

FEUERBACH'TAN GÜNÜMÜZE MİLİTAN ATEİZMİN DİYALEKTİK ELEŞTİRİSİ

Nevzat Evrim Önal

Doktor Öğretim Üyesi, Beykoz Üniversitesi
evrimonat@gmail.com

ÖZET

Bu makalede, Karl Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler* metni ve Friedrich Engels'le birlikte kaleme aldığı *Alman İdeolojisi* eserindeki "tarihin materyalist kavranışı" kuramından yola çıkılarak, kapitalist üretim biçimi ve bu maddi temel üzerinde yükselen toplumsal üstyapının bir parçası olan dinsel ideoloji ve kurumsallaşmanın, materyalist ancak diyalektik ve tarihsel olmayan eleştirisinin eksiklikleri ele alınacaktır. Tarih boyunca dinin, maddi temellerini dikkate almayan ya da en azından bu maddi temellerin onun varlık nedeni olduğunu gölgeleyecek biçimde yapılan eleştirisi, yapılış niyetinden bağımsız olarak eksikli kalmıştır. Ne var ki, dinsel dogmanın gerçek toplumsal kaynakları ve niteliğinin bilincinde olmayan, ancak burjuva aydınlanmasının etkisiyle ona karşı öfke duyan kitlelerde bu eleştiri (ki buna *dinin küçük burjuva eleştirisi* demek mümkündür) kolayca popülerlik kazanmakta ve tüm uzanımlarıyla din olgusuna yönelik güncel eleştiriye belirlemektedir. Bu makale, dinin küçük burjuva eleştirisine içkin eksikliklerin emekçi sınıflar açısından hayati olduğunu savlamakta ve dinin tarihsel materyalist eleştirisi için bir çerçeve önermektedir.

1. MATERYALİZMİN VE BİLİMSEL DÜNYA GÖRÜŞÜNÜN KAPİTALİST TOPLUMDA EGEMEN OLAMAMASININ SINIFSAZ ZEMİNİ

İnsanlığın düşünsel dünyasında materyalizmin idealizm karşısında hâkim olduğu dönem, her ne kadar kökenleri aydınlanmaya uzansa da, esasen 19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyılın ilk üç çeyreğini kapsar. Aydınlanma, sınıflı toplumlarda üretim ilişkisinden sonraki en önemli toplumsal ilişki olan siyasi iktidarı sekülerleştirerek materyalist dünya görüşlerinin toplumsallaşmasına zemin teşkil edecek önemli bir müdahalede bulunmuştur. Ancak, aydınlanmanın kendisi toptan materyalist ilan edilemez; içinde kendi tarihselliğinde ilerici olsa da idealist pek çok düşünce barındırmıştır. İnsan düşüncelerinin kaynağının maddi evren ve daha da önemlisi, insanın o maddi evreni değiştirmeye yönelik eylemi olduğu fikrini en ileri biçimde ifade eden Marx'tır. Bu düşünce, 1848 devrimlerinden itibaren işçi sınıfının iktidar mücadelesinde toplumsal ifadesini bulmuş; o mücadele başarıya ulaştıkça ve işçi sınıfı dünyanın giderek genişleyen bir bölümünde iktidara yerleşip sosyalizmi kurdukça yalnızca dünyanın o kesiminde değil, geri kalan kapitalist bölmesinde de toplumda egemen hale gelmiştir.

El çabukluğuyla materyalizm ve kapitalist moderniteyi eşitleyenlerin üzerinden atladığı ve bizim en başta vurgulamamız gereken noktalardan biri budur: Burjuvazi, bir sınıf olarak, materyalist düşüncenin kalıcı ve güvenilir taşıyıcısı değildir; zira kendi maddi varoluşunun

özünde bu rolü üstlenmesine dair aşılması imkânsız bir engel vardır.

Burjuvazinin daima materyalist olacağı yönündeki genel kanı, onun kendi maddi çıkarlarının bilincine, çok güçlü biçimde sahip olması ve bunu her fırsatta sergilemesinden kaynaklanır.¹ Ne var ki, materyalizmin toplumsal taşıyıcısı olmak için bu yeterli değildir. Burjuvazi, nihayetinde, maddi çıkarları, toplumun giderek genişleyen bir bölümünün, geçim araçlarından tamamen arınarak, yani kendi yaşantısını yeniden üretebilme becerisini tamamen yitirecek biçimde mülksüzleşerek, emek gücünü işçi olarak satmaya mecbur hale gelmesinden yana olan, kendisinden önceki egemen sınıfların iktidarını devirip kendi iktidarını kuran bir egemen sınıftır. Bu sınıf, olsa olsa "kendine materyalist" olabilir ve onun toplumun ezilenlerini aydınlatma ihtiyacının iki kaynağı vardır:

(1) *İdeolojik ihtiyaç*: Burjuvazi, kendi devrimini yapabilmek için, eski mülk sahibi sınıfların egemenliğinin, ezilen kitlelerin dünya görüşünde sahip olduğu meşruiyet dayanaklarını sarsmak zorundadır.

(2) *Maddi ihtiyaç*: Burjuvazinin sınıfsal varoluşunun özü sermayesini sınırsızca biriktirme çabasıdır ve bu doğrultuda üretici güçlerin önünü, kendisinden önceki tüm sınıfları kat be kat aşan biçimde açmak zorundadır. Bu yüzden, insan emeğini daha verimli hale getirebilmek için üretim süreçlerini daima daha rasyonelleştirmeli

¹ Hatta egemen ideolojinin gündelik söyleminde materyalizm sık sık maddiyatçılıkla, çıkarıcılıkla eşanlamlı kullanılır.

ve makineleştirmelidir. Başlangıçta bu işi bizzat üstlenir (Benjamin Franklin ve Thomas A. Edison iki açıklayıcı örnektir) ancak zamanla, işçi sınıfının içerisinde bilimsel gelişmelerin yapıcı ve uygulayıcısı bir eğitimli bölme yaratmak zorunda kalır.

Birinci ihtiyaç, burjuva devrimin gerçekleşmesi ve yerleşiklik kazanmasıyla birlikte yalnızca son bulmakla kalmaz; yerini tam tersi bir ihtiyaca bırakır. Kapitalist üretim ilişkisinin temeli olan ücretli emek sömürüsü, kapitalizm öncesi üretim biçimlerinden farklı olarak, *esasen* zora değil *esasen* rızaya dayalıdır. Böyle olduğu için, kapitalist toplumda ezilen sınıfın sömürüye rızasını sürekli yeniden üretecek ideolojik hegemonyanın inşası, kapitalizm öncesi toplumlarla karşılaştırılamayacak derecede önemlidir. Ne var ki, insanın insanı sömürmesinin materialist düşünceler yoluyla meşrulaştırılması (her koşulda imkânsız olmasa da) çok zordur. Bu nedenle burjuvazi, sınıfsal egemenliğini daima bir ölçüde, iktidarı ele geçirdikten sonra ise neredeyse tamamen idealist düşüncelerle meşrulaştırır ve bu idealist düşünceler, toplumda hâkim hale gelir. Bunun en önemli örneği, yeni devletin meşruiyet zemini olarak kurgulanan millet kavramı ve onun etrafında örülen milliyetçilik ideolojisidir.¹²

Dahası, her burjuva devrimi, iktidarı ele geçirdikten sonra eski toplumun mülk sahibi sınıfları ile bir ölçüde uzlaşmayı, onların ideolojilerini ve kurumlarını kendine mal etmeyi gözetmiş; bu bağlamda dinsel dogma eski egemenlikle yeni egemenlik arasında bir köprü oluşturmuştur. Dolayısıyla, hiçbir burjuva devrimi eski rejimi ortadan kaldırmak konusunda “tam” değildir ve bunun sebebi de insanın insanı sömürmesinin ortadan kaldırılmıyor, yalnızca bir sömürü biçiminin yerine bir başkasının konuyor olmasıdır (Marx ve Engels, 2004, s.66).

