. Bu yaklaşımın kapitalizmin elindeki devlet aygıtına bakıp devletin olabilecek tüm biçim ve şekillerine, örneğin işçi sınıfının sömürsüz bir dünyaya giden yolda en önemli aygıtına karşı çıkmaktan farkı yoktur. İkisine de karşı çıkanların aynı olması ise bir rastlantı değildir.

Devletin vicdan özgürlüğünü, inanç şekilleri ve mezhepler arası eşitliği sağlamanın pratikte geçerli başka bir yolu şimdilik bulunmuyor. Bu yaklaşımın tepeden inmecilikle ilişkilendirilmesi ve bu açıdan eleştirilmesi de kendi içinde tutarlıdır.

Kendi çocuğu olan Aydınlanmanın mirasını reddetmeye çalışanların iddiasına göre, ne anlama geldiği hiçbir zaman anlaşılmassa da, Aydınlanma tepeden inme bir görüş ve harekettir ve bugün bu mirastan kesin olarak uzak durulması gerekir. Tepeden inmeden kasıt, aydınlanmacı görüşlerin toplumun büyük çoğunluğunun rızasıyla gerçekleştirilmemiş olmasıysa, evet aydınlanmacılık her koşul ve şartta toplumun çoğunluğunun rızasını aramaz.

<sup>30</sup> Bkz. Mehmet Ali Kılıçbay, *Dinin Fiziği Demokrasinin Kimyası*, İmge Kitabevi Yayınları, 1999. Kılıçbay, "Din Satarak Geçinmek" adlı bölümde yer verdiği yazılarının tamamında devletin dinsel alandan tamamen çekilmesi ve bu alanı sivil toplumun kendi iradesine bırakması gerektiğini söylüyor. Bu alanın Türkiye gibi ülkelerde sivil toplumun iradesine bırakmanın yol açacağı sorunlar bir yana, Kılıçbay, Türkiye'den verdiği örneklerin tamamında devletin din alanına müdahalesini yine devletin din adına yaptığını gözden geçiriyor. Oysa bunun tam tersi, devletin bu alana, dinsel olanın siyasete ve toplumsal olana nüfuz etmesini engellemek amacıyla müdahale etmesi de mümkün.

Ancak tüm tarih boyunca, insanlığı ileriye taşıyan hangi büyük değişiklik tüm toplumun rızası ve konsensüsüyle gerçekleşmiştir; bu sorunun yanıtı yoktur.

Tarihsel ilerleme fikriyle barışık olmayan, düşünce sistem ve eylemleri bu ilerleme fikri etrafında tasnif etmekten korkan bir bakış açısının bunu anlaması mümkün değildir.

Üstelik bugün içinde yaşanılan kapitalist toplumu yaratan siyasi ve ekonomik dönüşümlerin tamamının herkesin rızasıyla hayata geçtiğini iddia etmek basbayağı cahilliktir. Demek ki, aristokrasi-nin veya saltanatların temsilcileri ve onların toplum içindeki destekçileri güle oynaya siyasi konumlarını terk etmişler, ya da sermayenin ilkel birikimi, köylülerin topraklarından daha üretken bir tarzın hayata geçeceği bilinciyle vazgeçmeleriyle sağlanmıştır!

Aydınlanmanın tarihsel ilerleme fikriyle kol kola yürüyen bu bakış açısının burjuvaziye ölesiye korkutmasının sebebi açıktır; aynı yoldan farklı bir şekilde yürüyecek bir sınıf ve onun siyasi temsilcileri tarih sahnesine çıkmıştır artık. Bu burjuva açısından gayet anlaşılırdır, ancak sol düşüncenin tarihsel ilerleme fikriyle veya toplum adına karar alma iradesiyle hesaplaşması gerektiğini söyleyenlerin anlaşılır bir tarafı yoktur.

Sol, tarihsel ilerleme fikrini ve toplum adına karar alma iradesini bir kenara bırakarak laiklik tanıımı yapamaz, aydınlanmacı bir mücadele hattı öremez. Marksizm, Aydınlanmayı tarihsel ilerleme fikrini materyalist bir zeminde sistematize edip devrimci bir siyasi hattı sınıfsal perspektifle bu fikre aşilayarak aşar.

Solun laiklik anlayışında kapitalizmin din ile ilişkisi merkezi önemdedir. Kapitalizmde din önemsizleşmez; marksizm dinin kapitalist üretim biçiminde alan değiştirdiğini tespit ederken, dinin bu alan değiştirmeye birlikte zorunlu olarak daha fazla dünyevileşeceğini de söyler. Kapitalizm öncesi üretim biçimlerinde üretim ilişkilerinin sürekliliğini sağlayan zorun bir parçası olan din, kapitalizmde ideolojik bir zemine oturdukça toplumsal ve siyasal ağırlığını artırır. Bu nedenle, sistemin kendi kendisine laikleşeceği veya dinin kendiliğinden toplumsal ve siyasal alandan çekileceği iddialarının tamamı yanlıştır. Sol, erken dönem aydınlanmacılarının bugün modern despotluk, tepeden inmecilik ya da toplum mühendisliğiyle itham edilen yaklaşımlarını, farklı bir

sınıfsal perspektifle ileri taşımaktan korkmayacaktır. Tarihsel ilerleme fikri ve toplumsal ve siyasi müdahale olmaksızın laikliğin işçi sınıfı açısından bir anlamı yoktur. Laiklik din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması değil, dini insanların vicdanlarında özgürleştirirken, dinin toplumsal ve siyasi alana olan etkisinin azaltılması ve yok edilmesi sürecidir. Bu da ancak işçi sınıfı adına siyasi ve ideolojik bir mücadeleyle mümkündür.

Dinin siyasi alanda olmasa da toplumsal alanda geriletilmesi de-yince ilk akla gelen bilimsel çalışma tek başına bu bağlamda kesinlikle yeterli değildir. Yalnızca bilimsel gelişmenin dini dogmaların toplumsal ağırlığını gerileteceğini düşünenler sadece hayal kuruyorlar. Bilimin sınıfsal niteliği tartışılmadan, bilimin siyaset ve ideolojiyle olan ilişkileri düzenlenmeden, salt bilimsel gelişmenin aydınlanmacı mücadelede merkezi bir önem taşıması imkansızdır. Üstelik, dine karşı bilim anlayışı, dini inançların kendisinin salt bilimsel bir yaklaşımla çürütülmeye çalışılarak yapılan ateist propaganda, marksizmin ve solun çoktan geride bıraktığı bir anlayışın ürünleridir ve bunların ne toplumsal ne de siyasi bir değeri vardır. Solun laikliği ateizmle eşitlenemez; hatta tam tersine solun laikliği hep düşünülenin aksine ateizmle diğer dini inançlara karşı aynı mesafede durur. Bu duruş hem ateizmin, hem de diğer dini inanışların toplumsal güvencesidir. Materyalist felsefe ile laiklik arasındaki ilişki doğrudan bir belirlenimle yürümez.

Yine bu bağlamda, laikliğin, Hristiyanlık, Müslümanlık ya da başka dinler söz konusu olduğunda farklı şekilde ele alınması gerektiği iddiası da yanlıştır. Her dine ya da mezhebe özel durumlar yaratma ihtiyacı, laikliğin evrensel tanım ve ilkelerinden kaçmaktan doğar. Oysa laikliğin evrensel ilke ve tanımları herhangi bir ülkede insanların hangi dine mensup olduklarıyla çok ilgili değildir ve bu ilkelerin gücü de, insanların inanış veya inanmayışlarına evrensel bakabilmesinden gelir. Elbette laikliğin pratik olarak uygulanmasında yalnızca din değil, o ülkenin tarihsel koşulları, dinin hangi ölçüde toplumsal ve siyasal yaşantının bir parçası olduğu oldukça mühim etkenlerdir. Örneğin, bir devlet ve hukuk sistemiyle birlikte doğan İslamın bu bağlamda diğer dinlerden farklılıkları vardır. Ancak yine de özellikle Türkiye ve İslam söz konusu olduğunda, her defasında özel koşulları öne çıkartmak,

İslamın Hıristiyanlıkla olan farklılıklarından söz etmek bizi yanlış yere götürür.

Laikliği çok basit olarak din işlerinin devlet işlerinden ayrılması olarak tanımlayan liberal görüşe göre, nasıl devlet dinsellikten soyutlanıyorsa, devletin dine müdahalesi de yanlıştır ve aynı şekilde anayasal olarak güvence altına alınan laiklik ilkesinin kendisi de aslında laikliğe aykırıdır. Aslında bu görüş, devletin din işlerine müdahalesine aynı şekilde karşı çıkan İslamcı hareketin bakış açısıyla neredeyse bire bir aynıdır. İslamcılar da laikliğin din düşmanlığı olduğunu, devletin din işlerine müdahale ederek İslamı öldürdüğünü savunurlar. Oysa liberal görüşün de açmazı devletin dine müdahale etmediği her koşulda dinin toplumsal ilişkileri yönlendirerek dolaylı ya da doğrudan siyasete müdahale edeceğini bilinçli bir şekilde atlamasıdır. Liberal görüş bir tarafın müdahalesini engellerken, diğer tarafın müdahalesinin önünü açarak kendi kendisiyle de çelişkiye düşer. Bunun pratikteki yansımalarının örnekleri sınırsızdır. Özgürlük alanını yalnızca kendisi için genişletmek için harekete geçen ve bunun için bu liberal söylemi arkasına alarak kendisi gibi düşünmeyen herkesin özgürlük alanını dinsel gerekçeleri de kullanarak kısıtlayan Türkiye'deki AKP iktidarının sicili bunun nasıl gerçekleştiğinin en güzel ve yakıcı örneklerinden bir tanesidir.

Din ve siyaset ya da din ile toplumsal alan her defasında birbirinden statik ve kalıcı olarak ayrılamaz. Ayrılamadıkları için de laiklik aslında en doğru şekliyle bir ilişki ve dolayısıyla müdahale tarzı etrafında tanımlanıp bu tanımın üzerinden kurulabilir. Daha açık bir ifadeyle laiklik bir mücadele biçimidir. Bu mücadele ilgili ülkenin koşullarına, dinin toplumsal ilişkilerde ve siyasette ne ölçüde bir yer tuttuğuna ve en önemlisi sınıflar mücadelesinin dinamiklerine göre her defasında yeniden şekillenecektir. Dinin siyasette ve toplumsal ilişkilerde kapladığı alanı daraltma mücadelesi üzerine kurulu olan laikliğin sınırları öncelikle sınıfsal dinamiklerle çizilirken laikliğin pratik uygulamaları dinsel kurumların ve geçmişin, örneğin Katolik kilisesinin, Protestanlığın ya da farklı İslam mezheplerinin toplumsal ilişkilerde ne ölçüde ve hangi şekillerde yer tuttuklarına bağlı olarak ülkelere göre farklılaşır.

Laiklik, sınırları sınıflar mücadelesindeki dengelerle çizilmiş

somut bir mücadele olarak ele alındığı sürece hem farklı uygulama ve anlayışların nedenleri hem de solun laiklik anlayışının sermaye sınıfınıninkinden farklılıkları belirginleşir.

Üstelik hep iddia edildiğinin tersine, bu mücadele yalnızca devleti, siyaseti ve toplumsal ilişkileri özgürleştirmek için verilen bir mücadele değildir. Burjuvazinin koyduğu sınırlardan kurtulan, işçi sınıfının elinde bir mücadele aracına dönüşen laiklik, devleti, siyaseti ve toplumu dinsel ilişkilerin etkisinden kurtarıırken, dinin kendisini de rahatlatır. Siyasal ve ekonomik dolayımardan kurtulmuş bir dinsel pratik inanç dünyasıyla ve manevi değerlerle daha uyumlu değil midir? İlla dinin kendine özgü, bağımsız bir alanından söz edeceksek, bu bağımsız alanı yaratmanın aslında tek yolu dini siyaset ve ekonomi gibi dünyevi bağlantılardan kurtarmaksa, bunu yapmaya çalışan laikliğin din düşmanlığı olduğu asla söylenemez.

Aydınlanmanın ve onun ürettiği burjuva laik görüşün en temel açmazı laikliği din-devlet ilişkilerinden ibaret görmesidir. Oysa dinle ilgili konular hiçbir zaman sadece dinle ilgili konulardan ibaret değildir. Dolayısıyla, dinle bağlantılı meseleler de yalnızca dinin etrafında dönerek çözüme kavuşturulamaz. Hatta bu meselelerin dinin etrafında bir çözüme kavuşturulması mümkün değildir. Mülkiyet ilişkilerine dokunmayan, ekonomik ilişkilerde sömürüyü, toplumsal alanda sınıfsal sömürüye dayanan ya da sömürünün sürekliliğini sağlayan ilişki biçimleri, gelenek ve kurumları ortadan kaldırmaya çalışmayan, siyasal alanda sömürücü sınıfın temsilcilerinin elinde kalan bir laiklik eninde sonunda kaybetmeye mahkûmdur; kapitalist üretim ilişkileriyle kavgaya girişmeyen bir siyasi görüşün laikliği, bu ilişkilerden üreyecek ve bu ilişkileri muhafaza etmek için üretilecek gerici ideolojilere karşı sürekli mevzi kaybedecektir. Laikliğin bu mevzilerine burjuvazi karar verdiği sürece, yeni bir aydınlanmacılıktan, din ile siyasetin, din ve toplumsal alanın arasındaki karmaşık problemleri çözecek bir laiklikten söz etmek mümkün değildir.

Ancak sosyalist mücadelenin pek çok veçhesinde olduğu gibi, aydınlanmacı mücadele de, kapitalizm koşullarında farklı, işçilerin iktidarında farklı seyrederek. Burjuvazinin iktidarında laikliğin nihai olarak çözülemez bir problem olduğunu söylemek, bugün

Aydınlanmanın ve burjuva laikliğinin ilerici kazanımlarına sahip çıkmamak, onlar için mücadele vermemek anlamına gelmez. Bu kazanımlar işçi sınıfının mücadelesini ileriye taşıdığı sürece devrimci mücadelenin içinde önemli bir yere sahip olacaktır.

Bu nedenle bugün 1923 Cumhuriyeti’nin laikliği incelenmeden, 1923’ün kazanımları ve mirası doğru bir şekilde ele alınmadan, solun laikliği ile bu kazanım ve miras arasındaki ilişki kurulmadan Türkiye’de yeni bir aydınlanmacılıktan söz etmek mümkün değildir.

Marksizmin Aydınlanmaya bir borcu var; marksizm bugün bu borcu yalnızca onu aşarak ödeyebilir.



## Türkiye’de laiklik ve Cumhuriyet: Başlarken mi bitti?

*“Bir heyet-i içtimaiye [toplum], bir millet erkek ve kadın denilen iki cins insandan mürekkeptir. Kabil midir ki, bir kitlenin bir parçasını terakki ettirelim, diğerini müsamaha edelim de, kitlenin heyet-i umumiyesi mazhar-ı terakki olabilsin [bütünü ilerlesin]? Mümkün müdür ki, bir camianın yarısı topraklara zincirlere bağlı kaldıkça, diğer kısmı semalara yükselebilsin? Şüphe yok, terakki adımları, dediğim gibi iki cins tarafından beraber, arkadaşça atılmak ve saha-i terakki ve teceddüte [ilerleme ve yenilik sahasında] birlikte kat-i merahil edilmek [aşamaları geçmek]lazımdır... Bazı yerlerde kadınlar görüyorum ki, başına bir yemeni, bir peştamal veya buna mümasil [benzer] bir şeyler atarak yüzünü gözünü gizler ve yanından geçen erkeklere karşı ya arkasını çevirir veya yere oturarak yumulur? Bu tavrın mana ve medlulü [anlamı] nedir? Efen-diler medeni bir millet anası, millet kızı bu garip şekle, bu vahşi vaziyete girer mi? Bu hal milleti çok gülünç gösteren bir manzara-dır. Derhal tashihi lazımdır.”<sup>31</sup>*

Mustafa Kemal 1925 yılında Kastamonu’da bu konuşmayı yaptığında Türkiye de dâhil olmak üzere dünyanın yarısından fazlasında kadınların oy hakları yoktu, kadınlar oy haklarının olduğu ülkelerde dahi yaşamın her alanında cinsiyetleri nedeniyle baskı ve zorluklarla karşılaşıyorlardı. Bu konuşmadan beş yıl sonra Türkiye’de kadınlar seçme ve seçilme hakkına sahip olacaklardı.

<sup>31</sup> Pek çok yerde bulunabilecek Kastamonu nutku için bkz. [http://www.taskop-ru.gov.tr/default\\_B0.aspx?id=88](http://www.taskop-ru.gov.tr/default_B0.aspx?id=88)

Yine bu konuşmayla kadınlar diledikleri gibi giyinmek konusunda devletin en yüksek makamı tarafından cesaretlendiriliyorlardı. Elbette Türkiye’de kadınların sorunları, cumhuriyetle birlikte seçme seçilme hakkının tanınmasıyla ya da kılık kıyafet konusunda yapılan düzenlemelerle çözülmedi. Peki, kadınların sorunlarının pek çoğunun bugün bile çözümsüz olması, cumhuriyetin ilk yıllarında atılan bu adımların, ya da yeni cumhuriyetin başının halka hitaben yaptığı cesur konuşmanın değerini azaltıyor mu?

Cumhuriyeti anlamak için bu tür sorulara aynı anda yanıt verebilmeyi becermek gerekiyor. Türkiye’de cumhuriyetin kuruluş sürecinin yukarıdaki gibi cesur ve heyecan verici yanları deyim yerindeyse onun en güzel anlarıdır.

İnsanlığın ileriye doğru yürüyüşü güzeldir, Aydınlanma mücadelesinin tarihi insanın hatırladıkça içini açan güzelliklerle doludur...

Türkiye’de cumhuriyetin kuruluş sürecinin de güzel anları vardır. Her anı ve bütünü için aynı şey söylenemeyecek ve kusurları kadı kızına referansla geçirilemeyecek kadar büyük olsa da, cumhuriyetin ileriye ve Aydınlanmaya bakan yüzü güzeldir.

Tarihe bir sınıfın penceresinden bakmanın “güzelliği” de buradadır; güzel ve çirkini, ileriye ve geriye, aydınlık ve karanlığı aynı anda görmek mümkündür.

1923’te Türkiye’de ne oldu? Daha doğru bir ifadeyle, Türkiye’de cumhuriyetin ilanına giden süreçte ve cumhuriyetin ilanının ardından takip eden yıllarda neler yaşandı? Bu sorulara doğru ve anlamlı yanıtlar vermek, cumhuriyet tarihi boyunca kuruluş yıllarını bir kenara bırakırsak hiç bu kadar önemli olmamıştı, cumhuriyetin temel nitelikleri ile ilgili bu sorular yine kuruluş yıllarını hariç tutarsak bu denli tartışılmamıştı.

Bu tartışma kimilerini derin bir umutsuzluğa ve karamsarlığa sevk etse de baştan sona olumsuz olarak nitelendirilebilecek bir duruma işaret etmiyor. Tartışma ortada bir siyasi mücadele olduğunun somut kanıtı ve umutsuzluk ya da karamsarlık bu mücadeleden kimin galip çıkacağına dair bir kaygıyla yakından ilişkili. Dolayısıyla, bu mücadelenin peşinen bir kazananı olduğunu ilan etmek, siyasi mücadelenin doğasına ters olduğu gibi, tartışmadaki konumları da anlamsızlaştıran bir işlev görüyor. Oysa

cumhuriyetin temel niteliklerine dair yürüyen bu tartışma, bu niteliklerin emekçi sınıflar için dönüştürülmesi için de bir fırsat olabilir. Bu fırsatın ne olduğunu anlamak için ise hiç şüphesiz Türkiye'de cumhuriyetin ne olduğunu anlamak gerekiyor.

Türkiye'de hâlâ 1923 Cumhuriyeti'nin bugün dahi tek çıkış olduğunu düşünenler kadar, bu cumhuriyetin aslında bu memlekette somut elle tutulur tek katkısının olmadığı iddia edenler de var. Cumhuriyeti Tanzimat Fermanı'yla başlayan sürecin doğal ve zorunlu bir devamı olarak görenler olduğu gibi, tüm bu hareket ve süreci tepeden inme diye niteleyerek cumhuriyet sürecinden bugüne taşınan pek çok değer ve ilerlemeyi yerin dibine batırmaktan çekinmeyenler mevcut. Türkiye'de burjuva devrimiyle ilgili tartışmada ileri sürülenleri böylece özetlemek mümkün değil aslında ama Türkiye'de genel olarak solun da bu tartışmanın sağlıklı, anlamsız ve yersiz taraflaşmasından kendini bir bütün olarak sıyrabildiğini söylemek de ne yazık ki imkansız.

Oysa Türkiye solu cumhuriyetin geleceğini ilgilendiren bu tartışmada kesin olarak bir taraftır, ama yalnızca kendi tanımladığı, marksist tarih görüşünden destek alınarak sınıf ekseninde kurulacak bir taraflaşmada...

Türkiye'de solun bu taraflaşmada sağlıklı ve anlamlı bir konumlanışa sahip olmamasının nedenleri üzerinde uzun uzadıya durulabilir; yalnızca solun kemalizmle ilişkisine değil kemalizmin solla ilişkisine de bakılabilir, marksizmle kurulan yetersiz ve derinliksiz ilişkiden tutun Kürt hareketinin Türkiye solunun bazı bölmeleri üzerinde kurduğu düşünsel tahakkümün hastalıklı etkisine kadar pek çok husus gündeme alınabilir.

İşte laiklik konusu, kendi karmaşık yapısına rağmen, bu zor tartışmayı sadeleştirmekten öte tartışmayı doğru bir zemine kaydırırken, sol açısından bu süreçteki olanakları görmeyi kolaylaştıran bir konu olduğu için gayet önemli. Üstelik kimilerinin iddia ettiğinin tersine kavram sınıfsal olanla yakından ilişkili olduğu için bu böyle ve tartışmada sınıfsal bir tavır almaya çalışanların laikliğe doğru yaklaşımdan bunu yapmalarının bir imkanı bulunmuyor.

Türkiye'de cumhuriyet laiklik ele alınmadan, laikliğin üzerinde durmadan tartışılmaz. Türkiye'de cumhuriyet, eksiğiyle fazlasıyla, olumlu ya da olumsuz yanlarıyla, geri veya ileri unsurlarıyla

laiklik ekseninde bir sınava tabi tutulabilir. Bu sınavda verilecek yanıtlarının başka pek çok başlıktaki yanıtlarla uyumlu olması da şaşırtıcı değildir. Sınıfsal bakış açısının en güçlü yanı zaten bu tutarlılıktır.

1923 Cumhuriyeti, Türkiye burjuva devrimi süreci düşünüldüğünde geri dönüşü olmayan bir anı temsil ediyor. İsteyen bunu bir sıçrama ya da kesin bir kopuş olarak düşünebilir. Ama önemli olan 1923’ten sonra Türkiye’de en az 1923 kadar köklü bir dönüşüm yaşamadan, rejimin eski haline dönmeyeceği ya da temel niteliklerinde radikal değişiklikler yaşanmayacağına kesinleşmesidir. Bu süreçte yaşanan hilafet ve saltanatın kaldırılması ve ardından gelen eğitim ve hukukun dinden arındırılma çabası, toplumsal yaşamda dinsel olanla bağlantılı değişiklikler ve tüm bunların anayasal olarak güvence altına alınması gibi laikleşme ile doğrudan bağlantılı tüm gelişmeler, bu köklü dönüşüme ve 1923 Cumhuriyeti’nin niteliklerine dair bir fikir verir. Tablonun bütününe baktığımızda yapılanlar kadar yapılmayanlar da önemlidir.

1923 Cumhuriyeti’nin radikalliği laikliğin radikalliği kadardır; cumhuriyetin tarih boyunca seyri, ileri geri salınımları laikliğin seyrinden anlaşılabilir ve tüm bunlar cumhuriyetin sınıfsal niteliği ile doğrudan bağlantılıdır.

1923’le birlikte anılan süreci Türkiye burjuva devrimi bağlamında bu denli önemli kılan, kurucu kadroların sınıfsal niteliği ile uyumlu olsa da, laiklik konusunda bu topraklar için cesur denebilecek girişimleridir. Ama 1923 Cumhuriyeti Türkiye’de bir yere oturmuşsa, bunu biraz da bu cesaretine borçludur. Laikleşme ile ilgili atılan adımlar, cumhuriyeti burjuva devrim sürecinde apayrı bir yere oturturken, basit süreklilik zincirinden koparır. Tanzimat’la başlayan, 1908 devrimiyle büyük bir ivme kazanan sermaye sınıfını iktidara taşıyan süreç içinde 1923, bu nedenle basit ve doğal bir süreklilik içinde anlaşılamaz.

Laiklik elbette cumhuriyet öncesinde hiç tartışılmamış değildir. İlla bir tarih yazılacaksa laikliğin düşünsel tarihi 1876’ya kadar dahi uzatılabilir. Ama zaten tarihsel gelişmelerin tamamında düşünsel olgunlaşma, pratikteki adımın oldukça öncesinde başlar, hızlı ya da yavaş olgunlaşır.

Cumhuriyetin ilk yıllarındaki uygulamaların düşünsel

altyapısının 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında İstanbul çevresinde oluştuğuna dair bir şüphe yoktur. Namık Kemal'den Ziya Gökalp'e kadar Türkiye'de pek çok düşün adamı konuyu çeşitli vesilelerle ele alırlar.

Türkiye topraklarında modern zamanlarda ortaya çıkıp bu tartışmaların ana eksenini oluşturan üç ana akımdan Osmanlıcılık ve İslamcılık yenilgiye uğrayacak, Türkçülük ise cumhuriyeti kuran kadrolar vesilesiyle yeni yüzyılda varolmaya devam edecektir. Jön Türk hareketinin de düşünsel arka planını oluşturan bu tartışmaları kemalist liderlik, cumhuriyet ve onu destekleyecek reformlarla mantıksal sonuçlarına götürecektir.

Devlet ile din, siyaset ile din ve hatta toplumsal yaşam ile din arasındaki ilişkiler bu tartışmaların gündemindedir, ancak II. Meşrutiyet döneminde bir kavram olarak laiklikten ve laikliğin altını dolduracak bütünsel uygulamalardan söz eden yoktur. Laiklik belli ki o yıllarda hayata geçirilmesi neredeyse imkansız olarak görülen bir hayaldir.<sup>32</sup>

Laiklik, cumhuriyet kadrolarını kendilerinden öncekilerden ayıran temel kavramdır. Cumhuriyet öncesi kadroların ve düşünce adamlarının pek çoğu laikliği karşı oldukları için gündemlerine bile almamışlardır. Bu düşünce adamları arasında belki de hareketin en önemli ideologu olan Ziya Gökalp dahi, cumhuriyetin programı adım adım ortaya çıkmadan, yürürlüğe koyulan programa yakın bir düşünsel ve siyasal çerçeve geliştirememiştir.

20. yüzyıl başından cumhuriyet kadrolarına devrolunan Türkçülüğün iki dönem arasındaki niteliksel farkı laiklikle ilişkilidir. Jön Türk hareketinde temsil edilen II. Meşrutiyet Türkçülüğünün laikliği, cumhuriyet laikliği ile karşılaştırılamaz. Cumhuriyetin milliyetçiliği, sonrasında köklü bir değişikliğe tabi tutulacak olsa da, başlangıçta laik bir milliyetçiliktir. Ziya Gökalp de dahil olmak üzere öncülerin milliyetçiliğinin Türk tanımında ise İslam önemli bir yer tutar.<sup>33</sup> Osmanlı İmparatorluğu'ndaki millet sisteminin

<sup>32</sup> Nuray Mert, "Cumhuriyet Türkiye'sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde, ed. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, 2002, s. 197.

<sup>33</sup> A.g.m. s. 198.

temelde dinsel atıflı bir kategorizasyona dayanması da, imparatorluk zamanında ortaya çıkan milliyetçi akımların dinsel referanslarla şekillenmesine sebep olmuştur.

Yine İmparatorluğun son döneminin en radikal batıcıları dahi tıpkı reformcu İslamcı akımlar gibi kendilerini İslamın aslında ilerlemeye engel teşkil etmediğini ispatlamak zorunda hissederler; cumhuriyeti kuran kadroların ise bu konuda en ufak bir tereddütleri dahi yoktur.

Birinci Savaş’ın sonrasında Osmanlı’dan geriye kalan topraklarda oluşan hazin tablonun içinde yeniden boy atmaya çalışan siyasi hareketlerin tamamı, batıcı ve milliyetçi, ya da İslamcı olsun, saltanat ve hilafetin varlığını, her ikisini de çok farklı yerlere oturuyor olsalar da değiştirilemez birer olgu olarak görürler. Dolayısıyla, onlar için kurtuluş sorunu da saltanat ve hilafetin kurtuluş sorunudur. 1923 Cumhuriyeti, başlangıçta değil ama ulaştığı noktada bu bağlamda çok farklı bir yerdedir.

Saltanatın kaldırılması ve cumhuriyetin ilanını, halifeliğin ilgasını, yapılan değişikliklerle laikliğin anayasal bir güvence kazanmasını ve toplumsal alandaki ilgili tüm reformları, Sultan II. Mahmut zamanında başlatılmış ve II. Meşrutiyet sonrasında İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin 1913-1918 yılları arasındaki yönetimi sırasında devam ettirilmiş devlet işleri, eğitim ve hukukun laikleştirilmesi sürecinin doğal bir uzantısı ve kesintisiz bir devamı olarak görmek, Türkiye’deki kapitalistleşme ve modernleşme sürecini belki de hiç anlamamak demektir.<sup>34</sup>

Cumhuriyet döneminde ele alınan meselelerin tamamı daha önce tartışıldı, üstelik bunların bir kısmında somut adımlar da atıldı, ama bu konuların hiçbirisi bir nihayete kavuşturulamadı.

<sup>34</sup> Bu tezlerin örneği için bkz. Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, İletişim Yayınları, 1999, çev. Yasemin Saner Gönen, s. 272. 1984’te artan gerici tehlikeye dikkat çeken kemalist ve sosyalist eğilimli basını öngörüsüzlikle itham eden Zürcher’in geleceği görmede ne denli yetkin olduğu AKP iktidarı günlerinde açığa çıkıyor! Bkz. A.g.e. s. 420. Liberallerin tarih boyunca Türkiye’deki gerici yapılanmaya dikkat çeken herkesi aynı refleksle eleştirmesi ve laikliğin güvence altında olduğuna dair iddialarının kaynağında hiç şüphesiz laiklikle uzaktan yakından ilgisi olmayan kendi liberal laik anlayışları var. Laiklikle ilgili dönüşümlerin önemini anlayamayanlar, laikliğin kaybindan da doğal olarak endişe duymuyorlar.

Kemalist kadroların işe saltanat ve hilafetin ilgasıyla başlaması tarihsel açıdan küçümsenemeyecek, önemi azaltılamayacak bir adımdır. Cumhuriyet öncesinde ne ilk anayasa denemesi, ne de meşrutiyet döneminde yapılan değişiklikler ana soruna değmeyi başaramaz. 1923 öncesindeki sürecin büyük değişiklik için koşulları olgunlaştırdığı söylenebilir, ama koşulların olgunlaşması, atılan adımın önemini azaltmaz. Tarihe bakarken hiç durmadan olgunlaşan koşullardan, değişikliğe götüren süreçten bahsetmek bir süre sonra, değişikliğin gerçekleştiği anı ve bu değişikliğe imza atan insanları önemsizleştirir. Olumlu veya olumsuz, ilerici ya da gerici, bu büyük dönüşümleri anlamak, yalnızca bu dönüşümlerin evveliyatına bakmakla mümkün değildir. Bizzat dönüşümün kendisi de en az dönüşümü önceleyen süreç kadar önemlidir.

Bu sapma bazen öyle bir yere varır ki, Türkiye tarihinde hilafetin kaldırılması yolunda bir adım olarak görülebilecek şeyhülislamın kabineden çıkartılması, hilafetin ilgasıyla aynı kefeye konulur.

II. Meşrutiyet’ten sonra Padişahın yetkilerinin önemli ölçüde azaltıldığı, ülkenin İttihatçı paşaların eline geçmiş olduğu doğrudur, ancak bu doğru, saltanatın kaldırılıp cumhuriyetin ilanının önemini azaltır mı?

Eğitim alanında cumhuriyetten önce de laik kurumların olması, toplumun küçük bir ölçeğini etkilese de örneğin subayların yetiştirilmesinde seküler bir eğitim anlayışının kullanılması elbette küçümsenemeyecek bir gelişmedir. Ancak bunu tüm eğitimin tek elde toplanıp laikleştirilmesi çabası ile karşılaştırmak haksızlıktır.

Üstelik tüm bunların yanı sıra aile hukukunun laikleştirilmesi gibi toplumsal yaşantıya müdahale bağlamında bu topraklarda daha önce eşi görülmemiş adımlar da cumhuriyet döneminde atılmıştır. Tüm bu süreklilik lafzı içinde bu ve benzer girişimleri bir yere oturtmak da kolay olmasa gerek...

Tüm bunların ne ölçüde yeterli olduğu ya da bu kararların ilk anda ne kadar uygulandığı ve başarılı olduğu veya iktidar sahiplerinin daha sonra kendilerinin bu adımlardan nasıl çark ettikleri ayrı bir tartışma konusu... Önemsiz olduğu için değil, son derece önemli olduğu için bu başlıkları ayrı tartışmak gerekiyor. Ancak Türkiye’de laiklik yürüyüşünün yarım kalması ve laikliğin bizzat yürüyüşü başlatanlar tarafından eksikli başlatılması ve sonra

terk edilip sahipsiz bırakılması, bütün bunların da cumhuriyeti kuran kadroların sınıfsal bağlantı ve nitelikleriyle uyumlu olması, 1923’ün hemen öncesi ve sonrasında, cumhuriyeti kuran kadroların laiklik doğrultusunda attığı büyük ve köklü adımların önemini kesinlikle azaltmıyor.

Türkiye modernleşme sürecine cumhuriyetçi kadroların vurduğu damganın ısrarla Tanzimat-Meşrutiyet sürekliliğinde ele alınması ve bu şekilde önemsizleştirilmesi teorik olarak yanlıştır. Dahası, liberallerin ideolojik basıncıyla veya kemalizmden kopma adına bunu yapmanın Türkiye soluna siyaseten kazandıracak bir şey de bulunmuyor. Tersine, kemalizmden kopacağız diye cumhuriyetin ilerici kazanımlarına sırtını çevirenlerin gericilikle buluştuklarında koştukları yer solun vazgeçilmez değerleri oluyor.

Sürekliliği öne çıkartarak bir bütün olarak cumhuriyetin özeline ise cumhuriyet dönemi laikleşmesinin önemini azaltmaya çalışanlara karşı kemalist tarih yazımı da neredeyse tüm süreci kendisiyle başlatmak konusunda olağanüstü ısrarcıdır. Kemalizmin tarih yazıcıları, 1923’ün öncesinde burjuva devrimini sürükleyen kadrolara karşı Mustafa Kemal ve arkadaşları kadar acımasızdır. İstiklal Mahkemeleri’nde idam, ağır hapis cezaları ve sürgünlerle biten hesaplaşma tarih yazımına da damga vuracak, 1923 Cumhuriyeti’nin tarih yazımı hem 1876’yı hem de 1908’i, bunları yaratan kadrolarıyla birlikte tarihte gerektiği yerlere oturtmaktan ısrarla imtina edecektir.

Ancak 1923’ün resmi tarih yazımındaki bu büyük çarpıtma, 1876’nın ve 1908’in hakkının verilmemesi, yaşanan toplumsal ve siyasal dönüşümlerin çapının neredeyse hiç yansıtılmaması, örneğin 1908 Devrimi ve II. Meşrutiyet’i, 1923’ten daha önemli ve gerçek dönüm noktası olarak görmeyi mazur kılıyor mu? Türkiye’de kemalizmin iddia ettiği gibi laikleşme de dahil olmak üzere dönüşüm ve reformların hepsi elbette 1923’te bir anda mucizevi bir şekilde adeta gökten inercesine başlamadı, ama yıllarca Türkiye’nin resmi tarih tezi olan bu yaklaşıma karşı çıkmak adına 1923’ü gayet olağan ve normal bir dönüm noktasına indirgemek makul mü?<sup>35</sup>

35 Bkz. Aykut Kansu, *1908 Devrimi*, İletişim Yayınları, 2002, çev. Ayda Erbal. Kansu esas devrimin 1908’de olduğunu, 1923’ün ise kendi ifadesiyle

Üstelik Türkiye burjuva devriminin ne zaman başladığı veya burjuva devriminin en önemli anlarının ne olduğu sorunu salt bir bilimsel tartışmaya ya da tarihçi atışmasına da indirgenemez. Tarih yazıcılığını ve tarihsel tartışmaları anlamlı kılan bu tartışmaların bugünkü siyasi konumlanışlara yansımalarıdır. Türkiye'nin bugünkü siyasi arenasında, kemalist tarih teziyle hesaplaşmak adına yapılan tarihsel zorlama ve çarpıtmalar, iyi niyetli bir bilimsel çaba olarak ne yazık ki değerlendirilemez. 1923 Cumhuriyeti'nin geri dönüşü olanaksız bir şekilde tahrip edildiği bir süreçte, tarihe sınıf penceresinden bakmak ve gelişmeleri yerli yerine oturtmak her zamankinden daha önemlidir.

1923, Türkiye burjuva devrim sürecinde en çok laiklik sayesinde farklı bir yere oturdu.

Laiklik burjuva cumhuriyetin turnusolüdür. Türkiye'de cumhuriyetin nereye doğru gittiği laikliğe bakarak anlaşılabilir ve bu gidişat genel olarak temeldeki ekonomik yapıyla uyumludur. Ama özel durumlarda istisnalar mümkündür ve bu istisnalara en çok kuruluş dönemlerinde rastlanır. 1923 Cumhuriyeti laiklik bağlamında hem kendi yapısal sınırlarını test etmiş, hem de bu sınırların ilerici düşünceyi nasıl boğduğunu göstermiştir.

1923 Cumhuriyeti laiklikle beraber bir burjuva devrimi ölçüsünde ileri gittiği gibi, yine laiklikle ilgili uygulamalar nedeniyle geriledi.

Kurucu kadroların eski düzenle olan ilişkisi, 1920'den önce yalnızca ütöpik bir kavram olarak tartışılan laikleşmenin karmaşık seyrini yoğun şekilde etkilemiştir. Mustafa Kemal'in Anadolu'da direnişi örgütlemeye başlamasının ardından karşı saldırıya geçen İstanbul'un baş vurduğu silah din düşmanlığıdır.

Zaten o dönemde daha şiddetli bir ideolojik silah da yoktur. İslam âlemi adına fetva verme gücüne sahip Padişah, Halifelikten

---

"normal" bir dönüm noktası olduğunu söylüyor. 1920'li ve 30'lu yıllarda hafta tatilinin cuma gününden pazar gününe alınmasını, metrik ölçüm sisteminin kabulünü, Arap alfabesi yerine Latin alfabesi kullanılmaya başlanmasını siyasal ve toplumsal yapıyı hiçbir şekilde etkilemeyen değişiklikler olarak gören Kansu, aynı dönemde tevhid-i tedrisatı, aile hukukunun baştan sona değişmesini, hilafetin ve saltanatın kaldırılmasını ve Anayasa'da yapılan laik düzenlemeleri önemsiz bulduğu için değinmeye bile gerek görmüyor. Kansu, 1908 devrimini savunayım derken, 1923 karşıtlığında liberal tarih yazıcılığıyla aynı safta buluşuyor.

gelme yetkilerini Kemal Paşa ve arkadaşlarına karşı sonuna kadar kullanacaktır. İstanbul çevresiyle Ankara arasındaki çekişmenin din düşmanlığıyla suçlanmaya varan boyutu düşünüldüğünde, dönem dönem gündeme gelen Mustafa Kemal’in Anadolu’ya bir direniş örgütlemesi için padişah tarafından gönderildiği iddiaları da önemsizleşir. O meşhur İstanbul görüşmesi iddia edilen içerikte gerçekleşmiş ve Mustafa Kemal, Padişah tarafından görevlendirilmiş olsa dahi, Kuvayi Milliyecilerin Ankara’ya yerleşmesinden sonra iplerin koptuğu açıktır. Bayraklarında Mustafa Kemal ve arkadaşlarının ölüm fetvasını taşıyan Halife yandaşlarının şakası olmadığı gibi, Ankara’da konuşlanan kadrolar da bu fetvaların ne anlama geldiğinin farkındadır.

Hem dinsel, hem de siyasal otoritenin sahibi olarak Padişahla köprüleri atan Ankara’nın siyasi otoritenin ardından bir süre sonra dinsel otoriteyi de karşısına almak zorunda olduğu açıktır. Üstelik bu ikili karşıya alışı düşünsel altyapısı da yok değildir. 1920 öncesi tartışmalar ve gelişmeler işte burada devreye girer. Jön Türk hareketinden Ankara’ya aktarılan kadroların önemlice bölümü bu meseleler üzerine daha önce kafa yormuş, bu konular üzerine tartışmıştır. Şimdi önemli olan bu meselede nereye kadar gidileceğidir. Zaman, bu sorunun yanıtının bu kadrolar arasındaki hesaplaşmanın da nedenlerinden birisi olduğunu gösterecektir.

Meclisin açılmasından önce Ankara’da yaşanan hareketli günlerde Mustafa Kemal ve arkadaşlarının tartıştıkları isimler Aydınlanmanın düşünür ve eylemcileridir.<sup>36</sup>

Ankara’da o günlerde yalnızca burjuva aydınlanmacılarının takipçileri değil başkaları da vardır. Peygamberin zamanındaki “Saadet Asrı”na ya da takip eden Dört Halife devrine dönmek isteyenlerden anayasal bir monarşi altında halifeliği yaşatmaya çalışanlara kadar geniş bir yelpazeye yayılan İslamcılar ciddiye alınması gereken bir topluluktur. Modern çağlarda ortaya çıkan üç büyük siyasi akımdan Osmanlıcılığın Ankara’da artık esamisi okunmaz. Ama diğer bir akım olan İslamcılığın yenilgisinden henüz kimse bahsedemez.

<sup>36</sup> Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal 1919-1922*, Cilt II, Remzi Kitabevi, 2008, s.227.

Dahası, Ankara’da karmaşık bir yapı gösterecek ve farklı ideolojik referanslarla hareket etseler de, yüzlerini yeni kurulmuş Sovyetler Birliği’ne dönmüş olanlar da bir güç odağıdır. Sosyalist Ekim Devrimi’nin yaydığı heyecan dalgasının etkileri devrimin coğrafyasından hiç de uzak olmayan Ankara’ya ulaşmıştır.

Mustafa Kemal ise bir ihtilali değil öncelikle geniş bir kesimi birleştirecek meşruiyet zeminini arar. O günlerde laiklik meşruiyet ve reform arayışıyla değil ancak yeni baştan bir kuruluşla özdeşleşebilir. Kemalistlerin yolunu işte bu sıkışıklık belirler: Dinsel olanı tasfiye etmeye çalıştığı her anda aradığı meşruiyet zeminini karşısına bir engel olarak dikilecek, bu zeminin korumaya çalışırken ise iktidarı ele geçirirken atacağı adımlarda zorlanacaktır. Kuruluş döneminde dinsel olanın tasfiyesi iktidarın fethiyle çoğu zaman eşleşir. Bu iktidarın konsolidasyonu ise bambaşka bir hikayedir.

Ama zaman hep Ankara’nın ve Mustafa Kemal’in lehine işler. Üstelik ilk anda işlemiyor görünse bile...

Örneğin Fevzi Çakmak Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin açılmasından dört gün sonra Ankara’ya gelir ve ayağının tozuyla Meclis’te Gebze milletvekili olarak bir konuşma yapar. Konuşma Ankara açısından ilham vericidir. Fevzi Paşa, işgal altındaki İstanbul’un hilafet makamı olma vasfını kaybettiğini söyler. Paşa’ya göre herkesin malumu olan fetvalar Türkiye’deki Müslümanları birbirine düşürmek amaçlı bir İngiliz fitnesidir. Beyanatların Mustafa Kemal’in çok hoşuna gittiği açıktır. Konuşma basılı hale getirilip tüm memlekete ve orduya dağıtılır.<sup>37</sup>

Fevzi Paşa da ödülünü kısa süre sonra Milli Müdafaa Bakanlığı’na atanarak alacaktır. Paşa’nın bu makamı almasının tek nedeni elbette yaptığı konuşma ve bulduğu formül değildir. Üstelik bu beyanatların, tıpkı Ankara Müftüsü’nün Kuvayi Milliyecilerin lehine yaptığı açıklamalar gibi halk nezdinde ne kadar etkili olduğu tartışmalıdır. Anadolu, bu savaşın din ve hilafet için verildiğine belli ki pek inanmaz. Bu inançsızlığın savaşın kaderine bir etkisi olmayacaktır.

Oysa Kurtuluş Savaşı’nı yürütecek Meclis’in açılış şekli de Anadolu’da yaratılmak istenen ruha uygundur. 22 Nisan’da

planlanan açılış, Cuma gününün kutsallığından faydalanmak maksadıyla 23 Nisan'a ertelenir, açılıştan iki gün önce bitişi açılışa denk gelecek şekilde hatim indirilmeye başlanır, Meclis namazdan sonra dini bir törenle görevine başlar.<sup>38</sup> Allah'ın lütfu ile açılan Meclis'in en mühim görevi vatanın istiklali ile birlikte hilafet ve saltanat makamının kurtuluşudur.<sup>39</sup> Milletvekillerinin göreve başlarken ettikleri yemin de bununla uyumludur.<sup>40</sup>

Açılış konuşması da hilafet ve saltanatın esaretine vurgu yapar. Hilafet ve saltanata bağlılık esasında bir Jön Türk geleneğidir. Abdülhamit'e karşı mücadele eden Jön Türkler dahi kendilerini bu iki kuruma bağlayan alışkanlıklardan kurtulamamıştır.<sup>41</sup> Bu geleneğin yeni Meclis'te de sürüyor olması pek çokları açısından rahatlatıcıdır.

Tüm bunlar hem bir meşruiyet arayışına denk düşer hem de kemalizmin dini işlevsel olarak kullanmasının ilk ve erken işaretleridir.

Meşruiyet bağlamında belli ki kemalist liderlik radikal adımların hiçbirini için hazır değildir. Ancak 23 Nisan 1920 günü ortaya çıkan tablo önemlidir. Cumhuriyetin inşa edildiği süreçte nereden nereye geldiği bu tabloya bakmadan anlaşılamaz.

Meclis'in ilk açıldığı gün duvarında peygamberin bir hadisi olan "işlerinizde meşveret [danışma, konuşup anlaşma] ediniz" yazar. Bu yazı yerini bir gün "Hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir" sözüne bırakacaktır. Meclisin duvarında öyle yazsa da Türkiye

<sup>38</sup> 1920'de Meclis'in bile dualarla açıldığını söyleyip Marmaray'ın dualarla açılmasına itiraz edenlere hiddetlenen Erdoğan her zamanki gibi insan aklına hakaret ediyor. 1920 Türkiye'si laik bir ülke değildi, saltanat ve hilafet yerli yerinde duruyordu. Meclis'in görevi de buna uygun tanımlanmıştı. Marmaray'ın dualarla açılmasına itiraz edenler de, aslında tam olarak ülkenin 1920'deki koşullara geri dönmesine itiraz ediyorlar. Erdoğan'ın bu itiraza sinirlenmesi gayet doğal. Bkz. <http://www.internethaber.com/erdogandan-marmaray-duasi-cevabi-602168h.htm>

<sup>39</sup> Açılış genelgesinin tamamı için bkz. a.g.e. s. 242-243.

<sup>40</sup> İlk meclisin milletvekili yemini şöyle başlar: "Makamı hilafet ve saltanatın ve vatan ve milletin kurtuluşundan ve istiklalinden başka bir gaye takip etmeyeceğime vallahi..." Bkz. Sabahattin Selek, *Anadolu İhtilali*, 1. Cilt, Kastaş Yayınevi, 2004, s. 358.

<sup>41</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s.343.

Cumhuriyeti’nde hakimiyet hiçbir zaman kayıtsız şartsız milletin olmamıştır, ama bir önceki yazının dinsel referansının yerini milletle ilgili bir vurgunun alması dinin artık eski güç ve hakimiyetini kaybettiğinin göstergesidir.

Dinin temsilcileri olan Halife ve Şeyhülislam savaş sırasında Ankara’daki lider kadronun tamamını idam cezasına çarptırmaktan çekinmeyecektir. Ankara’dakilerin hilafete karşı gelip dinden imandan çıktıkları için katledilmeleri vaciptir.

Halifenin Anadolu’daki isyancılar için çıkardığı fetvaların büyük etkisi, dinsel liderliğin savaş sırasında aldığı tutumu ve işbirlikçiliğini yok saymak maksadıyla Türkiye sağıının tarih yazarılarınca ısrarla görmezden gelinir. Oysa bu fetvalar Anadolu’da gayet etkilidir, esasında Mustafa Kemal ve arkadaşlarının Ankara Müftüsü aracılığıyla bu fetvalara yanıt vermesinin pek bir etkisi olmamıştır.<sup>42</sup>

Bu fetvaların etkisi, Ankara’nın benzer dinsel çıkışlarıyla değil, somut askeri ve siyasi başarılarıyla kırılacaktır. İstanbul’daki Halife ve Şeyhülislam’ın dinsel konumlarından kaynaklı güçleri onlara karşı yürütülen manevi savaşın kazanılmasıyla değil bu askeri ve siyasi başarılarla zayıflar. Bir süre sonra, Ankara’nın yayınladığı karşı fetvalarla, bir fetvalar savaşı şeklinde yürüyen manevi mücadelenin Anadolu’da süren savaşta hiçbir karşılığı kalmaz.

Dinsel alanda oluşan bu kurumsal boşluk, Ankara’nın dahi İslami kurtuluş temasını sıklıkla kullanmasında görüldüğü gibi siyasi ortamın hızla dinselleşmesiyle birleştiğinde, doğrudan İslami referanslı başka hareketlerin ortaya çıkışında etkilidir. Kızıl İslam ve İslam Sosyalist İttihadı gibi hareketlerin temel arayışları bugün dahi kulağa yabancı gelmez. Bu toprakların genlerine işlediği varsayılan İslami değerlerle barışık ve hatta bu değerlerden hareket eden bir solculuğun Türkiye’de geniş destek bulacağı varsayımıyla hareket edenlere her dönem rastlanmıştır.

Kemalist liderliğe karşı büyüyen ve hareketlenen muhalefetin birleştiriciliğinde hızlanan bu arayışın ömrü uzun olmaz. Mustafa Kemal ve arkadaşları tüm muhaliflerini zaman içinde çeşitli

<sup>42</sup> Feroz Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945-1980*, Hil Yayın, 1992, çev. Ahmet Fethi, s. 361.

şekillerde tasfiye edecektir. Benzer bir tarzdaki arayışlar uzun yıllar sonra, bu defa Cumhuriyet’in çöküşüne denk gelen günlerde yeniden gündeme gelecektir.

Çok farklı görüşlerin çarpıştığı, sert siyasi mücadelelere sahne olan bu Meclis, sıklıkla Türkiye’nin en demokratik meclisi olarak anılır. Bu bileşimin tartıştığı konulardan bazıları aynı bileşimin nerelere doğru uzanabileceğini anlatır. Sakarya Savaşı sırasında Meclis’e içki, kağıt ve domino oyunlarının yasaklanması, kadınların peçe takmasının zorunlu hale getirilmesi, yine kadınların süslü giyinmelerinin yasaklanması, tüm okulların Şer’iyye Bakanlığı’na bağlanması, 465 yeni medrese açılması ve nüfusun artırılması için çok eşliliğin zorunlu hale getirilmesini talep eden önergeler verilir.<sup>43</sup> Bu önergeler, laiklikle ilgili hem mücadelenin, hem de belirsizliğin sürdüğünün kanıtlarıdır. Yeni bir devlet şekillenirken bu belirsizlik daha fazla süremez, öyle ya da böyle kuruluşun yönü artık netleşmelidir.

Kemalist laiklik, kuruluş sırasında bu eğilimleri durdurabilmesi için tarihsel olarak değerlidir. Yoksa bu başarıları görmezden geldiğinizde elde kalanlar fazlasıyla iç karartıcıdır. Yüzünü emperyalizme dönmeye hazırlanan ve bu sırada yeni palazlanan burjuvazi için iktisadi önlemler almaya başlayan, üstelik Türkler dışında bu topraklarda yaşayan halkları yok saymaya hazırlanan bir iktidar...

Laiklik hiçbir zaman bu ve benzeri başka eğilimleri dengeleyen bir işlev üstlenemez, Türkiye Cumhuriyeti’nin sınıfsal karakteriyle ilgili tüm günahlarını affettirecek bir mekanizma olarak da görülemez. Ama aynı şekilde cumhuriyete has sıralanabilecek tüm kötülük ve olumsuzluklar, laikliğin önem ve değerini azaltmaz. Tam tersine bu topraklarda aydınlanmacı mücadele verenler için laikliği daha önemli ve değerli kılar.

Meclisin bu tür eğilimleri durdurma iradesi, liderliğin içeride ve dışarıda kazandığı başarılarla kuvvetlenecek, en sonunda bu irade 1922 yılında saltanatı kaldıracak gücü kendisinde bulacaktır.

Saltanatın kaldırılması, Türkiye burjuva tarihinde önemli bir dönemeç olsa bile, tek başına sürece noktayı koyacak adım

43 Niyazi Berkes, a.g.e., s. 501-502.

değildir. 1922'deki zaferden sonra dahi, toplumun büyük çoğunluğu ve siyasetçilerin önemli kısmı, saltanat kaldırılrsa bile, halifeliğin korunabileceğini ve özünde İslami karakter taşıyan bir rejimin kurulabileceğini ya da sürdürülebileceğini düşünüyordu. Osmanlı Hanedanı belli ki artık kaybetmişti. Ama kimse rejimin İslami karakterinin ve hatta halifeliğin de yenildiğini söyleyemezdi.

Meclisin saltanatı kaldırmasının aslında hilafeti kaldırmakla eş anlamlı olduğu hep söylenir. Hilafet makamı esasında bir siyasi otoriteyi temsil ettiği ve saltanatla hilafeti birbirinden ayırıp ilkin kaldırarak hilafetin tanımına içkin siyasi kudret ilga edildiği için bu doğrudur da... Böylece, siyasi kudretten yoksun bir hilafet sembolik bir makama indirgenmiş olur.

Ancak siyasette sembollerin büyük önemi vardır. Üstelik Türkiye'de geçmişi çok uzun yıllara dayanan ve kökleşmiş İslami doku, bu sembolün değerini önemli ölçüde artırmıştır. Dahası yalnızca sembolik bir değeri kalmış koltuğun uluslararası önemi de vardır ve kaldırılması sürecinin Türkiye'de saltanatın ilgasından daha büyük etkileri olacaktır. Halifelik yanlılarının, umutlarını korusalar da, saltanatın ardından sıranın halifelığe geleceğini ve halifeliğin de tartışıldığını bilmeleri hilafet etrafında dönecek siyasi mücadelenin şiddetini azaltan değil yükselten bir etkiye sahiptir.

Daha iki yıl önce esas amacı olarak hilafet ve saltanatı kurtarmayı önüne koyan meclisle saltanatı kaldıran ve hilafeti son günlerinde sembolik bir makama çeviren meclis aynı meclistir. İki yıl önce hilafet ve saltanatı kurtarmak meşruiyet, bugün kazanılan askeri zaferi arkasına alan, emperyalistlerle müzakere masasına oturmaya hak kazanan ve diğer sınır komşularıyla sorunlarını halletmiş görünen siyasi kadrolar kendi yolunu çizebilecek meşruiyeti elde edebilmişlerdir.

Bu güç ve meşruiyet meclis tartışmalarında da kendini gösterir; Mustafa Kemal ve yakın çevresi, muhafazakâr hatta irticacı olarak gördükleri mebusların üzerine cesaretle gitmeye, pek çok konudaki itirazları kestirip atmaya başlarlar. Yalnızca Meclis'teki muhalefette değil, tüm yurttan da o günkü temel endişe dinin elden gidiyor oluşudur. Yeni bir devlet kurulduğu artık bellidir ve saltanat ortadan kalktığına göre pek çok insan sürecin bir cumhuriyete

doğru yöneldiğinin farkındadır. Ancak esas mesele bu devletin bir dini olup olmayacağıdır.

Türkiye’de kuruluş sürecindeki iki ana grup arasındaki çekişme-  
de, siyasetin kurallarına ışık tutan ilginç bir nokta var. Türkiye’nin  
adım adım laik bir cumhuriyete doğru ilerlediğini gören ikinci  
grup, hep kendisinin de değişime karşı olmadığını, yapılan de-  
ğişimlerin toplumun İslami karakterini dikkate alması gerektiğini  
söyler ve muhalefet çizgisini tam olarak bu noktaya çeker. Değiş-  
me karşı olmadığını söyleyip sonra da bu değişimin nasıl olması  
gerektiği hakkında yorum yapanlar, bu değişimin karakterine dair  
net olanlar karşısında hep daha zayıftırlar.

Benzer bir siyasi mücadele tam tersi yönde yıllar sonra Türkiye’de  
bu defa AKP ile kemalizan muhalifler arasında gerçekleşecek, de-  
ğişime yarım ağız direnen AKP muhalifi kemalistler kaybedeceklerdir.

O günlerde, toplumun önemlice bir bölümünün aksine Mustafa  
Kemal’in tek endişesi devletle din arasındaki bu mesele değildir. O  
yurt gezilerinde yaptığı konuşmalarda devletin ekonomik niteliği-  
ne vurgular yapar, şirketleşmenin, sermaye birikiminin öneminden  
bahseder, ısrarla yabancı sermayeye sırt çevirmeyeceklerinin altını  
çizer. Yüzünü Batıya dönen, kapitalistleşme yoluna giren yeni dev-  
letin temel nitelikleri açığa çıkmıştır.

Yeni Cumhuriyetin laikleşme süreci, kapitalistleşme sürecinden  
ayrı ele alınamaz. Bu süreç aynı zamanda bir ulus devletin yara-  
tılma sürecidir de... Cumhuriyet aydınlanmasının sınıfsal ve etnik  
kimliği son derece açıktır.

Laikleşme sürecinin bu iki temel niteliği dünyada yaşanan diğer  
süreçlerden farklı değildir. Türkiye bu bağlamda kendine özgü bir  
laikleşme sürecinden geçmemiştir. Avrupa’da bir önceki yüzyılda  
başlayan ve bir kısmı 20. yüzyılın başında da devam eden, iniş-  
li çıkışlı laikleşme süreçleri de temelde benzer nitelikleri haizdir.  
Avrupa ülkelerinin Aydınlanma sonrası laikleşmeleri de kapita-  
listleşme sürecinin bir parçasıdır ve bu sürece ulus devletlerin do-  
ğuşu eşlik etmiştir.

Türkiye geç kapitalistleşen bir ülke olarak, bu dönüşümleri daha  
kısa sürede, deyim yerindeyse sıkıştırılmış bir şekilde ve yoğun ya-  
şadı. Bu yoğunluk süreçlerin üst üste gelmesi ve daha fazla iç içe  
geçmesi anlamına da gelir.

Cumhuriyet aydınlanmasının sınırlarını geç kapitalistleşmenin damga vurduğu sınıfsal nitelik çizecek, kuruluş ve hemen ardından gelen konsolidasyon sürecinde sınıfsal karakter belirginleştikçe aydınlanmacılık geri çekilecek, aydınlanmacılık geri çekildikçe cumhuriyetin gerici karakteri belirginleşecektir.

Türkiye’de cumhuriyet fikri laiklik olmadan bir hiçtir. Belki söylemeye dahi gerek yok ama bu işçi sınıfının önderliğinde kurulacak yeni cumhuriyet için de aynıdır; bu topraklarda laiklik hedefiyle yola çıkmayan ve bunu gerçekleştiremeyen bir adım, tarihsel açıdan ilerici olamaz.

Türkiye tarihinin en önemli dönemeçlerinden 1923 de böyle anlaşılmalıdır. Saltanat ve hilafetin kaldırılması birbirinden ayrılamaz iki adımdır; birisi olmadan diğ erinin anlamı yoktur. Cumhuriyetin kuruluşu ile bu cumhuriyetin laik yapısının adım adım kurulmaya gayret edilmesi mutlaka birlikte düşünülmelidir. Cumhuriyetin en ileri kolu olarak görülebilecek laikleşmede dahi sınıfsal karakter her zaman belirgindir.

Cumhuriyetin laikliği, gericiliği Türkiye topraklarından tasfiye girişimi değildir. Cumhuriyet laikliği bu şekilde ve bu beklentiyle okunamaz; bu okuma cumhuriyetin sınıfsal niteliğini anlamamak manasına gelir. Türkiye’de burjuva sınıfı, dinci gericiliğin toplumsal tabanına dokunmamakta kararlıdır. Önemli olan her koşulda sermayenin iktidarının sürmesidir. Bu uğurda gerekirse laiklikten de cumhuriyetten de vazgeçilecek, bu cumhuriyetle özdeşleşmiş siyasi akım tasfiye edilecektir.

Aydınlanmanın sınırlarıyla, cumhuriyet laikliğinin sınırları pek farklı değildir. Aydınlanma insanlık tarihi için ne kadar değerliyse, cumhuriyet laikliği de Türkiye için o denli değerlidir. İkisinin de sınıfsal olarak sınırları bellidir, ancak her ikisinin de tarihteki ilerici rolü tartışılmaz.

Bugün cumhuriyetin kuruluşunu, hilafet ve saltanatın kaldırılışını dönemin koşullarının bir gereği olarak görenlerin, bu işe emperyalizmin yol verdiğini, kapitalizmin dinamiklerinin bunu gerektirdiğini söyleyip sözde marksist bir söylemle 1923’ü değerleştirilenlerin, 1923’ten ve dönemin sınıf mücadelelerinden de, kendilerinin atıfta bulunduğu emperyalizm ve kapitalizmin dinamiklerinden de hiçbir şey anlamamış olmaları acıklıdır.

1923 Cumhuriyeti’nin kuruluşu emperyalizmin plan ve istekleri doğrultusunda değil emperyalizm razı edilerek gerçekleşti. Emperyalizm Anadolu topraklarında Sovyetler Birliği’ne karşı rahatça yönlendirebileceği daha da küçülmüş bir anayasal monarşiyle yola devam etmeyi tercih ederdi. Bu monarşinin başı halife olarak tanınıp dinsel bir kimlik de taşıyabilir, bu halife gerektiğinde emperyalist planların içinde uluslararası düzlemde de kullanılabilirdi.

Kapitalizmin dinamikleri de Anadolu topraklarında bir cumhuriyeti zorunlu kılmıyordu. Türkiye’de burjuva devrimi ve kapitalistleşme, II. Meşrutiyet’in çizdiği çerçevede, anayasal bir monarşiyle sürer, bu monarşi yine o süreçte atılan adımlarla uyumlu olarak önüne modernleşmenin bir alt başlığı olarak belli ölçülerde siyasi mekanizmaların dinden arındırılmasını da koyardı. Uluslaşma ve ekonominin Türkleştirilmesi de dahil olmak üzere tüm bu adımlar kapitalistleşme süreciyle tam boy uyumlu olur ve hatta bugün daha açık görüldüğü gibi bu sürecin sonunda ortaya çıkan ve bugünlere gelen devlet yalnızca İslamcıları değil her boydan pek çok liberali 1923’te kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nden çok daha mutlu ederdi.

Bunların hepsi ihtimaller ve tercihler arasındaydı, ancak kuruluşu damga vuran kadrolar pek çok olgu ve olayın yarattığı özel koşullarda bambaşka bir yolu izlediler. Üstelik izledikleri yolda hep daralarak ilerlediler, bu daralmayı fazlasıyla klişe bir bakış açısıyla bir iktidar mücadelesine indirgeyenler ya da bu daralmayı yalnızca bir iktidar mücadelesinden ibaret görenler, yalnızca Türkiye’deki değil başka ülkelerde yaşanan büyük dönüşümlere liderlik eden kadroların arasındaki iç işleyişi ve hukuku anlamaktan acizler. Türkiye burjuva devrimi de kimi zaman en kararlı, kimi zaman en sadık, ama her durumda dönemin koşul ve gerekliliklerini en iyi anlayan kadrolarıyla yola devam etti. Atılan her adımda, örneğin cumhuriyetin ilanında ya da hilafetin kaldırılmasında veya sonraki reformlarda lider kadro kendi içinde bir değişim geçirdi, birtakım insanlarla yollar ayrıldı. En ileri ya da en değerli insanların kaldığı söylenemez, tıpkı en gericilerin ayakta kaldığının söylenemeyeceği gibi...

Bu liderliğin laiklik konusundaki dönüşümü de farklı değildir. Laiklik söz konusu olduğunda kararsız kalan, bu dönüşüme uyum

sağlayamayan, iktidarın gerektirdiği sınıfsal reflekslerle uygun biçimde nerede durup nerede ilerleyeceğine karar veremeyenler sürecin doğal olarak dışında kalmışlardır.

Cumhuriyetin kuruluşu aynı zamanda bir ulus devletin ortaya çıkışıdır. Kemalist devrimin amacı bizzat Mustafa Kemal tarafından dinsel bağlarla birbirine bağlı toplumsal birimin yerine ulusal bağlarla bağlı başka bir toplumsal birim koymak olarak tarif edilir. Bu tarifi temel amacı elbette sınıfsız bir toplum yanılsamasını ısrarla pazarlayan ve kendilerinin de bu durumu veri alarak hareket ettiklerini savunan kemalist kadroların öncülük ettikleri devrimin sınıfsal karakterini saklamaktır.

Kemalistlerin deyişiyle Türk devriminin dinsel bağların yerine ulusal bağları koymaya çalıştığı doğrudur; bu konuda saltanat ve halifeliğin ilgası, eğitim ve hukukun laikleştirilmesi gibi adımlar attıkları da yadsınamaz. Ancak temsil ettikleri sınıfın değerleri ve tarihsel özellikleri kritik dönemeçlerde her zaman açığa çıkacak ve belirleyici olacaktır. Burjuva devriminin sınıfsal niteliği, tahakküm altına aldığı sınıfa karşı bu düzenin sürekliliğini tesis edecek önlemlerin alınmasını gerektirir. Dinsel bağların tasfiye edilip yerine ulusal bağların konması sınırları çizildiğinde bu önlemlerle uyumludur; ancak dinsel bağların tamamen tasfiyesi, Türkiye gibi bir ülkede egemen sınıfın göze alabileceği bir değişim değildir. Üstelik burjuva aydınlanmasının evrensel değerleri de tersini söylemez.

Her kuruluş süreci kendisinden önceki rejimi karşısına alır. Türkiye’de ulus devletin kuruluşu ve bu devletin laikleşmesi de bunun istisnası değildir. Ancak Türkiye’de kemalizmin kendisini önceleyen Osmanlı Devleti’yle ilişkisi bir hesaplasmadan daha çok bir unutturma girişiminin üzerine inşa edilmiştir.<sup>44</sup>

Toplumsal alanda tam boy bir hesaplasmayı göze alamayan kemalist liderlik, kendi iktidarını konsolide ederken cesur davranmıştır. Oysa cumhuriyetin kurucu kadroları eski rejimden kalan mirasla hesaplaştıkları sürece ileriye gidebilmişlerdir; Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundaki ileri ve cesur hamlelerin hepsi

<sup>44</sup> Kemal Okuyan, “Cumhuriyet Neden Yenildi?”, Gelenek 114, Ocak 2012, <http://mlam.tkp.org.tr/makaleler/cumhuriyet-neden-yenildi-kemal-okuyan>.

kendisinden önceki iktidar ve rejimle hesaplaşarak ortaya çıkmıştır. Üstelik bu ilişki tek yönlü de değildir. Bazı başlıklardaki hesaplaşma zorunluluğu ilerici hamleleri daha da radikalleştirilebilmiştir. Aynı nedenle, hesaplaşmanın dozu düştükçe bu hamleler de hızla ilericiliğini yitirecek ve yozlaşacaktır. Türkiye’deki laikleşme süreci bu gözle de okunabilir.

Osmanlı karşıtlığı ve eleştirisi Cumhuriyet’in laikliğinin en temel motivasyonlarından birisidir. Laiklik doğrultusunda atılan cesur adımlar Osmanlı karşıtlığından güç alırlar ve yıkılmış bir imparatorluğun ardından kurtuluş savaşıyla kurulan cumhuriyet, hilafet ve saltanatı Osmanlıyla özdeşleştirip tasfiye eder. Bu tasfiyenin hedefindeki dinsel kimlik karşıya alındıkça, laikleşmeyi meşrulaştıran bir işlev görür. İstiklal Savaşı sırasında yaşananlar da bu söylemi kuvvetlendiren etkilere sahiptir. Bu karşıtlık ve eleştirinin terk edilmeye başlandığı anda, cumhuriyeti farklılaştıran temel ilke olan laiklik aşınmaya başlayacaktır.

İlişki mutlak surette karşılıklıdır ve Türkiye’deki burjuva devriminin laik karakterinin belirlenmesinde 1923 bu nedenle önemlidir. Türkiye 1923’te cumhuriyetin kurulmadığı bir şekilde kapitalistleşse ve örneğin saltanat sembolik dahi olsa varlığını sürdürseydi, Türkiye laikliği de mutlaka farklı bir şekilde tanımlanırdı.

Kemalizm 19. yüzyılda ortaya çıkıp 20. yüzyılın başında gelişen siyasi akımlardan yalnızca bir tanesinin varyantıydı ve iktidara gelmesi kesin değil yalnızca ihtimal dâhilindeydi. Tarihsel açıdan bakıldığında seçeneklerden sadece bir tanesiydi. Cumhuriyet bu nedenle de, meşrutiyetle başlayan sürecin doğal bir devamı değildir. Burada düzgün ve sorunsuz bir süreklilikten ve bu sürekliliğin kemalizmi iktidara taşıyan deterministik bir yanından söz edilemez.

Kemalizmin iktidara yerleşmesi cumhuriyetin ilanıyla tescillendikten sonra laikleşmeyle ilgili adımlar arka arkaya atılır. 1924’te çıkan üçlü bir yasayla, öncelikle halifelik ilga edilir. Aynı anda Şeriye Bakanlığı kaldırılıp yerine Diyanet İşleri Başkanlığı kurulur, böylece yasama ve yürütme süreçlerinden dinin tasfiye işlemi tamamlanır. Üçüncü olarak, Tevhid-i Tedrisat kanunuyla birlikte medreseler kapatılır ve eğitim devlet kontrolü altına alınarak

standardize edilir. Bu adımların hepsi bir bütündür ve birbirinden ayrı düşünülemez.

Reformlar, sonrasında da hız kesmeden devam edecektir. Bir yıl sonra 1925’te tarikatlar yasaklanır, tekke ve zaviyeler kapatılır, 1926’da ise Medeni Kanun kabul edilir. Laiklik terimi resmen ilk kez 1927 yılındaki CHP Kongresinde Mustafa Kemal’in sunduğu program önerisinde geçer. Bu programın kabulüyle parti cumhuriyetçi, laik, halkçı ve milliyetçi olduğunu ilan eder.<sup>45</sup> 1928’de devletin dini tanımı Anayasa’dan çıkar ve hemen ardından 1930’da şehir okullarında, 1933’te ise köy okullarında zorunlu din dersleri kaldırılır.<sup>46</sup> 1934’te dinle ilgili unvanların kullanımı yasaklanacak, 1937’de ise laiklik anayasal olarak güvence altına alınacaktır. 1938’de belki bir son adım olarak, çıkarılan cemiyetler kanunuyla din, mezhep ve tarikata dayalı derneklerin ve aynı şekilde dini temellere dayalı siyasi partilerin kuruluşu da yasaklanır.<sup>47</sup> Bu adımların bir kısmı kemalizmin toplumsal alana sınırlı müdahalesinin de örnekleridir.

Çok mu hızlı? Bunu söylemek için laikleşme süreci için tanımlanmış bir hız olması lazım. Örneğin Fransa’yı referans göstererek kemalistleri hızlı bulanlar, laikliğin sınıfsal niteliğini ve laikleşmenin sınıflar mücadelesinin dinamiklerinden doğrudan etkilendiğini unutuyorlar.<sup>48</sup> Türkiye’yi yüz yıl öncesinin koşullarındaki başka bir ülkeyle karşılaştırırken, bu karşılaştırmının ciddiye alınması için, en azından bu iki farklı zamansal dilimde dünyada neler olup

<sup>45</sup> Andrew Davison, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, İletişim Yayınları, 2002, çev. Tuncay Birkan, s. 227

<sup>46</sup> Yine bu dönemde değiştirilen tarih kitaplarının içerikleri de dikkate değer. Laik bir bakış açısıyla dinler tarihini ele alan sayfaların orijinallerine yalnızca Türkiye gericiliğinin metinlerinde rastlamamız kemalizmin bugünkü haline de ışık tutuyor. Türkiye sağ tarafından nefretle anılan bu ilginç kitapların bazı sayfalarının taranmış halleri için bkz. <http://belgelerlegercektarih.wordpress.com/2013/02/05/m-kemal-ataturkun-okuttugu-lise-tarih-kitabi/>

<sup>47</sup> Detaylı kronoloji için bkz. Samim Akgönül, “Giriş”, Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algılamalar içinde, ed. Samim Akgönül, s. 16-19.

<sup>48</sup> Bkz. a.g.m. s.11. Akgönül Fransa’da laikleşmenin ilkadımı ile tarikat benzeri örgütlenmelerin yasaklanması arasında neredeyse yüz yıl olmasından hareketle, Türkiye’de eğitim reformuyla, tarikatların yasaklanması arasında bir yıl olmasından rahatsızlık duyuyor.

bittiğine bakmak gerekir. Gecikmiş bir kapitalistleşmenin, kendisini önceleyen diğer ülkelerdeki süreçleri daha hızlı ve yoğun yaşaması neredeyse bir kuraldır. Türkiye’deki laikleşmenin bunun bir istisnası olması için de bir sebep yoktur. Buradan sözün, Türkiye toplumunun bu değişimlere hazır olmamasına, değişiklikleri sindirmesi için ona zaman tanınması gerektiğine geleceği açık olsa gerek...

Kemalizm eleştirilerinin dolaylı ya da doğrudan solu hedef alan bir ideolojik altyapıdan beslenmesi bu eleştirilerin yalnızca kemalizmi hedef almadığını anlamamızı kolaylaştırıyor. Aslında Aydınlanmadan bu yana birikmiş bir mirasa saldırılıyor, insanlığın ilerici değerleri hedef tahtasına oturtuluyor.

Laikleşme doğrultusunda adım atarken kemalistler neyi bekleyeceklerdi? Her bir adım için toplumu bekleyen kadroların onar yılda bir mi bu dönüşümleri yapması gerekiyordu? O halde insanların bu değişiklikleri sindirmesi için belki de bir yüzyıl geçmesi gerekiyordu... İnsanlığın ilerlemek için bu kadar vakti var mı? Aydınlanmacılara göre yoktu; bu gelenekten esinlenen kemalistlerin de Türkiye’deki iktidar dengesini kollayarak, yapmak istediklerini mümkün olduğunca hızlı yapmaya çalıştıkları görülüyor. Ne yapmak istediklerini hep bir kenara koyun, ama yapmak istediklerinde hızlı ilerlemelerinde eleştirilecek bir yan bulunmuyor.

Kemalistlerin hızı konuşulacaksa, rejimin hızlı laikleşmesini değil, bu laikleşmeyle birlikte İslami kimliğin ulus kimliğinin içindeki rolünün de aynı hızda tanımlanmasını konuşmak lazım. Çünkü sınıfsal refleks esas olarak burada kendisini gösteriyor...

Dönüşümlerin hızlı ve deyim yerindeyse tepeden müdahaleyle yapılması... Tüm bunların bir devlet müdahalesiyle gerçekleşmesi... Türkiye’deki laikleşme sürecinin bu özelliklerinin rahatsızlık yaratması laikliğin kendisiyle ilgili olduğu kadar bu karakteristik niteliklerin solun Aydınlanmadan devraldığı mirasla iç içe geçmişliğiyle de ilgili... Yalnızca laiklik değil, solun genel olarak aydınlanmacılığı eleştiriliyor.

Solun kendisini varoluşunu karakterize eden özellikleri vesileyle eleştirmesi solcu olma iddiasındaki liberallere has bir gariplik olduğuna göre, burada sol açısından dikkate alınması gereken husus, Türkiye’de laikliğin zorunlu olarak tepeden gelişmesinden

sonra, bu gelişimin yine tepeden müdahaleyle durdurulması ve orada bırakılmasıdır. Devamında, laikliğin topluma nüfuz etmesi için atılması gereken adımlar, kemalizmin yalnızca sınıf karakterine değil siyaset alışkanlıklarına da terstir. Türkiye’de burjuvazinin asıl korkusu, geniş halk kesimlerinin politizasyonu değil, bu geniş kesimlerin ilerici açılımları olabilecek siyasi fikirleri içselleştirme ve buradan kendi iktidarlarını tehdit edecek farklı düşünceler edinebilme ihtimalidir.

20. yüzyılın başında devletin hegemonik gücünü kullanmadan Türkiye’de laik bir dönüşümü başlatmanın yolu var mıdır?

Bu sorunun yanıtı nispeten kolay olabilir ancak aynı soru 21. yüzyıl için de sorulamaz mı? Bugün Türkiye’de siyasi iktidarı kullanmadan Türkiye’nin yeniden laikleşmesi mümkün mü? Soru yine siyasi iktidarı ve devletin müdahalesini merkeze koyarak başka türlü de kurgulanabilir; bugün Türkiye’de hâlihazırda iktidarda olan partinin alaşağı edilmesinin Türkiye’nin laikliği açısından bir anlamı var mı? Bu soruya olumlu yanıt veren herkesin diğer soruların yanıtlarını da hiçbir önyargıya prim vermeden tekrar düşünmesi gerekiyor.

Türkiye’de AKP iktidarı, laikleşme sürecindeki iktidar toplum ilişkisine dair pek çok ipucunu, bu defa tersinden ortaya çıkarmış, Türkiye’de siyasi iktidarın laikleşme sürecindeki merkezi konumunu göstermiştir. Türkiye’de yeniden bir laikleşmeden söz edilecekse ilk şart AKP iktidarının devrilmesidir.<sup>49</sup>

Kemalist laikliği dinsel alana devletin müdahalesini savunuyor diye eleştirmek solun işi olamaz. Kemalizm, pek çok kesimin söylediğinin aksine, toplumsal yaşantıdaki laiklik karşısı unsurlara sınırlı ve kontrollü müdahale ettiği için, deyim yerindeyse müdahale eksikliğinden dolayı eleştirilmelidir.

Bir diğer önemli husus ise, kemalizmin dinsel alana müdahale ettiğinde laiklikten uzaktan yakından ilgisi olmayan bir tarzla yine dinsel biçimde, mezhepsel bir yorumdan yola çıkarak müdahale etmesidir. Kemalizmin bu yaptığının savunulacak bir yanı

<sup>49</sup> 2013 yılının sonunda AKP iktidarının devrilmesi gündeminin dahi yine dinsel aktörler arası bir çekişmeye indirgenmesi, Türkiye siyasetinin ne ölçüde dinselleştiğinin güzel bir göstergesidir.

yoktur, böylesi bir tarzın Aydınlanmanın jakoben geleneğiyle ilişkisi kurulamaz.

Eksik müdahalecilik ile yanlış müdahaleciliği birbirine bağlayan ise Türkiye’de laikliğin sınıfsal temelidir. Laikleşme, kapitalistleşmenin gerekli olduğu kadar korkutucu bir uğrağıdır. Dünyadaki her sermaye sınıfı bu süreci denetlemek ve kontrol altına almak isteyecektir. Bu nedenle, kapitalizm koşullarında her laikleşme süreci, laikliğin sınıfsal olarak ehlileştirilmesi sürecidir. Kemalizmin eksikliği ve yanlış müdahaleciliği bu ehlileştirme hamlesinin bilinçli sonucudur.

Kemalizmin tepeden inmeciliği de bu ehlileştirmeden payını almıştır. Yine solu hatırlattığı için, solun de kemalizmle birlikte eleştirildiği tepeden inmecilik, halk düşmanlığı ile birlikte servis edilerek hedef tahtasına konulur.

1923 Cumhuriyeti’nin ilerici hamleler yaparken halktan uzak kalması, bu hamleleri halkla buluşturmaktan kaçınması, kemalizmin sınıf karakteriyle ilgilidir. Burjuvazinin siyasal temsilcileri bir kural olarak ilericiliği halktan kaçırırlarken, gericileşirken halkla birlikte hareket ederler.

Örneğin, Fransa’daki laikliğin kitlesel tabanı olduğunu, Türkiye’dekinin olmadığını söylemek bu iki ülkedeki dönüşümleri çarpıtmaktır.<sup>50</sup> Fransa’daki kitlesel taban bir anda gökten zembille inmemiş, sınıf savaşımının sonunda oluşmuş; Fransa, laikliğin kurumsallaşmaya başladığı 1875’e kadar bir devrim, bir de komün görmüştür. Böylesi farklı geçmişlere sahip iki ülkede kitlelerin laikleşme süreçlerine katılımlarının aynı olması beklenemez. Ancak bu devrimci dönüşümlerin Fransa’da ileriye gitmeyi göze aldıkları için o kitlesel tabanı oluşturabildikleri gözden kaçmamalıdır. Kemalizmin o cesareti yoktur...

Radikal bir modenleşmecilik ve bunun bir parçası olarak laikliğin halkla arasında doğal mesafe yoktur. Kemalizm de böylesi bir

<sup>50</sup> Ahmet T. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu, s. 236-237. Türkiye’deki laikliği Fransa’dan dahi “dışlayıcı” bulan Kuru, bunun temel nedeni olarak Türkiye’deki vesayet rejimini görüyor. Kuru’ya göre dışlayıcı laiklik Fransa’da çoğunluğa dayalı bir desteğe sahipken, Türkiye’de laiklik ordu ve yargının demokrasi üzerindeki vesayeti ile korunmuş.

laikliği savunduğu için halk düşmanı değildir; kemalizm kendi sınıf karakterine uygun olarak ilericiliği halktan kaçırırken laiklikle toplumun arasını bilinçli olarak açmıştır. Üstelik tüm bunlara rağmen, halkın tamamının laiklikten uzak düştüğü de kocaman bir yalandır. Türkiye’de laik birikimin gelişmesi ve muhafazasında solun dolaylı ve doğrudan payı büyüktür, ancak bu birikimin temellerini atan ve sonrasında laik tabanın büyümesinde rol oynayan kemalizmin rolü hiçbir şekilde yadsınamaz.

Dahası, 1923’le başlayan süreçte, iddialarda geçen ve kendisine karşı tepeden iş yapılan halk kimdir? Kemalizm biraz olsun din bezirganlarının, yobazların, tarikatların, siyasette ve toplumsal alanda her türden dinsel gerici odağın üzerine gitmişse, bu onun ilericiliğinin hanesine olumlu bir puan yazar... Kemalist laiklikten bu türden jakobenizmi andıran girişimleri çıkarttığınızda geriye ilericilik adına pek az nitelik kalır. Cumhuriyetin laikliği burjuva aydınlanmasının geleneksel kalıplarına sahip çıktığı anlarda ilericiliğini korur. Türkiye’de laikliğin nasıl olup da tabandan gelişeceği sorusu yanıtlanamamış bir sorudur. Bu soruyu soranların utangaçça aradıkları yanıt, yüzlerce yıllık Müslüman bir toplumda laikliğin toplumun dokusuyla uyum sağlayamayacağı için aslında hiç gelişmemesi gerektiğidir.

Kemalizm Aydınlanmanın izini yeterince süremediği, bugün kıyasıya eleştirildiği devlet müdahalesi, tepeden inmecilik gibi hususlarda gerçek bir radikalizm göstermediği, bu adımları geniş kitlelerle birlikte atmaktan korktuğu için ne bugünün aydınlanmacılarına ne de laiklik karşıtlarına doğal olarak kendini beğendirememiştir.

Türkiye’de kemalizmin laikliğin çelişkili yapısını, dini kontrol eden ama dini siyasetten ayıran yaklaşımını açıklaması o denli zor değildir.<sup>51</sup> Kemalistler o günlerde aydınlanmacılara ya da başka-

<sup>51</sup> Bkz, Andrew Davison, a.g.e., s. 213-235. Davison Türkiye laikliğinde bir çelişki görmediği için ayırma ve kontrolün iç içe geçtiği kavramsal bir model öneriyor. Ancak Davison, kemalizmin hangi koşullarda dini kontrol etmeyi, hangi koşullarda dini ayırmayı tercih ettiğini çözümleyemediği için modeli oldukça eksik kalıyor. Oysa kemalizmin bu tercihlerini sınıfsal refleksleri belirliyor. Davison’un aynı bölümde Türkiye için dinle iç içe geçmiş yapısından dolayı sekülerizmin değil laikliğin daha uygun bir terim olduğunu

larına yaranmaya çalışmıyordu. Onlar yeni kurdukları bir iktidarı korumanın ve sürdürmenin yollarını arıyorlardı.

Kemalistler 1924 yılında halifeliği ilga edip aynı anda bir Diyanet İşleri Başkanlığı kurarken ne yaptıklarını biliyorlardı. Onların kendilerine çizdikleri yol, hemen yanı başlarındaki Sovyetler Birliği’nin din alanında çizdiği yoldan farklıydı. Kemalizm, din kaynaklı gerici düşüncenin yerleştiği toplumsal dokuya, bu düşüncenin ürettiği asıl kaynaklara köklü bir müdahaleyi hiç düşünmedi; bunların üzerine gitmek zorunda kaldığı anlarda ise son derece kontrollüydü. Dini ve din kaynaklı gerici düşünceyi kendi kontrolü altına almak isteyen genç burjuva iktidarının planları arasında bir tür dinsel reform projesi de vardı. Bu reform için en uygun araç da devlet eliyle kurulacak bir dinsel kurumdu.

Diyanet İşleri Başkanlığı’nın örgütlenme şekli esasında Osmanlı Devleti’ndeki ulemanın örgütlenme biçiminden farklı değildir. Dahası, Başkanlığın kullanılma şekli de Osmanlı’nın ulemayı işlevlendirmesini hatırlatır. Dolayısıyla, kemalizmin temel kuralı burada bir kez daha kendisini gösterir. Türkiye Cumhuriyeti’nin attığı hangi adımda Osmanlı’nın izi varsa, o adımın gerici yönü ağır basar.

Türkiye’deki Diyanet İşleri Başkanlığı’nın örgütlenmesindeki temel sorun devletin din görevlilerini maaşa bağlaması ya da devletin din alanında bir kurum vesilesiyle varlığını sürdürmesi değildir. Diyanet, din konusunda en yüksek otorite olarak daha ilk günden dini ve insanların inançlarını şekillendirmeye çalıştığı için sorunludur. Devlet, böylesi bir teolojik tavır alamaz, farklı dinsel inançlar arasında olduğu gibi, inanç ile inançsızlık arasında da taraf olamaz. Tüm cumhuriyet tarihi boyunca Sünni bir İslam yorumunu insanlara dayatan Diyanet İşleri’nin çalışma şeklinin bu açıdan Osmanlı’daki ulemadan, kurumun başkanının da Şeyhülislam’dan farkı yoktur. Ama kemalizmin derdi hakim sınıfa ve bu sınıfın elindeki devlete gerektiğinde hizmet edecek bir dinselliği yedekte tutmak olunca, bu dinselliği kontrol altına alma çabası da kaçınılmaz hale gelir.

Aynı kurum cumhuriyet tarihi boyunca bu işleviyle paralel olarak sınıflar mücadelesinin ihtiyaçlarına göre evrim geçirecektir. Ancak böyle bir amaçla yola çıkan kurumun daha ilk günden kendisini dinin toplumsal alanda yayılmasından sorumlu bilmesi şaşırtıcı değildir. Bu sayede Diyanet, dinsel öğretilerin iktidarın, geçmişte veya bugün fark etmez, doğru bildiği şekilde toplum içinde yayılmasını meşrulaştırır, hatta bununla yetinmez gerektiğinde bunu teşvik de eder.

Diyanet İşleri Başkanlığı, tam da bu işlevleriyle, Türkiye burjuvazisinin dini nasıl ve neden koruduğunun, toplumsal olana müdahalesinin sınırlarına kendi açısından ne denli özen gösterdiğinin somut bir ispatı olduğu için laikliğe aykırı bir kurum haline gelir.<sup>52</sup> Problem devletin ilkesel olarak din işlerine karışması ya da müdahil olması değil, devletin din işlerine bu şekilde ve bu amaçla karışması ve müdahil olmasıdır.