Tarihsel deneyim de bu yönde yaşanmıştır. Burjuva devrimlerinin en büyüğü ve en ilerici olan Fransız Devrimi’nde dahi devrimin on beşinci yılında monarşiye dönülmüş, gerici tarafından laiklikler içinde en “militan” bulunan Fransız laikliği, devrimin enerjisinin şartıcı biçimde tükenmediği 19. yüzyıl boyunca Fransız emekçilerinin her çeşit gericiliğe karşı verdikleri, doruk noktası Paris’te kurulan 70 günlük Komün olan amansız mücadelelerin kazanımı olmuştur.

İkinci ihtiyacın zaman içerisinde tükenişi ise bir üretim biçimi olarak kapitalizmin tarihsel sınırlarıyla alakalıdır. Her üretim biçimi, nihayetinde insanlığın tamamının değil belli bir toplumsal sınıfın çıkarına olduğu için, zamanla üretici güçlerin önünde bir engel haline gelir (Marx ve Engels, 2004, s.65-66). Kapitalist üretim biçiminde bu süreç sermaye tekelleşmesi olarak gerçekleşir. Bunun, ezilenlerin aydınlanması açısından birbirine zıt işliyor gibi görünen ama sınıf mücadelesinin diyalektik ve çelişkili bütünlüğü içerisinde aynı sürecin parçası olan iki sonucu vardır.

2 İdeolojik açıdan millet, aynı anda hem aydınlanmaya hem de kendi kurucu mitine ihtiyaç duyan burjuvazinin büyük icadıdır ve seküler olması haricinde, dinin bütün özelliklerini taşır. Daha dar bir bağlamda söylenmiş olsa da, “devletlerin kökeni, inanılabilen ama tartışılmayan bir söylencenin içinde kaybolur.” (Marx, 2009A, s.42)

Burjuvazi, sermaye birikip tekelleştikçe ve bunun sonucu olarak onun öz kurumu olan şirketler büyüdükçe, bilimsel çıkarlarını bireysel olarak ilerletemez hale gelir ve bu işi ücretli bilim emekçilerine devreder. Bugün ortada bilim öncüsü kılığında gezen Elon Musk, Steve Jobs gibi adamlar geçmişin mucit burjuvalarının bir karikatürüdür ve aslında tek yaptıkları binlerce isimsiz bilim emekçisinin emeklerinin bilimsel sonuçlarının üzerine oturmaktır.¹³ Ayrıca, üretimin kitlesel biçimde rasyonelleşmesi ve şirket yönetiminin pek çok fonksiyonunun da emekçilere devredilmesi (Önal, 2017, s.27-28) genel olarak işçi sınıfının hep daha fazla eğitilmesi ihtiyacını doğurur. Dolayısıyla, kapitalizm geliştikçe, hem toplum daha eğitimli hale gelir, hem de bilimsel faaliyet esasen emekçiler tarafından yürütülen bir niteliğe bürünüp toplumsallaşır.

Ne var ki, tekelleşme ilerledikçe kapitalist üretim biçiminin objektif rasyonelliği aşınır ve sermaye çıkarları ile toplumsal çıkarlar arasındaki açığı büyütür. Sermayenin giderek daha asalak bir nitelik kazanması manasına gelen bu gelişmenin bilim açısından da, eğitim açısından da sonuçları vardır. Bilimsel ilerlemeler şirket mülkiyeti haline geldikçe¹⁴ bunların toplumla buluşup buluşmayacağı da sermayenin çıkarlarına bağlıdır ve kârlılık şartını sağlamayan pek çok buluş topluma ulaşmaz (Lenin, 1998, s.112-113) ya da o şartı sağlayabilmesi için toplumun yalnızca yüksek gelirli kesimi tarafından erişilebilir kalır. Eğitim ise, amacı insanlığı aydınlatmak değil emekçileri sermayenin ihtiyaçlarına uygun becerilerle (ve düşüncelerle) donatmak olduğu için giderek bütünselliğini yitirir; herkesin bilmesi gereken kadarını bildiği, “parça-insan” yetiştiren modüler bir yapı kazanır (Marx, 2004, s.465). Gerçeklik bütünsel olduğu için, bu parçalı eğitim, temeli bilimsel olsa dahi aydınlatıcı değildir; hatta ürettiği aşırı uzmanlaşma aksine akli karartıcı bir işlev üstlenebilir ya da en azından bireyin bilimsel bir dünya görüşü oluşturmamasının önünde engel teşkil edebilir.

Dahası, sermaye egemenliği, bütün 20. yüzyıl boyunca kendi çıkarları doğrultusunda eğitirken aydınlanmalarına vesile olduğu emekçilerin kazandığı toplumcu bilinçten zarar görmüş ve eğitimli emekçilerin bilinçlenmesinin önüne ideolojik engeller çıkartmakta ustalaşmıştır. Pek çok açıdan modernizmin gerisine gidiş manasına gelen postmodernizmin en önemli unsurlarından biri, metafizik inançları eskisine göre çok daha bireyselleştirmesi ve bu ortamda herkesin kendi soyutlama becerisine uygun, adeta kişiye özel tasarlanmış bir inanç sistemine sahip olmasını mümkün hale getirmesidir.¹⁵ Böylelikle,

3 Fikri mülkiyet yasaları bu konuda çok açıktır. Bir şirketin çatısı altında emekçilerin yaptığı herhangi bir buluşun mülkiyeti şirkete aittir.

4 Yaygın biçimde zannedildiğinin aksine, burada bilimsel faaliyetin şirket çatısı altında mı, devlet çatısı altında mı icra edildiğinin bir önemi yoktur. Kapitalist devlet, burjuvazinin kolektif yönetim aracıdır ve onun üniversitelerinde üretilen bilimin sermayeden bağımsız toplumsallaşma yolu yoktur. Örneğin, kapitalist bir ülkede bir devlet laboratuvarında “kanser çare” keşfedilse dahi, bu çare yine ilaç şirketleri ve sağlık şirketleri dolayısıyla uygulanacağı için, halkın değil sermayenin çıkarı doğrultusunda toplumsallaşacak; muhtemelen toplumun dar gelirli çoğunluğu tarafından erişilmez kalacaktır.

5 Eagleton (2014, s.242-243) bu durumun “itahlığe nihayet öldürücü darbeyi vurma” ihtimalinin olduğunu düşünüyor. Postmodernizmin üst-an-

bir moleküler biyologun burçlara ya da bir astronomun nazara inanması gayet mümkün hale gelmiştir.

2. POZİTİVİZMİN DİNİN VARLIĞINI KAVRAMAKTAKİ BAŞARISIZLIĞI

Detaylıca inceleyeceğiz, ama temel tezimizi vurgulayarak başlayalım: Pozitivist düşüncenin, tüm yukarıda sunulan tarihsel çerçeveyi anlamaktaki mutlak başarısızlığı, diyalektik olmamasından kaynaklanır ve bu kapatılabilecek bir eksiklik değildir. Pozitivist düşünce, tüm varoluşu, ne kadar karmaşık olursa olsun, nedenselliklerle açıklamak zorundadır ve onun yöntemsel çerçevesinde iki olgunun karşılıklı olarak birbirinin nedeni ve sonucu olması, dolayısıyla ancak birlikte var olabilmesi ve “bu, öyleyse şu” kalıbına uymaması anlaşılabilir değildir.

Bu yöntemsel zaaf pozitivizmi günümüz toplumunda dinsel dogmaların halen varlığını sürdürmesi, üstelik modernizm dönemine göre giderek güçleniyor görünmesi karşısında sürekli şaşkınlık ve hayal kırıklığına iter.