Aydınlanmanın cumhuriyetçi ve papaz karşıtı idealist öğretmen figüründen<sup>53</sup> yola çıkan kemalist öğretmenle Aydınlanmanın öğretmeni arasındaki fark imamla girdiği ilişkide yatar. Cumhuriyetin kafasında öğretmeni imamın karşısına çıkarmak yoktur, çünkü imam da öğretmen de cumhuriyetin görevlisidir. Ancak kemalizm önce yetiştirmek istediği cumhuriyetçi imamları, dinde reform çabalarının başarısız olmasıyla paralel bir şekilde yetiştirememiş sonrasında ise böylesi bir imam tipolojisinden belli ki vazgeçmiştir. Bu noktadan sonra oluşan cumhuriyetin imamlarının genel profili, kemalizmin dinin toplumsal alandaki birikimine dokunmaya karşı isteksizliğinin göstergesidir.

Dini kamusal alanın dışına atarak büyük bir dönüşümü hayata geçiren iktidar daha fazlasından korkarken sınıfsal bir refleks

<sup>52</sup> Örneğin Kılıçbay devletin böyle bir kurumunun varlığının ilkesel olarak laikliğe aykırı olduğunu iddia ediyor. Bkz. Mehmet Ali Kılıçbay, *Dinin Fiziki Demokrasinin Kimyası*, İmge Kitabevi, 1999, s. 25-28.

<sup>53</sup> Eric Hobsbawm, *Devrim Çağı 1789-1848*, Dost Kitabevi, 2003, çev. Bahadır Sina Şener, s. 239. “Her köyde öğrencilerinin kafasını Roma Devrim ve Cumhuriyet ahlakıyla dolduran, köy papazının resmi hasmı, yoksul, özgeci ilkokul öğretmeni, aynı zamanda burjuva istikrarının yerleşmesinden kaynaklanan siyasal sorunları (nereden bakılsa yetmiş yıllık) toplumsal devrimin temellerine dayanarak çözecek olan Üçüncü Cumhuriyet’e kadar muzaffer olamadı.”

gösterir. Kemalist laiklik tüm liberal ve İslamcı eleştirilerin aksine dinin toplumsal hayatı düzenlediği noktalara, topluma nüfuz ettiği ilişki biçimlerine dokunurken önce isteksizdir, sonrasında düzenin konsolide edildiğine inanılan yıllarda ise bu isteksizlik büsbütün bir vazgeçişe dönüşecektir.

Kemalizmin din konusundaki reform çabalarının neredeyse tamamı başarısız olmuştur. Toplumsal tabana müdahale etmeyen o alanı dönüştürmeyi hedeflemeyen ve böylesi bir destek görmeyen bu çabaların hepsi beyhudedir ve sonuçsuz kalmaya mahkûmdur. Türkçe namaz hızla ve anında terk edilirken, Türkçe ezanın ömrü ise yalnızca on sekiz yıldır. Üstelik Türkiye sağında hâlâ bir efsane gibi anlatılan Arapça ezanın muzaffer dönüşünün etkisi büyük olacak, cumhuriyetin ilk yıllarında yaşama geçirilen laik uygulamaların tamamı dolaylı veya doğrudan bu dönüşümden etkilenecektir. Türkiye gericiliği laikliğe karşı elde ettiğini öne sürdüğü bu zaferin ideolojik etkisini her fırsatta kullanacaktır.

Kemalizmin dine özgü özel alanda attığı tüm adımların Sünni bir bakış açısından planlanması da asıl hedefin ne olduğunun göstergesidir. Aleviliğin Sünniliğe göre daha çağdaş bir dinsel yorum olduğuna dair iddialar, ilk kez kemalizm ile sol arasında bir flörtün, solun kemalizme göz kırpması nedeniyle yaşandığı ‘60’lı yıllarda gündeme gelecektir ve bu iddiaların esas kaynağı kemalizm değil solculardır. 28 Şubat sürecinde benzer bir söylemin tekrar ısıtılması ise dönemin kendine özgü koşulları gereğidir.<sup>54</sup>

Dinin kendisine özgü alanlarını teolojik bir bakış açısıyla yeniden şekillendirmek ile dinsel gericiliğin toplumsal tabanına müdahale ederek, laikliğin yaşayacağı, soluk alıp verebileceği bir ortamı oluşturmak birbirinden tamamen farklı iki siyasi yaklaşımdır. Cumhuriyetin kurucu kadroları ikincisinden o ortamda başka bir sınıfa has siyasi fikirlerin de yaşayabileceğinden korkarak kaçınmış ve ilkinin tercih etmiştir.

İlkinin de itibar görmediği anlaşıncı, son olarak bazı kemalist ideologlar, kemalizmi dinsel bir sistem gibi sunmayı

<sup>54</sup> Sol gazetesinin Cumartesi eki olan sol Bakış’ın 31 Ağustos 2013 tarihli dosyası bu bağlamda tekrar okunmayı hak ediyor. Bkz. <http://solgazetebakis.com/2013-agustos-eylul/tarihten-guncellige-aleviklik/>

deneyeceklerdi. Kemalizmi “yaşam inancını teşvik eden bir din” olarak tanımlayan milletvekilleri, Behçet Kemal Çağlar’ın Süleyman Çelebi’nin Hz. Muhammed için yazdığı Mevlid’i Mustafa Kemal için uyarlaması, kendisi de bir CHP milletvekili olan Kemallettin Kamu’nun Çankaya’yı dinsel bir simgeleştirmeye tabi tutan şiiri bu girişime verilebilecek örneklerdir. 1945 basımı TDK sözlüğündeki din maddesinin tanımında verilen örnekte “kemalizm Türk’ün dinidir” ibaresinin kullanılması bu yaklaşımın tarihteki son durağıdır.<sup>55</sup>

Bu son duraktır, çünkü farklı bir Türk kimliğinin Türkiye kapitalizmi için daha uygun olduğuna artık karar verilmiştir. Türk milliyetçiliği, kemalizmi kendi dini olarak gören bir mecrada akmayacaktır.

İslami tonu olmayan bir milliyetçiliğin Türkiye’de hiçbir zaman şansı olmaması Türkiye’deki milliyetçiliğin köklerine ve karakterine dair de fikir verir. Türk İslamı projesinin tutmaması, bu projeye birlikte varolabilecek bir milliyetçiliğin boy verememesi kemalistlerin beceriksizlikleriyle ilgili değildir. Tam tersine, Türkiye’deki dinsel motifler, ulusal aidiyetlerin çok ötesinde yerleşikliğe sahiptir ve Türkiye’nin egemenleri bunu gördükleri için tersinde ısrar etmeyi gereksiz bulmuşlardır.

Türk milliyetçiliğinin sola ve işçi sınıfına karşı yükseltilmesi gerekliliği açığa çıktığında, milliyetçi çizginin safkan bir Turancılıktan hızla Osmanlıcı ve Müslüman bir çizgiye, oradan da özellikle 1980 sonrasında ete kemiğe bürünen Türk-İslam sentezine geçişi bu açıdan okunmalıdır.

<sup>55</sup> M. Şükrü Hanioglu, “Kemalizmin Tarihi Kökenleri, Türkiye’de Demokrasi”, İslam ve Laiklik içinde, ed. Ahmet T. Kuru – Alfred Stepan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, çev. Hande Tatoğlu, s. 45-46. Kamu’nun “şiiri” şöyle: “*Ne örümcek, ne yosun/Ne mucize, ne füsün.../Kabe Arab’ın olsun/Çankaya bize yeter.*” Lider kültü konusunda kemalizmi aşmak için yoğun çaba sarf eden AKP milletvekillerinin de bu konudaki uğraşlarını mutlaka not etmek lazım. Tayyip Erdoğan için yazılan çok sayıda “şiirden” birisi olan Bolu Milletvekili Ali Ercoşkun’un “Hoş geldin Reis” adlı çalışmasının son bölümü şöyle: “*Yine bizim için Reis/sükunet hırkasını giy/Seni biz fırtınalı havalarda sevdik/Hep dersin yaa.../Daha çok ıslanacağız yağın yağmurda.../Durmak da yok ,aldanmakta Reis./Böyle günlerde büyür bizim sevgimiz.*” Ercoşkun’un “şiirinin” tamamı için bkz. <http://www.boluekspres.com/icerik/haber.php?i=35312>

İslamın Türkleştirilmesi, Türkçe ezan ve namaz, Kuran ve hadislerin Türkçe okunması gibi çabalarla dinin geri çekilmesini değil kendilerince daha kullanışlı hale gelmesini hedefleyen iktidar, Türkiye’nin tarihsel ve kültürel dokusuyla maceralı bir oyuna girişmektense, milliyetçilikle İslam arasında burjuvazi açısından verimli bir entegrasyonu tercih eder.

Türkiye kapitalizminin milliyetçiliği dönüştürmesi esas olarak İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra hızlanacaktır. Çünkü uluslararası arenada yeni dengeler oluşmuştur ve dünyanın komünizm ve emperyalizm arasındaki mücadele etrafında döneceği günlerde Türkiye kapitalizmi de hem içeride hem dışarıda hızla konum alır. Dinin yardımı olmaksızın antikomünist bir hat izlemek Türkiye’de mümkün değildir. Milliyetçilik bağlamında da dinden yardım almayan ideolojik denemeler artık Türkiye burjuvazisi için lükstür. Türkiye’de hakim sınıf ideolojik olarak milliyetçiliğin değil aslında İslamın ağır bastığı Türk-İslam sentezine doğru adım adım ilerleyecektir.

Kemalist kurucuların Türklüğü ya da kemalizmi bir din olarak gören milliyetçiliğiyle bu milliyetçilik arasındaki fark, kemalist laikliğin çözülemez bir açmazına, dinle girdiği karmaşık ve çelişkili ilişkinin ideolojik olarak Türkiye kapitalizmini getirdiği yere işaret eder. Bir ulus devlet olarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nde milliyetçilik burjuva devriminin ideolojik olarak en temel motiflerinden birisidir; ancak milliyetçilik başlangıçta kurgulandığı haliyle Türkiye’de baskın bir ideolojik olgu haline gelememişse, bunun sebebi, kemalist laikliğin bunu destekleyecek kararlılığı gösterememiş olmasıdır. Geç gelişen Türkiye kapitalizmi, dinle girdiği problemlili ilişki nedeniyle, kendi orijinal milliyetçiliğinde değil, Osmanlı referanslı, dinsel kimliği ve Müslüman yanı ağır basan bir hatta karar kılacaktır.

Mustafa Kemal’in ölümünden beş yıl sonra düzenlenen Türk Tarih Kongresi’nde erken dönem Osmanlı tarihinin kuruluş ve genişleme dönemlerinin Türklerin “şanlı” tarihine katılması,<sup>56</sup>

<sup>56</sup> 1943’te düzenlenen Üçüncü Türk Tarih Kongresi’nde hatırı sayılır sayıda sunum Osmanlı tarihindeki konularla ilgiliydi. Bkz. M. Şükrü Hanioğlu, a.g.m., s. 56.

yeni rejimin Osmanlı ile girdiği ilişkiye dair genellemeyi doğrular niteliktedir; kemalistlerin dinsel referansı az milliyetçiliği ile-rici olduğu için değil, cumhuriyet döneminde Osmanlı eleştirisi içermeyen her adım dinsel ve gerici nitelik taşıdığı için... 1944 yılında Turancıların mahkemede yargılanması, Türkiyeli egemenlerin savaş sonrasında kurulacak dünyaya hazırlık yaptıklarının, bu dünyayı anlamaya ve çözümlemeye çalıştıklarının somut ispatıdır.

Türkiye’de liberallerin iddialarının aksine kemalizm kendi orijinal milliyetçiliğini bu topluma benimsetmekte başarısız olmuştur. Bunun daha iyi ya da daha kötü olması değildir mesele. Irkçı Turancı motivasyonu yüksek bir milliyetçiliğin Türkiye işçi sınıfı için daha hayırhah olacağını kimse iddia edemez. Ancak Türkiye’deki milliyetçilik analizlerinin önemlice bir kısmında dinsel motiflerin önemsiz ve zararsız bir olgu gibi gösterilmesi de iyi niyetli bir çabanın ürünü olamaz. Türkiye’ye hiçbir faydası olmayan milliyetçi-liberal kutuplaşmasında dinci gericiliğin meşruiyetinin artması böylesi bir ideolojik çabanın ürünüdür ve Türkiye’deki hakim milliyetçiliğin ideolojik kökenleri ve milliyetçiliğin erken dönem kemalizm ve laiklikle ilişkisinin anlaşılması işte bu nedenle önemlidir.

Kemalizmin bu başarısızlığını elbette ulus devletin kuruluşu sürecinin içinde ve bu sürecin sağladığı olanaklarla birlikte değerlendirmek gerekiyor. Bu milliyetçilik ve buna eşlik eden Türklük fikrinin toplumun genel ideolojik formasyonunda hiç yer bulmamasını beklememek gerekir. Ulus devletin kuruluşuyla milliyetçilik yapısal olarak topluma nüfuz eder zaten. Kemalizm oldukça güçlenmiş bir Türklük vurgusunu, Türkleştirilmiş bir İslamla desteklemek arzusundaydı. Türkiye kapitalizmi tercihini dinin ağır bastığı bir ideolojik formasyondan yana kullandı ve bu yol tercih edilmedi. Ulus devlet kuruluşuyla oluşan Türk kimliği ilk kurgulanandan daha dinsel, daha Müslüman bir kimliğe dönüştü.

Bugün AKP’ye karşı gelişen ulusalcı muhalefetin bir kez daha kemalizmin orijinal kaynaklarına geri dönüp dine karşı Türklükle ortaya çıkma planı bu nedenle temelsiz ve çaresiz bir girişimdir; Türkiye’de böylesi bir Türk kimliği bugün yoktur ve üstelik hiç varolmamıştır. Bu kimliğin yaratılmasıyla bağlantılı Güneş Dil Teorisi veya Türk Tarih Tezi girişimleriyle, toplumsal yaşamla ilgili

laik reformlar aynı dönemde yaşama geçmiş olsalar ve hem bu tezleri hem de toplumsal yaşamla ilgili reformları ulus devletin inşası süreciyle bağlantılandırmak mümkünse de, bu iki grup kategorik olarak birbirinden ayrı düşünülmelidir. Toplumsal yaşam ile ilgili laik reformların ne olursa olsun Türkiye’de mesafe kat ettiği, bugüne kalan bir iz ve miras bıraktığı açıktır. İlk kategorinin ortaya atıldığı günlerde dahi nasıl bir iz bıraktığı tartışmalıdır; bugünse bu teorilere artık inanan kalmamıştır. Bir mirasın izi sürülecekse, tarihteki gerici çıkışlara değil ilerici hamlelere bakılmalıdır.

Kemalizm için ne İslam, reform, kalkınma ve ilerleme yolunu kesen gerici siyasi görüşlerle eşitti, ne de kemalizm İslama karşı bir modernleşmeydi. Kemalizm kendine has bir İslami yorumu diğerine karşı tercih ediyordu. Bir Türk İslamı yaratma girişiminin de, kemalizmi bir din olarak İslama alternatif bir inanç sistemi olarak topluma benimsetme çabasının da iflası kaçınılmazdı. Türkiye’de daha gerçekçi olan yol tercih edilecek, milliyetçilik İslamın geniş ve kapsayıcı şemsiyesi altında yerini alacaktı. Ancak her iki girişimin de en azından başlangıçta “hakiki Müslümanlık” söylemiyle bağlantılı olduğunu, siyaset sahnesinde bugünkü her türden “hakiki Müslüman” a hatırlatmak gerekiyor. Mustafa Kemal’in kendisi dahi aynı söylemi zaman zaman kullanacak, Müslümanlıkta şuna veya buna yer olmadığını, hakiki bir Müslümanın onu veya bunu yapmayacağını söyleyecekti.

Dinlere ve inançlara duyulan saygı ile bir dine nasıl inanılacağı ya da bu dinin nasıl tatbik edileceğine dair yorum aynı kefiye konulamaz. İlki siyasetin ayrılmaz bir parçası, ikincisi ise mutlak surette engellenmesi gereken bir eğilimdir. Siyasete giren her türden dinsel yorum, her ne amaçla girerse girsün, teolojik bir tartışmaya kapı araladığı için dinsel olanın alanını genişletir. Siyasette, teolojik tartışmaya ve bu tartışmanın bir yansıması olarak dindarlık yarışına ya da Müslümanlığın ontolojisine dair yorumlara yer yoktur. Siyasette herkesin birbirine Müslümanlık öğretmeye çalıştığı ve birbirini Müslümanlık üzerinden eleştirdiği koşullarda siyasetin daha fazla Müslümanlaşmasından başka bir sonuç elde edilemez.

Kemalizmin kendisine has İslami yorumunun basit olarak camilerin açık kalması, dini bayramların resmi tatil ilan edilmesi,

ya da erkek çocukların sünnet geleneğinin sürmesi gibi başlıklarla ilişkisi yoktur. Garip olan bunların yapılmaması olurdu. Zaten kemalizm din alanında tercihini yaptıkları ile değil yapmadıkları ile gösterir. Tarikatların yasaklanması ama toplumsal olarak tasfiye edilmemesi, laikliğin toplumsal bir proje haline bilinçli bir şekilde getirilmemesi, İslami gericiliğin toplumsal kaynaklarına müdahaleden imtina edilmesi bunun belirgin örnekleridir. Kemalizm, halifeliliği ilga ederken veya medeni kanunu yürürlüğe koyarken ne kadar bilinçli ve iktidar sahibiyse, diğerlerini yapmıyorken de o kadar bilinçli ve iktidar sahibidir.

Cumhuriyetin kurucu kadroları her ne kadar dinci gericiliğin toplumsal kaynaklarını kurutmak için heveskâr davranmasalar da, hukuk ve eğitim alanında attıkları adımlarla, aslında toplumsal alana zorunlu olarak dokundular. Kılık kıyafet konusunda yapılan düzenlemeler, saat ve takvimin Avrupa ile uyumlulaştırılması gibi reformlar da, insanların yaşamlarına dokunan ve laikleşme ile ilgili reformlardı.

Hukuk ve eğitim laikliğin kendisini en belirgin olarak göstereceği alanlardan ikisiydi. Önüne laikleşmeyi koyan bir iktidar bu iki alanda reform yapmaktan kaçamazdı. Laiklik öncesi toplumlarda, din kuralları aynı zamanda hukuk kurallarıdır. Bu nedenle laiklik öncesi toplumlardan devralınan hukuksal ilişkileri dönüştürmek tutarlı ve bütünsel olarak yapılması gereken bir iştir. Laik bir hukuk sistemi en azından başlangıçta yüzlerce yıldır dinle biçimlenen gelenek ve göreneklere dayalı toplumsal kurallarla çatışmak zorundadır. Devletin ve siyasi iktidarın kararlılığı bu çatışmalarda kendisini gösterir. Örneğin, laik hukuk aile düzeni için çok eşliliği yasaklarken, bazı dinlerin buna izin verdiği gerçeğiyle yüzleşecektir.

Tek bir evlilik tipini hukuki olarak tanıyan bir sistem şayet geleneklere saygı adı altında diğer evlilik tiplerinin toplumsal alanda yaşamasına izin verirse bununla bağlantılı pek çok başka soruna boğuşur. Mesela Türkiye’de sayıları azalmayıp artan çocuk gelinlerden, kadına yönelik yoğun şiddete kadar pek çok problemin sürmesinin sebepleri arasında devletin toplumsal alanda kendi medeni hukukunun arkasında durmaması da vardır.

Laik devlet bu tür toplumsal ilişkileri düzenlemek için hukuku arkasına alarak topluma müdahale etmek zorundadır. Bir kez daha

görülüyor ki, dinin sivil topluma bırakılması ya da emanet edilmesi, devletin dinin toplumsal yaşantıya hiçbir şekilde müdahale etmemesi laiklikle kesin olarak bağdaşmaz. Cumhuriyetin kurucu iradesi, kanunları çıkarırken gösterdiği cesareti, bu kanunları toplumsal alanda uygularken göstermemiş ve aslında tam da bugün liberallerin veya İslamcılarının önerdiklerini yapmıştır. Cumhuriyetin müdahale etmediği alandan toplumsal ilişkileri yönlendiren dinci gericilik, bir süre sonra kaçınılmaz olarak kamusal alana müdahale edecektir. Dinsel olanın yayılma eğilimi tarihsel bir veridir; bu eğilimi durdurmanın bilinçli müdahaleden başka yolu yoktur. Toplumsal ilişkilerde bu bağlamda bir boşluk asla kalıcı olmaz, boşluk öyle ya da böyle, ya devlet veya siyasi iktidar eliyle, ya da sivil toplum marifetiyle mutlaka dolacaktır. Toplumsal alanda dinsel olanla geleneksel olanın çoğu kez birbirine karıştığı, bu ayrımı yapmanın bazen imkansız olduğu doğrudur. Ancak burada ölçüt her zaman, bu ilişkilerin ne ölçüde geleneksel ya da dinsel olduğu ayırt edilemese dahi, ilişkinin gerici, insana veya toplumun bir kesimine zarar verip vermediğidir. Böylesi bir ilişki, kökeni ne olursa olsun, toplumsal alandan tasfiye edilmelidir. Kemalist iktidar işte bu alana bilinçli olarak girmemiştir.

Tüm ülkede tek ve bütünsel bir hukuk sistemine geçilmesi, Türkiye’deki azınlık sorunuyla da doğrudan ilişkilidir. Laik ve bütünsel bir hukuk sistemi karşısında Türkiye Cumhuriyeti’nin tüm vatandaşları, teorik olarak etnik ve dinsel kökene bakılmaksızın eşittir. Bu eşitlik, Türkiye’deki gayrimüslim azınlıkların, Lozan Antlaşması’yla kendilerine tanınan haklardan feragat etmek zorunda kalmalarına neden olur.

Türkiye’deki gayrimüslim azınlıklar, seküler bir kanun önünde eşit konumu kabul ederek, kendi ayrıcalıklarından vazgeçmek zorunda kalırlar.<sup>57</sup> Bunun, azınlık ya da bir yurttaş olarak bireyin haklarıyla pek az ilişkisi vardır. Esasında amaç, kemalizmin

<sup>57</sup> Lozan Antlaşması’nın 42. maddesinin Medeni Kanun yoluyla aşılmasının azınlıklar açısından tarihi ve yarattığı diplomatik sorunlar için bkz. Dimitris Kamouzis, “A minority in a state of flux: Greek self-administration and education in post-Lausanne Istanbul (ca.1923–30)”, *State-Nationalisms In The Ottoman Empire, Greece, and Turkey: Orthodox and Muslims, 1830-1945* içinde, ed. Fortna, Katsikas, Kamouzis and Konortas, Routledge, 2013.

hukuki anlamda da iktidarı ele geçirmesidir. Azınlıkların haklarının bu kanunla nasıl etkilendiği çok tartışmalı da olsa, yeni kurulan devlet bir anlamda dış dünyaya karşı hukuki bağımsızlığını bu yolla ilan eder. Medeni Kanun’un kabulü, Osmanlı’dan kalan azınlıkların hukuki durumuyla ilgili problemi yeni cumhuriyetin lehine belli bir düzeyde çözdüğü için yalnızca hukuki değil siyasi de bir adımdır.

Kemalistlerin bu dönüşümü azınlıkları merkeze koyarak, onları hedef alarak planladıkları iddiasının, Kemalistlerin bu konudaki kötü siciline karşın pek bir geçerliliği yoktur. Burada temel hedef hukuk alanının laikleştirilmesi ve bu yolla uluslararası düzeyde hukuki bağımsızlığın sağlanmasıdır, ancak geçerken azınlık sorunun da bu şekilde bağlanması kemalist iktidarı mutlaka mutlu etmiştir.

Bu hukuki ve siyasi dönüşümün Türk kimliğiyle bağlantılı yaratması muhtemel problemlerin tek çözümü aslında yine laikliğin kendisidir. Ancak Türk kimliğine laikleşmeyle çelişik şekilde yoğun bir Sünni Müslümanlık aşısı yapılıncaya, bırakalım çözümü, sorun katlanarak büyüyecektir. Zaten tehlikeli ve gericici olan milliyetçi damara yapılan dinsel aşı, azınlıklar için Türkiye’deki hayatı oldukça zorlaştıracaktır.

Tüm bunları alt alta topladığımızda kemalist laiklik bir büyük başarısızlıktır denebilir mi? İşte bu soruya ihtiyatla yaklaşmak gerekiyor.

Özellikle toplumsal alanda bu dönüşümlerin karşılığının olmaması, o zamanlarda nüfusun dörtte üçünden fazlasının yaşadığı köylerde etkisinin sınırlı kalması, kentlerde tarikatların çalışmaya devam etmeleri ve küçük esnaflar arasında kalıcı ve etkili bir organizasyon kurmaları, kasaba ve şehirlerdeki eğitim görmüş insanlarca dahi reformların hızlı benimsenmemesini Türkiye’deki dinseliliğin kurumsal ve toplumsal gücüne bağlamak kolaycı ve yanlış bir yaklaşımdır.<sup>58</sup> Öncelikle, dinsellik ve dinci gericilik birbirinden özenle ayrılmalı ve birbirine eşitlenmemelidir. Türkiye’de her

<sup>58</sup> Bkz. Muhammed R. Froze, “Laiklikte Aşırılık ve Ilımlılık”, Türkiye’de İslam ve Laiklik içinde, İnsan Yayınları, 1995, s. 30. Froze başarısızlığı islamın gücü ve kurumsallığına bağlayarak, yenilmez bir dinsellik tanımlarken, Türkiye’deki laiklik projesini baştan olanaksız bir proje olarak mahkûm ediyor.

ikisinin de kurumsal ve toplumsal gücü mutlak bir veridir, ancak kemalistlerin ikisinin de üzerine gitmedikleri, tam tersine özellikle dinci gericilikle uzlaşma yolunu tercih ettikleri de başka bir gerçektir. Türkiye’de dinci gerici etkinin gücü, bu bağlamda henüz sınanmamıştır.

Kemalizmin sınırlı ve kontrollü adımlarının dahi Türkiye’de zaman içinde kentlerde ve bazı bölgelerde laik bir birikime dönüşmesi, bu topraklara dair genel geçer yargıların çoğunun dayanağı olmadığına ispatıdır. Bu ülkede gerçek bir aydınlanmacılığın neler yapabileceği gelecekte görülecektir. Üstelik bu aydınlanmacılığın büyüüp gelişmesi için gerçek bir zemin de vardır. Bu zeminin oluşmasında da 1923 Cumhuriyeti ve onun laikliği büyük pay sahibidir.

Türkiye’de toplumsal alanda dinselliğin etkisinin azaltılamayacağı tezi, kemalizmin Batıdan aldığı modelin ürettiği fikri ve estetik kurumların altının boş olduğu iddiasıyla da zaman zaman desteklenir.<sup>59</sup> Yüzlerce yıl boyunca siyasal ve toplumsal yaşantıda muazzam bir etkisi olan dinselliğin ürettiği kurumların fikri derinliğinin veya ortaya çıkan sanat eserlerinin estetik çapının insanlığın evrensel birikimine olan katkısı Türkiye’de özellikle son zamanlarda fazlasıyla abartılmaktadır. Osmanlı döneminde üretilenler elbette vardır ancak bu zaman aralığının Cumhuriyet dönemine karşı böylesi bir üstünlüğünün hiçbir somut dayanağı yoktur; bu yalnızca boş bir Osmanlı propagandası ve aynı anlama gelmek üzere bir cumhuriyet yergisidir.

1937 Kasımı’nda Türkiye Büyük Millet Meclisi’ni açarken yaptığı konuşmada, partisinin prensiplerinin gökten indiği sanılan kitaplarla bir tutulmamasını, ilhamlarını gökten ve gaipten değil, doğrudan doğruya yaşamdan aldıklarını söyleyen Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk cumhurbaşkanı elbette bir burjuva aydınlanmacısıdır.<sup>60</sup> Ondan sonra gelen hiçbir cumhurbaşkanı bur-

<sup>59</sup> Örneğin Şerif Mardin, İslamın ürettiği fikri ve estetik eserlerin, Cumhuriyet döneminde üretilenlere kıyasla üstün olduğunu düşünür. Mardin’e göre, Türkiye’de İslamın kapladığı alan öylesine büyüktür ki, bu alandan dini çıkarttığınızda ortaya çıkacak boşluğu doldurmak imkansızdır. Bkz. Şerif Mardin, *Türkiye İslam ve Sekülerizm*, İletişim Yayınları, 2011.

<sup>60</sup> “Dünyaca bilinmektedir ki, bizim devlet yönetimimizdeki ana programımız,

juva aydınlanmacılığını resmi bir oturumda bu kadar net ifade etmeyecektir.

Laiklik başlangıçta kemalistlerin siyasi mücadele içinde yolunu açmıştır ama zaman ilerledikçe süreç laikliğin aleyhine gelişecektir. Her ikisi de talih veya rastlantılarla açıklanamaz. Bir cumhurbaşkanının bu konuşmayı meclis kürsüsünden yapabildiği ortamdan bugüne gelirken laiklik adım adım yok olmuşsa, bu süreçte o cümlelerin sahibi liderin de payı vardır, bir bütün olarak adıyla anılan akımın da...

1923 Cumhuriyeti şu ana kadar bu topraklarda ileriye doğru atılmış en önemli adımdır. Daha büyüğü ve daha ilerisi atılana, yeni bir cumhuriyet kurulana kadar da öyle kalacaktır. Yalnızca 1923 Cumhuriyeti’ni farklılaştıran ve ileriye götüren laikliğin bu denli sorunlu olması bile yeni bir cumhuriyetin zorunluluğunu ortaya çıkarır.

1923 Cumhuriyeti’nin bir bütün olarak doğru ve ilerici olduğunu kimse iddia edemez. Ancak laikleşme doğrultusunda atılan adımların tüm eksiklik ve hatalarına karşın tarihsel değeri küçümsenemez, bu adımlarla cumhuriyet dönemindeki başka uygulamalar, aralarındaki kopmaz bağ ve ilişkiye rağmen aynı kefeye konulamaz.

Siyasi ve teorik değerlendirme aritmetik bir toplama, çıkarma işlemi değildir. Burjuva devriminin artı ve eksileri böylesi bir aritmetik operasyona tabi tutulmamalı, artılarının eksilerini götürmeyeceği gibi eksilerinin de artıları yok etmeyeceği bilinmelidir.

Laikleşme yolunda atılan adımları önemsemek, bu adımların bugüne devrettiklerinin siyasi ve ideolojik değerinin altını çizmek, şayet bir mirastan söz edilecekse, bu mirasın sol açısından değerini sorgulamak ve bu değeri bugünkü mücadeleye tahvil etmenin yollarını aramak, aynı cumhuriyetin azınlıkları tasfiye etmesini ya da Kürtlere karşı girişilen yok sayma politikalarını görmezden

---

*Cumhuriyet Halk Partisi programıdır. Bunun kapsadığı prensipler, yönetim-de ve politikada bizi aydınlatıcı ana çizgilerdir. Fakat bu prensipleri, gökten indiği sanılan kitapların doğmalarıyla asla bir tutmamalıdır. Biz, ilhamlarımızı, gökten ve gapten değil, doğrudan doğruya yaşamdan almış buluyoruz.”* Konuşma metninin tamamı için bkz. [www.tbmm.gov.tr/tarihce/ataturk\\_konusma/5d3yy.htm](http://www.tbmm.gov.tr/tarihce/ataturk_konusma/5d3yy.htm).

gelme anlamına gelmiyor. Cumhuriyetin iktidarında burjuvazinin olduğunu, cumhuriyetin tüm tarihine bu sınıfsal zeminde bakmak zorunda olduğumuzu biliyoruz. Bu sınıfsal zeminin, laiklik veya milliyetçilik konularında bizi doğru yere götüreceğini de...

Bugün 1923 laikliğinin uygulamalarıyla, bu dönüşümlerin yarattığı birikimin arasındaki ilişki geriye dönüşü mümkün olmayacak şekilde kopmuş, 1923’ün laik mirası ideolojik olarak bağımsızlaşmıştır. 1923 laikliği bu bağlamda Türkiye’de ömrünü tamamlamıştır. 1923’ün pek çok konuda olduğu gibi laiklik konusunda da tekrarı mümkün olmadığı gibi anlamsızdır da.

Tam da bu koşullarda, Türkiye’de sol, cumhuriyet hiç yaşanmamış, bu ülkede bir burjuva devrim hiç olmamış, 1923’teki büyük dönüşümlerin bu topluma hiç etkisi olmamış gibi davranabilir, böylesine tarihsellikten uzak ve gerçek dışı bir konumdan hareketle siyasi ve ideolojik konumunu belirleyebilir mi? Türkiye’de liberal-islamcı ittifakın yaratmaya çalıştığı ideolojik atmosferin özeti budur ve yeni Türkiye’de soldan tam olarak bunu yapması beklenmektedir.

Bu memleketten 1923 Cumhuriyeti’nin izlerini silmeye çalışanlara karşı direniş, 1923’ü her yönüyle beğenen ve o cumhuriyeti aynı şekilde ayağa kaldırmayı hedefleyen bir siyasi anlayışla değil, Türkiye’de bu defa solun kuracağı bir cumhuriyet için verilecek mücadeleyle güçlenebilir.

1923 laikliği, ait olduğu sınıfın gerici niteliği ve ilham aldığı aydınlanmacılığın tüm eksik ve yetersizliklerine rağmen, hem bu ülkede yapısal olarak problemlili bir dönüşümle dahi nelerin ihtimal dâhilinde olduğunu göstermesi, hem de bu dönüşümün tetiklediği bir süreçte oluşan aydınlanmacı birikimin siyasi ve ideolojik değeri nedeniyle, solun aydınlanmacılık mücadelesi açısından hayati önemdedir.

## Modern zamanlarda halifelik: Yükselişin değil çöküşün halifeliği

1924 yılında çıkan üç yasayla yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde halifeliğin kaldırılması yalnızca Türkiye'yi değil, geniş bir coğrafyayı ilgilendiren bir adımdır. Halifeliğin ilgasına giden süreçte yaşananlar ve halifeliğin kaldırılmasından hemen sonraki gelişmeler, İslam âleminin, pek çoklarının hayallerini süsleyen birliğinin bir daha sağlanamayacağını göstergesidir.

Bugün de tekraren bu sürecin tartışılmasının gerisinde bu hayalin yeniden canlandırılma isteği var. Osmanlı sultanlarının halife unvanlarıyla dünyadaki Müslümanlara önderlik ettiği varsayımıyla, bugün yeniden ortaya çıkacak halifenin, aynı şekilde İslam âlemine liderlik edeceği düşünülüyor. Türkiye'nin İslam âleminin liderliğini üstlendiği bu düşlerde, Osmanlı'nın bu liderliği ifa ettiği şaşaalı günlere dönülürken, Osmanlı ruhu da elbette yeniden canlandırılıyor.

Oysa tüm Osmanlı tarihi boyunca halifelik hep bir iddianın konusu olmuştur. Türkiye'de sorgulanamaz bir gerçek muamelesi yapılan Yavuz Sultan Selim'in halifelik unvanını Mısır'da devralması dahi esasında pek çok açıdan yoruma açıktır.<sup>61</sup>

İslam tarihinin üzerinde en zor anlaşılan konularından olan halifelik meselesinde daha dört halife döneminde başlayan mücadele aralıksız sürmüş, Yavuz'un Mısır'dan halifeliği Türkiye'ye getirme

---

<sup>61</sup> Bkz. Seçil Karal Akgün, *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik (1924-1928)*, Temel Yayınları, 2006, s. 22. Akgün pek çok kaynaktan bunun farklı anlatıldığını dikkat çekiyor ve kesin kanıt bulunmadığını söylüyor.

çabası ne mücadeleyi bitirmiş, ne de tartışmayı sona erdirmiştir. Yavuz'un adının sonucu, Osmanlı İmparatorluğu'nun da mücadeleye dâhil olmasıdır.

Ancak döneminin etkili bir gücü olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun bu mücadeleye ağırlığını koyması kaçınılmazdır. Çünkü halifelik bir siyasi iktidar ve güç meselesidir. Osmanlı sultanlarının Ruslarla imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması'na kadar bu unvanı imparatorluk sınırları dışında hiç kullanmamış olmaları da bununla ilişkilidir.

Osmanlı Devleti'nde halifelik, padişahın değil, Tanrı'nın vekilliğidir.<sup>62</sup> Tanrı tüm âlemin düzenini kurmakla yetinmez ve bu düzeni sürdürecektir halifesi olarak padişahı atar; başka bir deyişle padişah siyasi gücünü Tanrı'ya dayandırır. Bu gücü gökyüzüne uzatmanın kendisi de bir erk sorunudur. Siyaset manevi âlemden ne ölçüde destek alınır alınsın maddi dünyaya has bir olgudur. Bu dünyada iktidarını ilan edemeyenin, bu yetkiyi Tanrı'dan aldığını iddia etmesinin hiçbir geçerliliği yoktur. Osmanlı'da halifelik hakkı tıpkı bir mülk gibi babadan oğula geçecektir. Bu inanç Osmanlı Hanedanının tüm saltanatı boyunca, Ankara'daki Meclisin müdahalesine kadar hiç sorgulanmamıştır.

Halifeliğin nasıl olup da Osmanlı'daki padişahlıkla uyum sağladığı aslında tartışmalı bir konudur. Çünkü bu sistemde yapısal olarak egemenlik dinde değil, açıkça Osmanlı Hanedanındadır. Ancak belli ki, Osmanlı'da din devletin emrindedir ve bu bağlamda Osmanlı'nın en ideal din devleti yapısına ulaştığı söylenebilir.

Osmanlı padişahları Yavuz'dan önce de sonra da kendi sınırları içindeki gayrimüslimler de dahil olmak üzere tüm tebaaların doğal lideridir ve iktidarlarını meşrulaştırmak ya da güçlendirmek için Tanrı'dan gelen bir yetkiye ihtiyaçları yoktur. Halifelik bu bağlamda Osmanlı'daki işleyişte Küçük Kaynarca Antlaşması'na kadar olan süreçte büyük yapısal değişikliklere yol açmamıştır. Ta ki Osmanlılar toprak kaybetmeye, ellerindekini yitirmeye, iktidarlarını korumak için farklı mekanizmalara ihtiyaç duyunca-ya kadar...

Ancak halifelik unvanına Osmanlı Devleti'nin iç işleyişinde

<sup>62</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 31-32.

zaman zaman başvurulmuş, padişahlar devlet sınırları içinde hem din işlerinin hem de siyasi yapının lideri olduklarını bu unvan ve silesiyle göstermişlerdir. Siyasi ve dini liderliğin tek elde toplandığının gösterilmesi için hem sultan hem de halife sıfatları yeri geldiğinde beraber kullanılmıştır.

Uluslararası mecrada halifelik ilk olarak Osmanlı Devleti’nin gerilemeye başlamasıyla ortaya çıkar. Küçük Kaynarca Antlaşması’nda Rusların Osmanlı sınırları içindeki Ortodoksları koruma hakkı isteğine Rus idaresine geçecek yerlerdeki Müslümanların din işlerinin halife unvanıyla padişahlarca yönetilmesi şartını koyan Osmanlılar tarih boyunca uluslararası alanda bu unvanı ilk kez kullanmış oldular.<sup>63</sup>

Halifeliğin gerçek anlamıyla tarih sahnesine çıkışının başlangıcı, halifelik kurumuna dair iki önemli tespitin yapılmasına olanak sağlar.

Birincisi; Osmanlı bağlamında halifelik yükseliş dönemine değil gerileme ve çöküş dönemine has bir kurum ve olgudur. Bu nedenle uluslararası alanda kaybeden, siyasi ve ekonomik gücü düzenli olarak gerileyen bir devletin elindeki halifelik hiçbir zaman tam anlamıyla ideal kimliğini kazanamayacak, halifeliğin tarih boyunca macerasına bu yarım kalmışlık ve tamamlanmamışlık damgasını vuracaktır.

İkincisi; gerileme ve çöküş sürecinin kurumu olarak yaşayacak halifelik içeride kendisini var edecek ve yaşatacak bir siyasi, ekonomik ve askeri güce sırtını dayayamadığı için hep dış güçlere, çağın dinamikleri gereği Batı’ya ve sonrasında emperyalizme muhtaçtır. Bu unvan hep iddia edildiği gibi Yavuz’un Mısır’daki zaferinin sonucunda değil, Osmanlı-Rus savaşındaki yenilgiden sonra kullanılmaya başlanır. Halifeliği toprak ve Osmanlı sınırları içerisindeki Ortodokslar üzerindeki hak isteğine karşılık ilk kez tanıyan Ruslardır.

Modern zamanlarda halifelik bir zaferle değil yenilgiyle gelir.

Osmanlı tarihinin ilk gerçek halifesi ise hiç şüphesiz II. Abdülhamit’tir. Osmanlı sultanlarında görülmeyen bir uygulama

<sup>63</sup> Mahmut Goloğlu, *Halifelik: Ne idi? Nasıl Alındı? Niçin Kaldırıldı?*, Tarihçi Kitabevi, 2012, s. 23.

olarak II. Abdülhamit hem içeride, hem dışarıda sürekli bir biçimde halife unvanını kullanır. Abdülhamit'in halifeliği de bir çöküş halifeliğidir. Osmanlı'nın çöküşünü durdurabilecek tek gücün Müslümanların birliği olduğuna inanan II. Abdülhamit, Panislamizmin de padişah olarak ilk ciddi temsilcisidir. Kendi yaşantısını da Müslümanların halifesine yakışır bir şekilde düzenleyen Sultan II. Abdülhamit, içerideki ekonomik çöküşe paralel olarak Osmanlı'daki toplumsal yaşamın dinselleşmesinin de önünü açar. Bununla bağlantılı olarak dinin siyasi, iktisadi ve kültürel olarak toplumu etkileyebilme kudretinde müthiş bir artış görülür.

Ulemalar deyim yerindeyse halka karışır. Üfürükçüden büyücüye, müneccimden şeyhe, dine farklı şekillerde bulaşmış her türden adam ortaya dökülür, tarikat ve zaviyeler hızla çoğalır. Osmanlı İmparatorluğu'nda, iktidarın çabasıyla, dinsel bir restorasyon yaşanır.<sup>64</sup>

Küçük Kaynarca Antlaşması'nı takip eden süreçte Batı'nın da halifeliği papalığa benzer bir kurum olarak benimsemesi padişahın iştahını kabartan diğer bir unsurdur. Oysa Batı, çöküş sürecindeki bir devletin elindeki halifeliği Avrupa'da kapitalistleşme süreciyle siyasi gücünü artık birtakım dolayım-lara borçlu olan papalık gibi, kontrol edilebilir bir kurum olarak görmektedir.

Yine de imparatorluğu ayakta tutmak için başka bir şansı olmadığını düşünen II. Abdülhamit, bilinçli olarak bu unvanı siyasetin içine yerleştirir ve 1876 yılında yapılan ilk Anayasaya da sokarak unvanın yeni kurulan meşruti rejim içinde yasallaşmasını sağlar.

Ancak 19. yüzyılda Batı'nın Müslüman Doğu'yu tahakküm altına almasıyla mazlum Doğu halklarının da halifeliğe olan ilgisinin canlanması, Osmanlı sultanının lehine bir durumdur. Bu coğrafyaya girmeye başlayan milliyetçiliğin henüz kesin zaferini ilan etmediği günlerde dinsel kimlik Batı'ya kafa tutmanın yollarından birisidir.

II. Abdülhamit'in, Hicret'in 14. yüzyılı vesilesiyle neredeyse tüm İslam dünyasından tebrik telgrafları alması<sup>65</sup>, Batı'nın tahakkümü

<sup>64</sup> Dönemin bir portresi için bkz. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 343-350.

<sup>65</sup> Niyazi Berkes, a.g.e., s.342.

altında kendisine bir yol arayan Doğu'nun, bu yollardan birisi olarak İslam âleminin birliğini görmesinin somut bir göstergesidir. Ancak hem Osmanlı, hem de diğer Müslüman ülkelerde serpilen İslamcılık akımının temel siyasi amacı olarak görülebilecek bu birlik projesi asla gerçekleşmeyecek, dolayısıyla bu birliğin en önemli simgesi olarak halifelik kurumu da bu birliğin başı ve lideri işleyle tarihte hiçbir zaman varolmayacaktır.

Osmanlı halifesi tarihin herhangi bir döneminde tüm İslam âleminin liderliğini üstlenmemiştir.

Ancak döneme damgasını vuracak akımlardan İslamcılık en azından Osmanlı topraklarında halifelige aynı dönemde ortaya çıkacak diğer akımların da saygı duymasını sağlamak konusunda mutlak bir başarı sağlar. Yeni yüzyıla devrolurken dahi, bu akımların takipçileri Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesine saygı duyacaklar ve ona son ana kadar bağlı kalmaya devam edeceklerdir. Bu bağlamda kemalizmin halifeliği ilga etmesi önceki yüzyılın siyasi akımlarından düşünsel kopuşunun bir göstergesidir.

19. yüzyılda doğan ve 20. yüzyılın başında Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte diğer akımlarla birlikte tarihe karışan İslamcılığın bugün farklı bir şekilde restorasyonu, Cumhuriyetin kuruluşuna kafa tutmadan mümkün değildir. Kemalizm nasıl halifeliği ilga ederek, bir önceki yüzyıldan kalma siyasi akımların ortak noktasını yok edip kendini farklılaştırıyorsa, halifelik iddialarının bugün yeniden gündeme gelmesi de restorasyon çabasının doğal sonucu olarak kemalizme karşı ortak noktanın hatırlatılmasıdır. Halifelik tartışmalarının ideolojik yanı önemsenmelidir.

Emperyalizm çağında Panislamizm eksik ve arızalı bir doğumdur. II. Abdülhamit'in Hicaz ve Hindistan'ı halifeliğin merkezi olan İstanbul'a demiryolu ile bağlama projesi halifelik bayrağının altında birleşecek Müslümanlığın maddi bir simgesidir. Oysa tüm Müslümanları tek bayrak altında toplama iddiasındaki halife, Alman emperyalizminin yardımı olmaksızın bu projeyi yaşama geçirmekten acizdir.

19. yüzyılda geri dönen halifelik kurumunun altını dolduracak bir siyasi ve ekonomik güç olmayınca, halifelik doğal olarak emperyalist projelerin bir parçası olmak zorundadır.

Halifelik uluslararası mecrada sınırları aşan bir anlam taşır.

Tüm Müslümanların olmasa da pek çok ülkedeki Müslümanın liderliğine soyunan halifenin sınırları aşan bu emellerinin emperyalizm çağında bu çağa özgü mekanizmalar olmaksızın hayata geçmesi mümkün değildir. Hicaz demiryolu bunun erken ve güzel bir örneğidir. Müslümanların kendi aralarında topladığı yardımlar, Osmanlı ülkesinde bu girişim için çıkarılan yeni vergiler halifenin prestijini artırabilir belki ama işin tamamlanması için yetersizdir. Halife II. Abdülhamit tarafından Panislamik emellerle ortaya atılan Hicaz demiryolu projesinin bağlandığı yer kaçınılmaz olarak bölgeye İngilizleri geriletme planlarıyla giren Alman emperyalizminin çıkarlarıdır.

Çöküşü yavaşlatmak veya durdurmak üzere ortaya çıkan ama sonuçta çöküşe eşlik eden bir projeye dönüşen halifelik emperyalist sistemin içinde beliren çelişkilerden doğrudan etkilenir. Bu çelişkilerin Osmanlı topraklarındaki yansımaları halifelik etrafında yürüyen tartışmalarda gözlenebilir. II. Abdülhamit'i dini kuralardan çıkmakla itham edip halifeliğine karşı çıkan Jön Türkleri, İngilizlerin Arap Hilafeti projesine destek vermekle suçlaması Abdülhamit'in Alman emperyalizmi angajmanına iyi bir örnektir.<sup>66</sup> Jön Türklerin sonrasında herkesten daha çok Almancılıkla suçlanmaları da, Türkiye'deki Alman etkisinin tamamen İttihat ve Terakki'ye bağlanması da garipliktir. İttihat ve Terakki geleneğinin Almanya'yla ilişkileri tartışılmaz, ancak II. Abdülhamit'in halifelik yolunda aldığı Alman desteğiyle, muhaliflerini İngiliz destekçiliğiyle suçlamasıyla, Almancılık konusundaki yarışta hemen herkesle boy ölçülebileceği kesindir.

19. yüzyılın sonundaki dinsel kıpırdanma ve Panislamizm akımı İngiliz emperyalizminin de dikkatini çekecek, bölgede dolaşan İngiliz şair Blunt'ın<sup>67</sup> cismani değil ruhani bir liderlik olarak

<sup>66</sup> Ali Satan, *Türk ve İngiliz Belgelerinde Halifelik'in Kaldırılması*, Ufuk Yayınları, 2013, s. 34.

<sup>67</sup> Niyazi Berkes'in maceraperest, yarı kaçık bir İngiliz şairi olarak tanımlandığı Blunt'ın yetenekli bir emperyalizm hizmetkârı olduğuna dair şüphe bulunmuyor. Bkz. Niyazi Berkes, a.g.e., s.361. Yine Blunt için ayrıca bkz. Ali Satan, a.g.e., s. 36. Arap bağımsızlığıyla Arap Hilafetini birlikte düşünen Blunt'un ruhani halifelik formülü, Ankara hükümetinin saltanatla hilafeti ayırmasıyla, bambaşka bir düzlemde ve coğrafyada yaşama geçecektir. Ancak Ankara'nın niyeti Blunt gibi halifeliği yaşatmak değil, yeri ve zamanı

formüle ettiği Arap Hilafeti İngilizlerin zaman zaman bölgede kullandığı bir koza dönüşecektir. Yalnız, İngiliz emperyalizmi hilafet konusunda hiçbir zaman tek ata oynamamış, Arap Hilafetini her koşul ve şartta asli planı olarak görmemiştir. Birinci Dünya Savaşı’nın ertesinde Osmanlı Hilafeti ile girdiği ilişkiler bunun en güzel örneğidir.

İngilizler için önemli olan kendi tarihsel çıkarlarıdır. Bu çıkarların Arap veya Osmanlı Hilafetinin varlığında gerçekleşmesi bir noktadan sonra ayrıntıdır. İngiliz emperyalizmi özellikle 20. yüzyılın başına kadar halifelik meselesini kendi içinde yoğun olarak tartışsa da, bu tarihten sonra II. Abdülhamit’in halifeliğini resmi belgelerinde de tanımaya başlayacaktır.<sup>68</sup>

İngiliz emperyalizmi bu noktadan sonra hilafet konusunda net bir tutum almaktan özenle kaçınmış, hilafeti önemseseler de farklı olasılıkların varlığında tek bir plana bağlanmamaya özen göstermiş, yeri geldiğinde bunun Müslümanların iç meselesi olduğunu söyleyerek işin içinden çıkmıştır. Bu bağlamda İngilizlerin bu dönemdeki hilafet politikası farklı taraflar arasındaki hassas dengeyi son derece dikkatli bir şekilde gözetmek şeklinde özetlenebilir. Bolşevikler tarafından gizliliği kaldırılan ve dünya halklarına açıklanan Sykes Picot antlaşmasında dahi İngilizlerin İstanbul hilafetine dair net bir tutumları yoktur. Hilafetin kaderini merak eden Çarlık Rusyası’na karşı İngilizlerin verdiği yanıt, sorunun İslam âleminin bir iç problemi olduğudur.<sup>69</sup> Buradaki temel nokta konuya müdahil olmaktan çekinmeleri değildir; İngilizler 20. yüzyılın başından itibaren özellikle konunun dinsel kısmından özenle uzak dururlar. Dinsel bir tartışmaya dışarıdan müdahale etmenin sonuçlarının ağır olacağını fark eden İngiliz emperyalizmi, Arap bağımsızlık hareketleri yükselirken Arap Hilafeti

---

geldiğinde ilga etmektir.

<sup>68</sup> Bu tartışmaların bir dökümü için bkz. Azmi Özcan, “İngiltere’de Hilafet Tartışmaları, 1873-1909”, İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı 2, 1998. Makaleye internet üzerinden erişilebiliyor: [http://www.isam.org.tr/documents%5C\\_dosyalar%5C\\_pdfler%5Cislam\\_arastirmalari\\_dergisi%5Csayi02%5C049\\_071.pdf](http://www.isam.org.tr/documents%5C_dosyalar%5C_pdfler%5Cislam_arastirmalari_dergisi%5Csayi02%5C049_071.pdf)

<sup>69</sup> Bkz. Ali Satan, a.g.e, s. 44. İngilizler bunun hep bir Müslüman sorunu olduğunu söylerler.

meselesini kullanmayı neredeyse tamamen terk etmiştir. Bölgede amacına ulaşan ve bu bağımsızlık hareketlerini etkileme gücüne sahip olan İngilizler, karmaşık ve sonuç alınamayacağı baştan belli bir tartışmaya girmemeyi tercih ederler.<sup>70</sup>

Halifelik tarih boyunca somut bir durumu değil, hep bir ideali ve beklentiyi anlatır. Halifelik hakkında yapılacak tüm tartışmalar bu gerçeği dikkate almalıdır.

Birinci Dünya Savaşı bunun diğer bir hazin örneğidir. Birinci Dünya Savaşı'na girerken Halife Sultan Reşat'ın tüm İslam dünyasına yaptığı Cihad-ı Ekber çağrısının bir karşılığı yoktur.<sup>71</sup>

Yeni yüzyılda, halifeliğin ve Panislamik görüşlerin geçerliliği bir önceki yüzyılla dahi kıyaslanamaz. Din bayrağı altında birleşme çağrısı uluslaşma dalgasının karşısında çaresiz kalır. Milliyet kimliğinin yanında artık ikincil önem taşıyan Müslüman kimlik ise Alman ve İngiliz emperyalizmlerinin elinde karşılıklı kullanılan bir araçtır. Alman emperyalizmi Osmanlı Halifesinin yaptığı cihat çağrısını kullanmaya gayret ederken, İngilizler ise Araplara, Osmanlı Halifeliğinin tekrar Araplara dönme olasılığından bahsederek durumu lehlerine çevirmeye çalışır. Almanya'nın başarısız, İngiltere'nin ise başarılı olmasının nedeni Arap Halifeliğinin Ortadoğu'da daha cazip olması değil, Arap milliyetçiliğinin Ortadoğu'daki büyük yükselişidir. Arap halkları, Arapların çoğunun

<sup>70</sup> Bkz. Ali Satan, a.g.e., s. 46. İngilizlerin kendi iç yazışmalarında Arap bağımsızlık hareketleri, milli hareketler olarak değerlendirilir. Sahadaki elemanın; halifelik konusunda cismani olandan manevi olana geçişe yardımcı olmalıyız yorumuna merkezden, halifelik bizim meselemiz değildir, cevabı gelir.

<sup>71</sup> Bkz. Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması 1923-1931*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, s. 71. Tunçay bu tezin resmi tarih yazımında gereğinden fazla kullanılmasından şikayet ederken, halifeliğin Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin işlerini nerede ve nasıl kolaylaştırdığından bahsetmiyor. İşin ilginç yanı, aynı eserin, Hint Müslümanlarının Birinci Dünya Savaşı'na İngiliz saflarında katılması hakkında verdiği rakamlarla kendisini yanıltıyor. Bkz. a.g.e. s. 82, 95 no'lu dipnot. Tunçay'ın başka bir kitaptaki verilerin yanıltıcılığına kızarak verdiği rakamlara göre savaşa İngiltere tarafında katılan 740 bin Hint askerinden 191 bini Müslüman. Bu oran, o yıllarda Hintli Müslümanların toplam nüfusun içindeki oranına oldukça yakın. Demek ki, cihat çağrısının Hindistan'da gerçekten bir karşılığı olmamış ve bunu bizzat Tunçay'ın verdiği rakamlar doğruluyor. Arap Müslümanlarının da bu çağrıya nasıl karşılık verdiği genel olarak biliniyor.

zaten Osmanlı İmparatorluğu tarafından Mısır’dan İstanbul’a götürülmüş olduğuna bile inanmadığı halifelüğün geri getirilmesi için değil, kendi bağımsızlıkları için Osmanlı-Alman ittifakına karşı ayaklanacaklardır.

Sonuçta, Hicaz, Suriye, Ürdün Arapları, Osmanlı ülkesinde yaşayan Türkler dışındaki Müslümanların çoğu Halifeye başkaldırırlar. Hint Müslümanları İngiliz, Fransız Müslümanları ise Fransız ordularıyla birlikte Osmanlı’ya karşı savaşıacaktır. Buna karşı sistemli olarak tek tepki, Hindistan Müslümanları arasında örgütlü olan Hilafet Hareketi’nden gelecektir. Bu hareket halifelik ile ilgili tartışmalara sonrasında da müdahil olacaktır.

Emperyalizm çağının başlangıcında, geç kapitalistleşme dinamiklerinin etkisi altında olan ülkelerde dinsel kimlik uluslararası alanda milliyetçiliğin gölgesinde kalmaya mahkûmdur. Dinin tekrar uluslararası arenada etkili olması Soğuk Savaş’ın sayesinde. Dinin yeniden yükselişine yol verecek olan emperyalizm, komünizm ile arasındaki rekabette işçi sınıfı, sol ve sosyalist iktidarlara karşı dini tüm boyutlarıyla kullanmakta hiç tereddüt etmeyecek, bu politika dinin hem ulusal sınırlar içinde, hem uluslararası mecrada yeniden yükselişini sağlayacaktır.

Halifelik emperyalizm olmadan hareket edemez. Birinci Dünya Savaşı ve öncesinde Alman emperyalizmi ile beraber hareket eden Osmanlı Halifeliği, yenilginin sonrasında bu defa İngiliz emperyalizminin etkisi altına girer. Kurtuluş Savaşından hemen önce İngilizlerin, ulusçuluk akımlarının kendisine karşı gelme olasılığına ama asıl önemlisi doğuda büyüyen Bolşevik tehdide karşı Osmanlı Hilafetini kullanma ihtimali İngilizlerden daha çok Türkiye’deki hilafetçileri heyecanlandırıyordu. İngilizlerin kanatları altındaki bir hilafet projesi pek çokları için bir siyasi gelecek düşüyüdü. Hilafet her zaman olduğu gibi somut durumu değil bir beklentiye dikkate alıyordu. İstanbul’da hazırlanan bu formül halifelüğün sonunu hazırlayan nedenlerden birisi olacaktı.

Emperyalizmin Anadolu’yu doğuda bir büyük tehlike olarak beliren Sovyet Devrimi’ne karşı hızlıca tahkim etmek için mütareke koşullarını çiğneyerek Yunanistan ordusuna Türkiye’yi işgal ettirmesi ve buna karşı başlayan direnişi halifelüğün gücünü kullanarak bastırmaya çalışması sonun başlangıcıdır. Padişah halifelikten

gelme haklarını Kurtuluş Savaşı'nı yürüten kadrolara karşı kullandıkça, zaten modernleşme konusunda kafalarında bir planla hareket eden Kemal Paşa ve arkadaşlarına halifelik meselesinde başka seçenek bırakmayacaktır.

Halifelüğün kaldırılması süreci esas olarak 1921'de hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir ibaresinin Anayasaya girmesiyle başlar. Çünkü bu ibare açıkça hem sultanlıkla hem de halifelikle çelişir. Bu devlet geleneğinde soydan gelen hakları kaldıran, sultanlık ve halifelik hak ve yetkilerini millete devreden bir çıkıştır. Bu çıkıştan rahatsız olanlar bu maddenin girmemesi için çok uğraşacak ama başarılı olamayacaklardır.

1 Kasım 1922'de aslında dini devlet idaresinden çıkaran ilk adım atılır ve saltanat kaldırılarak yalnızca dini yetkilerin halife unvanıyla padişahla kalmasına karar verilir. Ama geri sayım başlamıştır.

Meclis'te saltanatın kaldırılması aslında herkesin beklediği bir gelişmedir. Padişah, Kurtuluş Savaşı boyunca tüm meşruiyetini kaybetmiş, savaşı kazananın Ankara Hükümeti olduğunu barış görüşmelerine bu hükümeti çağıran İngilizler de kabul edince, padişahın arkasındaki son güç de çekilmiştir.

Halifelik ile saltanatın birbirinden ayrılması Türkiye'de halk tarafından da sükûnetle karşılanır.<sup>72</sup> Kemalistlerin padişahlığın bittiği ama halifelik konusunda biraz daha beklenmesi gerektiği konusunda yaklaşımları belli ki gayet isabetlidir.

Saltanatın kaldırılmasına karşı çıkarken, bu ümitsiz çaba içerisinde, hilafetle saltanatı birbirine eşitleyen ve saltanatı hilafetin dini ve kutsal kimliğinden hareketle savunanlar aslında yalnızca iki yıl sonra, hilafetin kaldırılmasında kullanılacak söylemsel yapıyı hazırladıklarının farkında bile değillerdir. Bu tezlerin çok benzerleri, bizzat sahiplerine, hilafet kaldırılırken bu defa hilafetin etrafında toplanmış olan aynı çevreye karşı Mustafa Kemal'in yakın çevresinin elinde ciddi birer argümandırlar.

Halifelüğün ruhani olarak da varlığını sürdürebileceğine dair 19. yüzyılda başlayan tartışmalar saltanat olmaksızın hilafetin

<sup>72</sup> Bkz. Ali Satan, a.g.e., s. 160. Dönemin havasını çok iyi koklayan Sovyetler Birliği'nin Ankara Büyükelçisi Aralov bunu doğruluyor.

varlığını sürdürmesini bir nebze kolaylaştırmıştır. Buna karşın Mısır başta olmak üzere, farklı ülkelerin din çevreleri, İslamın tarihsel gelişimi göz önünde tutulduğunda İslam açısından haklı bir tez olan, halifeliğin siyasi kudretten yoksun bırakıldığında manasını kaybedeceği tezinden yola çıkarak Türk hükümetinin saltanatı hilafetten ayırıp kaldırarak, devleti İslam dininden çıkarttığını iddia ederler. Ankara’da iktidarı ellerinde tutan kemalistlerin niyeti de farklı değildir. Yeni kurulan cumhuriyet 1937 yılında laikliği anayasal olarak güvence altına alıp devletin artık bir dini olmadığını ilan edecektir.

Hilafet tartışması, o günlerde, saltanatla kıyaslandığında oldukça zorlu bir konudur. Her şeyden önce, hilafete dair yürüyen bir tartışma yüzlerce yıllık dine dayalı bir devlet geleneğine dair bir tartışmadır; devletin ve rejimin dinle olan ilişkisini belirleyecek olan bu mücadele kolay sonuçlanmayacak bir mücadele olduğu gibi, lider kadronun aceleyle getirmek istediği bir mevzu da değildir.

Saltanat ortadan kalktığına göre, herkes, rejimin yeniden bir monarşi şeklinde inşa edilemeyeceğinin farkındaydı. Bu yol artık kapanmıştı. Ufukta iki alternatif görünüyordu; devlet ya bir hilafet devleti olarak devam edecek, devletin başkanı aynı zamanda halife olacaktı, ya da halifeliğin de kaldırılmasıyla birlikte, devletin laik dönüşümü için bir adım daha atılacaktı.

Halifelik tartışmasının zorluğunun ikinci boyutu halifeliğin uluslararası niteliğidir. Tüm mücadelesini İngiliz emperyalizmini razı ve ikna etmek üzere kuran kemalist iktidarın halifeliği, etkisi ve gücü son derece tartışmalı da olsa, bu mücadelede kullanmayı denememesi düşünülemez.

Birinci Dünya Savaşı’nı kazanan ve emperyalist sistemde liderliğini tescil eden İngiltere halifeliğin kaderinde de söz sahibidir. Halifeliği kaldırmak için Ankara’nın İngilizlerin doğrudan onayına ihtiyaç yoktur belki, ama Ankara bu süreçte İngilizleri karşısına almayı da hiç istemez. Ancak öte yandan, Lozan’da masaya oturacak Ankara hükümetinin tüm kozlarını elinden bırakması ve savaştan galip çıkan genç iktidarın pazarlığa bu şekilde oturması beklenemez. Bundan sonraki gelişmeler işte bu denklemin etrafında gelişecektir.

Lozan Konferansı'nın ertelenmesi sebebiyle Paris'e geçen mu-  
zaffer Ankara Hükümetinin temsilcisi İsmet Paşa'nın, Paris'te ver-  
diği ve saltanatla halifeliğin birbirinden ayrılmasını yorumladığı  
mülakatında halifeliğin emperyal amaçlarla kullanılmayacağı ve  
Türkiye'nin halifeliği elinde tutarak diğer İslam ülkelerine baskı  
yapmayacağını söylemesi önemlidir. Ancak İsmet Paşa'nın, aynı  
mülakatında Türkiye'nin tüm Müslüman ülkelerin bağımsızlık  
mücadelelerinin destekçisi olduğunu da belirtmesi İngiltere ve  
Türkiye arasında kurulan ilişkinin dinamiklerine dair önemli bir  
ipucudur.<sup>73</sup> Ankara Batı'ya bir şekilde garanti verirken, ipleri de  
elinde tutmak ister. Bu tarz kemalist iktidarın sınıfsal niteliğiyle  
uyumludur; yeni kurulmakta olan kapitalist bir devlet, emperya-  
list sistem içinde kendine yer aramaktadır.

İngiliz emperyalizmine karşı mücadele eden Hintli Müslüman  
grupların bazılarının bu dönemde halifelikle ilgili İngiliz emper-  
yalizminin sözcülüğüne soyunmaları ise ilginçtir. Bu cepheden  
gelen açıklamalara bakılırsa, halifeliğin siyasi kimliğinden sıyrıl-  
masından İngilizler de memnundur. Ankara ile Londra arasında  
belli ki bir mutabakat sağlanmıştır.

Saltanatın kaldırılmasından sonra halifeyi yine Osmanlı aile-  
sinden bir ferdi seçmek şartıyla TBMM seçecektir.<sup>74</sup> Seçim yetkisi  
dolaylı bir azil yetkisini de içerir, TBMM halifelik konusunda artık  
tek karar organıdır. Vahdettin'in Türkiye'den kaçmasının ardın-  
dan, Ankara Vahdettin'in halifeliğinin düştüğüne karar vererek,  
kaçan padişahın halife kimliğini kullanmasını engellemek ama-  
cıyla hemen yeni bir halife atar. Bu atanma süreci halifenin artık  
Ankara hükümetine bağlı olacağının somut ispatıdır.

Ankara'daki Meclis Mustafa Kemal Paşa'nın teklifiyle Osman-  
lı ailesinden Abdülmecid Efendi'yi halifelige atar. Abdülmecid'in  
makamı kabul etmesi Meclis'in iradesini ve Kemal Paşa'yı

<sup>73</sup> Seçil Karal Akgün, a.g.e., s. 91.

<sup>74</sup> Saltanatı kaldıran karara dayanılarak yayımlanan bildiride şöyle deniyor:  
"Halifelik, Osmanlı Padişahlık ailesine ait olup Halifelige, Türkiye Büyük  
Millet Meclisi'nce, bu ailenin bilim ve ahlak bakımından iyi, uygun, yararlı  
ve yol gösterici olanı seçilir. Türkiye Devleti, Halifelik makamının dayana-  
ğıdır." Bkz. Mahmut Goloğlu, a.g.e., s. 42.

tanıdığıının görünüşte kabulüdür.<sup>75</sup>

Son Halife Abdülmecid’in pek çok kişinin iddia ettiğinin aksine kemalistlerle yıldızının barışmadığı, siyasi anlamda da hırsını hiç yitirmediği, İngilizlerle sürdürdüğü gizli diplomasiden bellidir.<sup>76</sup> Abdülmecid kendisini politik güçten uzak, sadece maneviyat konuları ile ilgilenen bir lider olarak hiçbir zaman görmemiştir. Mustafa Kemal Paşa’nın başını yediği zavallı kendi halinde halife portresinin hiçbir gerçekliği yoktur.

Cumhuriyet karşıtı muhalefetin o günlerdeki sloganları halifelğe ve halifeye nasıl baktıklarını özetler: “Halife meclisin, meclis halifenindir.”<sup>77</sup> Halifeliğin, siyasetin dinamikleri gereği cumhuriyetçi kadroların karşısındaki muhalefetin odağı olması kaçınılmazdır, ama halife de odak noktasında olmaktan hiç kaçınmamış tam tersine hem yurtiçinde hem de yurtdışında kurduğu ilişkilerde kendisini öne çıkartacak her türlü senaryoyu zorlamıştır.

Bu senaryolarda Halife Abdülmecid’in İngilizlere göz kırpması

<sup>75</sup> Halife olarak seçilen Abdülmecid’in teşekkür mektubu gayet manidardır: “Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin yıllardan beri saklayıp koruyarak hiç kimsese vermediği İslam Halifeliğini benim gibi bir güçsüze verdiğinden dolayı Türkiye Büyük Millet Meclisi’ne teşekkürlerimi sunarım. Tanrı bu seçimi bütün İslam âlemi hakkında mutlu ve kutlu eylesin. Eğer benim bu seçimimden ötürü İslam âlemine zarar gelecekte Tanrı’dan dileğim budur ki beni bir dakika yaşatmasın. Gerçekleştirmeye çalışacağım isteğimin, dindaşlarımın ve İslam’ın mutluluğu ile sınırlı bulunduğunu Meclis’e sunulmak üzere siz Özel Kurul’a bildiriyorum.” A.g.e. s. 44-45.

<sup>76</sup> Bkz. Hakan Özoğlu, “İngiliz Belgelerinde Halifeliğin Kaldırılması”, <http://xyz.stargazete.com/acikgorus/ingiliz-belgelerinde-halifeligin-kaldirilmasi/haber-549522>. 29 Ağustos 1923’te İngiliz Yüksek Komiseri ile görüşen Halife Abdülmecid İngilizlerin tuttuğu rapora göre işbirlikçilik konusunda gayet hevesli: “Birkaç kez halife kendinden emin olarak halkın duygularının Ankara hükümetinden farklı olduğunu, halkın sadık, dürüst ve İngiliz dostluğuna hevesli olduğunu söyledi.” “Halife, ‘Türkiye yoldan çıkmış birkaç kişinin ihtiraslarından dolayı yanlış yola sapmıştır. Umarım bundan sonra bu kişisel ihtirasların sonuna gelinmiştir. (...) Umarım Türkiye’nin bu iyileşme sürecinde İngiltere Türkiye’ye daha yumuşak/nazik davranır’ dedi.” “Halife böyle stresli zamanların bu tür zavallı yaratıkların ortaya çıkmasına olanak sağladığını pişmanlıkla ve yüksek sesle ifade etti. (Ayrıca) bir işgalin (İngilizlerin İstanbul’u işgalinden bahsediyor) zor kullanma ve fazla gayret gerektirdiğini, bazı sadık kişilerin İstanbul’u İngilizler için/adına yönetmesinin daha uygun ve ucuza mal olacağını belirtti.”

<sup>77</sup> Seçil Karal Akgün, a.g.e., s.115.

ise halifelik kurumu açısından tutarlı ama Türkiye açısından trajiktir. Önce saltanatın kaldırılması, sonra cumhuriyetin ilanıyla Türkiye'deki halifelik kurumu tüm cismani ya da dünyevi rolünü kaybetmiş görünür. İslamın ruhani liderliğini üstlenmesi beklenen Halife Abdülmecit, aslında bir siyasi karikatürden ibarettir; bu durumun sürdürülebilir bir tarafı yoktur. Halife ve halife yanlılarının bu durumu tekrar kendi taraflarına çevirmeye çalıştıklarına dair hissiyat güçlenince Kemal Paşa ve çevresi fazla oyalanmayacak ve halifeliği ilga kararını vereceklerdir.

Türkiye'de halifelik hep uluslararası bir sorundur. Halifeliğin ilgasına giden süreçte, İngiltere ile ilişkiler ve bölgesel gelişmeler oldukça etkilidir. Lozan Konferansı'nın sona ermesiyle Türkiye Cumhuriyeti uluslararası bir meşruiyet elde eder; Ortadoğu'daki tablo ve özellikle Musul sorunu ise belli ki kemalist iktidarın istediği gibi şekillenmeyecektir. Dış politikada imparatorluk günlerinden kalma heveslerinden uzak duracağını belli eden ve bunu her fırsatta içinde yer almak için heveskâr davrandığı Batı kampına anlatan Türkiye için altı boş bir halifelik kurumu uluslararası mecrada gereksiz bir yüküdür.

Halifeliğin ihtiyaç duyduğu ve bugüne kadar hiç sahip olmadığı siyasi, ekonomik ve askeri kudretin uzağında olduğunu fark eden Cumhuriyetin gerçekçi iktidarı, emperyalizmle halifelik konusunda bir çekişmeye girmekten özenle kaçınır. Ancak Kemal Paşa ve arkadaşlarının bu çekişmeye girmemeleri, halifelik meselesinde emperyalist planların bir parçası olmamayı da beraberinde getirmiştir. Ortadoğu'da ya da başka coğrafyalarda, emperyalizm adına Müslümanların liderliğine soyunacak bir Türkiye kimliğinden kemalistlerin uzak durmasının eleştirilecek bir yanı yoktur.

Uluslararası koşulların bu şekilde oluşmasından sonra, Türkiye'de halifeliğin ilgasına giden süreçte zamanlama ve nihai kararın verilmesinde içerideki iktidar mücadelesinin dinamikleri etkilidir. Halifeye ayrılan bütçe konusunda yapılan tartışmalarla hızlanan süreçte fitili iki İngiliz yanlısı Hintli siyasetçinin, Ağa Han ile Emir Ali'nin halifeliğin korunması yönünde Başbakan İsmet Bey'e yazdıkları mektupların İstanbul gazetelerine sızması ateşler.

İngilizlerin halifelikle ilgili sürecin her adımında varolmaları,

halifeliliğin ilgasına giden süreçteki etkilerinin iki yönde abartılmasına neden olmuştur. Türkiye sağı, halifeliliğin İngiliz baskısıyla kaldırıldığını iddia ederken, kemalist tarih yazımı halifeliliğin kaldırılmasının İngiliz çıkarlarına karşı bir operasyon olduğunu düşünür.

İki iddianın da tarihsel dayanağı yoktur.

Türkiye’de sağın her fırsatta iddia ettiği gibi halifeliliğin kaldırılmasından İngilizlerin nasıl bir kazanç sağlayacağı meçhuldür. Lozan’da hilafetin ilgası için gizli bir antlaşma yapıldığına dair tezlerin esas amacı Türkiye laikleşmesinin bu topraklara dışarıdan dayatılan bir proje olduğunun altının çizilmesidir. Bu gizli antlaşmanın varlığı hiçbir zaman ispatlanamamıştır.<sup>78</sup>

Üstelik yakın zamanlı başka çalışmalar bunun tam tersinin doğru olduğunu gösteriyor; dönemin İngiliz belgelerinin incelenmesi kemalistlerin İngilizlerle olan ilişkilerini dikkate aldıklarını ama esas olarak iç siyasetteki dinamiklerin etkisiyle halifeliliği ilga ettiğini ispat ediyor.<sup>79</sup>

Belgelerin gösterdiği, dönemin siyasi havasıyla da uyumludur aslında. O dönem İngilizlerin mantıksal olarak ilk tercihi halifeliliğin yok edilmesi değil, kendilerinin kontrol edebileceği halifeliliğin varlığını sürdürmesidir. Hindistan’da zor günler yaşamaya başlayan İngiltere, Hint Müslümanlarının kulak vereceği bir kumandan yararlanmak ister; dinsel liderliğin ortadan kalktığı koşullarda oluşacak belirsizlikten İngiliz emperyalizminin faydalanacağına dair bir işaret yoktur.

Üstelik Ankara’nın bu kararı Batı’da TBMM’de oylanmadan

<sup>78</sup> Ali Satan, a.g.e., s. 169. Rauf Orbay’ın kendi anılarında geçmeyen bir iddiayı bir başkası Rauf Orbay’a malederek yazmış. Önemli olan ise 1965’te Feridun Kandemir tarafından yazılan bu iddianın ilk olarak Necip Fazıl’ın Büyük Doğu dergisinde gündeme gelmesi. Kazım Karabekir’in anılarında Lozan dönüşü oluşan İslam karşıtı havaya dikkat çekmesinin de bunu destekler nitelikte olmadığı açık. Karabekir’i rahatsız eden havanın oluşması belli ki Türkiye’nin laikleşmesiyle ilgili.

<sup>79</sup> Bkz. Hakan Özoglu, a.g.m. “Mesela 8 Mart 1924 tarihli İngiltere’nin İstanbul’daki Yüksek Komiseri Sir R.C. Lindsay’ın Field Marshal Viscount Allenby’e yazdığı ve Dışişleri Bakanlığı’na kopyaladığı bir mektupta (E 2107/1752/44) ‘Türkler halifeliliği kendi iç politikaları uğruna yıktılar’ saptamasında bulunur.”

önce bilinse de,<sup>80</sup> Batı'nın ama özellikle İngiltere'nin buna dair bir hazırlığı yoktur. Normal koşullarda şayet böyle bir plan varsa, İngiltere'nin, Lozan'da ve hatta daha öncesinde bağladığı bu plan için bir hazırlık yapması beklenir, ama ortaya çıkan tam bir karmaşadır. Bu karmaşada beliren dokuz halife adayının hiçbirisi, aralarındaki İngiliz emperyalizminin en sadık hizmetkârları dahi, bir meşruiyet ve saygınlık edinemez.

Halifelik gündeme geldiği andan itibaren bir kurumu diriltme çabası olarak anlaşılmalıdır ve hiçbir zaman bu müessese bu idealin peşinde koşanların kafasındaki şekliyle hayata geçememiştir. Bu II. Abdülhamid için de geçerlidir, Hindistan Hilafet Komitesi için de...

İngilizlerin halifeliğin varolan bu şeklinden rahatsız olduklarına dair hiçbir veri yoktur; hem kendi iç yazışmalarında hem de dışa karşı açıklamalarında her fırsatta halifeliği Müslümanların dinsel bir iç meselesi olarak görmeleri kendi pozisyonları açısından tutarlıdır. İngilizler halifelik kurumunun aleyhlerine kullanılması ihtimalinden, varolan şekliyle devam etmesine göre daha rahatsızdır ve alınan önlemler hep buna dairdir. Özellikle Kurtuluş Savaşı'ndan sonra kemalistlerin verdiği net mesajlarla rahatlayan, Lozan'da da bunun teyidini alan Batı'nın lider ülkesinin, Türkiye'nin kontrolündeki bir halifelikten rahatsız olması için bir sebep bulunmuyor.

Türkiye'nin 1922 sonunda bir Panislamık kongre planının olmasının İngilizleri, bu politikanın Sovyet Rusya'nın hem Batı, hem Doğu politikasında elini zayıflatabileceği ihtimali nedeniyle heyecanlandırması bunun iyi bir göstergesidir.<sup>81</sup> Kemal Paşa'nın, konferansı barış görüşmelerinin arkasına ertelemesi, bu konferans planının Lozan'a bir mesaj göndermek üzere yapıldığının kanıtıdır. Zaten bu konferans, sonrasinda hiç gerçekleşmeyecektir.

Halifeliğin kaldırılmasının dışarıya karşı verdiği mesaj, yeni cumhuriyetin o zamana kadar izlediği dış politika çizgisiyle

<sup>80</sup> Kararın oylamadan önce sızdırıldığı belli oluyor ama bu kararın İngilizlerin direktifiyle alındığını göstermiyor. Bkz. Hakan Özoglu, a.g.m.

<sup>81</sup> 19 Aralık 1922 tarihli İngiliz raporu, Sovyet Hükümeti'nin de konudan haberdar olduğunu ifade ediyor. Belli ki, Sovyet Hükümeti, bu konferansın toplanabileceğine haklı olarak ihtimal vermiyor. Bkz. Ali Satan, a.g.e., s. 152.

tutarlıdır. İngilizlerin bunu beklemediğine dair bir işaret yoktur, ancak zamanlamanın onlar için de sürpriz olduğuna dair işaretler vardır.<sup>82</sup> Dahası, İngilizler halifeliğin ilgasına şaşırırsa dahi, bu şaşkınlık onların süreçte doğrudan olmadıklarının da ispatıdır. İngilizler örneğin Musul meselesinde Türkiye’deki halifelik kurumunun pek etkisi olmayacağını farkındadır.

Laik Türkiye’nin, Müslümanları İngilizler için bir tehlike olmaktan çıkardığını iddia etmek bir yanıyla gülünçtür.<sup>83</sup> Türkiye’nin diğer ülkelerdeki Müslümanlara dair böyle bir iddiası hiç olmamıştır; Müslümanlar da bu beklentiyle hareket etmemiştir. Dahası, Müslümanlar, bırakalım laik Türkiye’yi, Osmanlı ve halifenin zamanında mı İngiltere için tehlikeli olmuştur? İngiltere bu tehlikeyi yalnızca Almanların oyuna girmesiyle hissetmiş ve buna karşın önlem almıştır.

Hint Müslümanlarının saygı duyduğu ve tanıdığı Abdülmecid İngilizlerin elinin altındadır. Abdülmecid’in tasfiye edilip yerine örneğin Hicaz Kralı Hüseyin’in atanmasının İngilizlerin asli planı olduğunu düşünmenin hiçbir mantığı yoktur. Emperyalizm birden fazla alternatifi elinin altında tutmaya her zaman özen gösterir. Ama dönemin koşulları dikkate alındığında, Abdülmecid’in Kral Hüseyin’e tercih edilebileceği görülür. Gerçekten de, Hicaz Kralı Hüseyin fırsattan istifade İngilizlerin desteğini de alarak halifeliğini ilan edecek, ama İngilizler açısından önem taşıyan bir topluluk olarak Hint Müslümanlarının desteğini alamayacaktır. Müslümanların halife bayrağı ve kimliği altında birleşmelerinin mümkün olmadığının en başta İngilizler farkındadır.

Üstelik İngilizlerin Türkiye’de dinsel kurumlara karşı girişilen hareketlerde, Bolşevik etkisi araması geleneksel bir reflekstir.<sup>84</sup> Esas olarak bu korku önemlidir. Emperyalizm, Türkiye’nin dinsel

<sup>82</sup> Mete Tunçay’ın Musul’daki bir İngiliz görevlisinin halifeliğin ilgasına çok şaşırdığını belirtmesinin bir anlamı yok. Bu görevlinin kemalist dış politikayı, ya da Batı’nın ve kendi ülkesinin bu politika karşısındaki tavrını anlamaması niye önemli olsun? Bkz. Mete Tunçay, a.g.e., s. 82.

<sup>83</sup> Mete Tunçay’ın bu görüşe hak vermesinin bir dayanağı yok. Bkz. a.g.e., s. 82.

<sup>84</sup> Bolşeviklerin de Türkiye’deki dinsel kurumların destekçisi olarak İngilizleri görmesi aslında tabloyu tamamlayan bir tutumdur. Bkz. Ali Satan, a.g.e., s. 211.

kurumlara karşı girdiği tasfiye girişiminin ilericiliğinin nereye kadar gideceğine dair haklı olarak endişelidir. Kemalist laikliğin radikalizmi keskinleşse, bundan rahatsızlık duyacakların başında İngiltere gelir. Emperyalizmin bölgesel çıkarları sınıfsal dengeler üzerinden okunmalıdır. Halifeliğin kaldırılması süreci yeni kurulan cumhuriyeti ideolojik olarak Bolşeviklerin yanına itecekse, emperyalizm bunun karşısında konumlanacaktır. Türkiye'nin laikleşme hamlelerinin tamamında Doğu'ya değil Batı'ya yanaşmaya çalıştığının altını çizmesi bu sınıfsal denge ile ilişkili ve önemlidir.

Lozan'da bir gizli antlaşma imzalandığına dair bir işaret yoktur; ancak Lozan'da Türkiye'yi temsil edenler tüm hâl ve tavırlarıyla, izledikleri çizgiyle Batı'nın yolunda olduklarını net bir şekilde göstermişlerdir. Antlaşma arayanların esas bakmaları gereken yer burasıdır. İngilizlerin halifeliğin kaldırılmasını desteklemesi değil, bundan sınıfsal bir refleksle Türkiye için endişe duyması gerekir. Kemalist liderlik halifeliği ilga ederken yalnızca yeni cumhuriyetin uluslararası iddialarına dair bir mesaj vermez; köklü bir dinsel kurumun kaldırılmasıyla ortaya çıkabilecek ilerici ideolojik mesaj da ilgadan önce dengelenmiştir.

İngilizlerin hilafet tartışmalarındaki asıl başarısı, bu süreçte Hindistan'daki bağımsızlıkçı hareketi bölmeyi başarmalarıdır. Bu noktada İngilizlerin Ağa Han ve Emir Ali ikilisinden, ya da doğrudan Türkiye'deki hilafetin kaldırılmasından ne ölçüde faydalandıkları tartışmalıdır.<sup>85</sup> Ancak tartışılmayacak olan Hindistan'da Gandhi liderliğindeki ulusçu hareketin Müslümanlar tarafından bölünmüş olması ve bu bölünmenin temellerinin Türkiye'deki hilafet tartışmalarına da müdahale etmeye çalışan Hindistan Hilafet Hareketi tarafından atılmasıdır. Bu bölünme Hindistan – Pakistan ayrımıyla sonuçlanacak gelişmelerin en önemli adımlarından birisidir.

Ağa Han ve Emir Ali'nin İngilizlere yakınlıkları nedeniyle, Britanya İmparatorluğu'nun bir vesileyle bu mektup komplosuna karışmış olması ihtimal dâhilindedir. Ancak İngilizler de halifeliğin

<sup>85</sup> Berkes, Ağa Han ile Emir Ali'nin yazdıkları mektubun ortaya çıkış olayının bir İngiliz komplosu olduğunu iddia ederek, bu komplo sayesinde Hindistan'daki bağımsızlık hareketinin bölündüğünü söylüyor. Bkz. Niyazi Berkes, a.g.e., s. 511.

devamının ya da kaldırılmasının bu tür bir komployla gerçekleşmeyeceğinin, üstelik sürecin aslında saltanatın kaldırılmasıyla başladığının farkındadır. Bugün için önem taşıyan husus, mektup komplosunu kimin düzenlediği ya da bunun bir komplo niteliği taşıyıp taşıyamaması değil, İngiltere’nin bu süreçten faydalanmayı başarmış olmasıdır.

Türkiye’nin halifelik konusundaki tutumunda İngiltere’yi rahatsız etmek istemediği her adımda bellidir. Türkiye, Hint Müslümanlarının durumunu İngiltere’ye karşı bir koz olarak kullanmamıştır. Zaten, Hindistan sorunu, laik Türkiye’nin tutumundan bağımsız olarak İngiltere’nin başını düzenli olarak ağrıtabacaktır.

Kemalistlerin, halifeliği İngiliz komplolarına önlem almak amacıyla, emperyalizmin hilafına ilga ettiği iddiasını destekleyen somut kanıtlar da mevcut değildir. Abdülmecid’in İngilizlerle arasındaki sıcak ilişki ve Halifenin etrafında oluşacak bir muhalefetin, tam da Abdülmecid’in istediği gibi İngilizler tarafından yönlendirilmesi bir olasılıktır. Ama Kemal Paşa ve yandaşlarının bu ihtimale karşı bir eylem planı geliştirdiklerini gösteren bir işaret yoktur.

Ankara, laikleşme sürecinde halifeliği bir kurum olarak kaldırmakta kararlıdır. Bu yolla dinsel referanslarla hareket eden muhalefete de önemli bir darbe vuracaktır.

Kemalizm, halifeliğin ilgasını emperyalizmin planlarına karşı gelerek ya da emperyalizmin zorlamasıyla değil, kendi iradesiyle, ama emperyalizmin onayını alarak gerçekleştirmiştir. İç ve dış dinamiklerin belirlediği zamanlama da bununla uyumludur.

Halifeliğin kaldırılması sırasında kemalistler son derece akıllı bir tarz izleyerek, muhafazakâr çevrelerden bazı isimlerden de faydalanırlar.<sup>86</sup> Sürecin içeride de nispeten sancısız ilerlemesinde

<sup>86</sup> Kemal Paşa halifeliğin kaldırılmasından önce İstanbul Üniversitesi yöneticileriyle görüşürken, halifelik konusunda dönemin İstanbul Üniversitesi Rektörü İsmail Hakkı Baltacıoğlu’ndan destek alınca İsmet Paşa’ya dönerek “*Görüyor musun Paşa? Geç bile kalmışız. Bak, ilim adamı ne diyor!*” der. Bkz. Mahmut Goloğlu, a.g.e., s. 61-62. Heyette sonrasında DP hükümetlerinde bakanlık yapacak Fuat Köprülü de vardır. Baltacıoğlu sonraki yıllarda din reformunun yapılmasını sağdan savunan bir düşünce adamıdır. Bu konudaki bir değerlendirme için bkz. Nuray Mert, *Merkez Sağın Kısa Tarihi*, Selis Kitaplar, 2007, s. 138-146.

farklı çevrelerden gelen bu destek önemlidir. Ama daha mühimi, halifeliğin içeride de hiçbir dönemde tam olarak ayağa kalkmayı başaramamış olmasıdır. Tam ve güçlü bir kurumu böyle tasfiye etmek mümkün değildir. Halifelik 1924 yılında tasfiyeye direne-meyecek bir kurumdur.