En kaba haliyle pozitivizm, meseleyi bir saçmalık ve tarihsel anomali olarak görür. Buna göre din, ilkel insanın doğayı, bilhassa da onu korkutan doğa olaylarını açıklama ihtiyacının ürünüdür; yani bilimöncesi insan maddi olana metafizik açıklamalar uydurmuş ve dinsel inançlar böyle ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, bugün bilim maddi olana dair çok daha tutarlı ve genelde deneylerle de ispatlanabilir açıklamalar yapabildiğine göre, din ömrünü doldurmuş olmalıdır. Gerçekten de, bilimdeki ilerlemeler dinsel öğretilerin içerdiği varsayımların hemen hepsinin hatalı olduğunu göstermiştir, dolayısıyla bunlara inanılması da “saçma”dır. Ama her niyeyse, din varlığını sürdürmektedir.

Burada, Hegel’in yanlış bir amaçla vardığı doğru sonucu hatırlamak yerinde olacaktır: “Var olan her şey ussaldır.” Kuşkusuz bu rasyonelitenin kaynağı, var olan her şeyin mutlak ideanın mevcut maddeleşme, dolayısıyla yabancılaşma düzeyinden ibaret olması değildir; ama varoluş, kendi parçalarına aşkın bütünlüğü içerisinde, mevcut tarihsellikte ve tamamen seküler bir çerçevede, çelişkili ancak rasyoneldir. Pozitivist zannın aksine, çelişki ne rasyonelliğe engeldir ne de insan zihniyle sınırlıdır; ancak çelişkiler, bütündeki rasyonelliğin parçada görülmesine engel teşkil eder ve kendinde incelendiğinde, parçanın irrasyonel olduğu yanlışını yaratır.

Dolayısıyla, bütün bilimsel ilerlemelere rağmen dinsel dogmanın toplumda varlığını sürdürebilmesinin rasyonel bir açıklaması olmalıdır. Ne var ki bu açıklamaya, toplumsal varoluşun nihayetinde bir parçası olan dinin kendinde incelenip eleştirilmesiyle ulaşılamaz.

Daha gelişkin haliyle pozitivizm, bu sorunun farkındadır ve mevcut duruma diyalektik olmayan bir açıklama formüle etme ihtiyacı hisseder. En öz haliyle, bu açıklama-

latılara yönelik yıkıcılığının dinsel öğretileri de kendiliğinden tarihe gömeceği ya da en azından zayıflatacağına yönelik bu inanç başkaları tarafından da paylaşılıyor. Bunun çok tehlikeli ve temelsiz bir iyimserlik olduğunu not etmek gerekiyor.

ma “kötü eğitim”dir: İnsan dimağı doğumda herhangi bir inanç içermez ve dinsel inanç ona dışarıdan enjekte edilen bir irrasyonelitedir. Militan ateizmin günümüzdeki ana akımı olan neopozitivizmin baş ideologu ve insanın örgütlü toplumsallığının onun varoluşu üzerindeki belirleyici etkisini mümkün olan en az düzeyde kabul ederek geçiştirme çabasında olan Richard Dawkins, bu enjeksiyonun başlıca kaynağı olarak aileyi vurgular ve dini esasen gelenekler çerçevesinde kuşaktan kuşağa aktarılan bir boş inanca indirger.⁶ Kapitalizmin bir sömürü düzeni olduğunun az çok farkında olan, bir kısmı kendini “marksist” olarak tanımlayan ya da Marx’a olan saygılarını dile getiren pozitivistler açısından ise dinsel ideoloji, egemenlerin ezilenleri yönetmek için kullandıkları bir araç, bilinçli bir toplumsal aldatmacadır.

Bu, Marx’ın, kendi düşünsel gelişiminin henüz başında yaptığı “afyon” soyutlamasının, o soyutlama düzeyinden bile geri (ve açık söylemek gerekirse pozitivizmin işine geldiği biçimde) okunmasıdır. Oysa Marx’ın henüz bir “Genç Hegelci”yken; tarihin materyalist kavranışını, yani diyalektik ve tarihsel materyalizmi Engels’le birlikte formüle etmeden önce yaptığı bu soyutlama, tüm eksikliğine rağmen, pozitivizmin dine dair en ileri açıklamasından daha gelişkindir:

“**Dinsel** çile, aynı anda, hem katlanılan gerçek eziyetin **ifadesi** hem de ona karşı bir **protestodur**. Din ezilen yaratığın ahi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz koşulların ruhudur. O, halkın **afyonudur**.”

Halkın yarıltıcı mutluluğu olan dinin ilgası, onların gerçek mutluluğunun talep edilmesidir. Onlara içinde buldukları duruma dair yanlışlarını terk etmeleri için çağrı yapmak, onlara yanlışlara gereksinim yaratan bir durumu terk etmeleri için çağrı yapmaktır. Dinin eleştirisi, dolayısıyla, dinin halesi olduğu o gözyaşları vadedisinin eleştirisinin embriyosudur.” (Marx, 2009B)⁷

İnceleyelim...

3. MARKSİZM KABA MATERYALİZMİ NASIL AŞTI?

1848 devrimleri patlak vermeden önce Prusya, gecikmiş burjuva devriminin sancıları içerisindeydi. Sömürge ediniminin çok sınırlı kalmış olmasından dolayı Alman burjuvazisi İngiliz ve Fransız burjuvazisinden daha yavaş sermaye biriktirmek zorunda kalmış; Alman aristokrasisi ise (reformasyonun başarılı olması ve katolisizmin gücünün bu coğrafyada çok zayıflamış olmasının da etkisiyle) Alman aydınlanmasını kanatları altına alıp evcilleştirmeyi bir ölçüde başarmıştı.⁸ Bunun sonucunda sınıfsal egemenliğini İngiltere’de

6 Kuşkusuz Dawkins’in eleştirel çerçevesi bundan ibaret değildir, ama militan ateizmin kutsal kitabı sayılabilecek olan *Tanrı Yanılgısı*’nın önsözünde dinsel inancın bireydeki kaynağına dair ilk işaret ettiği ve birden fazla defa tekrarladığı aktarıcı ailedir (Dawkins, 2007, s.9 ve 11).

7 Mevcut çeviri yeterli bulunmadığı için kaynakçadaki metinden yararlanılarak çevrilmiştir. Vurguların tamamı Marx’a aittir.

8 Alman aydınlanmasının Hegel’den önceki en önemli filozofu Immanuel Kant, ünlü “Aydınlanma Nedir?” makalesinde hamisi II. (Büyük) Friedrich’i yere göğe sığdıramaz ve onun aydınlanmanın hamisi olduğunu vurgular (Kant, 1984).

esasen ekonomi-politik yoldan, Fransa'da ise siyasal devrimle tesis etmiş olan burjuvazi Almanya'da, ciddi bir sınaî birikime sahip olmakla beraber, henüz egemen sınıf haline gelebilmiş değildi. Aristokrasinin (en azından Fransa'daki devrik benzerlerinden daha gelişkin olan) ideolojik becerisi ile burjuvazinin maddi zayıflığı siyaset arenasında iktidarın elini güçlendiriyor; bu yüzden feodalite ile burjuvazi arasındaki mücadeleyi kendisini esasen felsefede (yani ideolojide) gösteriyordu ve Hegel'in düşünce sistemi, bu alanın her iki tarafını da belirleyen bir egemen ideoloji niteliğindedir:

"Hegel'in sisteminin, Almanya'nın felsefe kokan havası üzerinde ne denli büyük bir etki yapacağını anlamak güç değildir. Bu, on yıllarca süren ve Hegel'in ölümüyle bile hiç duraklamayan görkemli bir yürüyüş oldu. Tam tersine 'Hegel hayranlığı' Hegel'e karşı olanlara bile az çok bulaşarak, özellikle 1830-1840 yılları arasında hüküm sürdü. Ve işte kesinlikle bu dönemde ki, hegelci görüşler, bile rek ya da bilmeyerek, en değişik bilimlere en geniş biçimde geçerek yayıldı ve ortalama 'kültürlü' bilincin zihinsel besinini sağladığı gündelik yazına ve günlük basına bile işledi (...) Hegel'in öğretisi bir bütün olarak alındığında, çok farklı tarafların pratik görüşlerini koyabileceğiniz oldukça geniş boşluklar bırakıyordu; ve o zamanki teorik Almanya'da, her şeyden önce iki şey pratikti: din ve siyaset.(...) Ama o dönemde siyaset güçlüklerle dolu bir alan olduğundan başlıca savaşım dine karşı yürütüldü." (Engels, 1992, s.16-17)

Önceki bölümün sonunda yaptığımız Marx alıntısı, bu çerçevenin en ileri halini sunmakta, dinin ilgasına yönelik mücadelenin, ezilenlerin içinde bulunduğu maddi koşulların değiştirilmesi için verilen mücadelenin ilk adımları olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca aynı yerde Marx, ezilenlerin sahip olduğu dinsel yanılgıların, maddi koşulların acımasızlığı karşısında hem bir sığınak hem de bu koşullara yönelik bir protesto⁹ olduğunu vurgular. Yani dinsel ideoloji, egemen sınıf ile ezilen sınıf arasındaki diyalektik sömürü ilişkisinin düşünce dünyasında bir yansımasıdır ve egemenler yönetmek için dine nasıl ihtiyaç duyuyorlarsa, ezilenler de içinde buldukları ağır yaşam koşullarının acısı karşısında dinsel teselliye ihtiyaç duymaktadırlar. Afyonun ezilenler açısından zararı (bir pozitivistin zannedeceğinin aksine) akli bulandırıp "gerçeğin" görülmesini engellemesi değil; acıyı hafifletip mevcut koşulları katlanılır kılmayı ve ezilenleri o koşullardan kurtaracak yıkıcı eylemi geciktirmesidir.

Dolayısıyla Marx, dinin eleştirisi söz konusu olduğunda dahi meseleyi işçi sınıfının kurtuluşu bağlamında ele alarak çağdaşlarından ayrılmaktadır. Nitekim 1844 yılına geldiğinde Feuerbach'a, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* eserine yazdığı, yukarıda alıntılattığımız paragrafı içeren önsözü bir mektupla gönderip, bu mektupta onu işçi sınıfının tarihte devrimci bir rol

9 Alıntıda en kritik kelime bence bu. Marx Almanca "Protestation" diyor. İsyân, başkaldırı, ayaklanma gibi bir kelime kullanmıyor. Dolayısıyla kast ettiğinin koşulları değiştirmek için eyleme geçirci bir eylem değil, koşullara yönelik bir itiraz beyanı olduğunu, hatta "isyân"dan ziyade "mızızlanma"ya yakın olduğunu söylememiz mümkün.

üstleneceği düşüncesine ikna etmeye çalışmaktadır (Marx, 1975, s.354). Yine de Marx'ın bu aşamada halen, ezilenlerin maddi kurtuluşuna giden yolda dinsel yanılgılardan kurtuluşu bir başlangıç olarak gördüğü, dinin eleştirisinin ve ilgası yönünde yapılacak çağrının, maddi koşullardan kurtuluşu kolaylaştıracak bir aydınlatıcılık taşıyacağını düşündüğü açıktır:¹⁰

Dinin kaba materyalist eleştirisinin en ileri temsilcisi olan Feuerbach ise işin bu sınıfsal ve diyalektik yönüne hiç değinmez. Feuerbach, kendi çalışmasının amacını *"kuşkusuz çalışmam olumsuzlayıcı, yıkıcıdır; ama dikkat edilmelidir ki, dinin insani değil, yalnızca gayri insani unsurlarına karşı"* şeklinde ifade eder. Bu doğrultuda, *"teolojiyi antropolojiye indirgeyerek"* yani dini kendi öğretisi içerisinde ama materyalist yöntemle ele alarak, ondaki dinsel yabancılaşma unsurlarını ayıklayarak, geriye insani olanı bırakmaya çalışır (Feuerbach, 1972); zira ona göre *"insanın Mutlak Varlık dediği Tanrısı, kendi varlığıdır"* (Feuerbach, 1854). Ne var ki, Engels'in yıllar sonra ifade ettiği gibi, bu çerçevede insan toplumunun kendi iç eşitsizliklerine dair, bu eşitsizlikleri yaratan ve sürdüren maddi koşullara, üretim ilişkilerine dair hiçbir şey yoktur (Engels, 1992, s.35).

1845-46 yılları, Marx ve Engels'in, sınıfsal aidiyet açısından çoktan ayrıştığı çağdaşlarından teorik olarak da ayrışmasına sahne olur.¹¹ İki, tüm Avrupa'da ama bilhassa Prusya'da bir pratik altüst oluşun yaklaştığının farkındadır ve bu ortamda muhalif Alman düşüncesi ısrarla felsefe alanını terk etmemekte (Marx ve Engels, 2004, s.36), siyasetten uzak durmakta ve eleştirelilikten devrimcilığe sıçrayamamaktadır. Bu yüzden Marx, önce çalışma notları olarak *Feuerbach Üzerine Tezler*'i, ardından da Engels'le birlikte kapsamlı bir polemik çalışması olarak *Alman İdeolojisi*'ni kaleme alır.

Alman İdeolojisi'ndeki en temel vurgulardan biri, din de dâhil olmak üzere insanın bilincinden türeyen tüm kurguların, onun maddi yaşantısının ürünü olduğudur:

"(...) ahlak, din, metafizik ve ideolojinin tüm geri kalan kısmı ve bunlara tekabül eden bilinç biçimleri, artık o özerk görünümünü yitirirler. Bunların tarihi yoktur, gelişmeleri yoktur; tersine, maddi üretimlerini ve karşılıklı maddi ilişkilerini geliştiren insanlar, kendilerine özgü bu gerçek ile birlikte hem düşüncelerini, hem de düşüncelerinin ürünlerini değiştirirler. Yaşamı belirleyen bilinç değil, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır." (Marx ve Engels, 2004, s.46-47)

10 Marx'ın "afyon" soyutlamasının bu sorunun yönü, pek çok kaynakta, eksik alıntılanmaya bağlanır ve "öyle demek istemedi"ye getirilir. Bu, Marx'ın eserlerine yönelik ahistorik bir okumadır ve onun düşüncesinin de bir gelişim sürecinden geçtiğini göz ardı eder. Oysa Engels, 1845 öncesinde Marx'ın ve kendisinin "Foyerbaççı" olduğunu ve birlikte kaleme aldıkları ilk eser olan Kutsal Aile'de bunun izlerinin çok belirgin olduğunu söyleyecek kadar açık sözlüdür (Engels, 1992, s.18). Nitekim Marx, Alman İdeolojisi'nin kaleme alınmasından sonra bir daha din konusuna tekrar dönmemiş (Riazanov, 1997, s.43), Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı'nın önsözündeki ölçüde genel nitelikte hiçbir tespit bulunmamıştır.

11 Bu teorik ayrışmayı bütün boyutlarıyla ele almak mevcut yazının sınırlarını aşıyor, ancak konu yakın gelecekte yayınlanacak bir başka çalışmada kapsamlı olarak ele alınacaktır (Önal, 2018).

Bu vurgu, insanların zorunlu olarak içinde buldukları maddi ilişkileri değiştirmeyi hedeflemeden, yalnızca kafalarındaki yanlış düşüncelerin yerine “doğru” düşünceler koyarak insanların kurtarılamayacağı manasına gelir. Nitekim metnin girişinde bu çabalar “*Alman burjuvaların tasarımlarının felsefi bir dille yenilenmesinden başka bir şey olmamakla*” eleştirilir (Marx ve Engels, 2004, s.32).