Halifeliğin modern zamanlardaki geri dönüşünün eksikli ve hiçbir zaman tamamlanmamış olması, İslam âleminin halife-liğin ilgasından sonraki çabalarından da açık şekilde görülür. Abdülmecid'in sürgün olarak gittiği İsviçre'deki faaliyetleri de sonuçsuz kalacak, İslam âleminden gelen üzüntü telgraflarından etkilenen Abdülmecid, tüm İslam âlemini kendisine desteğe ça-ğırır da bu çağrının somut bir karşılığı olmayacaktır. Son Halife Abdülmecid kendisinin İslam âleminin değil, gerçekten de kema-list hükümetin görevlendirdiği bir "halife" olduğunu belki o za-man anlamıştır.

Yalnızca Abdülmecid'in değil, tüm halife adaylarının ve bu işe hevesli ülkelerin benzer çabalarının tamamı sonuçsuz kalacak, hem halifelik hem de halifeliğin temsilcisi olduğu Panislamizm tarihe karışacaktır.<sup>87</sup> Müslümanların halifelik bayrağı altında ne olursa olsun birleşemeyecekleri kesindir.

Tüm bunlar, halifeliğin modern zamanlarda kendinde bir kud-reti olmadığını gösterir.

Halifeliğin bugün de ne kendinde bir gücü, ne de anlamı vardır. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü sırasında imparatorluğun çö-küşünü durdurmak için yükselişi sağlanan halifelik, imparatorlu-ğun verili gücüyle, sürdürmek zorunda olduğu hali arasındaki de-rin açığı kapatmak için kullanılmıştı. Bugün de Türkiye'nin verili gücü ile AKP'nin planları ve hayalleri arasındaki büyük açığı hali-feliğin tekrar, aynı şekilde bu açığı azaltmak için gündeme gelme-sine vesile oluyor.

<sup>87</sup> İngiltere'nin Cidde büyükelçisi Mekke'de 1926'da düzenlenen başarısız giri-şimden sonra konuyu şöyle değerlendirir: "*Kongre İslam'ın ne derece umut-suz bir bölünmüşlük içinde olduğunu ve bir Pan-İslam konferansının ne de-rece az şey üretebildiğini gösterdi.*" Bkz. Ali Satan, a.g.e., s.216. Yine 1926 yılında Kahire'de El-Ezher Üniversitesi'nde yapılan toplantıdan da bir so-nuç çıkmayacaktır. Bkz. Seçil Karal Akgün, a.g.e., s.235. Benzer toplantıla-rın hepsi sonuçsuz kalmaya mahkumdur.

Yine eksikli doğacak olan halifeliğin emperyalizme eklemlenmekten başka şansı yoktur.

Tıpkı 19. yüzyılın sonunda olduğu gibi şimdi yeniden doğan halifelik de kaçınılmaz olarak emperyalist planlarla buluşacaktır. Geçen yüzyılın ortasında liderliği İngiltere’den devralan ABD emperyalizmi, halifeliğin işte bu özelliğinden faydalanma arzusundadır.

Emperyalizmin gölgesindeki dinsel yükseliş bir ara emperyalizmin kontrolünden çıkar gibi olsa da, bugün İslami gericiliğe karşı savaşın kendisi, emperyalizmin İslam coğrafyasındaki kontrol mekanizmalarından birisi haline gelmiştir. El Kaide ve onun benzeri cihatçı grupların varlığı ve onlara karşı yürütülüyormuş gibi yapılan mücadele, emperyalizmin bölgedeki varlığını güçlendiren faktörlerdir. Halifelik bu bağlamda emperyalizmin elini güçlendirecek bir kart olarak gündeme gelebilir.

Bu projeye hevesli AKP ve çevresindeki halifelik sevdalıları Türkiye’yi bu işe bulaştırdıkça, ülke emperyalist planların batağına daha fazla saplanacaktır.

Halifeliğin kendiliğinden bir siyasi gücü yoktur ya da başka bir deyişle halifelik bir ülkeye ya da o ülkedeki hakim sınıf veya iktidara siyasi güç vermez; halifelik uluslararası bir liderlik olarak tanımlanacaksa bunun tam tersi doğrudur, zaten siyasi gücü, ekonomik ve askeri olarak hükmetme becerisi olan bu liderliği yapar. Kapitalizm koşullarında kendi toprakları dışında ülke ve uluslara hükmetme, onları yönlendirme becerisinin yalnızca emperyalizme ait olduğu gerçeği, 20. ve 21. yüzyılda halifelik iddiasının emperyalist planlarla çakışmasını kaçınılmaz kılar.

Türkiye’deki halife yanlılarının İslam dünyasına liderlik hedefiyle somutlanan bir büyük devlet olma arzusu hep vardır. 19. yüzyılın sonunda Alman emperyalizminin, 1920’lerde İngiliz emperyalizminin kanatları altında şekillenen bu hülya, yeni yüzyılda AKP iktidarında bu defa ABD emperyalizminin koruması ve yönlendirmesiyle vücut bulabilir. Misak-ı milli sınırlarına daralan ve dış politikasını buna göre şekillendiren bir cumhuriyetin yerini alan yeni cumhuriyet bölgede etkili olmanın yolu olarak halifeliğin ruhani gücünü kullanmayı düşündüğü ve bu yanılsamaya kapıldığı sürece, yetersiz siyasi, ekonomik ve askeri gücün açığını

kapatmak için emperyalizmle daha fazla işbirliği yapmak zorunda kalacaktır.

Dışarıda emperyalizmle daha fazla işbirliği anlamına gelen halifeliğin içerideki anlamı ise bununla uyumlu olarak artan dinselleşmedir. Ancak unutulmasın, modern zamanlarda halifelik hep bir çöküşün de habercisidir. Önemli olan, bu hülyanın peşine takılacak olanların kendileriyle birlikte ülkeyi de bir çöküşe sürüklemelerinin önüne geçmektir.

Bu hayalin peşinde Türkiye'yi hem içeride hem dışarıda bir karanlığa sürüklemek isteyenlere karşı verilecek mücadele işte bu nedenle ayrılmaz bir bütündür. Aydınlanmacı mücadele emperyalizm karşıtı olmak zorundadır. Tıpkı emperyalizm karşıtlığının bugün mutlaka aydınlanmacı bir karakter taşıması gerektiği gibi...

## Türkiye sağı ve laiklik: AKP'yi yaratan gericiliğin tarihi

*“Alçağın biri alçak olduğunu gerçekten hissediyorsa, alçaklığından avunma payı çıkarmaya hakkı vardır.”<sup>88</sup>*

Türkiye sağı ne olduğunu hep biliyordu; bundan avunmayı da hiç ihmal etmediler. Türkiye sağıının mantıksal olarak sonuna götürülmüş halinden türeyen AKP ise bu hakkı sonuna kadar kullanmaktan kaçınmadı. Mesele, cumhuriyet tarihi boyunca sağıın avunmayı kendinde hak görmesi de değildi aslında, sorun başkalarının da sağıın hakkını teslim etmesiydi. Üstelik alçak olduklarını düşündükleri için değil, gerçekten hakları olduklarına inan-dıkları için...

Liberallerin ya da Türkiye’de İslamcı sağıın diğer destekçilerinin niyetlerinde bir samimiyet sorunu yok. Bu desteğin arkasında basit bir komplo ya da çıkar güdüsü aramak yanıltıcı olur ve yapılan vahametini azaltır. Oysa onlar yaptıklarına gerçekten inanıyorlar ve işte bu yüzden büyük bir problemle karşı karşıyayız.

Bugün, Türkiye’de yakın siyasi tarih, İslamcılara karşı bir tarih olarak yeniden yazılıyor. Darbelerin tamamının İslamın iktidara yürüyüşünü engellemek için yapıldığı dahi iddia ediliyor.<sup>89</sup> Bu, Türkiye’nin laiklik tarihinin de yeniden yazılması anlamına geliyor.

<sup>88</sup> Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009, çev. Nihal Yalaza Taluy, s. 9.

<sup>89</sup> Örneğin Ahmet T. Kuru’ya göre Türkiye’de askeri darbeler kemalist geleneğe ihanet edebilecek partilere karşı yapılıyor. Bkz. Ahmet T. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu, s. 230.

Tarihi yeniden yazarken aslında geçmişte olmuş bir olayı değiştirmiş olmazsınız, zaten amaç da bu değildir. Tarihi yeniden yazma hep bugünle ilgilidir; maksat bugüne dair bir siyasi kurgu inşa etmektir. Türkiye'nin laikliğinin tarihi yeniden yazılırken, laiklikten geriye kalan ne varsa üzerinden geçilir, paramparça edilir.

Bugün Türkiye laik bir ülke değildir artık. Hiç olmadı demek ise haksızlık olur. Türkiye'nin bir laikleşme macerası var. Taşıyıcı sınıfın gericiliği ve esin kaynaklarının tüm eksik ve yetersizliklerine rağmen, cumhuriyet laikleşme yoluna hiç girmeden denemez. Böyle denilirse, zaten bugün Türkiye'deki temel mücadele anlaşılamaz.

Doğrusu, Türkiye'nin bugüne gelmesinin nedenlerinin bu sınıfsal nitelik ve kısıtlarda aranmasıdır. Türkiye laikliğinin bu bağlamda eksik başladığı doğrudur, ancak bu laikleşme sürecinin yönü esas olarak 1940'lı yıllarla birlikte dönmeye başlamış, İkinci Savaş'ın ardından doğrultu kesinleşmiştir. Bu dönüş nesnel zeminini başlangıçtaki yapısal sorunlarda bulur; örneğin kemalizmin kurucu kadroları o boşlukları bırakmasalardı dönüş bu kadar kolay olmazdı.

Bu dönüş İslamcı çevrelerle, burjuva siyasetçilerin arasındaki mesafeye bakarak da anlaşılır. Bugün Türkiye'de İslamcı gericiliğin en çok Kemal Paşa'yı ve yakın çevresini sevmemesinin bir nedeni var. Türkiye'de burjuva siyasetçileri arasında, İslami çevrelerle arasına bu denli mesafe koyan başka bir lider yoktur.<sup>90</sup> Kemalizmin erken döneminin dinsel gericiliğin toplumsal kaynaklarına müdahale etmek konusundaki isteksizlikleri ve bu gericiliğin uzun vadede kullanılabileceğine dair sınıfsal bilinçlerinin yerinde olduğu bir veridir ama yine bu erken dönemde siyasetçilerle din ve dinsel çevreler arasındaki belirgin mesafe de asla ihmal edilemez. Arkadaki belirgin niyete bakılınca, bu mesafenin ne kadar önemli olduğu tartışmalıdır. Bu mesafe yapısal sorunları çözmemiştir mesela ya da ardından gelen büyük dönüşle bu mesafenin bir önemi kalmamıştır. Ama o mesafe vardır... Üstelik o mesafe açısından bakıldığında Menderes - Demirel çizgisiyle Tayyip Erdoğan ve ekibi de oldukça farklı yerlerde dururlar.

<sup>90</sup> İsmet İnönü'nün İkinci Savaş öncesi tutumu ve Paşa'ya laiklik konusunda verdiği destek de not edilmelidir.

İslamcılığın uzun bir süre siyasete örgütlü müdahale etmemesine rağmen, Türkiye’de 20. yüzyılın son çeyreğinde ve sonraki yüzyılın şimdiye kadar yaşanan kısmın tamamında dinin ülkenin siyasi yaşamında bu derece önemli bir rol oynaması, dışarıdan bakan bir gözlemci için anlaşılabilir olabilir.<sup>91</sup> Burada gözden kaçan nokta, dinci gericiliğin, siyasete örgütlü müdahale etmediği yıllarda dahi, din ile burjuva siyaseti arasındaki ilişkinin hep varolmasıdır.

Üstelik bu ilişki tekdüze ve tek yanlı bir ilişki de değildir. Burjuva siyasetinin dini kullandığı hep söylenir ve kesin olarak doğrudur. Ancak dinci gericiliğin yuvalandığı çevrelerin de burjuva siyasetini aynı ölçüde kullandığı ve yönlendirdiği unutulur. Dileyen bu bilinçli yönlendirmeyi, örgütlü müdahale tanımının içine de sokabilir. Dinci gericilerin bu yolla siyaset yaparak, siyasi alanın bir parçası oldukları elbette söylenebilir. Hatta aynı çevrelerin Türkiye siyasetinde çok etkili oldukları bugün dahi, hepsinin aynı yöntemleri takip etmediği not edilebilir.

Türkiye’de İslamcılığın siyasete dışarıdan denebilecek müdahale tarzının burjuva siyaseti açısından partiler üstü bir niteliği vardır. Bu nitelik, o büyük dönüşün yaşandığı yıllarda önce CHP’yi, sonrasında ise hem CHP’yi hem DP’yi ilgilendirir.

Laikleşme sürecinin büyük bir kırılma yaşadığı dönemde bu dönemin zamanlama ve dinamiklerini tespit etmek önem taşısa da asıl büyük günahın veya sorumluluğun kimde olduğu tartışması bir noktadan sonra anlamsızdır. Her iki parti de, dindarların oyunu ve desteğini almak için dinci gericiliğe ve bu gericiliğin beslendiği toplumsallığa taviz verdikçe bu çevreler tarafından kullanılıp yönlendirildiler. Bu yönlendiriliş, bu partiler ve bu partilerde siyaset yapan kadrolar için siyasi bir saflık veya tuzağa düşüş manasına gelmiyordu. Tekdüze ve tek yanlı olmayan bu ilişkinin tarifinde bu bilinçli kullanılma vardı. Her iki taraf da neler olup bittiğinin gayet farkındaydı ve yine her iki taraf da olan bitenden gayet mutluydu. Bu siyasi ortakyaşarlık yalnızca laiklik ve laiklik adına

<sup>91</sup> Feroz Ahmad, din ile Türkiye’deki burjuva siyaseti arasındaki yapısal ilişkiyi göremediği için bu olguyu bir paradoks olarak niteliyor. Bkz. Feroz Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945-1980*, Hil Yayın, 1992, çev. Ahmet Fethi, s. 361.

gerçekten endişe duyan insanlar için bir mutsuzluk kaynağıydı.

Dinci gericilik ile burjuva siyasetçileri arasındaki mesafe de bu ortakyaşarlığın ışığında tekrar değerlendirilebilir. Burjuva siyasetçilerin, örneğin geçmişte DP'nin ya da CHP'nin kadrolarına ve onların kişisel yaşantılarındaki çizgilerine bakıp bu hayat anlayışlarından laikliğe dair bir güvence çıkarılamaz. Uzun yıllar boyunca Türkiye siyasetine sağdan veya soldan, değişik tarzları da olsa, bugünkü hakim siyasetçi çizgisinden oldukça farklı yaşam anlayışları damgasını vursa dahi, bu tür anlayışlar dinin her geçen gün siyasete daha fazla nüfuz etmesini yavaşlatmamıştır. Siyasetçilerin böyle bir niyetinin olmadığını ispatı, aynı kadroların siyaset anlayışıdır. Ama Türkiye'nin siyasi tarihi yazılırken, yaşam tarzlarından yola çıkılarak siyasetçileri birbiriyle karşılaştırmmanın bir sınırı vardır.<sup>92</sup> Menderes ya da Demirel'in veya Özal'ın ne kadar dindar olduklarından, ya da bu siyasetçilerin çevresinin dindarlıklarıyla, Erdoğan ve çevresinin dindarlığını karşılaştırarak yapılacak yorumların pek çoğu oldukça yanıltıcıdır. Mesafe için referans, kişisel dindarlıklar değil, siyasetçinin dinci gerici çevrelerle girdiği ilişkinin boyutudur. Aynı örnekte, Erdoğan işte bu bağlamda geçmiş pek çok siyasetçinin çok önündedir. Üstelik inancını kendi özel manevi dünyasında yaşayıp bu mesafeyi rahatlıkla üretecek bir siyasetçi teorik olarak mümkündür. Bu ihtimal, laikliğe içkindir.<sup>93</sup>

Dinci gericilikle burjuva siyasetinin arasındaki bu ilişki, Türkiye kapitalizminin yapısal olarak dini yerleştirdiği ideolojik konumla

<sup>92</sup> Bu sınırların her geçen gün esnediği, Osmanlı Hanedanının üyelerinin modern yaşantıları hakkında dinlediğimiz hikayelerden belli oluyor. İki farklı örnek için bkz. <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/22790453.asp> ve <http://yenisafak.com.tr/cumartesi/default.aspx?t=23.12.2009&i=214483>

<sup>93</sup> AKP'nin kendisinden önceki sağla kurduğu ilişki bağlamında yaşamayan Menderes ve Özal çizgisinin takipçisi olduğunu söyleyip Demirel'i dışlamasının pratik siyasi gerekçeleri dışında hiçbir nedeni yoktur. Menderes ve Özal'ın herhangi bir konuda Demirel'den farklı olduklarını söylemenin maddi ve rasyonel gerekçesi olamaz. Bugün bunun tek nedeni Demirel'in hayatta olup siyaseten AKP'ye karşı bir çizgi benimsemiş olmasıdır. AKP'nin iktidara gelmesinden önce vefat etmiş olsaydı Demirel'in de meşhur Menderesli, Özallı tabelalarda yer alacağı neredeyse kesindir. Hatta Demirel için de şahane bir komployla süslü bir ölüm senaryosu yazılacağını iddia etmek de hayalperestlik sayılmaz.

da uyumludur. Temelde sermaye sınıfının iktidarının sürekliliği için ilerici akımlara karşı bir güvence olarak görülen dinci gerici-lik hep el altında olacak ama ihtiyaç duyulduğunda ön plana çıkacak bir ideolojik silah olarak görülüyordu. Mesafenin de bu ihtiyaca göre belirleneceği düşünülmüştü. Ancak dinci gericiliğin tüm dünyada ve Türkiye’deki yükselişi, hem ideolojik olguların her aşamada planlanamaz oluşu, hem de kapitalizmin sürekli kriz üreten çelişkili yapısıyla ilişkiliydi. Bu tablo elbette burjuvazinin isteklerinin hilafına oluşmuş bir tablo değildir. Ortaya çıkan koşullar dinci gericiliği göreve çağırırken, burjuvazi dinci gericiliği göreve çağırmaktan değil, illa şikayet edilecekse, ortaya çıkan koşullardan mutsuz olabilir. Koşulların ve muhtaçlığın sürüyor olması ise elbette rahatsızlığı artıracaktır.

Türkiye’nin laiklik yolunda dönüşü ve kırılışı yaşadığı günlerde sıklıkla duyulan iddia siyasetin halka gitmesinin en uygun aracının İslam olduğu teziydi. Bu tez, siyaset tarihi boyunca çeşitli vesilelerle, düşünceler ve akımlar üstü bir tez olarak, halkla barışmak veya milletle buluşmak, adına ne denirse densin kitleleşme problemine çözüm önermesiyle sayısız kez gündeme geldi. Sosyal demokrasi de, Türkiye sağıının farklı bölmeleri de ve hatta sol da, geniş kitlelere ulaşmak istiyorsa İslamı ihmal etmemek zorundaydı. Türkiye siyasetinin bir bütün olarak sağcılaştırmasının en önemli müsebbiplerinden birisi olan bu tezin, zaman zaman Türkiye solunun da gündemine girmesinin anlaşılır bir tarafı yoktur. Bugün de ısrarla hem sosyal demokrasi hem de sol için aynı konunun tekrar ısıtılması, yalnızca sağcılaştırmanın bir sınırı olmadığını ispatıdır.

Türkiyeli siyasetin kitleleşme formülünün İslam katsayısıyla hesaplanması, üstelik geçmişteki akımların da aynı formülle değerlendirilmesi ve siyaset tarihinin de bu şekilde yazılması, bugünkü siyaseti bir bütün olarak laiklikten daha da uzaklaştırıp gericileştiriyor.

Türkiye’de kemalizmin halka yabancılaşmasının nedeni kemalizmin İslama olan mesafesi değildir; kemalizm doğası ve sınıfsal nitelikleri gereği halka uzaktır.<sup>94</sup> Yanlışı yanlışla düzeltmek iste-

<sup>94</sup> Ahmad, kemalizmin halka uzak olmasının nedenini CHP’nin “militan laisizm”inde arıyor. Dahası, Ahmad, CHP’nin çok partili rejime geçmeden

yen kemalist mirasın temsilcisi parti de kendi halkıyla barışmak için laiklikten uzaklaşması gerektiğini düşünecektir.

Çok partili rejimde yaşanan siyasi rekabet dini istismar etmek için birbirleriyle yarışa giren partiler için yalnızca tetikleyici bir sebeptir. Bu yarışta DP'nin neredeyse hiç arkasında kalmayan CHP'nin tek bahanesi birden fazla partinin siyasi çekişmesi olamaz. Bunun mazeret olamayacağı bir yana, 1940'ların CHP'si, İkinci Savaş'tan sonra siyasi olarak dinselikten daha fazla faydalanmayı gündemine almıştır.

Bu yıllar Türkiye'de düzenin nasıl devam edeceğine dair arayışın yıllarıdır. Sermaye sınıfının bu arayışı dünyada İkinci Savaş'ın ardından başlayan Soğuk Savaş'la neticelenir. Bu savaşta yerini alarak iktidarını sürdüreceğini hesaplayan burjuvazi ve siyasi temsilcileri meşhur komünizm tehdidini icat etmekten çekinmeyecektir.<sup>95</sup> Bu tehdit sayesinde emperyalizmin kendilerine destek olacağına inanan Türkiyeli sermayedarların yanıldığı kesinlikle söylenemez. Komünizme karşı esas cephenin açıldığı Avrupa'nın hemen yanı başında bir ülke olan Türkiye, eski kıtada kıyasıya sürececek bir mücadeleye entegre edilir ve karşı devrimci cephe Avrupa'daki mücadelenin dinamikleriyle gereğinden fazla büyütölür.<sup>96</sup>

Komünizm karşıtı cephenin cephaneliğinde gerici ideolojilerin her çeşidi vardır. Ancak İtalya, Yunanistan ve Türkiye gibi dinseliliğin güçlü olduğu ülkelerde, din bu cephanelikte özel bir yerde durur. İtalya ve Yunanistan'da kilise geleneksel olarak faşizm ve devletle ilişki halindedir. Türkiye ise dinin yükselişine tanıklık ederken, ülkede milliyetçiliğin din aşısıyla yapılandırılması, dönemin ruhuna müthiş bir uyum gösterir. Türkiye'de laikliğin yapısal dönüşümü ve Türk kimliğinin Müslümanlıkla birlikte

---

"militan laisizm"i gevşetip İslama yönelik liberal bir tutum almasıyla halk ile bürokrasi arasındaki mesafenin azalacağını iddia ederek bir adım ileri gidiyor. Bkz. Feroz Ahmad, a.g.e., s.362.

<sup>95</sup> Yalçın Küçük, *Türkiye Üzerine Tezler*, Salyangoz Yayınları, 2006, s. 279-364.

<sup>96</sup> Avrupa'daki komünizm karşıtı mücadelenin aciliyeti ve önemi, Türkiye'deki karşı devrimci cephenin düzenin dengesini sarsabilecek çapta büyümesine yol açmıştır. Türkiye'nin emperyalizm açısından bir laboratuvar gibi görülmesi de bu olguyu destekler niteliktedir. Bkz. Cemal Hekimoğlu (Kemal Okuyan), *Türkiye'de Sosyalizmin İktidar Arayışı*, Gelenek Yayınları, 2000, s. 34-39.

yeniden tanımlanması Soğuk Savaş’ın ideolojik altyapısını oluşturur. Kendisini konsolide eden cumhuriyet düzeni, laiklik bağlamında burjuva devrimine has ileri geri salınımlardan sonra nerede duracağına karar vermiştir artık. Durulacak yer oldukça gerici bir noktadır...

Soğuk Savaş’ın ilk Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki’nin İslamın kesinlikle komünizmi, onun her biçimdeki ideolojisini ve bütün uygulamalarını reddettiğini, iman ve ruhun komünizme karşı en güçlü silah olduğunu, gerçek bir müminin kendisini komünizm düşünceleri ve uygulamalarıyla bağdaştırmasının mümkün olmadığını ifade eden fetva gibi açıklaması o günlerin ruhunu gayet iyi yansıtır.<sup>97</sup>

Bu ülkede laiklik hep devletin din işlerine müdahalesi bağlamında gündeme gelir. Oysa dinin siyasete müdahale etmesinin, devletin din işlerinden sorumlu en üst düzey memurunun komünizme karşı açıklama yapmasından daha güzel bir örneği olamaz. Bu alışkanlıklar bugüne kadar aralıksız ve artarak devam edecektir. Türkiye’de İslamcı liberal ittifakının tercih ettiği laikliğin bunlarla derdinin olmamasından, kafalardaki laik modelin dine karşı pasif ve çoğulcu, sola ve ilericiliğe karşı ise aktif ve dışlayıcı olduğu anlaşılıyor.

Türkiye’de din derslerinin okullarda yeniden müfredata girmesini 1946 yılında bir teklif haline getiren iki CHP milletvekilinin gerekçesi de aynıdır: Kuzeyden gelen komünist tehlikeye karşı ahlaki direnci yükseltmek... İlk teklifin bir şekilde reddedilmesinden sonra 1948’de yine CHP iktidarı sırasında din dersleri ilkokullarda seçmeli ders olarak müfredata girer ve hemen ardından 1949 senesinin başında imam hatip okulları mesleki eğitim veren kurum tanımıyla açılırlar.<sup>98</sup>

<sup>97</sup> Akseki’nin 1950 yılında yaptığı açıklamanın tam metni şöyle: “İslam, kesinlikle komünizmi, onun her biçimdeki ideolojisini ve bütün uygulamalarını reddeder. İman ve ruh, komünizme karşı en güçlü silahtır. Gerçek bir müminin kendisini komünizm düşünceleri ve uygulamalarıyla bağdaştırması mümkün değildir.” Bkz. Feroz Ahmad, a.g.e., s. 364.

<sup>98</sup> Dankwart A. Rustow, “Türkiye’de İslam ve Politika: 1920-1955”, Türkiye’de İslam ve Laiklik içinde, İnsan Yayınları, 1995, s. 78-79. 1957 yılında yazdığı makalesinde, 1950’lerin siyasi hayatını laiklik bağlamında üç kampa ayıran Rustow, laikçi, dinci ve ılımlı olarak adlandırdığı üç kampı da anlatırken

Hazırlıklar daha DP iktidara gelmeden başlamıştır. Türkiye kapitalizminin İkinci Savaş'ın sonları yaklaşırken yaptığı tercih ve savaştan sonra somutlanan yöneliminin ve bu bağlamda laiklik anlayışında yaşanan kırılmanın faturasını tek başına Bayar ve Menderes'in Demokrat Partisi'ne kesmek mümkün değildir. CHP'nin içinde bu tabloya muhalif tek tük isimlerin varlığına karşın, CHP de bu dönüşümden eşit derecede sorumludur.<sup>99</sup> Üstelik söz konusu olan laikliğin aşınmasından duyulan rahatsızlıksa, Demokrat Parti sıralarında da gidişattan endişe duyan vekiller vardır.

Dahası, 1950'lerde laiklik ekseninde oluşan siyasi kamplaşmada tüm tarafların ortak noktası komünizm düşmanlığıdır. Kendisini sola ve ilerici değerlere karşı olmakla somutlayan komünizm düşmanlığı bu kamplaşmada laiklik etrafında kümelenecek olanları dahi yiyip bitirecektir. Türkiye'de düzenin sürekliliği için icat edilen komünizm tehlikesi, düzeni bütünsel olarak gericileştirirken, Türkiye kapitalizminin ilericiliğe açılan kapılarından laikliği de aşındırmaya başlar. Bir insanın siyasi olarak hem laiklikten yana olması, hem de emperyalizm yanlısı bir politika izlemesi artık Türkiye için mümkün değildir. Antikomünizm, Türkiye'de siyaseti tümünden sağcılaştırırken, ilerici değerlerin tutarlı bir sınıfsal eksen etrafında toparlanmasını da zorunlu hale getirir; Türkiye'de ilericiğin başka şansı da yolu da yoktur.

Dinci gericilik, karşısına ilerici bir pozisyonla çıkmadığı ve siyasete ilerici şekilde müdahale edilmediği sürece siyasete ve toplumsal ilişkilere doğru yayılma eğilimindedir. Bu, dinci gericiliğin doğal ve içkin bir karakteridir. Üstelik bu yalnızca kendiliğinden gelişen bir süreç değildir; burjuvazi iktidarda olduğu düzenin

---

dolaylı olarak komünizm karşıtlığından bahsediyor ama Soğuk Savaş'ın kıyasıya sürdüğü bir ortamda Amerikalı akademisyen bunu bir ortak nokta olarak belirtme zahmetine girmiyor.

<sup>99</sup> Birakın sorumluluktan rahatsızlık duymayı, CHP'nin en üst düzey sorumlularından Başbakan Şemsettin Günaltay 1949 yılında yaptıklarıyla övünmektedir: "İlk mekteplerde din dersi okutturmaya başlayan bir hükümetin başkanıyım. Bu memlekette Müslümanlara namazlarını öğretmek, ölülerini yıkamak için imam hatip kursları açan bir hükümetin başkanıyım. Bu memlekette Müslümanlığın yüksek esaslarını öğretmek için İlahiyat Fakültesi açan bir hükümetin başkanıyım." Bkz. Necat Küçük, *Laiklik Bir Adım İleri İki Adım Geri*, Nüve Kültür Merkezi, 2005, s. 103.

sürekliliğini sağlamak amacıyla dinsel olanı her zaman teşvik edecek, dinden bir ideolojik olgu olarak azami ölçüde faydalanacaktır.

Türkiye’de toplumun geleneksel olarak tutucu ve dindar karakteri burjuvazinin siyasi temsilcilerinin bilinçli gerici müdahalesi ihmal edilerek anlaşılamaz. Türkiye’de siyaset yalnızca bu gelenekselliğe cevap vermek ya da bu gelenekselliği, dinsel duygu ve talepleri doyurmak üzere şekillenmez. Türkiye’de sağ, gayet bilinçli olarak bu dinselliği, dinsel tutum ve davranışları güçlendirmek için hareket etmiş, dolayısıyla Türkiye’de zaman içinde geleneksel tutuculuğun ve dini karakterin çok ötesinde bir dinsel hava oluşmuştur. Böylesi bir süreç içinde oluşan bu karaktere bakıp Türkiye topraklarına dair kestirmeci analizler yapmak yanlıştır.

Geleneksel olana da müdahale edilebilir oluşu ayrı bir tartışmadır, üstelik kemalizmin ilk dönemi Türkiye’de geleneksel olanın üzerine gidildiği bir dönem de olmuştur. Ancak Türkiye’de toplumun geleneksel İslami ya da dinsel karakterinin nerede başlayıp nerede bittiği artık tespit edilemez haldedir ve bilinçli bir müdahale süreciyle oluşturulan değerleri halkın geleneksel değerleri diye nitelendiren ve bunlara atıfla kurgulanan siyasi önerme ve tezlerin hiçbir hükmü yoktur.

Türkiye burjuvazisi işçi sınıfına ve başta komünizm olmak üzere tüm ilerici hareketlere karşı ideolojik ve siyasi cephaneliğini dinle tahkim etmeye karar verdikten sonra dinin kendine özgü karakteri nedeniyle başlangıçta motif olanın bir süre sonra başat unsur haline geleceği kesindir. Oysa laiklik Türkiye’de cumhuriyeti cumhuriyet yapan en temel özelliklerden birisidir ve laiklik yoksa aslında cumhuriyet de yoktur. İmzalanan yalnızca laikliğin değil cumhuriyetin de ölüm fermanıdır.

Bu süreçte kimin ne kadar suçlu olduğu, daha başlangıçta DP’nin mi yoksa CHP’nin mi, daha genel olarak sosyal demokrasinin mi, yoksa sağın mı yaptıkları ya da yapmadıklarıyla Türkiye’de gericileşme ve dinselleşme sürecini hızlandırdığı tartışması bir noktadan sonra önemsizdir.

Ancak laikleşme sürecinde bir makas değişikliğinin yaşandığı yılların önemlice bölümünde iktidarda Demokrat Parti vardır ve pek çok adımın sahibi de onlardır. Bayar’ın muhalefetine karşın önce ezan Arapça okunmaya başlar, sonra seçmeliyken de

Anadolu'nun tamamında pratikte zorunlu olan din dersleri resmen zorunlu hale gelir, radyo yayınlarında Kuran okunmaya başlanır. CHP'li vekillerin büyük çoğunluğu Meclis görüşmelerinde bu öneriler için kabul oyu kullanacaklardır. Meclis'te bu kararların kokteyllerle kutlanması ise o günlere has bir özelliktir.<sup>100</sup> Türkiye'de kişilere ve kişilerin tutumlarına bakarak laiklik için güvence arayanların bu kokteyllerden dolayı rahatlamaları ilginçtir. Oysa ne o gün Celal Bayar'ın kişisel tutumu, ne de dönemin siyasi karakterlerinin özel yaşantıları laikliğin teminatı olamaz.

Türkiye'de kemalizmin kurduğu bir temelde kentli yaşam nispeten modernleşmeye başlarken, dinin toplumsal yaşantıdaki yerine dair talepler de gelmeye başlar. Diyanet İşleri Başkanı'nın komünizme karşı din bayrağını yükseltmekten bahsettiği, burjuva siyasetinin bir bütün olarak dinci gericiliğe göz kırptığı yıllarda DP'nin Konya'da yaptığı il kongresinde fes, çarşaf ve Arap harflerinin geri getirilmesi istenirken, cami vaazları da doğrudan siyasi gündem hakkında verilmeye başlanır.<sup>101</sup> Bu, camilerin bir siyaset mekanı haline geldiğinin göstergesidir. Siyaset günümüze kadar camilerden çıkmayacak, camiler pek çok yerde ibadet mekanı olma işlevinden uzaklaşacak, dinin siyasete müdahalesinin sembollerinden birisi olacaktır.

Dönemin sağcı fikir adamları ve ideologları ABD'ye övgüler düzerken komünizm karşıtlığını dinsel bir ideolojik zeminde tanımlarlar. Din, kitlelerin zamanın en büyük tehlikesi ve milletlerin baş düşmanı olarak görülen komünizme yönelmesinin önündeki en etkili araçtır ve uzun yıllardan beri bu milleti bir arada tutan dinsel ve manevi bağların azalmasıyla komünizmin önü açılacaktır.<sup>102</sup>

Mabet ile hükümetin yan yana yürüdüğü bu kurguda devlet dinin gücünden azami faydalanmalıdır. Dönemin sağcı siyaset ve

<sup>100</sup> Feroz Ahmad, a.g.e., s. 363.

<sup>101</sup> Şevket Süreyya Aydemir, *İkinci Adam*, III. Cilt, Remzi Kitabevi, 2000, s. 109.

<sup>102</sup> Bu tür önermelerin karakteristik olanları için bkz. Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, Kubbealtı Neşriyatı, 2005. Dönemin en etkili ideologlarından Başgil bugün de sağ siyasette sıklıkla atıf yapılan bir isim. Kendisi bugüne gelen en yaygın sağcı tekerlemelerden Türkiye için Fransız laikliğinin jakobenliğine karşı Anglosakson modelini teorize eden ilk kişidir.

düşünce adamlarının bu hayalinin tam olarak gerçekleşmesi için Türkiye’de AKP’nin iktidar olması gerekecektir. AKP yıllardır özenle kurgulanan mabet ve hükümetin kol kola yürüdüğü, dinin devletin hizmetine verildiği gibi, devletin de dine hizmet ettiği bir rejimin kurucusu olacaktır. Ama bu rejimin kurulması için gerekli zemin uzun yıllardır hazırlanmaktadır.<sup>103</sup> Cumhuriyetin ve laikliğin ipi bir günde çekilmemiştir, ama AKP’nin iradesine ve gücüne, AKP gibi emperyalizmin desteğine sahip bir özne gelmeden bu ipin böyle çekilip çekilmeyeceği meçhuldür. AKP, bu iradeyi gösterebildiği için Türkiye tarihinde çok önemli bir çöküşün müsebbibi ve 1923 Cumhuriyeti’ni bitiren siyasi parti olmuştur.

Türkiye siyaset tarihinde ABD emperyalizminin çıkarları ile laiklik karşıtlığı arasındaki ilişkinin üzerini örtme çabası dikkat çekicidir. Oysa Türkiye’de gerici ideolojiler ile emperyalizm arasında kopmaz bir bağ vardır. Gericilik ve emperyalizmin çıkarları arasındaki denklemin temel dinamiği aynı kalacak şekilde dönemin koşullarına ve ihtiyaçlarına göre her defasında yeniden kurulması, aydınlanmacılıkla antiemperyalizm arasındaki ideolojik alışverişin Türkiye için ne kadar hayati olduğunu gösterir. Amerikancılığını itiraf ederek dinci gericilikle aynı tarafta olduğunu hatırlatan YÖK eski başkanı cahil bir adam değildir ve memleketin tamamına Türkiye siyasetinin en temel kurallarından birisini hatırlatmaktadır.<sup>104</sup> Eski bürokratin bu ifadesinde bir sorun yoktur;

<sup>103</sup> Bu dönüşümün AKP’yle başlamadığını sağcılar ve İslamcılar da söylüyor. Bkz. Davut Dursun, “Giriş”, Türkiye’de İslam ve Laiklik içinde, İnsan Yayınları, 1995, s. 9-10. Dursun, lafı hiç dolandırmadan, “dinin vicdanlara hapsedilemeyeceğini” ve toplumsal ve siyasal alanı düzenleyen bir unsur olması gerektiğini söylerken, 90’ların ortasında yaptığı tespitte, o gün için dinden bağımsız bir alan kalmadığını ve dinin elbette kazanacağını söylüyor. Dursun, siyasi iddiası bir kenara bırakılırsa, dinin siyasi ve toplumsal yaşantıyı etkileme sürecinin çok önceden başladığını söylerken haklı. Büyük dönüşümün çok partili sisteme geçişle başladığı tezine ise ihtiyatla yaklaşmak lazım. Ama asıl belirtilmesi gereken Davut Dursun’un derlediği kitabın özelliği. İki yazı dışında tamamı 1950-60 arasında Batılı akademisyenler tarafından yazılmış makalelerde Türkiye’de o yıllarda İslamın ne “güzel” yükseldiği anlatılmış. Türkiye’de İslamcı hareketin, 1990’ların ortasında, Soğuk Savaş döneminin komünizm karşıtı akademisyenleri yardıma çağırması emperyalizm ile gericilik arasındaki ilişki açısından gayet manidar.

<sup>104</sup> Ergenekon soruşturması kapsamında sorgulanan YÖK eski başkanı Kemal

sorun Türkiye'deki laikliğin bitirilişinin başta gelen sorumlularından ABD emperyalizminden laikliği kollamasını bekleyenlerde veya Amerikancılarla laiklik konusunda yan yana gelmek isteyenlerin bundan rahatsız olmamasındadır.

Türkiye'de siyasetin laiklik konusunda freninin tamamen patlaması AKP'nin zamanına denk gelir. AKP'den önce bu fren mekanizmaları çeşitli defalar devreye girmiştir. Daha sürecin en başında Demokrat Parti iktidarının Necip Fazıl'a dava açması, Ticanileri tutuklayıp hapse yollaması bu fren anlarına verilebilecek örneklerdir. Hüseyin Üzmez'in Ahmet Emin Yalman'ı öldürme girişiminden sonra, bugünün demokrasi kahramanı Menderes'in hükümeti yine güncel başka bir kahramanı, Necip Fazıl'ı hapse yollar ve başka bir popüler isim olan Said-i Nursi bir kez daha mahkemelik olur. Dönemin Eğitim Bakanlığı tarafından desteklenen Türkiye Milliyetçiler Derneği, sonradan, bu defa Komünizmle Mücadele Dernekleri ismiyle açılmak üzere kapatılır! Atılan adımlar kalıcı değil geçicidir, niyet siyasete ufak bir ayar yapmaktır, daha fazlası değil... Zaten iktidar bu frene basarken, bir sonraki seçimde CHP türbeleri kendisinin açtığını iddia edecek ve Anadolu'nun dört bir yanında Celal Bayar'ın smokinli fotoğraflarını dağıtarak oy isteyecektir.

Türkiye'de sağ siyasetin bu ikili karakteri olağan ve sürekli. Üstelik bu karakter dışsal baskılar dikkate alınarak, örneğin asker korkusuyla edinilmiş bir özellik de değildir, Türkiye sağına içkindir. Türkiye'de sağ, siyasette bir yandan alabildiğine dini istismar ederken, diğer yandan bazı dinci gerici figürleri hapse gönderebilir, bazı tarikatların üzerine gidip liderlerini tutuklatabilir. Türkiye siyasi tarihinde, Menderes'te, sonra Demirel'de ve hatta Özal'da dahi görülebilen bu karakteristik özelliği Türkiye sağının dini köktencilikten ayrı ele alınabilecek muhafazakâr kimliğiyle açıklamak doğru değildir.<sup>105</sup>

---

Gürüz kendisinin Amerikancı olduğunu, dünya barışını ancak ABD'nin sağlayabileceğini ifade ederek AKP ve onun mekanizmalarından af dilemiştir. Bkz. <http://www.cnnturk.com/2009/turkiye/01/18/ne.ergenekonu.ben.amerikanciyim/509452.0/>

<sup>105</sup> Nuray Mert tam olarak bunu yapıyor. Bkz. Nuray Mert, *Merkez Sağın Kısa Tarihi*, Selis Kitaplar, 2007, s. 78.

Türkiye’de muhafazakârlıkla, dini, üzerinde ısrar edilmesi gereken bir ilkeler bütünü olarak gören dinsel radikalizm arasında net ve değişmez bir ayrılık yoktur. Türkiye sağ ile dinci gericilik arasındaki ilişki süreklidir ve bu iki akımın ne denli iç içe geçmiş olduğu AKP sayesinde bir kez daha görülmüştür. Türkiye’de merkez sağın tutarlı, kendisini dinsel ya da başka türlü köktenciliklerden ayıran bir muhafazakârlığı yoktur.

Türkiye’de sağ tüm varyantlarıyla bir bütün olarak bakılmalıdır. Sağın içinde yapılan bölümlendirmelerin güncel siyasi değeri belki vardır, ama tarihsel olarak bize anlattıkları pek azdır. Türkiye sağının muhafazakârlığı değil dinci gericilikle ilişkisi tutarlıdır ve sağın karakteri Türkiye kapitalizminin yönelimleriyle birlikte ele alındığında anlaşılabilir. Türkiye’de siyasetin bir bütün olarak ne kadar sağa kaydığının göstergesi ideolojik olarak kolay kontrol altında tutulan milliyetçilik değil dinci gericiliktir; Türkiye kapitalizminin geçmişte siyasete ayar yapma gereksinimi de dinci gericilikle ilgili gündemlerde ortaya çıkmıştır. Bunun en dramatik örneği ise 28 Şubat sürecinde yaşanmıştır.

Türkiye sağının ne ölçüde muhafazakâr ya da dinsel köktenci olacağı kapitalizmin ulusal ve uluslararası dinamikleri tarafından belirlenir. Bu ülkenin artık uzun denmesi gereken AKP deneyimi bu olgunun sayısız örneği ile doludur.

Kapitalizm alınan her kararın, yönlendirilmeye çalışılan her sürecin sonuçlarının kontrol edilebildiği bir düzen değildir. Üstelik denetimsizlik, düzensizlik ve hatta başıbozukluk gecikmiş kapitalistleşmeye has kriz dinamiklerinin değişmez başlıklarıdır. DP iktidarında, CHP’nin de ortak olduğu bir süreçte dinin siyasete ve toplumsal alana müdahale etmesinin önündeki engeller kaldırılıp din komünizme ve işçi sınıfının siyasal ve toplumsal uyanışına, her türden ilericiliğe karşı bir set olarak kullanılırken bu yolun sonunun nereye varacağını o günlerde kestiren yoktur. Dahası, hem Türkiye burjuvazisi, hem de Soğuk Savaş yürüten emperyalist kamp Türkiye’de düzenin giderek dinselleşmesinden memnun olduklarını, ’60 ve ’70’lerde toplumsal ve siyasal uyanışın damgasını vurduğu bir kriz ortamında dozu daha da artırarak gösterirler. 12 Eylül’de askerlerin müdahalesiyle laiklik bağlamındaki gidişata yeniden bir yön verilmemiş, laiklik karşıtı süreç doğurtu

aynı kalmak kaydıyla hızlanmıştır. 12 Eylül faşist darbesinin esas yaptığı Türkiye siyasetinde kendisine karşı kullanılan gericiliği siyasetin geneli düşünüldüğünde dengeleyen bir işlev gören solu ezerek laiklik karşıtı sürecin önündeki tüm engelleri temizlemektedir. Komünizme karşı din, laikliğe karşı dinci gericilik gibi Soğuk Savaş formülleri, sosyalizmin çözülüşüyle tamamen sahipsiz kalınca, 28 Şubat süreciyle Türkiye kapitalizminin yıllardır birikerek yüzyıl sonuna gelen karşı devrimci ve gerici birikimi gözetilerek gecikmiş, umutsuz ve elbette doğal olarak sonuçsuz bir restorasyon çabasına girişilecektir.

Türkiye askeri müdahaleleri tarihinde pek çok açıdan ayrı bir yere konulması gereken 27 Mayıs, kemalizmin özüne dönme iddiasıyla hareket ederken, kuruluş yıllarının hemen sonrasından hatırlanacak Türk İslamı girişimini yeniden ısıtır. Milli Birlik Komitesi'nin anlayışı 1940'ların başında görülen dinde reform anlayışından hiç farklı değildir. '60'lara uyarlanmış haliyle Türk İslamı, İslamın saf, ileri ve milli halidir; örneğin İslamın çarşaf gibi geri görülen tüm unsurları aslında dışarıdan gelmiştir. Türbanın da Türkiye topraklarına dışarıdan ithal edildiğini savunan kemalist tez 27 Mayıs'ın Türk İslamı girişiminin mantığını izler. 27 Mayısçıların toplumu eğitime hedefi laikliğe bakışta da kendisini gösterir. 27 Mayısçılara göre din derslerinin din adamları tarafından verilmesi de, imam hatip okullarının müfredatlarının genişletilmesi de yanlış değilken, Türkçe ezan ve Kuran bir hedef olmakla birlikte bunları yaşama geçirmek için bu taleplerin halktan gelmesi gerekir. Milli Birlik Komitesi tarafından desteklenen ve yeniden ısıtılan Türk İslamı girişimi, '60'larda yükselişe geçecek sola karşı kullanılacak dinsel enstrümanların altyapısı işlevini görür. Türkiye tarihinde dinle ilgili her reform girişimi, ardından gelecek başka bir gerici dalgaya zemin hazırlamıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yeniden yapılandırılması da 27 Mayıs sonrasına rastlar. Müdahaleden sonra Diyanet bir yasanın denetimi yerine bir tüzüğün idaresine girer ve devleti desteklemek için daha kapsamlı bir din eğitimi vermeye başlar.<sup>106</sup> Bu

<sup>106</sup> Paul Dumont, "Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı", Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar içinde, ed. Samim Akgönül, İstanbul

bağlamda gidişat din eğitiminin anayasal olarak zorunlu hale getiren 12 Eylül’le hızlanacaktır.

Türkiye’de din eğitiminin zorunlu olması, bunun üstüne seçmeli ders olarak Kuran-ı Kerim ve peygamberin hayatı gibi dersler konulması laiklik açısından kabul edilemez uygulamalardır. Bu derslerin seçmeli olmasının Anadolu’da hiçbir geçerliliği olmadığını herkes bilir.

Bugün AKP dindar bir nesil yetiştirmek hedefi için gayet sistematik bir şekilde uğraşüyor. Türkiye’de okullarda bir dinin kutsal kitabı ve yine bir dinin peygamberinin hayatı aslında zorunlu olarak tüm çocuklara öğretiliyor.

Tüm bunlara rağmen Türkiye’deki din eğitiminin, İslamın, devlet eliyle tasarlanmış, dini, büyük ölçüde bir vicdan işi ya da milli hedefler için bir araç olarak gören bir yorumunu öğretmeye çalıştığını iddia edenler çıkabiliyor.<sup>107</sup>

Oysa Türkiye’de din eğitiminin temeli İslamın Sünni yorumunu öğretmeye dayanıyor. Bu yorumun devlet eliyle tasarlandığı doğru olsa da, din kesinlikle bir vicdan işi olarak görülüyor, tam tersine din toplumsal yaşantıyı düzenlemesi gereken manevi bir araç olarak öğrencilere sunuluyor. Bu derslerde okutulan kitapların Türk Sünni İslam ilmihali eğilimi her sayfada göze çarpıyor.<sup>108</sup>

Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, çev. Ceylan Gürman Şahinkaya, s. 156.

<sup>107</sup> Ahmet T. Kuru – Alfred Stepan, “Bir ‘İdeal Tip’ ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması”, Türkiye’de Demokrasi İslam ve Laiklik içinde, ed. Ahmet T. Kuru – Alfred Stepan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, çev. Hande Tatoğlu, s. 94. Laiklikten geriye kalan kırıntıları yok etmek için ne yapacaklarını şaşırarak, şaşırıldıkça da saçmalayan bu akademisyenlerden Kuru soyadlı olan Türkçe okuyup yazabiliyor ama belli ki bu yazıyı yazmadan evvel eline bir tane Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitabı alıp okumaya zahmet etmiyor. Ele aldığı konu hakkındaki en basit ve temel araştırmayı yapmayan bu insanların akademisyen olması, üniversitelerin hali açısından insanı kara kara düşündürüyor.

<sup>108</sup> Faruk Bilici, “Türkiye’de Devlet Okullarında Din Öğretiminin Tarihçesi İdeolojisi ve Öğretim Programları”, Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algılamalar içinde, s.237. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitaplarını okuyan ile okumayan arasındaki fark hemen kendisini belli ediyor. Bu kitapları okuyan ve sonra yorum yapan Faruk Bilici, ders kitaplarının öğrencilere neyi dayattığını açıkça ifade ediyor ve bu kitapların bir din kültürü dersi kitabı değil ilmihal oldukları saptamasını yapıyor.

Bu derslerdeki kitapları okuyan, derste kendisine anlatılanları dinleyen bir öğrencinin, farklı bir yönlendirenden faydalanma olanağına sahip değilse, kitaplarda ve derste anlatıldığı şekliyle İslami emirlere itaat etmekten başka şansı yoktur. Bu derslerin hedefi genç yaştaki öğrencileri, devletin istediği şekilde Müslümanlaştırmaktır. Yalnızca söylem düzeyinde başka dinlere saygı duymak gerektiğini ifade eden bu kitaplarda diğer dinlere ayrılan yer neredeyse yok gibidir. Bu kitaplara göre bir dine inanmak insan doğasının ayrılmaz bir parçası olduğu için ilahi dinlerin dışındaki inançlar veya inançsızlık ise aslında insan doğasına ters, kabul edilemez davranışlardır. Ateistler her ne kadar Tanrı'ya inanmadıklarını söyleseler de ruhlarının derinliklerinde bir yerde iman etmeye devam ederler, çünkü Allah olmadan varoluşa bir anlam yüklenmesi çok zordur. Alevilik ise yalnızca lise ders kitaplarında o da peygamberin ailesi ve Hz. Ali vesilesiyle vardır. Üstelik bu kitaplarda yer alan teorik bilgilerin ötesinde, bu derslerin tüm Türkiye'de nasıl işlendiğini, sınıfı ibadethaneye çeviren uygulamaları, ezberletilen ayet ve sureleri herhalde bilmeyen yoktur.

AKP iktidara geldikten sonra bu derslerin 12 Eylül darbesinden sonra kararlaştırılan içerikleri, birkaç ufak rötuş dışında hiç değişmedi ve AKP bu derslerin içeriğinin temel doğrultusundan rahatsız olduğu için değil bu doğrultudaki içeriği yetersiz bulduğu için bunlara ilave olarak diğer seçmeli dersleri müfredata soktu.<sup>109</sup> Zorunlu din derslerinin ve bu derslerin içeriğinin bile dinci gericiliğe yeterli gelmemesi dinsel olanın hep daha fazlasını istemesine güzel bir örnek teşkil ediyor. Dinsel olanı işte bu yüzden durdurmak ve sınırlamak gerekiyor. Başka bir deyişle, laiklik ilerlemedikçe kaybediyor.

Türkiye'de din eğitiminin devlet eliyle yalnızca okullarda verildiğini düşünmek ise bir başka büyük yanılgıdır. Diyanet İşleri

<sup>109</sup> Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitaplarının yazarı ve Millî Eğitim Bakanlığı'nın ilk ve ortaöğretim kurumlarındaki din dersleri müfredatının hazırlanmasından sorumlu komisyonun üyesi Mehmet Zeki Aydın kendi yazdığı kitaplarla verilen derslerin yüzeysel olmasından şikayet ederek okullarda derinlemesine bir İslam eğitimi verilmesi gerekliliğinden bahsediyor. Bkz. Mehmet Zeki Aydın, *"Türkiye'deki Örgün ve Yaygın Eğitimde Din Eğitimi Öğretimi"*, Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar içinde, s.295.

Başkanlığı üstlendiği başka görevlerin yanı sıra, Türkiye’nin çok yaygın ve büyük bir din eğitimi kurumudur.

Diyanet İşleri Başkanlığı, 1950’de köy imamlarına da teşkilattan izin alma zorunluluğu getirilmesiyle kırsal kesimde güçlenmesini tamamlar ve 27 Mayıs’tan sonra özel olarak üstüne düşülen kurum 1965’te çıkan bir yasayla genişleme ve kadro ihtiyacını çözer. 1980 öncesinde dışa açılan ve konsolosluklara dini görevli atamaya başlayan, hac görevini organize etmeyi üstlenerek oldukça kârlı bir alana giren başkanlığın bu denli genişleyen faaliyetleri için gerekli kaynak ve kadroların sağlanması, 12 Eylül’ün ardından yasal olarak güvence altına alınacaktır.<sup>110</sup>

2002’de iktidara gelen AKP döneminin başında kısa bir duraklama yaşayan Diyanet, AKP ile uyum problemleri hızlı bir şekilde çözüldükten sonra bu defa daha güçlü bir şekilde, AKP’nin emrinde dinsel bir silah olarak yoluna devam eder. Bugün, muazzam bir bütçe ve kaynakla hareket eden Diyanet İşleri Başkanlığı içeride olduğu kadar dışarıda da etkili oluyor.<sup>111</sup> Türkiye’nin bölgesel planlarında etkin bir aktör olarak işlev üstlenen Başkanlık, konsolosluklarda bulunan dini görevliler vesilesiyle pek çok ülkede sayısız organizasyona katılıyor ve cami yapımlarından ramazan etkinliklerine dek katıldığı tüm bu organizasyonlarda etkin bir örgütlenme faaliyeti yürütüyor.<sup>112</sup>

Tüm bunlara ilaveten, Diyanet İşleri Başkanlığı açtığı binlerce Kuran kursuyla her yıl on binlerce çocuğa tam zamanlı din

<sup>110</sup> Paul Dumont, a.g.m., s.157

<sup>111</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bütçesi 2012 yılında yaklaşık yüzde 34 artışla 3 milyar 178 milyon TL’den 4 milyar 269 milyona çıktı! Bkz. <http://www.diyanet.gov.tr/tr/kategori/istatistikler/136>. 2013’ü nispeten yatay geçiren Başkanlığın bütçesi 2014 yılında ise yine yüzde 18’lik büyük bir artışla 5 milyar 442 milyon TL’ye ulaşarak 13 Bakanlık geride bıraktı. Diğer bir ilginç istatistik ise 8 bakanlığın toplam bütçesinin bile Diyanet’e yetismemesi. Bkz. <http://siyaset.milliyet.com.tr/diyanet-in-butcesi-bakana-yetmedi/siyaset/detay/1787838/default.htm> ve <http://www.haberlink.com/haber.php?query=89416#UsvLBI3iaKI>.

<sup>112</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı’nın düzenlediği uluslararası organizasyonlardan en ilginç Avrasya İslam Şurası. 2012 yılında sekizincisi düzenlenen ve 32 ülkeden 120 katılımcının iştirak ettiği Şura’nın sonuç bildirgesi Suriye ve Filistin’le ilgili bir saptamayla başlıyor. Bkz. <http://haber.stargazete.com/guncel/8-avrasya-islam-surasi-sonuc-bildirisi/haber-706276>

eğitimi veriyor. <sup>113</sup> Bu durumun, 1924'te çıkan ve eğitimi sadece Milli Eğitim Bakanlığı'nın çatısı altında toplayan Tevhid-i Tedrisat Kanunun temel ilkesini fiilen ortadan kaldırdığını ise hemen herkes görmezden geliyor.

Baştan aşağı iktidarların dinsel alandaki aygıtı olarak tasarlanmış, dinin toplumsal alana müdahalesinin siyasi iktidarların kontrolünde yapılması için örgütlenmiş bu teşkilatın bugünkü haliyle tasfiye edilmesi ve tüm dinlere, inançlara ve inançsızlara eşit mesafede duracak şekilde yeniden yapılandırılması gerekiyor.

Devlet dindarlara nasıl inanacaklarını söyleyemez; ancak devletin tüm dinsel alanı düzenlemesi, dinlere ve tüm inanç biçimlerine eşit mesafede durması için bir zorunluluktur.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın evrimi ve gelişiminde önemli bir dönemeç olan 27 Mayıs, genel kanının aksine Türkiye Aydınlanma mücadelesinde kendi başına bir silkinış ve uyanışı temsil etmez. Türkiye'de Aydınlanma mücadelesinde başka bir evreyi temsil eden, laisizmin tekrar yükselişine tanık olunan '60'lı yıllarda bu canlanma doğrudan solun Türkiye'deki ideolojik haritaya kitlesel hacminin çok ötesinde bir damga vurmaya başlamasıyla ilgilidir. Bugün Türkiye'de laik bir birikimden, aydınlanmacı bir mirastan söz edilecekse, 1923'ün bakiyesine solun '60'lardaki büyük yükselişi eklenmelidir.

Sol, 1960'larda Türkiye'deki gerici yükselişi dengeleyememiş ama kesin olarak yavaşlatmıştır. Bu yavaşlatmaya kapitalizmin vereceği cevap 12 Eylül olacak, 12 Eylül'le solun üzerine her türlü araçla giden Türkiye sermaye sınıfı, düzenin tamamen gericileşmesinin önündeki son engelleri de kaldıracak ve bu son gericileşme dalgasıyla solun bir kez daha yükselmesi ihtimalini nihai olarak ortadan kaldırdığına inanacaktı.

Türkiye'nin laikleşmeyle ilgili tarihinde gericiliğin değil hep solun toplumsal kaynaklarına saldırıldığı için, bu tarih, laikleşmenin değil gericileşmenin tarihine dönüşmüştür.

Türkiye'deki gerici ideolojik formasyonun neredeyse tamamı

<sup>113</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı'nın resmi rakamlarına göre Türkiye'de şu anda 10 bin 914 Kuran kursu bulunuyor ve her yıl ortalama 200 bin kişi bu kurslara devam ediyor. Bkz. <http://www2.diyanet.gov.tr/Sayfalar/Istatistikler.aspx#>.

antikomünizm ve sol düşmanlığı ile bağlantılıdır. 1960’lar solun ve Aydınlanma değerlerinin yükselişine tanık olurken, sermaye düzeni önlemini aynı hızda dini, komünizm ve solun panzehri olarak servis ederek alıyordu. Dinle bağlantılı ideolojik olgulara has genel kural bu dönemde de hiç istisnasız işledi; dinsel siyasette ve toplumsal alanda hızla yayılmaya devam etti. Engellenmeyen dinsel mutlak surette genişliyordu. Oluşan ortamda Türkiye’de sağ da sosyal demokrasi de kendisini dinci gericiliğe beğendirmek zorundaydı. Ortanın solu bile Moskova’nın yoluyken, sağ kendisini Allah’ın yolu olarak tanımlıyordu. 1970’lerde Erbakan’ın Milli Selamet Partisi’ni iktidara taşıyan CHP’nin lideri Bülent Ecevit, miting konuşmalarında en yapılmayacak olanı yapıp Erbakan’la Müslümanlık yarışına giriyor, Erbakan’ı hakiki Müslüman olmamakla itham ederek sosyal demokrasi adına dini siyasetin içine sokuyordu.

1970’ler, on yılın ortasından itibaren düzenli iktidar ortağı olan MSP’nin gericileşme sürecini hızlandırdığı, sola karşı çok şiddetli dini argümanların kullanıldığı, emperyalizmin Sovyetler Birliği’ne karşı hazırlıklarını sürdürdüğü son büyük saldırı için uluslararası alanda dinin ideolojik yerinin konsolide edildiği, laiklik açısından karanlık yıllardır. Bu büyük ve bütünsel sürecin karşısında sol yalnızdır, üstelik 70’lerin sonunda sol yalnızca Türkiye’de değil tüm dünyada düşüşe geçmiş haldedir. Bu düşüşün ideolojik nedenlerle başladığı açıktır; ideolojik olarak saldırı değil savunma refleksiyle hareket etmeye başlayan sol, aydınlanmacılık konusunda da yeterince cesur ve kararlı değildir.

Tüm dünya bir gericileşme dalgasının pençesindedir. 1980’lerin büyük karanlığı başka türlü açıklanamaz. Sol değiştiği her yerde direnmeye çalışsa da geri çekilecek, 1991’de Sovyetler Birliği’nin çözülüşüyle tarihte başka bir sayfa açılacaktır.

Uzun yıllara yayılan böylesi ağır ve bilinçli bir saldırıdan sonra bu toprakların geleneksel olarak cumhuriyet fikrine yabancı ya da laikliğin bu halkın değerlerine ters olduğu iddia edilebilir mi? Elbette hayır... Laikliğin fiilen ortadan kalkmasına, cumhuriyetin tüm temel ilkelerinin tahrip edilmesine rağmen her iki fikrin de bu memlekette hâlâ tutunabilmesi dahi bu iddiaların geçersiz olduğunu gösterir. Üstelik bu tutunma hali mutlaka önemsenmeli

ve bir kalkış noktası olarak değerlendirilmelidir.

Laiklik konusundaki büyük çöküşün sorumlusu hiç şüphesiz bu ideale sahip çıkmayan Türkiye burjuvazisidir. Sermaye sınıfının bu ideale sahip çıkmamasının nedeni ise bu toprakların geleneksel dokusunun laiklikle uyumsuzluğu değil, laikleşmenin ilerici hareketlerin yükselişine katalizör etkisi yapmasından duyulan korku ve bu hareketlerin yükselişini durdurmak için dini siyasette ve toplumsal alanda daha fazla kullanma isteğidir.

Türkiye’de laikliğin başarısızlığının sebebi olarak Türkiye laikliğinin sınıfsal zeminin olmamasını işaret etmek kemalizmin sınıfsız kuruluş teziyle uyumludur.<sup>114</sup> Oysa Türkiye’de laiklik kemalistlerin iddialarının aksine tam da sınıfsal nitelikleri ve burjuva devriminin yapısal sorunları nedeniyle başarısız olmuştur. Kemalizmin bu başarısızlıktan kendini sıyırması mümkün değildir. Çöken, Türkiye burjuvazisinin kurucu ideolojisinin projesidir.

Egemen sınıfın ve bu ülkeyi onlar adına yönetenlerin tüm isteksizliği ve engellemelerine karşın bir kez kabuğundan kuruluş vesilesiyle çıkan laiklik fikri, aydınlanmacı değerlere sahip çıkan solun da etkisiyle bu ülkede hatırı sayılır bir ilerici mirasın birikmesine vesile olmuştur. Bugün AKP’nin ve gericiliğin karşısında direnen işte bu mirastır.

’80’lerin büyük karanlığının Türkiye’deki temsilcisi 12 Eylül rejimiyle birlikte milliyetçiliğin dinselleşmesi süreci bambaşka bir çehre kazanır. 1940’lı yıllarda başlayan Türk milliyetçiliğinin dinselleşmesi süreci, ’60’ların sonuna doğru Alpaslan Türkeş’in liderliğinde netleşmiştir. Ancak ’70’lerin Milliyetçi Cephe hükümetlerinde fiilen de ısıtılan ideolojik ittifak, 12 Eylül’le birlikte neredeyse Türkiye’nin resmi ideolojisi haline gelir. Türkiye sağına uzun yıllardır özenle hazırlanan Türk-İslam sentezi, 12 Eylül’ün kemalist paşalarının iddialarının aksine, kemalizmin kurucu kadrolarının kafasındaki bir Türk dini olarak İslam projesinden oldukça farklıdır. Erken dönem kemalizmin dinde yapılacak reformlarla İslamın Türkleştirilmesi girişimiyle, 12 Eylül’ün

<sup>114</sup> Türkiye’de laikliğin sınıfsal temele sahip olmaması nedeniyle başarısızlığa uğradığını söylemek Türkiye’nin kendine özgü gelişim çizgisine vurgu yapmanın da bir yolu aynı zamanda. Bkz. Necat Küçük, a.g.e., s. 198.

liberalizmle desteklenen dincilik milliyetçilik sentezinin bir ilişkisi yoktur. İlk Türkleştirdiği dini kolay kontrol edilebilir hale getirmeyi hedeflerken, ikincisi dinin siyasetin ve yaşamın her alanında daha etkili olmasını amaçlar.

Dinin daha etkili olmasını amaçlayan bu ideolojik formülasyonun aynı zamanda dinsel köktencilüğün önünü kesecek sihirli bir ilaç olarak düşünülmesi yalnızca bir 12 Eylül fantezisi ve gerçeklikle ilişkisi olmadığı gibi, dinsel olguların siyasi ve ideolojik karakterine de tamamen terstir.

1980 sonrasının karanlığında yükselişe geçen neo liberalizm ideoloji alanında Aydınlanma ve solun değerlerine karşı özgürlük ve demokrasi söylemini etkili şekilde kullanmaya başlar. Bu ideolojik dönüşüm dinci gerici tepkilerin laikliğe karşı dillendirilmesi için uygun zemini yaratırken, AKP iktidarının siyasi ve ideolojik çizgisinin de temel unsurlarından birisini oluşturur.

Aynı dönüşüm Türkiye’de sağın dönüşümü anlamına da gelir. Türkiye sağının ana gövdesi muhafazakârlıktan dinci gericiliğe doğru bir evrim geçirirken, muhafazakâr sağın tarihi boyunca Türkiye kapitalizmine dönük dindar tepkileri düzen içinde tutmak gibi bir işlevi olduğu saptaması da, Türkiye’de düzenin de paralel bir şekilde dönüşüm geçirip dinselleşmesiyle anlamını yitirir.<sup>115</sup>

Türkiye’de ve dünyada sağın siyasi merkezdeki varlığı, tıpkı dinci ve milliyetçi akımları diğerlerinden ayırtırmak için kullanılan merkez sağ tanımı gibi geçici ve dönemseldir. Aynı yaklaşımın bir uzantısı olarak sol için yapılan merkez sol – radikal sol ayrımının da sınıf siyaseti açısından bir değer ve anlamı yoktur. Sağın düzen siyaseti içinde nerede durduğuna dair bir referans arayışına denk düşen bu tanımsal yaklaşım, örneğin bugün Türkiye’de sağın tamamen dinci ve milliyetçi partilerde temsil edilmesiyle manasızlaşmıştır.

Bu bağlamda, AKP’nin sağın neresinde durduğu tartışmaları da hükümsüzdür. AKP, sağın dönüşümüyle birlikte Türkiye sağının büyük temsilcisi ve merkezi konumundadır. Bu temsilciliği ve merkezi konumu dönüşüm olgusunu göz ardı ederek ele alanların,

<sup>115</sup> Muhafazakâr sağın, İslamcılığın önünü kesmeye çalışmasına dair örnekler için bkz. Nuray Mert, a.g.e, s. 83.

sağın eski geleneklerinden hareket ettikleri için AKP'nin İslami yönünün yıkıcılığını tespit etmesi imkânsızdır.

Aynı dönüşümün bir vechesi olarak, bugüne kadar hep işaret edilen sağın devletin bekasını koruma refleksi ve devletin otoriter geleneği, AKP iktidarında dinselleşerek nitelik değiştirir. Bu değişime dinci gerici bir tarih yazımı eşlik eder. Çünkü yeni bir tarih yazımı olmaksızın sağın devletle ilişkisi yeniden kurulamaz. Tarih, devletin dindarlara nasıl zulmettiğinin tarihidir ve bu tarih boyunca dindarlar hep mağdurdur.<sup>116</sup> Örneğin Türkiye tarihinde yapılan tüm darbelerin hedefinde aslında dindarlar ve İslamcılar vardır.

Bu tarih yazımına sırtını yaslayan AKP, kendi devletinin bekasını korurken, devletin otoriter geleneğinden de azami ölçüde faydalanır. Bekası korunan devlet ve bu gelenek dinselleştiğçe, Türkiye İslamcı bir faşist rejime dönüşme sinyalleri verecek, kendi hukukunu yaratan AKP, muhaliflerine karşı devletin zorunu her düzlemde göstermekten çekinmeyecektir.

Türkiye'de muhafazakârlığın temel işlevi Türkiye kapitalizmine dönük dindar tepkileri düzen içinde tutmak değil Türkiye'de siyasi rejimin ve toplumsal alanın dinselleşmesine karşı oluşacak tepkileri yumuşatmaktır. Türkiye muhafazakârlığının temellerini atan sağcı düşünce adamlarının bir kısmının irtica karşıtı olmalarının da bu bağlamda hiçbir önemi yoktur. Temel meselesi sol karşıtlığı olan muhafazakârlığın sınırlarını aslında ayrı tanımlanması mümkün olmayan dinci gericilikle olan ilişkiler değil sola karşı konumlanışında kullanacağı dinsel ve milliyetçi öğeler çizer. Türkiye sağının tarihi kendi iç dinamikleri ve bu iç yönelimlerin arasındaki gerilimler ve çelişkilere bakarak yazılamaz. Üstelik Batı'da da muhafazakârlık tanımsal olarak sırtını Fransız Devrimi ve Aydınlanma karşıtlığına dayar.

AKP'nin sağdaki konumundan hareketle laiklikle ilgili tehlike görmeyenlerin atladığı nokta da tam burayla ilişkilidir. Türkiye'de

<sup>116</sup> Bu mağduriyet edebiyatının son noktası, ÖDP Genel Başkanı Alper Taş ile birlikte Ahmet Hakan'ın programına çıkan AKP kurucusu ve İlahiyatçı yazar Hidayet Şefkatli Tuksal'ın Sivas'ta insanları yakarken dahi mağdur olduklarını iddia etmesidir. Bkz. [http://www.cumhuriyet.com.tr/video/4975/\\_Alevileri\\_yakanlar\\_da\\_magdur\\_.html](http://www.cumhuriyet.com.tr/video/4975/_Alevileri_yakanlar_da_magdur_.html)

şeriatçı, laiklik karşıtı bir tehlike tanımlanacaksa bu tehlike Türkiye kapitalizmine dair tanımlanamaz. AKP, son tahlilde Türkiye kapitalizminin bir partisi, dinci gericilik de yine aynı kapitalizmin ürünü olan bir siyasi akımdır.

Türkiye’de gerici tehdit yalnızca Türkiye’deki aydınlanmacı sol hareket için tanımlandığında bir anlam kazanır. Türkiye kapitalizminin dinsel dönüşümünün neden bir tehdit olduğunu anlamayanlar aslında Türkiye’de sosyalizmin iktidar arayışını, bu dönüşümün sol için nasıl bir tehlike oluşturacağını anlayamıyorlar.

Türkiye’deki dinsel hareketlerin temel motivasyonu her zaman ve yalnızca dini korumak, toplumun dinsel değerlerini savunmak değildir. Hatta bu pek az böyledir. Bu nedenle bu tür dinci hareketlerin genel olarak “gerici” olarak nitelendirilmeleri daha doğrudur. Bu gericilik, siyasi olarak dinsel bir biçimde tezahür edebilir.

AKP iktidarı işte bu açıdan oldukça özel bir dönemi temsil eder. AKP’yi yalnızca dinsel bir hareket olarak niteleyerek ve AKP’nin tek amacını Türkiye’deki tüm toplumsal ve siyasi yaşantıyı dinsel kurallara göre düzenlemek olduğunu söyleyerek gerçekliğin yalnızca bir kısmına işaret edilebilir. AKP, Türkiye’yi baştan aşağı dinselleştirmek konusunda gayet ciddidir; ancak bu niyet ve ciddiyet tek başına AKP’yi anlatmaya yetmez. AKP de Türkiye tarihindeki diğer gerici hareketlerin özelliklerini içerir; AKP halk düşmanıdır, tarihsel ilerlemeye karşıdır, piyasacı ve emperyalizm yanlısıdır. Tüm bunlarla uyumlu bir şekilde AKP’nin solla bir kan davası vardır. AKP’nin dinci olduğu için mi bu özellikleri haiz olduğu, yoksa bu özellikleri haiz olduğu için mi dinci olduğu tartışmasının bir noktadan sonra anlamı yoktur. Bu nitelikler Türkiye gericiliğinin tarihsel olarak birbirini bütünleyen temel karakteristik özellikleridir.

AKP iktidarında laikliğin ölümü laiklik tartışmalarıyla at başı gitmektedir. AKP’yi laikliği bitiren sürecin başından bu yana yer alan diğer partilerden ayıran temel husus, açıkça laikliği yeniden tanımlama girişimidir.<sup>117</sup> Bu konum, Menderes ve takipçilerinin

<sup>117</sup> Tayyip Erdoğan’ın Mısır’da Mübarek sonrası yapılacak ilk seçimden önce yaptığı laiklik çağrısı bu açıdan oldukça ilginçtir. Erdoğan laikliği tartışmak için hiçbir fırsatı kaçırmamaktadır. Çağrı için bkz. <http://www.sabah.com.tr/Gundem/2011/09/15/basbakan-erdogandan-laiklik-acilimi>.

ya da çeşitli dönemler sosyal demokrasinin siyasette ve toplumsal yaşamda dine ve dindarlara alan açmaya yarayan girişimlerinin devamı olarak görülebilse de benzeri olarak nitelenemez ve temel bir farklılık içerir. Laiklik ilkesinin yeniden tanımlanması girişimi bir yeniden kuruluş denemesidir.

AKP'nin iktidarının ilk döneminde dindarlara ve dine özgürlük söylemiyle demokrasi ve hukuk talep ettiğini iddia edenlerin, AKP'nin üçüncü döneminde gittikçe netleşen bir biçimde İslami referanslı bir düzen ile laisizm arasındaki mücadeleye dönüşen tartışmaya böylesi bir zemin bulmaları artık imkansız hale geldi.<sup>118</sup>

Tüm dünyada dini değerlerin yükselişini arzulanan demokratikleşme sürecinin bir yansıması veya uğrağı olarak görenlerin nezdinde, AKP de bu sürecin Türkiye'deki temsilcisiydi. AKP'nin, partinin temel metinlerinde bireylerin dinden esinlenen duygu ve düşüncelerinin siyasete yansımalarını normal bir durum, sosyolojik bir olgu olarak görmesini ve siyaseti ve dolayısıyla toplumsal yaşamı bu normal durum ve sosyolojik olguya göre tasarlama isteğini, laikliğe yeni bir yön veren anlayış olarak görenlerle laiklik nasıl tartışılabilir?<sup>119</sup> Laikliği yeniden tanımlama girişiminden anlaşılması gereken tam olarak budur.

Laiklik nedir sorusunun hangi laiklik sorusuna doğru evrim geçirdiği düzlemde, dinden esinlenen duygu ve düşüncelerin siyasete yansımalarına izin vermek hiçbir şekilde laiklik ile bağdaşmaz demek de bir noktadan sonra anlamsızlaşıyor. Tartışmanın yürüyeceği zemin bu değildir; laiklik tartışması bu soruların kurduğu zeminde yapılamaz.

AKP böylesi bir İslamcı kimlikle, laikliği yeniden kurma

---

Müslüman Kardeşler'in tepkisi için bkz. <http://www.haber7.com/dis-politika/haber/784639-erdogana-musulman-kardeslerden-tepki>.

<sup>118</sup> Örneğin akademisyen Atilla Nalbant, 2008 yılında AKP'nin gerçek bir demokrasi ve hukuk devleti talep ettiğini iddia ediyor. Bkz. Atilla Nalbant, *"Türk Anayasalarında Laiklik İlkesi ve Din İşlerinin Düzenlenmesi"*, Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar içinde, s. 73

<sup>119</sup> Gerard Croc, laikliğe böylesi bir tanımsal çerçeveye yaklaştığı için AKP'nin laikliğin dostu olduğunu iddia edecek kadar ileri gidiyor. Bkz. Gerard Croc, *"AKP Türkiye'deki Laikliğin Derdi mi Dostu mu?"*, Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar içinde, s. 51.

iddiasıyla aslında yok ederken, doğal olarak sözcüklere de gereğinden fazla anlam yükleniyor ve bir noktadan sonra kavramların değil bu kavramların doğrudan sözlük anlamlarının veya etimolojik kökenlerinin tartışıldığı bir ortamda tartışmanın eksenini kayıyor.

Türkiye’nin bugünkü meselesi örneğin laikliğin tasfiye edilip sekülerizmin inşa edilmesi değildir. Sürecin böyle tarif edilmesinin hiçbir anlamı yoktur çünkü sekülerizm laikliğin alternatifi, karşıtı veya yumuşak bir versiyonu değildir. Cevap verilmesi gereken esas soru, temelde din ile siyaset ve toplumsal alan arasındaki ilişkinin nasıl düzenleneceği sorusudur ve bu soru AKP örneğinde görüldüğü gibi dinsel referanslarla yanıtladığı sürece, adına ne denirse densin, literatürde nasıl bir karşılık aranırsa aransın, o düzen laik olmayacaktır.

Ancak Türkiye’de laiklik sözcüğünün kendisi etrafında dönen tartışmada, laikliğe alternatif arayanlara karşı laiklik kavramını kullanmakta ısrar etmenin hiçbir sakıncası yoktur. Tam tersine, Türkiye’de yıllardır bu sözcüğe referansla anılan bir mücadelenin sürekliliği açısından, bu sözcüğün kendisine sahip çıkmanın da bir önemi vardır. Ama kavramsal düzeyde her durumda konu, dinsel alanın nerede başlayıp nerede biteceği konusudur.

İşte buna bugün dinin kendisi karar veremez, dinsel olanın sınırları teolojik tartışmalarla belirlenemez. Esas olan bu tartışmanın dinsellikten kurtarılması, AKP’nin iddia ettiğinin tam aksine laiklik tartışmasının dinsel referanslardan bağımsızlaştırılmasıdır.<sup>120</sup>

Türkiye’de rejim din ile ilişkilerini baştan kurarken açıkça yeni bir model aranıyor. Türkiye laikliğinin Fransa’dan bile daha müdahaleci ve yasakçı, ya da daha dışlayıcı olduğunu savunan insanların, dinle ilişkisi bayağı problemlili görünen Senegal’i Türkiye için bir hedef gibi göstermeleri çarpıcı bir örnek olarak karşımızda duruyor. Övgüyle anlatılan Senegal’de din dersleri zorunlu ve üstelik içerikleri Hristiyan ve Müslümanlığa göre değişiyor. Ama belli ki Senegal’deki rejim de insanların bir dinin mensubu olmak zorunluluğunun bulunmadığını, insanların özgür iradeleriyle

<sup>120</sup> Ulema tartışması bunun en uç ve en güzel örneğidir. Tayyip Erdoğan türban konusunda kararın ulema tarafından verilmesi gerektiğini savunur. Bkz. <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?id=3527307&tarih=2005-11-16>

inanmamayı tercih edebileceklerini ve dolayısıyla içeriği değişse de, öyle ya da böyle bir dinsel inancı anlatan derse girmek zorunda olmadıklarını ihmal ediyor. Laiklik tüm dinlere her alanda destek ve saygıya indirgenirken, ateizm ve inançsızlık kategorik olarak önemsizleştirilip dışlanıyor. Böylece özgürlükçü, çoğulcu, ya da pasif, adına ne denirse densin bu tür bir laiklik, dinsel olana karşı özgürlükçü, çoğulcu veya pasif, dinsel olmayana karşı ise baskıcı ve dayatmacı bir içerik kazanıyor ve laiklik tanımı ters yüz edilmiş oluyor.<sup>121</sup>

Laiklik elbette dinlere ve inançlara, hep bilinçli şekilde unutulsa veya atlansa da inançsızlığa dahi saygıyı içerir, ancak asla dinlere, inançlara veya inançsızlığa saygı temelinde tanımlanamaz. Üstelik dinlere saygıdan çoğu kez anlaşılan dinsel olanın kamusal alanda kendini göstermesine veya toplumsal olanı düzenlemeye çalışmasına izin verilmesidir. Böylece, laikliğin bir unsurunun laikliğin amacı yerine konmaya çalışılarak gelinen nokta aslında basbayağı laikliğin bittiği yerdir.

İşte tam bu noktada önerilen yeni bir tip laikliktir, bunun adı kimi zaman Anglosakson geleneğe göndermeyle “sekülerizm” kimi zaman ise “pasif laiklik” veya “çoğulcu laiklik”tir. Dinlere saygı adı altında dinlerin siyasal ve toplumsal yaşama ne kadar müdahale edebildiğinin laikliği ölçmekte bir metrik haline getirildiği koşullarda, bu metrik laikliği değil, olsa olsa dinin toplum ve siyaset üzerindeki etkisini ölçmekte kullanılabilir. Laiklik yalnızca devletin dinler karşısındaki tarafsızlığı ya da hukuk sisteminin

<sup>121</sup> Ahmet T. Kuru – Alfred Stepan, a.g.m., s. 95. Aynı metinde Senegalli sufilerin 19. yüzyılda Fransız sömürgeci sistemiyle uyumlu ve karşılıklı saygıya dayalı dostça ilişkiler kurmasından da övgüyle bahsedilirken, dinsel ideolojilerle emperyalizm arasındaki ilişki dolaylı olarak bir kez daha gündeme geliyor. Üstelik aynı metne göre ideal bir laiklik olarak tanımlanan Senegal’de toplumsal bir olgu olarak kadın sünneti devam ediyor! Metindeki rakamlara göre Senegal’deki kadınların yüzde 28’i bu insanlık dışı uygulamadan mağdurdur. Dahası, bu oran aslında Senegal’in büyük etnik gruplarının bu uygulamaya dinsel değil geleneksel olarak karşı olmasından dolayı düşük ve oran bazı kabilelerde yüzde 62’yi buluyor. Senegal kanunlarına göre kadın sünneti yasak. Belli ki fiilen uygulanmayan bu kanun tepeden inme, toplumun dinsel değerlerine aykırı olduğu için mi uygulanamıyor? Bazı din adamlarının dahi desteğini aldığı söylenen kanunu tepeden inme bir biçimde uygulamadan bu sorunu Senegal’de kim nasıl çözmeği düşünüyor?

dini bir otorite tarafından kontrol altına alınmayışıyla ölçülemez.

Model arayışı sırasında ülkeler arası karşılaştırma yapılırken bu ülkelerin yalnızca yasal altyapılarına bakmak yanıltıcı olacaktır. Yasal güvenceler elbette önemsiz değildir; tam tersine bu yasal tanımlar kimi ülkelerde hâlâ bir garanti veya laiklik için bir alt sınır olarak görülebilir. Ancak bu yasal tanımlar bir ülkedeki laikliğin durumunu tanımlamakta tek başına yeterli değildir. Bunun için en çarpıcı örneklerden birisi ne yazık ki Türkiye’dir. Laikliğin esamisinin okunmadığı ülkemizde laiklik anayasal güvence altındadır.

Burjuva devrimlerinin laikliğe açılan kapıları tüm dünyada düşünsel olarak Aydınlanmanın etkilediği ortak bir zemine sahiptir. Her bir burjuva devriminin kendine özgü gelişim dinamikleri farklı laikleşme süreçlerini tetiklemesinden hareketle laikliğin farklı yasal zeminlerinin ortaya çıkması mümkündür. Ancak önemli olan laikliğin olmazsa olmaz ilkelerinin siyaset ve toplumsal yaşam içinde ne ölçüde canlı kalabildiğidir. Bu nedenle en sağlıklı, ülkeler karşılaştırılırken, yasal çerçevenin ötesine bakabilmektir.

Din, yasal tanımların ötesinde, egemen sınıfın elinde, sınır ötesinde veya içeride bir ideolojik silah olarak pek çok farklı biçimde kullanılıyor. Bu kullanım biçimlerinin tarihsel izleri her ülkenin burjuva devrim sürecine dek sürülebilir.

Avrupa’da Danimarka veya Norveç gibi burjuva devrimlerinin ne kiliseyi ne de monarşiyi tam olarak tasfiye etmediği ülkeleri ve bu ülkelerdeki sembolik kilise-monarşi ittifaklarını Türkiye’ye örnek göstermek, böylesi bir geçişin de mümkün olduğunu iddia etmek, tarihi tersine çevirme çabasıdır. İlla bir karşılaştırma yapılacaksa, bu ülkelerde dinsel kuralların toplumsal yaşantıyı veya siyaseti ne kadar etkilediğine bakılmalıdır. Avrupa’da Yunanistan’daki gibi her türden burjuva iktidarına sadakatle hizmet edeceğini açıklayan ve bunu her dönem maharetle yapan Ortodoks Kilisesi gibi örnekler de mevcuttur. Kurumsal olarak örgütlü din ile devlet arasındaki ilişkiler açısından bakıldığında, din Avrupa ülkelerinde farklı düzeylerde etkilidir ve bu etki daha çok ülke kapitalizminin kriz dinamikleriyle ya da emperyalist arzularıyla ilgilidir.

Model arayışındaki temel niyet, Türkiye’de fiilen ortaya çıkan durumun yasal altyapısını da oluşturmaktır. Bu altyapı Türkiye’de laikliğin yasal olarak korunmadığı koşullarda dinsel tabanlı siyasi ve toplumsal oluşumların daha rahat hareket etmesini sağlayacaktır. Ama esas olan bu tanımların toplumsal ve siyasi olarak laiklik yanlısı uygulamalar tarafından hayata geçirilip geçirilemediğidir.

Dinin kamusal alanda görünür olup olmamasına indirgenecek yasal bir tartışma, laikliğin esas olarak soluk alıp verdiği siyaset alanında ya da toplumsal alanda kaybettiği koşullarda önemsizdir. Aydınlanmacı mücadele ya buralarda, siyasette ve toplumsal alanda kazanacak, ya da aynı yerde kaybedecektir. Türkiye’deki türban tartışmalarının geldiği nokta bunun dramatik bir örneğidir. Türkiye’de laiklik, türban Meclis’e girdiği anda değil, ondan daha önce siyasi ve toplumsal yaşantının pek çok anında hiç durmadan gerilerken kaybetmiştir. Bu olgu, türbanın kamusal alana girmesinin önemsiz olduğunu göstermez; ama aydınlanmacı mücadele bu tartışmanın kısır döngüsü içine hapsedilemez, mücadelenin satıhı tartışmaya konu olan yerlerden ve anlardan ibaret görülemez.

Amaç dine karşı anlayışlı bir laiklik ise, laiklik zaten tanımı gereği dinlere karşı yeterince saygılıdır. Ama buradaki talep, dinin siyasete ve toplumsal yaşama “biraz” müdahale etmesine izin verilmesidir. “Biraz”ın ölçüsü ise doğal olarak din tarafından belirlenecektir. Oysa din ve siyaset ilişkisi düşünüldüğünde “biraz” veya benzer başka sıfatlarla ölçülebilecek bir durum değil “varlık” veya “yokluk” durumu söz konusudur. Din siyasete biraz müdahale edemez; din siyasete ya müdahale edecektir ya da etmeyecektir. Toplumsal yaşantı söz konusu olduğunda ise aralıksız bir mücadele söz konusudur; bu mücadelede taviz verilmeye başlandığı anda dinin ilerleyişini durdurmak çok zordur.

Dinin siyasete biraz müdahale etmesinin en güzel örneği ise AKP Türkiye’si’dir. Zaten meşrulaştırılmaya ve ismi koyulmaya çalışılan da işte bu ülke ve yeni düzenidir.