Dolayısıyla Marksizm, *Alman İdeolojisi*'yle birlikte, dinsel doğmanın felsefi açıdan eleştirilmesi ve çürütülmesini bir mücadele biçimi olarak reddetmiş; toplumun maddi yapısı değiştirilmeden onun türevi olan düşünsel kurguların ortadan kaldırılamayacağını açıkça ilan etmiştir:

“4- Feuerbach, dinsel kendine-yabancılaşma olgusundan, dünyanın biri dinsel, tasarlanmış dünya, öteki cismani dünya olmak üzere ikileşmesi olgusundan hareket eder. Onun uğraşı, dinsel dünyanın onun cismani [temeli içinde eritilmesinden]¹² ibarettir. Bu uğraşı sonuca ulaştırıldığında, yapılması gereken esas işin hâlâ el atılmayı beklemekte olduğunu göremez. Cismani temelin kendi kendinden koparak, özerk bir krallık gibi, bulutlara yerleşmesi olgusu, ancak bu cismani temelin içsel çekişmesi ve iç çelişkisiyle açıklanabilir. Öyleyse bu da ilkin kendi çelişkisi içinde anlaşılmalı ve ardından da bu çelişkinin ortadan kaldırılmasıyla pratik içinde devrimcileştirilmelidir. Demek ki, örneğin dünyevi ailenin, kutsal ailenin gizi olduğu bir kez keşfedildikten sonra, bu kez de bu birincisinin teorik olarak eleştirilmesi ve pratik olarak altüst edilmesi gerekir.” (Marx ve Engels, 2004, s.26)

Marksizmin toplumu (dolayısıyla insanı) diyalektik biçimde kavrayamayan materyalizme yönelik bu eleştirileri, yapıldıkları günden bu yana, din ve dinci gericiilik konusunda bilimsel sosyalizm ile küçük burjuva ilericiliği ve aydınlanmacılığı arasındaki temel ayrımı oluşturur. Şimdi, İslam'ın ve İslamcılığın pozitivist eleştirisinin eleştirisine geçmeden önce, 19. yüzyıl ortasında yapılan kaba materyalist din eleştirisiyle, esasen bir 20. yüzyıl ürünü olan “bilimsel” din eleştirisi arasındaki ilişkiyi inceleyeceğiz.

4. KABA MATERYALİZMDEN NEOPOZİTİVİZME TARİHSEL SÜREKLİLİK VE FARKLILIKLAR

Diyalektik ve tarihsel olmayan materyalizmin din karşıtlığının aydınlanmadan günümüze ciddi bir tarihsel sürekliliği vardır ve bu süreklilik iki ayrı başlıkta, ideolojik süreklilik ve siyasi süreklilik olarak ele alınmalıdır.

Birinci ideolojik süreklilik: Cehalet argümanı

Materyalist kampın temel ve değişmez ideolojik pozisyonu, dinsel inançların ve bunlara duyulan ihtiyacın cehaletle bağlantılandırılmasıdır. Militan ateizmin ilk tarihsel metnini yazdığını söyleyebileceğimiz rahip Jean Meslier'e (1995, s. 70) göre “*tüm dinlerin kökeni cehalet ve korku[dur].*” Feuerbach'a göre (1854) tanrı, “*bütün şüpheli baskılayarak çözen cehalettir.*” Dawkins'e göre (2007, s.122) inancın önemli bir kaynağı bilgi boşlukları ve bunların din adamlarınca istismar edilmesidir.

Bu çok ikna edici bir argümandır zira insanın “inanma” ve “bilme” hali birbirine çok benzer davranışların zemi-

12 Köşeli parantez içindeki kısım, çevirideki bir hatanın düzeltilmiş halidir.

ni olduğu için, birbirlerine rakip gibi görünürler. Yani bu düşünceye göre insan ne kadar çok bilirse o kadar az inanır ve tersi de doğrudur. Ne var ki, bu argüman birden fazla açıdan sorunludur. Öncelikle “cehalet”in ne olduğu belirsizdir. Verili bir koşulda cehalet, insanlığın toplam bilgi birikimi ile bireyinki arasındaki fark mıdır, yoksa bu bilgi birikiminin dinsel inancı gereksiz hale getiren öncelikli bir alt kümesinin ne kadarına vakıf olunmadığı mı? Eğer birincisiyse, günümüz insanı taş devri insanından daha cahil olabilir ve bu dinselleşmenin günümüzde gücünü koruyor hatta artırıyor görünmesini açıklayabilir. Ama ikincisiyse (ki insanlığın bilgi birikimini yığma inşaat misali lineer algılamaya meyilli olan pozitivistin kast ettiği budur), o zaman dinsel inançlara temel teşkil eden bilinmezlerin hemen hepsinin bilimsel açıklamalarının bulunduğu ve bu açıklamaların cep telefonlarından ulaşılabilecek kadar kolayda olduğu günümüzde dinselleşmenin azalmıyor, aksine artıyor görünmesi açıklanmaya muhtaçtır.

Ayrıca, bu argümanı öne süren pozitivistin eğitimden anladığı, yeni kuşakların, tarafsız biçimde ve tarafsız öğretmenler tarafından insanlığın mevcut bilimsel birikimiyle donatılması işidir. Eğitim hiçbir zaman böyle olmamıştır ve sınıflı toplumda olması da mümkün değildir; zira toplum sınıflıysa “evrensel” çıkarlardan bahsedilemez. Devleti elinde bulunduran egemen sınıf, eğitimi de elinde bulundurur ve kendi ihtiyaçlarına göre şekillendirir. Bugün, burjuvazinin en temel ihtiyaçlarından birinin durağanlaşmış ve çürümekte olan kapitalist üretim biçimini idealist düşüncelerle meşrulaştırmak olduğu düşünüldüğünde; devletin vereceği eğitime çok güvenemeyeceğimiz açıktır. Bu büyük engelin üstünden atlansa dahi (ki kâğıt üzerinde en büyük engellerden dahi zahmetsizce atlanabilir) bu kez Marx'ın çok önemli itirazı dikilir karşımıza:

“3- İnsanların koşulların ve eğitimin ürünü olduğu, yani değişmiş insanların değişmiş koşulların ve değişmiş eğitimin ürünleri olduğuna dair materyalist öğretisi, koşulların tam da insanlar tarafından değiştirildiğini ve eğitmenin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unuttur. Dolayısıyla bu öğretisi, toplumu birine toplum üstü bir konum verecek şekilde (...) ikiye ayırmak zorunda kalır.

Koşulların değişmesi ile insan etkinliğinin örtüşmesi, ancak devrimci pratik olarak kavranıp doğru anlaşılabilir.” (Marx ve Engels, 2013, s.505-506)

Tam da bu yüzden pozitivist düşüncenin öğretmen tavsiyesi bir eğitim emekçisi değil fedai bir aydınlanma savaşçısıdır. Bu idealize edilmiş insana verilebilecek en iyi örnek, cumhuriyetçi Türk edebiyatındaki “mum gibi eriyen ama aydınlatan” köy öğretmenidir. Burjuva devrimlerinin aydınlanmacı yönünün, yukarıda tartıştığımız nedenlerle başlangıç dönemlerinde böyle insanlara ihtiyaç duyduğu ve bu insanları ürettiği, daha doğrusu toplumun aydın tabakasından devşirip kullandığı doğrudur. Ama bu insanlar, kendi tarihsel koşullarının ürünüdür ve bu koşullar (Türkiye’de de, dünyada da) geride kalmıştır.

İkinci ideolojik süreklilik: Tutarsızlık avcılığı ve bilime aykırılık argümanı

Materyalist kampın din eleştirisindeki ideolojik (ve yöntemsel) sürekliliklerden biri de dinsel öğretilerin içinde hatalar ya da tutarsızlıklar aranması ve bunların teşhir edilmesidir. Burada, başlangıçta esasen mantıksal ya da felsefi olan eleştiriler, zamanla insanlığın bilgi birikimi geliştikçe, bilhassa da Darwin'in evrim kuramı insanın en temel varoluşsal sorusuna yanıt sağladıktan sonra bilimsel bir nitelik kazanmış ve öğretilerin bilime aykırılıklarının listelenmesine dönüşmüştür.