Türkiye koşar adım pasif ve çoğulcu laikliğe gidiyor, laik modelini değiştiriyor diye neredeyse zil takıp oynayanların ülkesinde ise toplumsal yaşamın dinselleştirilmesiyle ortaya çıkan problemleri sıralamaya sayfalar yetmez. Tüm bir toplumsal yaşantının dinsel referanslarla düzenlenmeye çalışıldığı Türkiye’de bu uygulamaları

savunmak adına her fırsatta başvurulmuş olgu ise Türkiye’nin Müslüman bir ülke olmasıdır. Bugün Türkiye’nin yüzde 99’unun Müslüman olduğu iddiası her fırsatta dillendirilen ve hiçbir koşulda tersi ispatlanamayacak, bu nedenle bilimsel temeli bulunmayan bir iddiadır. Akademik iddiası olan makale ve kitapların ise kendi tezlerini nihai olarak bu iddiayla gerekçelendirmelerinin açıklanabilir tarafı yoktur. Türkiye’nin yüzde kaçının hangi dine mensup olduğunun, bu yüzde kaçın hangi oranlarda bu dini nasıl yaşamak istediklerinin laiklik açısından hiçbir önemi yoktur. Laiklik siyasi alanı ve toplumsal yaşantıyı dinsel referanslardan kurtararak, tüm bu oranların hepsinin vicdan özgürlüğünü güvence altına alır. Laiklik tüm inanç ve inançsızlıkların birlikte yaşayabilmelerinin teminatıdır.

Türkiye’de gayrimüslim azınlıklar üzerinden yürütülen kimlik siyaseti de laikliğin zayıflatılması için kullanılmaktadır. Kimliğin ve özgürlüğün din ve dinsel özgürlükler üzerinden tartışılması, dinsel referanslarla yürüyen her tartışma gibi, İslamcı söylemi güçlendirir ve bu söyleme meşruiyet sağlar.

AKP, görüntü kimseyi aldatmasın, aslında Avrupalı fanatik İslam karşıtları ile aynı çizgidedir; İslam her iki tarafın gözünde de yalnızca resmi bir din olarak varolabilir ve İslamı serbest ve bireysel bir din seviyesine indirmek onu yok etmektir. Bu nedenle ilk gruptaki dinci gericiler İslamı resmi bir din konumuna yükselterek onu yaşatmak isterken, ikinci gruptakiler de aynı şekilde İslamın başka türlü varolamayacağına inandıkları için bu dini kıtadan silmeye çalışırlar. İslam konusunda iki karşı ucun bu şekilde birleşmesine verilecek tek anlamlı yanıt, İslamın kişilerin bireysel dünyalarında özgürce yaşanmasını mümkün kılacak laik bir sistemi kurmaktır. Ters durumda, dini fanatizmin bu iki ucu, İslamı yok etmek isteyenlerle, İslamı resmi bir din olarak dayatanlar el ele insanlığı bir karanlığa doğru sürükleyecektir.

Özgürlükleri dinin lehine genişletme çabalarının Osmanlı’ya geri dönüş ya da Osmanlı’yı yeniden canlandırma girişimleriyle yan yana gitmesi gelişigüzel bir rastlantı değil, tam tersine üzerine düşünülmüş bir projedir.

1923 Cumhuriyeti’ni yıkmak laikliği kurumsal olarak bitirmekle mümkündü. Ancak Türkiye’de laik ve aydınlanmacı birikimi

tamamen yok etmeden Osmanlıcılığı yeniden canlandırmak olması değildi.

Emperyalizm ile laiklik karşıtlığı arasındaki değişmez ilişki Yeni Osmanlılık bağlamında da geçerlidir. Bu nedenle, Yeni Osmanlılığın hitap kitlesinin belli bir siyasi çevreyle kısıtlı olduğunu düşünenler yanılıyor. Liberal ve batılı pek çok akademisyenin de emperyalizm vesilesiyle kervana katılmış olduğu görülüyor. Bu akademisyenlerin Osmanlı tarihinden kullanışlı bir geçmiş ve miras üretmek için ise bayağı zorlamaları gerekiyor. Bir proje etrafında kenetlenmeden, medeni hukukun kabulünden medreselerin kapatılmasına, harf inkılabından takvim değişikliğine kadar yapılanları Osmanlı İmparatorluğu'nun din ile ilgili konulardaki en iyi uygulamalarından vazgeçilmesi olarak nitelemek bilimsel açıdan mümkün değildir. Kemalizmin Alevileri projenin dışında bıraktığını iddia ederken, Osmanlı'nın ya da bugün Osmanlı'yı yeniden canlandırmaya çalışan AKP'nin Alevilere nasıl davrandığına dair tek söz etmemek de hiç kolay olmasa gerek...<sup>122</sup> Ama amaç bilimsellik değil de emperyalizmin desteklediği bir projeyi meşrulaştırmak olunca neyin mümkün olduğuna dair sınırlar ortadan kalkıyor.

Yeni Osmanlılık 1923 Cumhuriyeti'nin antitezidir ve 1923 Cumhuriyeti'nin ölümü emperyalizmin taşeronluğuyla yan yana ilerleyen bir süreçtir. Yeni Osmanlılık emperyalistlerin yönlendirmesiyle AKP'nin mutfağında pişen bir proje olduğu için bu ideal, emperyalizm olgusu dikkate alınmadan tahlil edilemez. Kimilerinin iddialarının ve ilk anda akla gelenin tam aksine Türkiye'nin

<sup>122</sup> Mecelleyi, medreseleri, Arap harflerini ve eski takvimi Osmanlı Devleti'nin din ile ilgili en iyi uygulamaları olarak gören Osmanlı tarihi uzmanı akademisyen için bkz. Karen Barkey, *"Osmanlı'da Farklılıkların Yönetimini Yeniden Düşünmek: Modern Türkiye İçin Ne Öğrenebiliriz?"*, Türkiye'de Demokrasi İslam ve Laiklik içinde, s. 27. Makalenin sonunda Kürt sorunu örneği verilerek AKP'ye dair bir şüphe belirtilmesi ise emperyalizmin Yeni Osmanlı projesi ve onun öznesi için koyduğu rezerv şeklinde okunmalı. ABD'nin projeyi desteklemekten vazgeçmesinin ardından aynı akademisyenlerin "bilim" adına neler yazacağı ciddi bir merak konusu doğrusu... Emperyalizmin siyasi projelerine açıkça angaje olanların varlığında emperyalizm ile bazı üniversite çevrelerinin arasındaki ilişkinin üzerine gidilmesi ve bu ilişkinin ısrarla deşifre edilmesi gerekiyor.

eski Osmanlı coğrafyasında AKP öncesi döneme göre kıyaslanamayacak bir müdahale gücüne erişmesi, Türkiye’yi bir ülke olarak geliştirmedeği gibi Türkiye kapitalizmini de egemen sınıfın hayal ettiği krizsiz ve dikensiz bir gül bahçesine çevirmiyor.<sup>123</sup>

Asıl sorun da Türkiye’nin krizlerle dolu geçmişi zaten... Türkiye o geçmişi, yapısal sorunları, böylesi bir projeye önderlik edemeyebilecekleri çoktan belli olmuş gerici ve cahil kadroları ve en önemlisi herkesin küçümsediği yurtsever ve aydınlanmacı birikimi nedeniyle belli ki bu Yeni Osmanlı projesinin altından kalkamayacak.

Yeni Osmanlı ancak Türkiye Cumhuriyeti’nden geriye kalan ilerici değer ve kazanımları yok ederek kurulabilir. Bugün cumhuriyet tasfiye edilirken yalnızca bu değer ve kazanımlara saldırılmıyor, bu değerlere saldırıp ilerici bir mirasla ölümüne mücadele ederek yeni bir düzen kuruluyor. Bu bağlamda laikliğin tüm kazanımlarını yok etmeden, aydınlanmacılık adına toplumda ne kaldıysa hepsini imha etmeden yeni bir rejimi kurmak ve konsolide etmek mümkün değildir. Aydınlanmacı mücadele Türkiye’deki laik birikim konusunda özenli ve dikkatli davranmak zorundadır.

Türkiye’de İslamcılığın her fırsatta yetkili ağızlarından ifade edildiği gibi kendine has bir cumhuriyet fikrine sahip olması ve bu düzenin 1923’ü tamamen dışlaması, bu siyasi çizginin gericiliğini yumuşatmıyor tam tersine şiddetlendiriyor. Çünkü Türkiye’de İslamcılık yeni bir model ararken esas olarak 1923’e değil, 1923’ün ilerici değer ve kazanımlarına saldırıyor.

Türkiye’de gericilik bir bütün olarak 1923’le ve onun kurduğu sermaye iktidarıyla dertli değildir; Türkiye’de gericiliğin 1923’ün bir burjuva devrimi olarak ileriye giden salınım ve hareketleriyle bir derdi var.

AKP, 1923 Cumhuriyeti’nin yerine başka bir düzen inşa ederken artık 1923’e dönmenin, 1923’ü tekrar kurmanın bir ihtimali kalmamıştır. Bu yeni kuruluşu direnmenin yolu, aydınlanmacı mücadele hattını 1923’ün eksikli ve yapısal olarak sorunlu laik çizgisine eşitlemek değildir. Bugün Türkiye’de yeni bir aydınlanmacılık sınıfsal olarak burjuvaziden bağımsızlaşmış, sermaye

<sup>123</sup> Bu olguyu açıklayan “taşeron emperyalizm” kavramı için bkz. Kemal Okuyan, *Türkiye Solunun Yurtseverlik Sınırı*, Yazılama, 2013, s. 19-22.

sınıfının bağlarından kurtularak özgürleşmiş bir laikliğin ekse-  
ninde tanımlanabilir.

Türkiye’de laikleşme sürecinin tersine dönmesiyle, siyasi ve toplumsal meselelerin laik değil teolojik zeminde tartışılmaya başlaması eş zamanlıdır. Bugün ise artık, din ve siyaset, din ile toplumsal yaşam arasındaki ilişkiye dair hemen her konu laik değil teolojik bir zeminde tartışılıyor, konu her defasında İslamın aslında ilgili meseleye dair ne dediğine bağlanılıyor. Konu İslamın ne dediğine bağlanınca da, kaçınılmaz olarak, İslamın gerçekte dediklerinin toplamından oluşan ve tabii ki herkese göre değişen bir “hakiki Müslümanlık” kavramı ortaya çıkıyor.

Günümüzde türban gündemi başta olmak üzere pek çok başlıkta karşımıza çıkan “hakiki Müslümanlık” meselesi insanların dinsel inançlarının devleti ya da siyasi iradeyi ilgilendirmemesiyle doğrudan bağlantılıdır. Bugün herkesin herkesten daha Müslüman olduğu bir ülkeye dönüşen Türkiye’nin laiklikle ilişkisinin kalmamasının temel nedenlerinden birisi siyasi ve toplumsal tartışmaların teolojik bir zeminde yürümesidir.

Dinin örtünme ya da başka bir konuda ne dediği ve bunu nasıl dediği aslında buna inanan insanlardan başka kimseyi ilgilendirmez. Teolojik konular ancak toplumun genelini ilgilendirdiği bir zeminde, başka bir deyişle teolojik olandan toplumsal olana veya siyasi ya da iktisadi olana dönüştüğü zeminde tartışılabilir. Türban örneğine geri dönersek, burada önemli olan İslam dininin bu konuda neyi emrettiği değildir. Hatta burada önemli olan temelde kimin nerede nasıl giyindiği de değildir. Dolayısıyla türbana, İslam dininin aslında örtünmeyi emretmediği tezinden yola çıkarak karşı çıkmak, laik değil laiklik karşıtı bir duruştur.

Laiklik açısından önemli olan giyinme ve örtünme ritüellerinin toplumsal yaşantıyı ve siyasal alanı nasıl etkilediğidir. İnsanlar, dinsel bir olguyu bu iki alanı düzenleyen ve bu alanlara müdahale eden bir hale getirmedikleri sürece, istedikleri yerde istedikleri gibi giyinirler. Ama yine örnek olsun, bir mahkeme başkanının toplumsal yaşantıya müdahaleye yol açmadan istediği gibi giyinmesi mümkün müdür? Bir milletvekili siyasi bir malzeme haline getirmeden o türbanı taşıyabilecek midir? Sağlık gibi tüm toplumu ilgilendiren yaşamsal bir alanda görev yapan bir hekimin

görev yaparken giysisinin sorun çıkartmamasını sağlamak yalnızca o hekimin sorumluluğu mudur? Bu sınırları laik bir ülkede bireylerin kendileri belirleyemez. Devletin bu sınırları belirlemesinde ilkesel bir hata yoktur; modern devletin farklı ülke ve zamanlarda bu sınırları yanlış belirlemesi ise apayrı bir tartışma konusudur.

Burada temel konu, tek başına, türbanın veya başka bir dinsel giyinme şeklinin şu ya da bu mekanda bulunulmasına ya da şu veya bu görevin yerine getirilmesine engel olup olmaması değildir. Bunların tamamı elbette tartışılmalıdır, ancak bu tartışmanın kendisinin de laik bir zeminde yürümesi zorunludur.

Laik zeminde sürececek bir tartışma için ise asgari iki şart gereklidir. Birincisi, bu tartışma teolojik gerekçelendirmelerle yürüyemez. İkincisi, bu tür kararlar bireylerin kendi inisiyatifine bırakılamaz, toplumsal yaşantıyı ilgilendiren, siyasi ve iktisadi sonuçları olan her konuda toplumun bütünü adına devlet karar almalıdır. Tartışılması gereken, devletin bu alanlara müdahale edip etmemesi değil, bu alanlara nasıl müdahale edeceği.

Laikliğin büyük bir saldırı altında olduğu bugünlerde laiklik ile eğitim arasındaki ilişkinin her fırsatta gündeme getirilmesi ise yeni aydınlanmacılığın tanımlanması açısından elzemdır. Eğitim laikliğin ilk talim alanıdır.

Eğitimin önemi, yalnızca bilim ile dogmanın aynı kefeye ve düzleme yerleştirilmesinin önüne geçilmesinden kaynaklanmaz. Konu, eğitim ve siyasetin birbiriyle sıkı sıkıya bağlı olduğunu söyleyen başta Rousseau olmak üzere Aydınlanma düşünürlerinden bu yana siyasetle de ilişkilidir. Ama konunun bu denli sadeleştirilmesi önemli bir meseleyi atlamamıza yol açar.

Bu kategorizasyon ve din ile bilimin düzlemsel ayrımı hayatidir; ancak belki en az bunun kadar önemli bir başka husus eğitimin laikleşmesiyle, aslında eğitimin temel amaçlarından olan ahlaki gelişimin de dinsel referanslar olmaksızın yapılabileceği arasındaki bağlantıdır. Eğitimde laikleşme, insanların ahlaklı veya “iyi” bir insan olmaları için dine ihtiyaç duymadıklarını söylemektir. Din elbette bir ahlak anlayışıdır ve insanlar dilerlerse kendi ahlaklarını dinsel inançları üzerine bina edebilirler. Ancak burada en önemli husus, örnek olsun, insanların dindar ve ahlaklı olabileceği gibi,

ateist ve ahlaklı da olabilecekleridir.

Ahlakı dinden ayıran bu adım yalnızca laikleşme açısından değil insanlığın bir bütün olarak gelişimindeki en büyük dönüşümlerden birisidir ve bugün ülkemizde bu dönüşümün niye bu denli önemli olduğunu ne yazık ki her fırsatta görüyoruz. Bu ayrıma sahip çıkmak bugünkü aydınlanmacı mücadelenin en temel unsurlarından birisidir.

Laiklik hep bir ayrılma işlemiyle tanımlanmayla çalışılır ve bu tanım din ve siyaset ile yapıldığında hep yanlış çağrışımlara yol açar. Oysa illa ayrılıkla bir tanımlama yapılacaksa, laiklik yalnızca dinin siyasete ve toplumsal yaşama müdahalesinin önüne geçilmesi değil, din ile ahlakın birbirinden ayrılma işlemidir.

Aydınlanmacılık, laikliğin ahlakı yeniden konumlandırmasının üzerinde ısrarla durmalıdır. İnsanların farklı dini inançlarının olabileceği ve hatta hiçbir dini inanca sahip olmayabileceği gerçeğinin ahlaki bir sonuç doğurmayacağı iddiasının bugün ne denli anlamlı olduğu her fırsatta bir kez daha görülmüyor mu?

Türkiye'deki gerici iktidar tüm ülkeye kendi ahlak anlayışını dayatırken bunu İslami inancın ahlakla ilişkisini kurarak yapıyor. Buradaki esas mesele, örneğin kadın ve erkek arasındaki ilişkinin ne zaman ahlak sınırlarını aşacağı değil, Türkiye'de başka ahlak anlayışlarının varolabileceğinin ve bu anlayışların illa dinsel temellere dayanmak zorunda olmadığının kabul edilmemesidir.

Hâlâ bazıları bunun laiklikle ilgisi olmadığını iddia ededursun, dinden bağımsız ahlak anlayışlarının kabul görmediği bir ülkede laiklikten söz edilemez. Ahlak sorunu temelde bir laiklik sorunudur. Türkiye bugün hızla laiklikten uzaklaştığı için bir ahlak sorunu ve tartışmasıyla karşı karşıyadır. Türkiye'de tam da bu nedenle, insanlar arasında aşktan cinselliğe kadar kurulan tüm ilişkiler iktidarın tehdidi altındadır.

Türkiye laiklikten uzaklaştığı ve ahlakı dinsel düşüncenin bir türevine indirgediği için çürüme ve yozlaşmayla, özgürlük arasındaki aslında oldukça net olan çizgiyi de çekemez haldedir. Bu çizgi çekildiğinde özgürlük, çürüme ve yozlaşmadan bağımsızlaşacak, kendi ahlak yolunda yürüyebilecektir. Bu çizgi çekilmediği sürece aydınlanmacı mücadele, İslamcı gericilik karşısındaki mücadelesinde yara almaya devam eder.

Aydınlanmacılığın kendi laik ahlak anlayışını insanlara dayatmasına ise hiç gerek yoktur. Aydınlanmacı mücadelenin, kendi laik ahlak anlayışının varlığına insanları ikna ettikçe, bu anlayışı ve ahlakın dinin tekelinde olmadığını insanlara anlattıkça yol aldığı görülecektir.



## Sol ilahiyat veya yeni hakiki Müslümanlık: Solu dinselleştirmek

*“Komşun açken tok yatıyorsan, insanlar açlık sınırındayken villa üstüne villa alıyorsan, sokaklar dilenci, öksüz, yoksul, garip çaresiz, kimsesizlerle doluyken bu villalarda sabahlara dek yünlü seccadelerde namaz kılıyorsan vay haline! Mazlumun ahı arşı âlâya yükselirken, yoksulun açlığı yeri delerken, öksüzün ağlaması göğü çatlatırken sadece kıldığın namaza güvenerek ruz-i mahşere gitmeyi düşünüyorsan vay haline! Tekasür ve Maun sureleri... Kapitalizmi ve abdestli kapitalizmi zirru zeber ediyor.”*

*Tutkulu ses susunca bir süre kimse konuşmadı. Mehmet salonu ezen ağır sessizlik boyunca Hasan Hoca'nın fikirlerinin yıkıcılığı-nı iliklerine kadar hissetti. Altan 'ilginç' diye nitelemekle Hasan Hoca'yı hafife almıştı. Karşıdaki masada yıkıcı biri oturuyordu. Ölçüsüz iyilik! Hasan Hoca'nın anladığı tek dil buydu ve bu dil onu, tıpkı taptığı iyilik gibi, ölçüsüz derecede tehlikeli kılıyordu.”<sup>124</sup>*

Bir Müslümanın ölçüsüz derecede tehlikeli olmasının nedeni onun bir Müslümandan duymaya alışık olmadığımız cümleleri kurması mı? Nedir bir dindarı tehlikeli kılan, bu düzenden beslenen zengin müminleri eleştirmesi mi? İnanan bir insanın kapitalizm eleştirisine girişmesinin bazılarını bu kadar etkilemesinde gerçekten bir gariplik yok mu?

Müslüman bir insanın sol söylemi kullanmasının değişik, çarpıcı ve tehlikeli gelmesinin en önemli nedeni şimdiye kadar Türkiye’de sol ile dindarların yıldızının açık söylemek gerekirse

pek barışmamasıdır. Geniş bir kitleye hitap ettiği tartışılmaz olan dindarlık müessesesinin sola açılım yapabilme ihtimali, kitleselleşme sancısından hep mustarip olan solun bazı kesimlerini bu bağlamda da heyecanlandırması şaşırtıcı olmamalı.

Kitleselleşme amacının kendisinde elbette hiçbir sorun olamaz. Solun da diğer siyasi akımları gibi temel hedefi mesele, ilke ve hedeflerini kitlelere aktarmak ve kitleleri buna ikna etmektir. Ancak buradaki en önemli husus, siyasi bir akımın kendi mesele, ilke ve hedeflerini kitlelere anlatmayı başarmasıdır. Başkalarının diliyle konuşan, ilke ve hedeflerinden ödün veren, onlardan uzaklaşan bir solun, bunları yaparak başka bir siyasi akıma dönüşmesi kaçınılmazdır. Bu durumda artık söz konusu olan solun değil başka bir siyasi akımın kitleselleşmesidir.

Teolojik bir tartışmaya girdiğini hiç saklamayan, dinle solun önünü açacak temas noktaları arayan sol ilahiyatın, ilk problemi tam burası işte: Bu temastan sonra ortaya çıkacak siyaset gerçekten sol mu?

Sol ile dinin arasındaki meseleyi kurcalayan her iddia öncelikle Aydınlanma düşüncesiyle hesaplaşmak zorundadır. Bu bağlamda, marksizmin bir burjuva düşüncesi olarak Aydınlanmayla girdiği hesaplaşmanın işleri kolaylaştıracağı düşünülse de, biraz derine inildiğinde bu hesaplaşmanın dine kapıları açan değil kapayan bir hesaplaşma olduğu görülür. Aydınlanmanın has çocuklarından marksizm, bu hesaplaşmayı Aydınlanmayı reddederek değil, aşarak bitirir. Marksizmin dinle ilişkisi Aydınlanmanın dinle girdiği ilişkiden elbette oldukça farklıdır, ancak bu farklılık siyaseti dinselleştirmeye ya da siyasetin teolojik tartışmalardan beslenmesine uzanacak, bunlara izin veren bir farklılık değil, tam tersine bunları Aydınlanmayı da aşarak reddeden bir yaklaşımdır.

İnsanlığın büyük projelerinden Aydınlanma, insanoğlunun yüzlerce yıldır süren ilahi güçlere olan teslimiyetine son verme iddiasındaydı. Kendi kaderini eline almak için yola çıkan bireyi yaratan aydınlanmacılar Tanrı'nın sonsuz iktidarının sonunun geldiğine inanıyorlardı. İnsanların katına inen ve bu dünyadaki iktidar savaşına dâhil olan Tanrı'nın bu iktidar savaşında yenilmesi mümkündü. Din ile insanın ilişkisi artık böyle de tanımlanabilirdi. Aydınlanmaya göre, Tanrı ve din, tüm tarih boyunca

insanın bilinemezliklerle baş etmek için kullandığı kavramlardı. Tanrı'ya atfedilen alan işte bu bilinemezliklerle tarif edilen alandı. Bilimin ilerleme hızı muhteşemdi, insanlığın önünde yepyeni bir çağ açılmıştı. Dolayısıyla, insanın bilgi alanının genişlemesi, bilinemezlikler sahasının küçülmesi anlamına gelmeliydi. Bununla bağlantılı olarak Tanrı'nın alanının küçülmesinden daha doğal ne olabilirdi?

Aydınlanma projesinin bir bütün olarak çöktüğünü kimse söyleyemez. Hâlâ, Aydınlanmanın etkisini çok yoğun olarak hissettiğimiz bir dünyada yaşıyoruz. Ama Aydınlanma projesi çökmese de, amaçlarının neredeyse hiçbirine ulaşamadı. Ne Tanrı'nın sonsuz iktidarının sonu geldi, ne de insanoğlu yüzlerce yıldır süren teslimiyetine son verebildi.

Belki de en doğrusu iktidar savaşının sürdüğünü söylemek. Din ile insan hâlâ çatışmaya devam ediyor. Aydınlanma olmasaydı, bu iktidar savaşından dahi söz edemezdik. Şimdi bu iktidar savaşını konuşabiliyorsak, dinin siyasetle ilişkisini çok farklı boyutlarda tartışabiliyorsak bunu Aydınlanmaya borçluyuz.

Burjuvazinin erken dönemiyle birlikte anılması gereken Aydınlanma tam da burjuvaziye yakışan sakatlıklara sahipti. İlericilik barutunu hızla tüketen burjuvazinin, kendi çocuğu olan Aydınlanmayı taşımasının sınırları vardı. Aydınlanmanın hedeflerinden çok uzak kalmasındaki en büyük nedenlerden birisi budur.

Ancak bundan daha önemli olan sebep ise Aydınlanmayı yeni bir yüzyıla taşıyacak olan asıl gücün, yüzyılın sonunda büyük bir yenilgiye uğramasıdır. Aydınlanma, burjuvazinin onu öksüz bırakmasından sonra, yeni yüzyılın büyük bir kesiminde marksizmin eleştirileri sayesinde farklı bir içeriğe kavuşarak, sosyalizmin taşıyıcılığında yoluna devam etti. İşçi sınıfının elinde yeniden yaratılan aydınlanmacılığın bayrağı yalnızca sosyalizmin iktidarda olduğu ülkelerde değil, iktidar mücadelesi verdiği coğrafyalarda da, solcular tarafından taşınıyordu. Reel sosyalizmin yenilgisinde somutlanan solun yenilgisi, aydınlanmacılığın tarihsel yolculuğunda bir dönemin bitişini simgeler. Taşıyıcısını kaybeden Aydınlanma, solun güç kaybına paralel bir şekilde tüm dünyada gündemden düşer. Meydan, Aydınlanma sonrası burjuva düşüncesine kalmıştır artık. Buna direnecek olanlar ise yine solculardır.

Aydınlanma sonrası gerici düşüncenin yükselişi sosyalizmin çözülüşü ve solun yenilgisiyle doğrudan bağlantılıdır. Gerici düşünceler sosyalizmin çözülüşünden sonra ortaya çıkmamıştır elbette; dahası bu düşüncelerin bizzat sosyalizmin çözülüşünde büyük etkileri vardır. Ancak çözülüş gerici düşüncenin yayılmasını önleyen en mühim fren mekanizmasını ortadan kaldırmıştır.

Sosyalizmin yaşanmadığı bir dünyada değil, sosyalizmden geriye kalan bir dünyada yaşıyoruz. Bu olgu tekil coğrafyaları değil, çok daha geniş toprakları etkiliyor. Sosyalizmin geriye çekilişi, yalnızca sosyalizmin iktidar olduğu ülkelerin sorunu olarak karşımıza çıkmıyor. Meselemiz çok daha büyük. Dinin tüm dünyada yükselişe geçmesi de bununla yakından bağlantılı.

Bu yükseliş elbette türdeş, her yerde aynı şekilde gözlenebilen bir yükseliş değil. Ülkeden ülkeye, bölgeden bölgeye ve doğal olarak dinden dine farklılıklar gösteriyor. Ama dinin prestiji tüm dünyada artmaya devam ediyor. İnsanlar dini siyasal, toplumsal ve gündelik yaşamlarında daha fazla referans olarak kullanıyorlar. Din referanslı partilerin siyasette ağırlıkları da pek çok ülkede artıyor, ya da varolan partiler dine daha fazla atıfta bulunuyorlar.

Üstelik gericileşme yalnızca dinselletmeden ibaret de değil. Her türden akıl dışı düşüncenin özellikle orta sınıflar nezdinde hızla yayılması, post modern tarikatların, sahte bir bilimsellikle süslenmiş inançların alıcılarının toplumda olağanüstü bir hızla artması gericileşmenin başka bir göstergesi...<sup>125</sup>

Sosyalizmden geriye kalan bir dünya iddiası işte bu nedenle önemlidir. Kapitalizmle sosyalizmin büyük savaşında, din emperyalist sistemin en büyük silahlarından biriydi. Hem sosyalist ülkelerdeki karşı devrimci hareketler tarafından işçi iktidarlarının devrilmesi, hem de kapitalist ülkelerde devrimci mücadelenin bastırılması için, din son derece sistematik bir biçimde, sola

<sup>125</sup> Genel olarak "new age" başlığı altında toplanabilecek çok sayıda örnek vermek mümkün: Ruhsal varlıklar, ölüm sonrası deneyimler ve reenkarnasyon, spritüel tarih yazımları, astroloji, telepatik ve başka ruhsal güçlere inanç, ruhsal sağaltım yöntemleri, kuantum mekaniği ya da başka bilimsel teorilerle süslenmiş ruhani yaklaşımlar, feng şui ve benzerleri, ruhani diyetler... Bu eğilimler öylesine yaygın ve çeşitli ki bu listeyi tamamlamak ne yazık ki mümkün değil.

ve işçi sınıfına karşı kullanıldı. Bu denli öne çıkartılan, şiddetle kullanılan bir yapının, solun zayıfladığı koşullarda etkinliğini artırmamasından daha doğal ne olabilir?<sup>126</sup>

Dinin prestiji, daha reel sosyalizmin yaşadığı dönemde, özel olarak bir direniş kültürüyle özdeşleşmesinden dolayı artmaya başlamıştı. Bunun etkileyici bir külte dönüşmesinin acı sonuçları daha sonra görüldü. Bugün de, özellikle İslamın, zaman zaman bir direniş bayrağı olarak karşımıza çıkmasının tarihsel kökeninde İslamın, zamanında, sosyalizme karşı bir direniş kültürü oluşturmasının bulunduğunu hiç unutmamak gerekiyor.

Sosyalizmden geriye kalan dünya kurgusu, yalnızca emperyalist kapitalist sistemin elinde bir silah olarak din vurgusunu öne çıkartması açısından önemli değil. Bu kurgu, dinin organik yanını, Aydınlanmayla olan gerilimli ilişkisini anlatması açısından da manidar.

Aydınlanmacılığı taşıyan temel güç olarak sosyalizmin yenilgisi, insanın hayatında dinin tuttuğu yerin değişmesi sürecini de balataladı. Aydınlanmacılık tüm dünyada ideolojik olarak geri çekilirken, insan hayatında dinin tuttuğu yerin ağırlığı tekrar artmaya başladı. Oysa sosyalizmin aydınlanmacılığı dinin insan yaşamındaki yerini, Aydınlanmadan esinlense de, çok daha özgün bir şekilde yeniden tanımlıyor, laikliği sınıfsal esareti ve zincirlerinden kurtarıp özgürleştiriyordu.

Sosyalizmin yenilgisi, din ve insan arasındaki bu ideolojik kurguya zarar verdiği için, hem toplumsal yaşantıyı hem de siyaseti derinden etkilemiştir. Bu ideolojik kurgunun geri çekilişini anlamadan dinin yükselişini anlamak olanaksızdır. Din siyaset ilişkisini tartışırken de, dinin insan yaşantısındaki yerinin yeniden tanımlanamamış, laikliğin sınıfsal esaretinden kurtarılamamış olması, mutlaka veri alınması gereken bir olgudur.

Sol mücadeleye devam ederken, kimse aydınlanmacılığın yenildiğini söyleyemez. Tam tersine, bugün aydınlanmacı mücadele yeniden enerji biriktirmeye başlıyor. Ancak tüm dünyada dinin

<sup>126</sup> Emperyalizmin çok bilinen “yeşil kuşak” yaklaşımı, Vatikan ve Papalığın bu mücadelede etkin kullanımı, verilebilecek çok sayıda örnekten yalnızca iki tanesi...

yükselişi daha gerici bir dünyada yaşadığımızın somut kanıtlarından birisidir.

Gericilikle, dinin yükselişi arasındaki bu doğrudan ilişkiye kimileri dinin gericilikle özdeşleştirilmesinden hareketle karşı çıkabilir. Oysa yükselişe geçen yalnızca dindarlık değildir; asıl tehlikeli olan dinsel referanslarla hareket eden akımların hem siyaset sahnesinde hem de toplumsal alanda etkilerinin artmasıdır. Yoksa kimsenin bireyin inanç dünyasına ait vicdani bir olgu olarak tanımlanan dini, gericilikle eşitlemeye hakkı yoktur. Ancak kapitalizm koşullarında din insan ilişkisi bu biçimiyle kaldığı ve dinsel referanslı düşüncelerin yükselişi sürdüğü sürece dinin yükselişi, dünyanın her yerinde gericiliğin yükselişi anlamına gelir.

Dinsel düşüncenin gericilikle özdeşleştirilmesi sorunu, esas olarak dinin siyaset ve toplumsal yaşantıya nasıl girdiği sorunudur. Din, tüm tarih boyunca, birtakım istisnaları dışarıda bırakacak olursak, siyasete egemen sınıfların hizmetine koşularak girmiştir. Din, ya egemen sınıfların elinde bir sömürü aracıdır, ya da sınıf mücadelelerinde, işçi sınıfına ve sosyalizme karşı kullanılacak en önemli enstrüman... Bu somut gerçeklik bize dinden yola çıkan siyasi pratiklerin ya da farklı siyasi akımların dini kullanım biçimlerinin gericilikle eşitlenebileceğini gösteriyor.

Din kökenli hareketlerin her yerde kurdukları komünizmle mücadele örgütlenmeleri, tüm dünyada sağın temel destekçilerinden birisi haline gelmiş tarikatlar ve başka dinsel örgütlenmeler, sömürüyü meşrulaştırmak için dini kullanan asalak sınıflar... Liste dilediğince uzatılabilir. Dini siyasette kullananlar bunlardır. Türkiye siyasi tarihi de ne yazık ki bunun en etkili örnekleri ile doludur; Türkiye’de sağın tarihi, dinin siyasette ilericiliğe karşı kullanılmasının tarihidir.

Genel olarak tüm dünyada, özel olarak Türkiye’de dinle, gerici ve sağcı ideolojiler arasında bu köklü ilişkiyi ortadan kaldırmak mümkün müdür? Bu soruyu, ilişkinin nedenleri üzerine kafa yormadan yanıtlamanın bir yolu bulunmuyor.

Sol ilahiyat, tam bu noktada, sağın kullandığı İslami değerlerin, İslamın kendi öz yapısında bulunmadığını ispata girişip bu değerleri İslamdan tasfiye etmeye çalışarak teolojik bir çabaya girişiyor. Dolayısıyla yeni bir hakiki Müslümanlık tarifi yapıyor. Üstelik

burada da durmuyor, İslamın içinden sol bir eğilim çıkartmanın ihtimal dâhilinde olduğunu iddia ediyor.

Bunu yaparken de daha en baştan solun Türkiye’deki şu ana kadarki pratiğini töhmet altında bırakıyor. Türkiye’de solun dinle ve dindarlarla ilişkisinin problemlili olduğu kabul edilse dahi, solun dindar insanları, İslamı ihmal ederek, İslam üzerinde çalışmaya- rak sağa ittiğini söylemek büyük haksızlıktır. Türkiye’de sol, dinin kendisine karşı kullanılmasını engelleyememişe, bunda temel sorumlu emperyalizm ve sağın gücüdür ancak süreçte dindarların hiç suçu olmadığını söylemek büyük bir yanılgıdır.

Aydınlanmadan önce dünyayı kavramak ve anlamlandırmak için tek yol vardı. Bu kadim yol, insan aklının çok ötesinde ezeli ve ebedi bir ilahi aklın yönlendirmesiyle dünyayı kavramaya ve anlamaya çalışmaktır. Bu ilahi güç, çeşitli vesilelerle, bu yolu insanlara bildirecektir. Bu noktadan sonrası yoruma son derece açıktır. Ancak bu çerçeve sabittir. Aydınlanma ise insanın kendi akli ve kavrayışıyla dünyayı anlamlandırabileceğini, bunun için bir ilahi güce gerek olmadığını söyler. Buradaki temel ayrım dinin dünya işlerine karıştırılmamasıdır.

Sol ilahiyat ise Aydınlanmanın çizdiği yönün tam tersine gide- rek, dini, ama bu defa sol bir yorumla dünya işlerine karıştırmayı hedefler. Bir fikrin Aydınlanmanın tersine gitmesi, o fikrin yanlış- lığını gerektirmez elbette. Ancak sol olma iddiasındaki bir düşün- ce, din-insan veya din-siyaset ilişkisi bağlamında mutlak surette aydınlanmacılıkla ilişkişel olarak değerlendirilmelidir.

Bu bağlamda marksizm ile bir burjuva düşüncesi olarak Aydın- lanma arasındaki ilişkiden yola çıkmaya çalışanlar dikkatli olma- lıdır. Marksizm asla bir Aydınlanma reddiyesi değildir; Aydınlan- manın en güzel çocuğunun temel hedefi onu aşmaktır.

Sol ilahiyat aslında Aydınlanmanın çizdiği çerçeveden de ken- disini kurtaramaz. Bu dünyaya dair bir yorumu içeren, insanı bu dünyada kendi kaderini eline almaya çalışan her modern düşünce bu çerçevenin içine düşer. Bu çerçevenin içine ilahi dünyanın me- sajlarını sızdırmaya çalışanların yaptığı insanların kendi kaderini ellerine alması için ilahi mesajları kullanmaktır. Kendi kaderini eline alan ama ilahi güçlerin çizdiği dünyayla barışık bir birey...

Bu zor durumda ortaya çıkacak felsefi sorunları çözmek için tek

yol teolojidir. Sol ilahiyat, Aydınlanma sonrası modern bireyle teolojiyi barıştırma çabasıdır. Sol ilahiyat en temel haliyle bu uzlaşma ihtiyacından doğduğu için, uzlaştırmak istediği iki yaklaşımın zıt kutuplarda dahi olsa, aynı dünyaya ait olduğunu kabul eder. Sorgulanması gereken nokta tam da burasıdır. Bireyin müdahalesine açık modern dünya ile ilahi güçlerin yön verdiği manevi dünyayı aynı zeminde buluşturma çabası, felsefi olarak ilginç ve tehlikeli çağrışımlara açıktır.

Bilim ile dinin arasında uzlaşmaz bir karşıtlık tanımlayan kaba pozitivism, esas olarak din ile bilimi aynı zeminde tanımlamaktan mustarıptır. Günümüzün temel sorunu din ile bilim arasındaki uzlaşmaz karşıtlık değil, dini kendi iyi tanımlanmış sınırlarının içinde tutabilmektir. Bilim ile din ancak dinin kendi sınırlarının dışına çıkma gayreti sırasında karşı karşıya gelirler; aynı şekilde bilimin dinin belirlediği bireyin kendi manevi dünyasına müdahalesi beyhudedir. Bireysel inançlarla bilimi çarpıştırmak en başta bilime haksızlıktır.

Sol ilahiyat bilim ile dini uzlaştırmayı denemez belki ama temelde siyasetle dini uzlaştırma çabasıyla marksizmden sonra tamamen ayrı dünyalara gitmesi gereken iki olguyu bir araya getirmeyi dener ve ayrı zeminlerin arasındaki ilişkiyi sabit varsayarak ciddi bir hata yapar.

Sol ilahiyat, isterse sol değerlerden yola çıkıp, kendisine ezilme, sömürülme, yoksulluk ve aşağılanma gibi olgulardan hareketle bir çerçeve çizsin, ya da daha doğru bir ifadeyle bu tür sol değerleri veri alan bir ilahiyat sola uzanıyor olsun, ayrı iki zeminde, iki farklı dünyadan olguları ilişkişel kılmak yöntemsel olarak sorunludur.

Marksizmin din konusundaki tutumu söyledikleri ve söylemedikleriyle bir bütündür ve ustaların din konusunun çok içine girmemeleri bir rastlantı değildir. Bir bütün olarak marksizmin din konusundaki tutumunun özeti din eleştirisinin sonu şiarıyla betimlenecek bir şekilde, dinin kendisiyle ilgili tartışmanın Klasik Alman Felsefesinin sonuyla birlikte bitmesidir. Teolojiyi klasik felsefenin bir ilgi alanı olarak gören Marx ve Engels, dinin kendisiyle değil, dinin maddi dünyadaki somut görüntüleriyle ilgilenmeyi tercih edecektir. "Afyon"lu benzetme dâhil olmak üzere, Marx'ın

dinin, din olarak bizatihi kendisini mahkûm ettiği doğru olmasa da, bundan daha önemli olan Marx’ın bunu yapmama sebebidir. Marx, sol ilahiyatçıların yeniden okuma denemesinde olduğu gibi dini olumlamaya çalışmaz, tam tersine dinin kendisine yönelik bir iddianın ilahiyatın alanına gireceğinin farkında olduğu için din hakkında konuşmaktan kaçınır!

Marx’ın derdi dinle değil, onun toplumsal işleviyedir. Din, yüzyıllar boyunca, baskı ve sömürü ilişkilerini değiştirmek için değil, bu ilişkileri ayakta tutmak için bir araç olarak kullanılmıştır. Dinin manevi muhteviyatı bu araçsallık nispetinde önem kazanırsa dahi, bu alana hiç girilmemiştir. Marx ve Engels’in eleştirileri manevi muhteviyatın kendisinde değil, bu araçsallıkta yoğunlaşır. Bu bağlamda, Engels’in dinin toplumsal olarak kapladığı yerde sınıfsal çıkarların görüntüsünü araması hiç yanlış değildir.

Ancak bu noktada, en önemlisi, her iki ustanın da, sol ilahiyatçıların yaptığının tam tersini yapıp ilahiyatın alanından kaçınmalarıdır. Dahası, Marx ve Engels klasik Aydınlanma düşünürleri ile eşitlenemez. Maddecilik ile din arasındaki çelişkinin, maddecilik ile gericilik arasındaki çatışmaya denk düştüğünü söylemek, dinsel inancı doğrudan gericilikle eşitlemek, iki ayrı düzlemi aynı düzleme taşımaktır; bu yaklaşım marksizmin felsefi olarak hayati önemdeki yöntemsel doğrularından birisine ters olur. Marksizm yöntemsel olarak bu tür bilgisel ve algısal düzlemleri ayırmak konusunda son derece başarılıdır. Din konusunda, ısrarla dinin dünyaya indiği noktalara bakılması, örneğin Tanrı’nın varlığı tartışmalarından uzak durulması bu yaklaşımın doğrudan örneğidir. Bu çerçevede marksizmin neden dinle, belki kimilerinin beklediği ölçüde, ilgilenmediği de anlaşılır olur.

Engels’in kısa bir dönem boyunca erken dönem Hristiyanlığa gösterdiği tarihi ilgi de bu yaklaşımdan bağımsız değildir. Engels’in, Thomas Münzer’in dini bir strateji olarak kullanıyor oluşuna bakması da, Hristiyanlığı sosyalizme ulaştırma çabası olarak yorumlanamaz. Toplum içinde yerleşiklik kazanmış bir takım değerlerden örnekler kullanarak sosyalizmi anlatmaktan, bu değerlerin farklı kesimlerde dinsel göndermelerinin olmasına bakılarak vazgeçilebilir mi? Bir noktadan sonra, dayanışma, haksızlığa isyan gibi insanlığın evrensel değerlerinden söz ettiğimize

göre, bu değerlerin toplumun çeşitli kesimlerinde kültürel ve tarihsel olarak değişik algılanış biçimlerine sahip olması doğaldır.

Lenin'in yaklaşımı da Marx ve Engels'le uyumludur. Lenin için devrimci mücadelede birlik, insanların inanç konusundaki ayrılıklarından örneğin cennetin varolup olmama tartışmasından daha önceliklidir. İlahiyatla ilgili konulardan, dinin nasıl yorumlanması gerektiği tartışmalarından özenle uzak duran Lenin, somut siyasi başlıklarda aslında bir adım daha atar. Lenin'e göre bireyin dinsel inançları siyaset yapmak için bir referans değildir; bu dünyadaki cennetin yaratılması mücadelesindeki birliği diğer dünyadaki cennet konusundaki tartışmaların önüne koyan Lenin, örgütlenmek ve devrimci mücadeleye katılmak için, sınıfsal bir eksenle birleştirildiği sürece inancın bir engel olmadığını açıkça söyler.<sup>127</sup>

Sol ilahiyatı arayanların sıklıkla referans gösterdiği Ernst Bloch ise aslında tam tersi bir yönü işaret eder. Bloch sosyalist hareketin, geçmiş kolektivist hareketlerin doğrudan mirasçısı olduğunu savunarak, marksizmin dirilişçi bir yorumunu yapar. Ona göre Hristiyanlık ve devrimciliğin iç içe geçmesi, Hristiyan teolojiiyi yeniden yorumlayarak mümkündür.<sup>128</sup>

Bu Lenin'in söylediğiyle taban tabana zıttır.<sup>129</sup> Lenin, Hristiyanların, devrimci mücadeleye katılabileceklerini söylerken, dini siyaset sahnesinden çıkartmayı, inanç dünyası ile siyaset dünyasını birbirinden bağımsızlaştırmayı hedefliyordu. Lenin'in kurgusunda devrimci mücadeleye katılan Hristiyanın dini kimliği değil, devrimci kimliği önemliydi ve birleşme sınıfsal kimlik ekseninde sağlanıyordu. Bloch ise bu mücadele birliğinin Hristiyanlığın

<sup>127</sup> V.I. Lenin, "Socialism and Religion", 1905, <http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1905/dec/03.htm>

<sup>128</sup> Kazım Özdoğan, "Bir Özgürlük Teolojisinin İmkanları Üzerine", Sol İlahiyat: Dini Soldan Okuma içinde, ed. Kazım Özdoğan – Derviş Aydın Akkoç, Birikim Yayınları, 2013, s.20.