Bu, pozitivizmin gözüne bir ilerleme gibi görünse de, aslında ideolojik bir gerilemedir. Zira 18 ve 19. yüzyıldaki felsefi eleştiri dinin toplumsal işlevi, yani gerçek varlık nedenini eleştirmeye çok daha yaklaşırdı; meselenin "dine karşı bilim"e indirgenmesi tartışmayı pozitivizmin içinde kendisini rahat ve güvende hissettiği, ama toplumsal uzanımları çok daha dar bir çerçeveye sıkıştırıp depolitize etmiştir.

Dinin felsefi eleştirisinin en gelişkin örneğini sunan Feuerbach, tanrı inancının aslında insan bilincinde neye karşılık geldiğini açıklamaya çalışıyordu. Üstelik (belki de tarihsel açıdan şanslı olduğu için) Freud'un psikanalitik, bireysel çerçevesine sıkışıp dinsel inancı bir baba figürü arayışına falan da indirgemiyor; insanın bilincini toplumsal bir olgu olarak görüyordu ve günümüz neopozitivizmine parmak ısırtacak derecede derin olan şu satırları yazabiliyordu:

"(...)bilinç, bir varlıkta ancak onun kendi türü, kendi varoluş tarzı bir düşünce nesnesi ise bulunur. Hayvan kendisini birey olarak deneyimlese de (onun kendisini duyumsuyor olduğunu söylememiz bunu anlatır) bir tür olarak deneyimlemez. Bu açıdan hayvan bilinç sahibi değildir, zira bilinç ancak bilgi ile bağlantısından dolayı kendi ismine layık olur. [Bir türde] bu anlamda bilinç varsa, sistematik bilgi ya da bilim üretme kapasitesi de vardır. Bilim türün bilincidir." (Feuerbach, 1854)

Buradan yola çıkan Feuerbach, dinsel inancı materyalist olmayan eksikli bir tür bilinç olarak görme eğilimindedi. Bu, diyalektik olmayan materyalizmin kendi tarihi boyunca dine dair öne sürdüğü en ileri soyutlamalardan biriydi ve sonrasında hep buradan geriye gidildi. Bilim ilerledikçe ve insanın düşün dünyasında egemenliğini kurdukça, dinsel düşünce ile bilimsel düşüncenin geçişimsiz iki ayrı küme olduğu, aydınlanmayla beraber zuhur eden ikincinin insanlığın aklında birincinin yerini aldığı zannedildi. Oysa olan bu değildi. Olan, iktidarı ele geçiren burjuvazinin, daha önce detaylandırdığımız maddi ve ideolojik ihtiyaçlarına uygun bilgi edinme yöntemlerinin yaygınlık kazanması ve nihayetinde adına "bilim" denen yapıya dönüşmesiydi. Bu yapı, aynı kapitalizmin kendisi gibi, bütünlüklü, evrensel, ama çelişkiliydi. Burjuvazi yalnızca "kendi suretine uygun bir dünya yaratmamış" (Marx ve Engels, 2016, s.12), o dünyada nasıl düşünüleceğini de (bilinçli olarak değil, maddi egemenliğinin zorunlu bir sonucu olarak) belirlemiştir.

Pozitivizm, bilimin gerçekliğin bilgisini edinme ve onu açıklama gücü dininkine üstün geldikçe, elinin bu cep-

hede güçlü olduğunu görüp mücadeleyi buraya sıkıştırdı. Oysa dinin toplumsal işlevi hiçbir zaman yalnızca bundan ibaret olmamıştı ve geriye koca bir "maneviyat" alanı kalıyordu. Din, yeni toplumsal düzene uyum sağlayıp hayatta kalmak için buraya doğru çekildi ve maddeyi açıklama iddiasından büyük ölçüde vazgeçip, insanın varoluşuna bir "mana" sunmakta, yani "halkın afyonu" işlevinde uzmanlaştı. Bugün, en sofu insanlar dahi hastalandığında doktora gider; her kilisenin çan kulesinde, her caminin minaresinde paratoner vardır. Ama dinsel teselli her zaman olduğundan daha önemlidir çünkü (büyük ölçüde bilimsel gelişmeler sayesinde) artık insanların çektiği acıların neredeyse tamamının sebebi toplumsal düzendir. Eskiden, salgın hastalıklardan ya da kıtlık yıllarında açlıktan ölenler için "kader" denmesi, ilahi anlamı hariç doğrudu zira bu ölümler kaçınılmazdı. Bugün ise insanlar açlıktan ya da hastalıktan değil, yemek ya da ilaç alacak paraları olmadığı için yoksulluktan, yani mevcut toplumsal ilişkiler sistemi yüzünden ölüyor.

Pozitivizmin diyalektik olmayan bilimi, tüm bu acı karşısında kifayetsizdir. Hangi hastalığa ilaç bulursa bulsun, hangi yüksek verimli tohumu geliştirirse geliştiresin, her zaman insanlığın bir kısmı bu çarelere erişemeyecek kadar yoksul olacaktır. Din ise bu maddi acıları (ve orta sınıflarda bu maddi acıların yarattığı vicdani acıyı) teselli etmekte rakipsiz olduğu için düzen açısından vazgeçilmezdir ve yoksulluk, eşitsizlik, sefalet var olduğu müddetçe, o da var olacaktır. Din ile kapitalist modernite arasındaki sorunlu ama sürdürülebilir evliliğin özeti budur.

Siyasi süreklilik: Eleştirinin küçük burjuva niteliği

Diyalektik olmayan materyalizmin din karşıtlığı kendisini sınıflarüstü gören bir saf-bilimsellik iddiası taşısa da, kapitalizm koşulları altında politik arenadaki yeri kurumsallaşmış dinle burjuvazi arasındaki gerilimde burjuvazinin yanındır. Onu küçük burjuva yapan da, kendisini nasıl gördüğü değil, bu eklemleme (ya da en azından bitişme) halidir.

Küçük burjuva din karşıtlığının burjuva devrimindeki rolü, din kurumunun kendisini savunmasının ve burjuvazinin onu ezme ihtiyacının şiddetine bağlı olarak görkemli bir öncü aydınlanma misyonuna dönüşebilir; ya da hayli önemsizleşebilir. Örneğin Fransız Devrimi'nde aydınlanma düşünürlerinin anti-klerikalizmi devrimin burjuva aşamasına fazla gelip sonrasında taşan, en önemli ideolojik unsurlarından biri olmuş; ama Alman devriminde Genç Hegelcilerin din karşıtlığı devrimin uzlaşmacı havası içinde kaybolup gitmiştir.

Burjuva devrimi tamamlandıktan ve eski rejim hal edilip burjuvazi kendi toplumsal ilişkileri ve kurumlarıyla egemen sınıf haline geldikten sonra ise küçük burjuva aydınlanmacılığı kendi sınıfsal karakterinden vazgeçmediği müddetçe iki seçenekle karşı karşıya kalır. Birinci seçenek, burjuvazinin iç çekişmelerinde görece dinselleşmeden uzak olan tarafa yamanıp, onun dinselleşmeyi daha yoğun biçimde kullanan rakiplerine din üzerinden ayar vermesinin aracı haline gelmek,

yani bir çeşit "ateist tetikçilik" yapmaktır. Bu pozisyon, tipik olarak, muhafazakârlara karşı liberallerin yanındır ve başını Dawkins'in çektiği neopozitivizm buradadır. İkinci seçenek ise modern sınıflar ve onların arasındaki mücadeleden olabildiğince uzak durup, kapitalist toplumun özündeki dini besleyen unsurları eleştirmeksizin dinselleşmeyi eleştirmeye devam etmektir. Bu, bir çeşit demokrat, ya da radikalizm düzeyine göre devrimci demokrat siyasete tekabül eder; yani savunduğu şey, kapitalist üretim biçimi yerli yerinde kalsa da dinselleşmenin militan bir laiklik ile geriletebileceği, onun en cirkin, en çağdışı unsurlarının budanabileceğidir.

Artık bu çerçeveden Türkiye'deki durumun kimi özgünlüklerine değinip, meseleyi sonuca bağlayabiliriz.

5. İSLAMIN TÜRKİYE'DEKİ POZİTİVİST ELEŞTİRİSİNİN ÖZGÜNLÜKLERİ

Türkiye'deki İslam karşıtlığı, Türk burjuva devrimine¹³ yukarıda sunduğumuz çerçevede eklenmiştir. Ancak siyasi iktidarı ele geçiren Kemalist kadroların ötesine geçen, onlara ve devrime ateizan öncülük yapan bir rol üstlendiğini söylemek mümkün değildir. Aksine, İslam karşıtı aydınlanmacılığın Kemalizm'le ilişkisi öncülükten ziyade danışmanlık, zaman zaman da himayeydi. Örneğin Meslier'in çevirisini yapan Abdullah Cevdet, eseri Mustafa Kemal'in dikkatine "en büyük acizden en büyük iktidara" notu düşerek sunmuştur (Meslier, 1995, s.17). Görünüşe göre, hilafetin kaldırılması aşılamayacak, daha ilerisi önerilemeyecek bir çıta oluşturmuştur ve dönemin aydını için "muasır medeniyeti" ekonomik açıdan yakalamak önceliklidir.¹⁴

Dolayısıyla Türkiye'de İslam karşıtlığı, burjuva devletin laik ve aydınlanmacı karakteri 2. Dünya Savaşı'nın sonundan itibaren geriledikçe ayrıksı bir ideolojik öbek haline gelmiştir. 1960'larda, İslamcı hareket henüz anti-komünist bir terör aygıtından ibaretken özerk bir militan ateizmden söz etmek mümkün değildir ve dinselleşme karşıtı mücadele sosyalizm mücadelesine içkindir. Ama 12 Eylül darbesinin ardından dinselleşme giderek Türkiye kapitalizminin tüm üstyapısında kendisine yer bulup egemen ideolojiyi belirler hale geldikçe (ki bu, sosyalizm mücadelesinin gerilemesiyle yakından alakalıdır); bunun önce demokrat, ardından da liberal eleştirileri sosyalizm mücadelesinden ayrı siyasi kulvarlar olarak görülebilir hale gelmiştir.

Burada ideolojisi az çok belli bir akımdan ziyade şekilsiz, bulutsu ve esasen refleksif nitelikte olan, harekete geçiri-

cisi toplumsal bir dönüşüm hedefi değil, kişisel endişeler olan liberal ateizmi özel olarak ele almayacağız. Ancak İslam'ın demokrat-aydınlanmacı eleştirisi, ifadesini bir dönem bir siyasi parti çatısı altında da bulmuş bir akım niteliği taşıyor ve özel olarak incelenmesi gerekiyor.¹⁵

Türkiye'de diyalektik olmayan İslam karşıtlığının iki büyük ideolojik zaafı vardır ve söz konusu ideolojik hat neredeyse bu zaafarla tanınır hale gelmiştir.

Birinci zaaf, İslam'a yönelik temel bir soyutlama hatası ve onunla ilişkinin bu hata üzerinden kurulmasıdır. Demokratik-aydınlanmacı İslam karşıtlığı, İslam'ı, enikonu yekpare ve merkezinde Kuran ile sünnetin durduğu bir ideolojik-siyasi bütünlük olarak ele almaktadır. Öyle ki, yazılan pek çok eleştiri makalesinde, İslamcıların "Kuran'ın tek kelimesi değiştirilmemiştir" iddiasının örtük biçimde kabullenildiği görülür. Pozitivist düşünce, karşı taraftaki değişmezlik iddiasını, kendi yöntemine uygun bulduğu için seve seve benimsemektedir; zira tarihsel koşulların diyalektiği içinde her gün (evet, her gün) yeniden ve yeniden üretilen bir dinsel ideolojinin yerine başı sonu az çok belli bir kitabın ve bir adamın yaşamöyküsünün eleştirilmesi çok daha kolaydır. Üstelik bu eleştiri, kutsala daha fazla saldırıyor görüldüğü için daha sansasyoneldir; yani sonuç alıcı değil ama yanıt alıcıdır.

Oysa günümüz dinci gericiliğinin kökleri, günümüzdeki üretim ve mülkiyet ilişkilerindedir. Bu düşmanı olduğu gibi, yani sermayenin bir aleti olarak eleştirmek yerine; onun kendi mirası bellediği bin beş yüz yıllık tarihi "öyle değil böyle oldu" diye yeniden yazmaya kalkmak, her şeyden önce ona sahip olmadığı bir tarihsel derinlik atfetmektir. Üstelik tarih, hele ki bu denli eskiye uzanan tarih çok esnektir. Getirilen her eleştiri, tarihin yeniden yazılmasıyla savuşturulabilir. Oysa bugün dünya üzerindeki hiçbir İslamcı örgütün tarihi yüz yıldan eskiye götürülemez ve başta Türkiye'dekiler olmak üzere hemen hepsi Sovyetler Birliği'nin, emperyalizmin gölgesi altındaki yoksul Müslüman ülkelerdeki etkisini geriletmek ve bu ülkelerdeki devrimci işçi hareketlerini bastırmak için kurulmuştur. Eleştirilmesi gereken budur.

İkinci zaaf ise Türk burjuva devrimine yönelik temel bir soyutlama hatası ve Türkiye Cumhuriyeti ile ilişkinin bu hata üzerinden kurulmasıdır. Demokratik-aydınlanmacı İslam karşıtlığının Türkiye'nin kuruluş ideolojisiyle karmaşık bir ilişkisi vardır. Bir yanda bu ideolojinin, yani en geniş tanımlı haliyle Kemalizm'in büyük bir tarihsel ilerleme olduğunu; diğer yanda ise Türkiye'deki gericici güçlerin karşı basıncı nedeniyle tamamlanamadığını ve bütün hedeflerine ulaşamadığını düşünür. Böylelikle Türkiye'de halen burjuva demokratik çerçevede ilerleme mümkündür ve bu ilerleme dinselleşme ve dinci gericiliğe karşı laik bir çerçevede olacaktır.¹⁶ De-

13 Bu makale incelemeyi Türk burjuva devriminin Kemalist-cumhuriyetçi aşamasıyla sınırlamaktadır. İslam karşıtlığının İttihat ve Terakki'nin mücadelesinde ve iktidarında ne gibi bir rol üstlendiği kapsamımızın dışında kalan (ama kuşkusuz çok çekici) bir başka inceleme konusudur.

14 Buna gösterilebilecek en iyi örnek *Kadro* dergisidir. Derginin ilk 12 sayısında İslam meselesi bir kez, "İnkılâbımız ve Hilafet" başlıklı makalede ele alınır ve her ne kadar bu yazıda teokratik düzenin emperyalist baskı mekanizmalarını maskeleyen ve toplumların ilerlemesini engelleyen bir araç olduğu savunulsa da; mesele devrimin bu başlıkta iletilemesi değil, elde olanın korunmasıdır. Zaten yazı da, kaldırılmış hilafetin Türkiye'ye karşı Osmanlı hanedanının kalıntısı üzerinden bir araç olarak kullanılması ihtimali hakkındadır. (Belge, 1932, s.38-41)

15 Bu çalışma Türkiye'de militan ateizmin tarihsel bir incelemesini yapma iddiası taşıyor. Bu tarih, çok sayıda aydının ve aydınlık insanın karanlık cinayetlere kurban gittiği, eksiği ve fazlasıyla saygın bir tarihtir. Biz burada, meselenin ideolojik boyutunu incelemeye çalışacağız.