<sup>129</sup> A.g.m. "Böylesi bir hareketin, devrimci bir sol ile ne kadar organik bir etkileşim içinde olacağı ise, solun Aydınlanmanın Batılı-modernist laisizminden arınarak kendini 'Leninist bir yenilenmeye' tabi tutmasına bağlıdır." Leninist bir yenilenme, şayet gerçekten leninistse, hiçbir şekilde teolojinin devrimcilikle iç içe geçmesine izin veremez. Üstelik Aydınlanma ile leninizm arasındaki bağ burada varsayılanın oldukça ötesinde güçlüdür ve bu bağın kopması hiç kolay değildir.

değerleri üzerinde sağlanabileceğini söyler. Böylece marksizmin de dışına düşmüş olur; sınıfsal eksenin dışında hiçbir eksen marksizme göre birleştirici olamaz. Dahası Marx’a göre din devrimci bir içerikle güncellenme şansını çoktan kaybetmiştir.

Bloch’un ya da ilahiyatla sol arasında bir köprü kurmaya yeltenen başkalarının diğer bir problemi, bu birliğin sağlanacağı dinsel kimliğin nasıl bir kimlik olacağını kendilerinin söylemeleridir. Yöntemsel sınır aşıldıktan sonra teolojik alana bir kez girilince, insanların aslında neye nasıl inanacaklarının söylenmesinde beis yoktur! İnanç dünyasının içinde bu tür bir yönlendirmenin, insanlara siyasetle öncülük etmeye çalışan farklı ideolojik yaklaşımlarla hiçbir ilişkisi yoktur ve son derece tehlikelidir. İşin en ilginç kısmı ise, siyaset alanında öncülük teorileriyle arası hiç hoş olmayanların teoloji alanında dur durak tanımamalarıdır.

Bu noktada sıklıkla yapılan hata ise insanların mücadeleye katılmaktaki kendi kişisel motivasyonları ile insanları siyasete çağıran genel mesajın ideolojik altyapısının birbirine karıştırılmasıdır. Kurtuluş teolojisinin rahiplerinin yaptığı mesela tam olarak bu köprüyü kurarken, insanlara nasıl inanacaklarını söylemektir. Kiliseden kopan rahiplerin Tanrı tanımı temelde Hıristiyanlığın Tanrısına alternatif bir tanımdır. Kiliseye ve düzene başkaldıran rahipler, açıkça yoksulların Tanrısına inanırken, faşist diktatörlükleri destekleyen merkezi kilise kurumları ve onların takipçilerini zenginlerin Tanrısına inanmakla itham ediyorlardı. Bu rahiplerin kendi alanıdır ve aslında bunu deneyen rahipler bu yolu denemekte de özgürdür. Rahip olsun olmasın, tüm bireyler, bir mücadeleye katılırken şahsa özel motivasyonlarla katılırlar. Bu motivasyonun gerisinde yatan nedenler çoğu zaman bireye özgüdür ve insanın kişisel tercih ve iradesiyle bağlantılıdır. Birey, mücadeleye kendi inandığı ilahi kudretin ezilenlerin ve yoksulların yanında olduğunu düşünerek katılabilir, bu bireysel bir tercihtir. Bu bireysel tercihle, bir siyasi düşüncenin tüm bireylerin böyle bir Tanrı’ya inanmalarını ve bu Tanrı’nın kelamıyla devrimci mücadele vermelerini söylemesi aynı düzlemde değerlendirilemez. Sol ilahiyat ikincisini formüle etmeyi dener. Bugün Türkiye’de İslamla din arasında bir köprü kurmaya çalışacak solun, Müslümanlara

nasıl inanacaklarını telkin etmesinden başka yolu yoktur.<sup>130</sup>

Aranan, İslamın genel kabul gören mesajından farklı, alternatif bir mesajdır. Ama gözden kaçan şudur; İslamın sol siyasetle bağlantı kuracak böylesi bir mesajının, siyaset sahnesine çıktığı anda tarihsel materyalizmle uzlaşması mümkün değildir. O nedenle arayışın ikinci ve zorunlu halkası kendiliğinden ortaya çıkar. İslam sol üzerinden siyasete sokulacaksa, ihtiyaç duyulan tarihsel maddeci görüşten bağımsız bir sosyalizm fikridir. İsteyen bunu İslami sosyalizm olarak adlandırabilir.<sup>131</sup>

Dinsel bir inanışla, dünyayı nasıl yöneteceğimiz hakkında fikirleri bir araya getirmek için dini, iman düzeyinden dünyevi olana indirmek zorunludur. Böylesi bir teoloji bundan kaçınmaz.

Bu konunun yeni tartışılmaya başlandığını kimse düşünmüyor herhalde. İslamın yorumlanmasıyla ilgili bu konudaki literatürün muazzam genişliği meselenin ne kadar tartışmalı ve yoruma açık olduğu hakkında fikir veriyor. Sol ilahiyat için yapılan aslında basitçe, bu literatürün içinden konuma uygun olanları bulup çekmek ve yeniden yorumlamaktır.

Örneğin, Cafer Numeyri tarafından 1985 yılında Sudan'ın başkenti Hartum'da idam edilen Mahmud Taha'nın, İslamın Mekte ve Medine dönemlerini ayırması, bunlardan Medine döneminin hukuki düzenlemelerinin, tüm kaynağın Kurana dayanmasına rağmen geçerliliğini yitirdiği iddiası yeni bir tartışma konusu değildir.<sup>132</sup> Bunlar uzun yıllardır tartışılıyor. Bizim sorunumuz felsefi yanları olan ve ilahiyat düzeyinde de süren bu tartışmaların bizi sol olarak bir yerlere götürüp götürmeyeceğidir...

Taha'nın ya da başkalarının önerdikleri, İslam dünyasında Peygamberden hemen sonra tartışılmaya başlanan bir sorunun yanı sıra sınırlarıdır: İslamda nihai ya da asli emirlerle, konjonktürel olanı

<sup>130</sup> *Birikim*'in 250. sayısının dosya konusunun Tuncay Birkan'ın yazısı hariç tüm yazıları ve *Sol İlahiyat* adlı derleme kitap tam olarak bunu deniyor.

<sup>131</sup> Devrimci Müslümanların önde gelen isimlerinden Eren Erdem buna devrimci iman diyor. Bkz. Eren Erdem, *Devrim Ayetleri Egemenlerin İslam'ı Değil Ezilenlerin İslam'ı*, Kırmızı Kedi Yayınevi, 2013, s. 70. "Mümin... En önemli sıfat budur. Hem de 'İnkilabi Mümin/Devrimci İman...' Şiarımız istikametimiz bu yöndedir."

<sup>132</sup> Kazım Özdoğan, a.g.m., s.24-25.

ayırmak mümkün müdür? Dahası, sorunun şu haliyle de varolduğu ve tartışıldığını biliyoruz: İslamda konjonktürel olarak nitelebilecek kurallar var mıdır?

Üstelik sol ilahiyatın kendisine tarihsel bir kök aradığı düşünürlerin yaptığı gibi, İslamda asli olanla konjonktürel olanı ayırmanın mümkün olduğunu kabul etsek bile, bu ayrımın nasıl yapılacağı da yine başlı başına çok karmaşık ve içinden çıkılmaz bir tartışma konusudur. Neyin asli, neyin konjonktürel olduğuna, konjonktürel olanın bugün nasıl uygulanacağına kim, hangi yolla karar verecektir?

Bunların hiçbiri yeni sorular, yeni başlıklar değil... Bunlar İslamın kadim tartışma başlıkları. Bu sorulara verilen yanıtlara göre İslamın pek çok yorumu ve bu yorumlara dayanarak oluşmuş mezhepler, cemaatler, tarikatlar var ve sayıları o denli çok ki...

Aynı örnekten devam edersek, Medine döneminin reddedilebileceğini düşünenler kadar, o dönemin Mekke dönemi kadar önemli olduğunu düşünenler ya da böyle bir ayrımın hiçbir şekilde yapılamayacağını söyleyenler de var.

Taha, doğal olarak, o gün için kendi durduğu yere, İslamdan referanslar arıyor ve bunları İslamın hicret öncesi Mekke döneminde buluyor. Mekke döneminde zorluklar çeken ve baskı altında yaşayan küçük Müslüman cemaatin dayanışmacı, baskılara isyan eden, eşitlikçi yanları bulunan kültüründen bugüne göndermeler yapıyor. Üstelik bu dönemi referans alırken gözünü iyice karartıp, Müslümanların çok büyük bir çoğunluğu tarafından İslamın temel şartlardan birisi olarak kabul edilen zekâtı dahi tali ilkelerden birisi olarak yorumluyor.<sup>133</sup>

<sup>133</sup> Kazım Özdoğan, a.g.m. s. 25-29. Eren Erdem ise kurban kesmenin bugün uygulandığı haliyle dindışı olduğunu söylüyor. Bkz. Eren Erdem, a.g.e., s.88. *"Dolayısıyla kurban ibadeti belirli bir hafta ya da zaman dilimine sıkışması mümkün olmayan, yaşayan ve devrimci bir ibadettir. Fakat biz bayramlarda sembolik olarak, birbirimize yaklaşır, muhabbetimizi derinleştirir ve bu ruhu temsilen bir araya geliriz. Mezbahalarda, eli kanlı kasapların ağzından çıkan Arapça dualar eşliğinde yapılan iş, Hz. Muhammed'in hayatı boyunca hiç vuk'u bulmamış bir uygulama olması hasebiyle dindışıdır."* Zekat konusunda ise Erdem'in yaklaşımı İslam peygamberinden alıntıladığı hadise dayanarak farklı. Bkz. a.g.e. s.213. *"Emanet (devlet malı) ganimet muamelesi gördüğünde, zekat ise (zorla alınan) bir ceza olarak algılandığı zaman..."*

Bu tür bir çıkışın sonu gelebilir mi? Böylesi sıra dışı bir İslami yorumdan yola çıkarak sol bir ilahiyat üretmenin kime ne faydası var? Sorun tek başına yorumun marjinal olması değil elbette. Sosyalizm de, marksizm de bugün toplumsal olarak durdukları yere bakılırsa gayet marjinal akımlardır. Burada esas tartışılması gereken nokta solun insanların inanç dünyasına müdahale etmeye ihtiyaç duyup duymadığıdır. Hatta İslamın buna ihtiyaç duyup duymadığı farklı bir zeminde yanıtlanması gereken ama önemli bir sorudur.

Bizim İslamın farklı bir şekilde yorumlanmasına dayanacak sol bir ilahiyata ihtiyacımız bulunmuyor. Solun ihtiyacı olan yalnızca Müslüman olmanın ya da inanmanın bu düzeni sorgulamaya ve bu düzene karşı mücadele etmeye engel olmadığının anlaşılmasıdır. İslama inanan insanların, birey nezdinde, solculukla inancın iki farklı düzlemde yaşayıp birlikte varolabileceğini kavrayıp kabul etmeleridir.

İnsanlara nasıl inanacaklarını, dolayısıyla nasıl bir Müslüman olacaklarını anlatmak ise solun işi değildir. Bu vicdan muhasebesi bireyin kendine ait bir muhasebedir. Solcu bir Müslümanın inanç dünyasını nasıl düzenleyeceği, neye nasıl inanacağı konusu o Müslümanın yalnızca kendisini ilgilendiren bir konudur. Müslümanlığı siyaset gibi dünyevi bir alanda somutlamaya çalıştığınız her anda zorunlu olarak bireyin inanç dünyasına müdahale etmek zorunda kalırsınız. Üstelik bu müdahalenin aslında kuru ve doğrudan bir ateizm propagandasından hiç farkı yoktur. İnsanlara nasıl inanacaklarını söylemek ile neden ve nasıl inanmaması gerektiğini söylemek temelde birbirinden farksız iki müdahale şeklidir.

İşin en ironik tarafı ise, “dava üstlenenler”le, öncülük fikriyle büyük dertleri olanların, her fırsatta leninistleri işçilere ne yapacaklarını söylemekle itham edenlerin, müminlere bunu söylemek konusunda müthiş bir heveskârlıkla davranmalarıdır.

Sol ilahiyat ile ilgili tartışmalarda sıklıkla gündeme gelen bir diğer isim ise Ali Şeriatî’dir. İranlı düşünce adamının İslam yorumu temelde peygamber sonrası Müslümanlığın ilerlediği yola

dairdir. İslamın Şii yorumuna benzerlikler taşıyan bu yaklaşıma göre, İslam, peygamberin ölümünden sonra sömürgeci sınıfların elinde kalmıştır. Şeriatî’nin ayrı bir yere koyduğu Hz. Ali dahi bu süreci durduramamıştır. Konumuz elbette Şeriatî’nin İslam tarihini nasıl yorumladığı değil, bu yorumdan hareketle solla ilahiyatı birleştirme çabası...

İslam tarihini Şeriatî’yle tartışmak siyasi açıdan anlamsız bir girişimdir ve bir noktadan sonra teolojinin, akademinin ve dolayısıyla aslında bilimin konusudur. İslam tarihi yorumundan siyasete yapılan her gönderme başka tehlikelere kapı aralar. Bu göndermelerin sol siyasete bir faydası yoktur.

Şeriatî’nin şiarı son derece açıktır: “Dine karşı din.” O varolan dine karşı başka bir dinin peşindedir.

Aslında solun durması gereken yer tam da burası değil midir? Alternatif bir din projesi solun işi değildir.

Ali Şeriatî’nin sosyalizm konusundaki düşünceleri ve devrimciliği samimi olabilir. Ancak Şeriatî, şu ana kadar egemen sınıfların, diğer sınıfları sömürmek için kullandığı dini, sosyalizmin hizmetine koşmayı amaçlarken, solu dinle barıştırmayı hedefler. Dikkatli olunması gereken nokta, Şeriatî’nin ve onun takipçilerinin ya da ondan bugün esinlenenlerin, egemen sınıfların din sömürsünün karşısına, farklı bir dini yorumla çıkmalarıdır; onlar din sömürsünü engellemek için dini siyaset sahnesinden çıkartmayı değil, aynı dinin şekil ve içerik değiştirerek siyaset sahnesinde kalmasını savunurlar. “Dine karşı din”in anlamı budur. Devrimci bir teoloji vesilesiyle yeni bir İslam yorumu yaratmak, teolojiyi siyasetin ayrılmaz bir parçası yapar.<sup>134</sup>

Siyasetteki reaksiyoner İslam yorumunun, devrimci bir yorumla

<sup>134</sup> Kazım Özdoğan, a.g.m., s. 35. “Yoksullar ve ezilenler için yeni stratejilerin geliştirilmesi, günümüzün en acil sorunu olarak orta yerde duruyor. 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.” Eren Erdem ise daha içeriden yazarken ibadeti de bunun bir parçası yapıyor. Bkz. Eren Erdem, a.g.e., s. 72. “O halde biz de Allah’a salat edeceğiz, yani destek vereceğiz. Nasıl mı? Onun dışındaki tüm belirleyicileri yaşamımızdan çıkartarak. Yani devrimci olarak. Bu nedenle tüm ibadetler insanın devrimcileşmesini sağlamalıdır. Sağlamıyorsa Kur’an’dan feyz alınmadan icra edilmştir.”

yer değiştirmesi mümkün değildir. İslamın siyaset sahnesine çıkışının gerici bir içerikten kurtulması belki çok özel koşullarda, farklı coğrafyalarda mümkün olabilir. Ama Türkiye'nin kültürel, tarihsel ve ideolojik iklimine baktığımızda bunun ihtimal dahiinde olmadığını görürüz. Türkiye'de teolojiyi hem sağdan hem de soldan siyasetin ayrılmaz bir parçası yapmak, egemen sınıflara karşı mücadelede dini ideolojik bir silah olarak kullanmaya çalışmak her durumda solun aleyhine işleyecek bir operasyondur.

Sol bir ilahiyatın peşinde koşanların içinde olduğu ruh hali her adımda kolayca açığa çıkıyor aslında. Umutsuzluk ve bu umutsuzluğun getirdiği kolaycılık ve fırsatçılık o kadar belirgin ki... İnsanları başka nedenlerle değil, dinsel inançları dolayısıyla sosyalizm mücadelesine kazanmayı hayal etmek başka türlü açıklanamaz zaten. Büyük çoğunluğun Müslüman olduğu topraklarda, insanların Müslüman oldukları için solculuk yapmaya başlamasının işleri nasıl kolaylaştıracağını düşünebiliyor musunuz? Büyük rüya işte tam burada başlıyor.

Burada bir kez daha esas mesele olarak solun dışsallığı kendisini gösteriyor. Örneğin sol ilahiyatın farklı bir cephesi olarak görülebilecek devrimci Müslümanların böyle bir sorunu yok çünkü onlar zaten doğal olarak kendi inanan kimliklerinden yola çıkıyorlar; solun inanan insanları din vesilesiyle kazanma projesinin bir parçası olarak değil...

Soldan ilahiyata uzananlar için ise dini siyaset sahnesinden çıkartmak ve böylece egemen sınıfların bir büyük silahını ellerinden almak zor geliyor ama solun Müslümanları inançları nedeniyle kazanarak "yırtabileceği" düşünülüyor. Batı'dan getirilen düşünceleri geleneğin üzerine çıkarmayan ve İslamda Ali Şeriatî'ye tekrar dönüşü sağlayacak bir gelişmeye değer veren bir sol, yoksulların ve ezilenlerin toplumsal kurtuluş ve antiemperyalist mücadelelerinde tekrar ayağa kalkmayı becerebilecek ve böylece toplumsal mücadele sürecinde gafil avlanıp bu sürecin altında kalmayacak, plan bu... <sup>135</sup>

Ama bu planın nasıl gerçekleşeceğine dair hiçbir veri yok. İslamda Şeriatî'ye dönüşün niye ve nasıl olacağı bilinmiyor. Bilinen

<sup>135</sup> Kazım Özdoğan, a.g.m., s. 34.

ve yapılan yalnızca müminlere akıl öğretmek ve yol göstermek, onlara nasıl inanacaklarını söylemek... Bu topraklarda, doğruluğundan değil ama samimiyetinden şüphe duyulmayacak İranlı Şeriatî’nin görüşlerinin yaygınlaşması bekleniliyor ve hedefleniyor.

Gerçekten kolay olanın bu olduğuna mı inanılıyor? Kolaycılıkla hayalcilik işte böyle çıkışıyor. İnsanlara dini inançlarının sosyalizm mücadelesi için engel olmayacağını anlatıp din ile siyasetin ayrı düzlemlerde olduğuna onları ikna ederek, hem egemen sınıfların dini kullanmalarını durdurmayı, hem de dinin solla uzlaşmaz bir çelişki olarak görülmesini engellemenin ve dolayısıyla iki sorunu birden çözmenin kolay olduğunu kimse söyleyemez. Geçmiş çok ama çok eskilere dayanan, üstelik bu uzun geçmişe rağmen hiçbir zaman geride kalmayan, her daim canlı kalan böyle bir sorunun bir anda çözülebileceğine inanmak büyük saflık olur. Ama daha büyük saflık ve hayalcilik bu köklü problemi olduğu gibi kabul ederek onu kandırmaya çalışmak, problemi hiç değiştirmeden içinden çözmeye çalışmaktır.

Haksızlığa isyan eden Müslüman kölelerin ve El-Muhtare’nin güzel öyküsünü anlatan Sırrı Süreyya Önder’in sorunu da farklı değildir.<sup>136</sup> Bu öykü, dinin hep göklerde gezdirilmesinden, bir türlü yere indirilmemesinden şikayet edilmesi, dinin hep egemen sınıfların elinde bir silah olarak kullanılmasına dair bir serzeniş olarak okunursa, anlaşılabilir. Ama ne yazık ki burada durulmuyor, böyle de okunmuyor. Dinin yeryüzüne indirilmesi çağrısının başka bir anlamı var. Bu yine solu, bir din yorumuna, teolojik bir çıkış noktasına götürüyor. Bu noktada teolojinin antropolojiye dönüşmesi çağrısı da anlamını yitiriyor.

Teolojinin antropolojiye dönüşmesi, şayet dinin bir ideolojik silaha çevrilmesi anlamına gelecekse kesinlikle reddedilmelidir. Örneğin, Müslüman ülke değil geri kalmış ülke, Hristiyanlarla Müslümanlar arası ilişki değil sömürgeci ve sömürülen ülke demenin yolu bu değildir.

Aslında teolojinin antropolojiye indirgenmesi mümkün olamaz. Hristiyanlarla Müslümanlar arasındaki ilişkiyi bir sömürü ilişkisi

<sup>136</sup> Sırrı Süreyya Önder, “Müminin Celadetine Ne oldu?”, Sol İlahiyat: Dini Sol-dan Okumak içinde.

olarak tarif ettiğimizde aklımızın bir köşesinde hâlâ bu iki din arasındaki ilişkiyi tarif etmek varsa bu yanlıştır. Teoloji antropolojiye dönüşürken, teolojik özelliklerini kaybetmez. Asıl amaç her zaman bu sömürü ilişkisini incelemek, bu ilişki içinde dinin nerede durduğunu ya da durabileceğini göstermektir.

İslamı ve İslam alimlerini bir kez yorumlamaya başladınız mı durmak olmuyor. Hikayenin geçtiği ülke Türkiye ise söz, zamanımızın en güçlü cemaatlerinden birisinin fikri önderine kaçınılmaz olarak geliyor. Üstelik serde müminlere nasıl inanacaklarını anlatmak var. Öyleyse, şimdi sıra Nurculara Said-i Nursi'yi öğretmeye geldi; örneğin Said-i Nursi'nin hayatını iki döneme ayırıp "Eski Said"i sol, zamane Nurcularının takip ettiğinin söylendiği "Yeni Said" dönemini sağ ilan edip, Nurcular pozitivist bir din yaratmakla itham edilebilir.<sup>137</sup>

"Yeni Said" dönemi bir şeyler hatırlatıyor olmalı. İslam için Mekke ve Medine dönemlerini ayırmakla, Said-i Nursi'nin yaşamındaki dönemleri ayırmak ve üstelik bu dönemlerin bir tanesinden cımbızla ayıklamalar yapmaya çalışmak hep aynı bakış açısının ürünleri. Eşitliğe ve eşitlikçiliğe, yaratılıştan kaynaklı olarak her daim itiraz eden Said-i Nursi'nin dönemine göre gayet doğal sayılabilecek burjuvazi ve mülkiyet nefretinden sol sempatisi ya da akrabalığı çıkartmak için insanın bayağı çaba harcaması gerekiyor. Üstelik Said-i Nursi'nin burjuvazi ve mülkiyete tepkili olması yaşadığı dönemin koşulları düşünüldüğünde gayet doğal değil mi? Nursi'nin İslamın düşmanı olarak gördüğü kemalist modernizm ve Aydınlanmayı taşıyan sınıf olarak burjuvaziyle bir mesafe üretmeye çalışması niye şaşırtıcı olsun? Bu başıboş ve aslında hiçbir temeli olmayan ve esasında Aydınlanmaya karşı duyulan tepkinin solla bir akrabalığı olamaz.

Said-i Nursi'nin; sosyalistlik bize bulaşmadığı sürece biz de

<sup>137</sup> Murat Utkucu, "Kapının Önündeki Duvarı Yıkamak İçin", a.g.e. s. 132. "Sonuçta cumhuriyet döneminden günümüze takipçilerinin ekseriyeti, kullar arasındaki eşitsizliğin son bulması için siyaset yapmak yerine Nur itikadının yayılması için 'Yeni Said' döneminden kalma altmış yıllık metinleri okumaya devam ediyorlar. Üstelik tıpkı, Nursi gibi modernizmin araçlarını kullanarak, dinin kaynaklarını dünyevileştiriyor, laboratuvarlarda dinsel argümanlara delil bulmaya çalışırken pozitivist bir din yaratmaya çalışıyorlar."

ona bulaşmayalım, lafından bir strateji değil solculuk çıkartmak için insanın hakikaten çok ama çok geniş düşünmesi gerekiyor. Türkiye’de sol düşmanlığının liderliğini yapan bir cemaatin fikri önderini, cemaatine mi yoksa diğer Müslümanlara mı anlatıyoruz? Yoksa Said-i Nursi’yi sol geleneğe mi katmaya çalışıyoruz, bu çabayı anlamak gerçekten mümkün değil.

Peki, Nur risalelerinden yola çıkılarak sorulan ve Nurculara karşı bir eleştiri olarak da kullanılan İslam kimin dini sorusu mantıklı mı? İslam mülk sahiplerinin ve sermayedarların dini mi? Bir adım daha ileri gidilirse, yoksa İslam sağcı bir din mi? Pek çok Müslümanın mülk konusunda tutarsız açıklamaları vardır. Onlara göre Müslümanlar zengin veya yoksul olabilir. Ama önemli olan zengin bir ruha sahip olmamak, yoksulluk kültürünü benimsemektir. Ya da Humeyni’nin deyişiyle, kötü olan sarayda oturmak değil, onun getirdiği kişiyi sınırlayan saray kültürüdür.<sup>138</sup>

Sol ilahiyatı bulmanın bir noktadan sonra başka bir yolu kalmaz ve binlerce devrimcinin katili olan Humeyni’yi selamlayanlara sayfalar açılır. Üstelik iddia edilenin son derece ilkel olması da cabası. Humeyni tüm cahilliğiyle “sallar-ken”, ondan feyz alanlar da aynı cahilliği paylaşıyor görünüyor. Humeyni elbette külliye yanılmaktadır ve evet, kötü olan sarayda oturmaktır. Tıpkı kötü olanın zenginliğin kendisi olduğu gibi... Saray kültürü denilen olgu, sarayda oturmakla doğrudan bağlantılıdır, tıpkı yoksulluk kültürünün yoksullukla doğrudan bağlantılı olması gibi, ya da zenginlik ve onun kültürünün birlikte varolması gibi... Bunlar sol için 19. yüzyılda kalmış tartışmalardır. Sol ilahiyat tartışmalarının bir noktadan sonra böylesi bir cahillikle buluşması kaçınılmazdır.

Solcular bir ütopyaya inanan insanlardır. Bu ütopya eşitliğe ve özgürlüğe dairdir. Aynı şekilde, ilahiyat da bir tür ütopya çalışması olarak görülebilir. İnsanlar böylesi bir vaat olmadan inanmakta zorluk çekecektir; dinsel inanç farklı bir zeminde gerçekleşeceği düşünülse de aynı zamanda bir tür ütopyaya inanmaktır.

Tartışmayı daha farklı bir düzleme taşımadan, böylesi inançların

<sup>138</sup> Cihan Aktaş, *“Halkın Sesinde Hakk’ın Sesini Aramak: ‘La’ ya da Sürekli Devrim”*, Birikim, sayı: 250, 2010, s. 72.

insanlığın doğasına dair olduğu söylenebilir. Bu nedenle ütopyalardan yola çıkarak, bir tür cennet alegoriyle, sol ilahiyata alan açma çabası da beyhudedir. Buradan sol ilahiyata bir meşruluk sağlanamaz. İnsanların inandıkları cenneti dünyada kurmak için mücadele etmeye karar vermelerinin nedeni, cennet inançları ile ilgili değil, bu dünyadaki haksızlıklara isyan etmeleriyle ilişkili olabilir.

Mülk sahipliğiyle ya da sağcılıkla İslam arasındaki ilişkiyi sorgularken, ilk bakmamız gereken yer doğru soruları üretip üretmediğimizdir. İslam sermayedarların dini mi sorusu doğru bir soru mudur?

Esas mesele bu soruların niye soruluyor oluşudur. Sorgulamamız gereken tam olarak budur. Evet, din tüm dünyada egemen sınıfların gayet etkili kullandığı bir araçtır, tüm Türkiye tarihi, sağın İslamı sola karşı ne denli kullandığının ispatıdır. Üstelik tüm bunlara ilave olarak, dini referansları son derece kuvvetli AKP iktidarı işçilerin, öğrencilerin, yoksulların canına okumuştur.

Müminlere şirin görünmeye çalışanlar aslında bu soruyu açıkça, İslamı sorumlu tutarak yanıtlıyorlar. Bu nedenle bunların önüne geçmenin farklı bir İslam yorumuyla mümkün olacağını söylüyorlar. Oysa bizim derdimiz inanç düzeyinde İslamın kendisiyle olamaz, bunların sebebi de İslamın ilahiyat düzleminde bir yorumu değildir. Bunların sebebi insanların inançlarını ve dini kendi çıkarları için kullanan egemen sınıflar ve aslında dinin siyasette yer almasıdır. Dinin siyasete farklı yorumlarla taşınması bunun çözümü olmayacaktır. Dinin siyasete girmesinin, şu ana kadar varolandan farklı bir şekilde yapılması neredeyse imkansızdır.

İslam kendinde sağcı bir din değildir. Ama İslamın solcu bir din olması da imkansızdır.

İslamı solcu bir din yapma çabası, sağcı bir İslam yorumunu meşrulaştıracağı için de yanlıştır. Bu büyük sorunu çözmek, becerebilirsek eğer, sağcı bir dini solcu bir dine dönüştürmekle değil, dini sağcılık ve solculuktan ayrıştırmakla mümkün olacak.

Solun bugün ihtiyacı olan dinden bağımsızlaşmış bir siyaset alanıdır. Sevap kazanmak, siyasetin bir parçası haline gelmemelidir. Sol, sağın yaptığı gibi siyasetle sevap kazanılacağını söyleyemez, bu yolla siyaset vesilesiyle insanların inanç dünyasına doğrudan müdahale edemez. Ama insan olmak için bu haksız düzene karşı

mücadele etmek gerektiğini, dinsel inançların buna engel olmayacağını dile getirebilir.

İslami düşünce ile solun bu ülkede ortak projeler yapması, sola hiçbir fayda sağlamaz. Tam tersine sol böylece kendi ölüm fermanını imzalamış olur. Sol, İslam ve sağın ortaklaşa geliştirdiği projelerin karşısında alternatifler üretmek yerine, bu yapılanları teşhir etmelidir. Teşhiri de bu yapılan dine ve Müslümanlığa sığmaz ya da bunlar dine ve Müslümanlığa aykırı diye yapmayacaktır. Kimseyle Müslümanlık yarıştırmaya, kimin kimden daha Müslüman olduğunu anlamaya çalışmaya, en hakiki Müslümanların aslında solculardan çıkacağını iddia etmeye gerek yoktur.

Teşhir edilmesi gereken, dinin siyasette kullanılması, insanların inançlarının sömürülmesidir. Dinle sol birbirinin düşmanı değildir. Dinle sol birbirine sağcılar tarafından düşman edilmiştir. Ama dinle solun barışması diye bir durum da söz konusu olmaz. Din, sol için, şu anda, insanların inanç dünyasında bir olgu veya felsefenin sonsuz denebilecek alanında siyasetten bağımsız bir tartışma maddesidir.

Solcu bir ilahiyat üzerine düşünmek sorunlarımızı çözmeyecek, bizi dinle barıştırmayacak, tam tersine, varolan problemlerimizi daha da şiddetlendirecektir. Solun, din konusunda, dilini ve düşünce biçimlerini yenilemesi mutlak bir gerekliliktir. Ancak bu yenileme, kesinlikle solcu bir İslam yorumu yaratmak anlamına gelmiyor. Bizim ihtiyacımız olan mülksüzlerden yana bir ilahiyat değildir. Biz ilahiyatın mülksüzlerin önünden çekilmesine, ilahiyatın bizim önümüzde artık bir engel teşkil etmemesine gereksinim duyuyoruz. Bu da ancak İslamın soldan yana taraf olmasıyla değil, İslamın tarafsızlaştırılmasıyla mümkün olabilir.

İslamcılığın sol tarafından sağa itildiği varsayımı son derece tehlikeli bir iddiadır... İslamcılığı sağa iten sol değildir. Dinsel ideolojinin siyaset sahnesine çıkması, Türkiye gibi bir ülkede başka bir sonuç doğuramaz. Bu noktada yapılan yanlış, inanan insanlarla İslamcılığın birbirine eşitlenmesidir; bu ikisi birbirine eşitlenemez. Zaten bu eşitleme yapıldığı anda, herhangi bir tartışmanın anlamı kalmaz.

Bu nedenle, İslamcılığın sağa itilmesini tartışırken meselemiz solun inanan insanları anlamaması, onlardan uzak durması, bu

ilişkilerde birtakım stratejik hatalar yapmış olması değildir. Bunların hepsi doğru olabilir. Ancak sol bu sayılanların hepsini doğru yapsa dahi, din referanslı bir siyasi hareketle, İslamcılıkla aynı kulvarda yürüyemez.

Türkiye’de dinci ideolojinin siyaset sahnesinde görülmesi ve Türkiye sağıyla buluşması antikomünizm ortak paydasında gerçekleşmiştir. Bu soru bugün aslında şöyle soruluyor: Bunun tersi mümkün müdür?

Dinin siyaset sahnesine girmesinin ilerici sonuçlar çıkartması Türkiye’nin ideolojik geçmiş ve haritasına baktığımızda mümkün değildir. Din Türkiye’de siyasi bir harekete dönüştüğü anda sağcılıkla ilişkiye geçecektir. Bu noktada solun yapacağı dinin siyaset sahnesine girmesine engel olmaktadır.

Ancak solun Türkiye’de genel olarak bir çıkış yakaladığı konjonktürde geniş kitlelerin solla buluşması, solun saflarında bugünküne kıyasla çok daha fazla inanan insanın bulunması devrimci Müslümanlığın da tabanını genişletebilir. Ama bu genişlemenin, soldan Müslümanlığa doğru değil, hareket içindeki Müslümanların sayısının artmasıyla Müslümanlıktan sola doğru bir genişleme olması nispeten sorunsuz bir duruma işaret eder. Sol böylesi bir olasılığa kapılarını kapatamaz, ancak bu olasılığın gerçekleşmesi durumunda dahi, siyasetin dinsel referanslarla şekillenmesi engellenmelidir. Harekete katılan Müslümanların solculuklarının inançlarıyla ilişkilendirmeleri, inançları gereği düzeni veya harekete katılmayan diğer Müslümanları yargılamaları ise onların kişisel tercihleri olarak görülmelidir.

Her defasında dinin siyasetten çekilmesini savunan solun da karşı karşıya olduğu ciddi sorular var.

Dinin siyasetten tamamen çıkmasını, sadece insanların vicdanlarını ve felsefenin bir dalını ilgilendiren bir konu haline gelmesi gerektiğini söylerken dini öte dünyalaştırmış mı oluyoruz? Dine dünyadan el çektiğimizde Tanrı’yı insan ve toplumdaki uzaklaştırıyor muyuz? Bunlar gerçekten iyi ve yanıtlanması gereken sorular.

Bu soruların yanıtını ancak farklı bir ahlak anlayışıyla verebiliriz. Solun bu meselede temel zaaflarından birisi zaten bu tür bir ahlak anlayışı üzerine yeterince düşünmemiş ve dolayısıyla ahlak

konusunda ideolojik birikim oluşturmamış olmasıdır. Sol böylesi bir ahlakın propagandasını da yapamadı.

Sol, bunları her deneyişinde, liberal bir saldırı altında geri çekildi. Liberaller müthiş bir kurnazlıkla solu ahlakçılık ve köylülükle suçlarken, solu aslında en zayıf yerinden vurdu.

Oysa dinin bireyin vicdanını ilgilendiren bir mesele olduğunu söyleyen sol, ahlaka nasıl baktığını anlatmak ve kendi ahlak anlayışını geliştirmek zorundaydı. Sol, bu konuyu ilginç bir biçimde tek tek solcuların ahlakına bıraktı. Ahlak anlayışı, aslında tek tek bireylerin ahlakının toplamından çok daha fazlasıydı ve bu toplamdan aslında bir anlayış çıkmazdı. Sol bundan uzak durdu ve biz bugün solcuların kendi ahlaklarından daha ötede bir sol ahlaktan söz edemiyoruz.

Sol, elbette itici ve kuru bir ahlakçılık geliştiremez, bunun tutsağı da olamaz, ancak sol, bir ahlak anlayışı ve felsefesi mutlaka geliştirmelidir. Laikleşme, ahlakın da dinden bağımsız gelişebileceğinin teminatıdır. İnsanın ahlakı dinle eşitlenemeyeceği gibi, hiçbir dinsel düşünce de ahlakın teminatı olamaz. Dinin dünyadan el çekmeyeceği yer de burası olduğuna göre, dindarlarla solcuların inanç düzleminde en sahici ilişki kuracağı zeminlerden bir tanesi mutlaka ahlak olacaktır. Elbette, siyasi başlıkların yanında varolacak, o başlıklardan kaçınılmaz olarak beslenecek ama o başlıklarda tutum almayı da kolaylaştıracak bir zemin bu. Yoksa siyasetin yerini alacak bir ahlaki ve vicdani tutum da bizi çok yanlış yerlere götürecektir. Dinle ilgili görünen pek çok başlıkta insanların kendilerini, hayatı ve ülkenin içinde bulunduğu somut durumu sorgulamalarını sağlayacak bir yaklaşım herkesi rahatlatırken, laik bir ahlakın gelişmesi, bu laik ahlak içinde insanlığa ait ortak değerlerin yüceltilmesi solla inanan insanların buluşması için bir zemin sağlayacaktır.

Siyasetin dinselleşmesi Türkiye tarihinde hep toplumun daha fazla çürümesiyle birlikte gündeme geldi ve bu çürüme AKP döneminde doruğa ulaştı. AKP'nin ve dinsel referanslı siyasetin bu çürümeden beslenmesi sürecin doğal sonucudur.

Siyaset ve toplumsal yaşantı daha fazla dinsel referansla hareket ettikçe çürüme artıyor, çürüme arttıkça dinsel yönelim güçleniyor. Bu kısır döngüden kurtulmanın yolu iki yönlü bir mücadeleyi

yürütmekten geçiyor: Toplumsal çürümeye karşı solcu, insandan ve emekten yana bir ahlak anlayışı, siyasetin dinselileştirilmesine karşı tavizsiz bir aydınlanmacılık... Kolay olduğunu kimse söylemiyor ama sol bugün her ikisini de yapmaya muktedir, yeter ki sol ilahiyat gibi garipliklerin peşinden koşulmasın, insanların dinsel inançlarına saygılı aydınlanmacılıktan taviz verilmesin, toplumsal yaşantıya bakışta sağlam bir sol ahlak geliştirilebilsin.

Bizi çözüme götürecek olan, dine karşı yeni bir din değil, sınıf siyasetidir.<sup>139</sup>

Bugün çokça tartışılan türban yalnızca dinsel bir siyasetin değil aynı zamanda sermaye siyasetinin de bir sembolüdür. Markalı türban giymenin kadınlar arasında bir statü sembolü haline geldiği günümüzde, kadınlar türbanlı veya türbansız olarak bölündükleri gibi türbanlarının markalarına göre de bölünüyor. Bu, türbanın dinci gericiğin siyasi sembolü olarak üstlendiği işlevi gölgelemiyor, tam tersine bu işlevi güçlendiriyor. Dinci gericilik sınıfsal olarak yaslandığı burjuvaziden güç alıyor.

Türkiye’de Tekbir diye bir giyim markası olması, artık tekbirin bir manifestoyu değil, bir markayı anlatması önemlidir. Bugün memleketimizde Müslümanlık bir inanç biçimi olmanın yanı sıra kısa yoldan zengin olma ya da konumunu koruma yoludur. İnançlarında kimin ne ölçüde samimi olduğu bizi ilgilendirmez, ama insanların sırf başları kapalı ya da namaza gidiyor diye ihale alması, başköşelerde konuk olması, devlet erkânının içine girmesi, haksız kazanç edinmesi bizi ilgilendirir. Bunun bir tür dine kazanma söylemiyle açıklanması kimse için inandırıcı değildir. Dinsel inançlar rüşvetle veya sadakayla satın alınıyor, Müslümanlık resmen

<sup>139</sup> Eren Erdem düşüncelerinde samimi olabilir, ancak cihat ile sınıf savaşımını eşitleyen ciddi olarak yanılıyor. Cihat ile sınıf savaşımını eşitlemek, cihat hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın mümkün değildir. Bkz. Eren Erdem, a.g.e., s. 158. “Yani, serveti kendisinde toplayıp bunu diğerlerinden alıkoyan, bu yolla tahakküm kuranlar (iman etmeyenler) cizye verene kadar savaşım içindedirler. Buna kimileri ‘sınıf savaşı’ diyor, kimileri ‘cihad’. İkisi de aynıdır.” Erdem’in çıkış noktası ise şudur: “Toplumsal sınıflar mutlak mahrumiyet ürettiğinden, bu toplumsal zemin ‘müşrikattır’. Haram/alıkoyma cürmünün işlendiği en vahim zemindir. İşte bu yüzden, İslam sınıfsız toplum çağrısı yapar.” Bkz. a.g.e. s. 92. Oysa sınıflar arasındaki ilişki “haram/alıkoyma” cürmüyle anlaşılamaz, buna indirgenemez.

reklam kampanyalarıyla pazarlanıyor. Dinci gericilik ile kapitalizmin girdiği ilişki tüm çıplaklığıyla korkmadan deşifre edilmelidir. Emek sermaye çelişkisinin arkasına gizlenerek aydınlanmacı mücadeleden kaçanlar dinci gericiliğin Türkiye’de kapitalizm ile girdiği bu organik ilişkiler nedeniyle çok tehlikeli olduğunu anlamak istemiyorlar.

İstanbul’un korkunç yapılarından bir zenginlik sembolü olan Sapphire Tower laikliğin ezdiği kitlelerin iktidar sembolü olarak selamlanabiliyor. O kule bugün emekçi sınıfların dinci bir iktidar tarafından ezilmesinin sembolüdür. İşçinin veya köylünün Müslüman olması onun sömürüldüğü gerçeğini değiştirmez, sefaletin de zenginliğin de dini yoktur.

Sol açısından kişilerin inançlı ya da inançsız olmasının bir noktadan sonra bir önemi yoktur. Sol devrimci mücadeleyi laikleştirme iddiasındadır. Bu bağlamda solcular için ateizm de tek başına bir olumlanma özelliği olamaz. Solun gözünde önemli olan o ateistin sınıf mücadelesinde nerede durduğudur.

Ateist ya da dindar, inanan ya da inanmayan tüm insanlar sol için sınıf mücadelesinde durdukları yere göre değerlendirilirler. Sol ilahiyat arayışı, solun varolan sorunlarını çözmeyecek, tam tersine durduğu konumdan dahi geri götürecektir. İlahiyatı solcullaştırma çabası, aynı zamanda solu da siyaseti de kalıcı olarak dinselleştirme çabasıdır. Bizim hedefimiz dinle siyaset arasında bir köprü kurmak değil, Türkiye’yi pençesine alan dinselleşmeyi durdurmak, siyaseti ve toplumsal yaşantıyı dinsel etkilerden tamamen arındırmaktır.

Solun dine bakışı ateizme indirgenebilir mi? Sol siyaset dine nasıl yaklaşmalı? Sol ile Müslümanlığın arasında uzlaşmaz bir çelişki mi var? Laik bir ülkede devlet din işlerinde nerede durur, din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması mümkün müdür? Cumhuriyet, varlığını laiklik olmadan sürdürebilir mi? Türkiye ne kadar laik, 1923 Cumhuriyeti ne ölçüde ilericiydi? AKP laikliği tek başına mı yıktı? Halifelik tartışmaları neden alevlendi? Bu sorulara yanıt veren sol, Cumhuriyet'in tarihini laiklik ekseninde yeniden okurken laiklik bayrağını düştüğü yerden kaldırmaya hazırlanıyor. Düştüğü yere tekrar dikmek için değil, bambaşka bir sınıfsal zeminde, en ileri noktada, laikliği yeniden inşa etmek için...