16 Kısa bir karşılaştırma: Liberalizm ile küçük burjuva aydınlanmacılık burada yöntemsel açıdan buluşmaktadır. Küçük burjuva aydınlanmacılık,

mokratik-aydınlanmacı İslam karşıtlığının küçük burjuva karakterinin güncel dayanağı, İslamcılığa karşı saf tuttuğu cephenin burası olması ve bu cephede burjuvazinin aydınlanmadan yana olan kesimlerini de görüyor (ya da en iyi ihtimalle bu nitelikte olduğunu düşündüğü kesimlerini buraya çağırıyor) olmasıdır.

Türkiye’de toplumsal ilerleme adına egemen sınıfın bir bölmesiyle ittifak arayışının zorunlu referansı Kemalizm’dir ve bunun bir dizi sonucu vardır. Sorun, Mustafa Kemal’in bir burjuva devrimcisi olması değildir. Mustafa Kemal bir burjuva devrimcisidir ve aynı anda çok saygın, büyük bir devrimcidir. Sorun, herhangi bir siyasi-ideolojik akımın, bir devletin kurucu ideolojisinin temel kavramını (hele ki kendisi yeni bir toplumsal dönüşümün başat unsuru değilken) canının istediği gibi kullanamayacak olmasından kaynaklanmaktadır. Demokratik-aydınlanmacı İslam karşıtlığı sıklıkla Kemalist aydınlanmayı emekçi sınıflar adına sahiplenip, o köprü üzerinden laik orta sınıf ve burjuvazi ile ittifak yapacağını savunmaktadır ama sonuç her durumda köprünün karşı tarafına geçilmesi, İslam karşıtlığının küçük burjuva çerçeveye sıkışması, hatta zaman zaman gerici siyasetlerin aldığı kitlesel oy desteği üzerinden halk düşmanlığına varmaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmada, belirli bir felsefi bütünlük olarak ele didiğimiz, diyalektik ve tarihsel olmayan materyalizmin dine getirdiği ideolojik eleştiri ve dine karşı verdiği politik mücadeleyi, tarihsel seyri içinde ve kendi iç evrimini gözetererek incelemeye ve eleştirmeye çalıştık.

İspatlamaya çalıştığımız temel, tarihsel tezimiz şuydu: Diyalektik ve tarihsel olmayan materyalizm devrimci bir düşünce-eylem bütünlüğü önermediği için, onun din ile münasebeti kapitalist üretim biçiminin yapı-üstü yapı bütünlüğü çerçevesinde kurulur. Bu çerçeve, ilişkinin sınırlarını da belirler. Dolayısıyla, kapitalizmin tarihsel gelişimi içinde din karşıtlığının alanı daraldıkça (ki postmodernizm sayesinde bu daralma gayet “özgürlükçü” bir kılıfta da olabilmektedir) diyalektik ve tarihsel olmayan materyalizm sıkışmakta, ya düzene daha güçlü bağlarla eklenip kötürümleşmekte, ya da siyasi uzanmaları olmayan salt-ideolojik bir aydın pozisyonuna sıkışıp etkisizleşmektedir.

Bunun Türkiye’deki izdüşümünde ise karşımıza vahim bir tablo çıkmaktadır. AKP gericiliğinin galebe çaldığı bir ortamda, İslam’ın diyalektik ve tarihsel olmayan materyalist eleştirisinin taşıyıcısı siyasi parti, ideolojisiindeki sınıfsal bulanıklık üzerinden¹⁷ iktidarın kapıkulu haline gelmiş ve böylelikle küçük burjuva aydınlanmacı İslam karşıtlığının bir siyasi temsilcisi kalmamıştır. Siya-

¹⁷ Türk burjuva devriminde bir aydınlanma eksiği saptamakta ve kendisini de bu eksik üzerinden tarif etmektedir. Liberal ateizm ise bir özgürlük eksiği saptamakta ve kendisini bu eksik üzerinden tarif etmektedir. Birincinin çözüm reçetesi önünde sonunda 27 Mayıs tarzi bir sivil-asker aydın öncülüğüne, ikincinin ise Avrupa Birliği’ne ve onun ideolojik çerçevesine çıkmaktadır.

17 Zaten bu dönüşümün dönüm noktası partinin isminin değiştirilip sınıftan kaçılması; İşçi Partisi’nin Vatan Partisi olmasıdır.

si temelini yitiren bu akım bazı örneklerde felsefi çoğu örnekte ise bilimsel olma iddiasıyla pür-ideolojik bir aydın pozisyonuna geri çekilmiş ve buraya sıkışmıştır. Onlarca sayfa insanın toplumsal evrimi ya da İslam’ın Sümer’deki kökeni tartışılıp, dinselleşme başlığında modern toplumun güncel çelişkileri ve bu çelişkilerin işçi sınıfının aydınlanması adına nasıl istismar edilebileceğine dair tek kelime edilmemektedir. Ağır bir yenilgi psikolojisi içinde, toplumsal dönüşüm hedefinden vazgeçmiş, tarihe not düşülmektedir.

Oysa yapılması gereken, iddiadan vazgeçmek değil pozisyon değiştirmek; insan aklını dinsel dogmanın karanlığından kurtarabilecek, daha doğrusu insan aklının kendisini dinsel dogmanın karanlığından kurtarmasının koşullarını ona sağlayabilecek tek toplumsal güce eklenmek, işçi sınıfına yönelmektir.

Tarih, yazılmayı beklemektedir.

KAYNAKÇA

- Belge, B.A. (1932) İnkılâbımız ve Hilafet. *Kadro*, 1, 38-41.
- Dawkins, R. (2007). *Tanrı yanlısı*. (Kalisto, Çev.) İstanbul: Kuzey.
- Eagleton, T. (2014). *Tanrı’nın ölümü ve kültür*. (S. Dingiloğlu, Çev.) İstanbul: Yordam.
- Engels, F. (1992). *Ludwig Feuerbach ve klasik Alman felsefesinin sonu*. 2. Baskı. (S. Belli, Çev.) Ankara: Sol.
- Feuerbach, L. (1854). *The Essence of Christianity*. (G. Eliot, Çev.) Erişim tarihi 17.09.2018. <https://goo.gl/WVyFwQ>.
- Feuerbach, L. (1972). Preface to the second edition of *The Essence of Christianity*. Hanfi, Z. (Çev.), *The fiery brook: Selected writings* (ss. 247-264). Londra: Verso. Erişim tarihi 15.09.2018. <https://goo.gl/mCwJNG>.
- Kant, I. (1984). Aydınlanma nedir?. Bozkurt, N. (Çev.), *Seçilmiş yazılar*. İstanbul: Remzi. Erişim tarihi 15.09.2018. <https://goo.gl/QhBhwe>.
- Marx, K. (1975). To Ludwig Feuerbach (in Bruckberg), Paris, August 11, 1844. *Marx Engels Collected Works Volume 3* (s.354). Erişim tarihi 15.09.2018. <https://goo.gl/Ubfq9w>.
- Lenin, V.I. (1998). *Emperyalizm: Kapitalizmin en yüksek aşaması*. 10. Baskı. (C. Süreya, Çev.) Ankara: Sol.
- Marx, K. (2004). *Kapital – birinci cilt*. 7. Baskı. (A. Bilgi, Çev.) Ankara: Sol.
- Marx, K. (2009A). *Fransa’da sınıf mücadeleleri 1848-1850*. (E. Özalp, Çev.) İstanbul: Yazılama.
- Marx, K. (2009B). *A contribution to the critique of Hegel’s philosophy of right: Introduction*. (A. Blunden ve M. Carmody, Çev.) Erişim tarihi 15.09.2018. <https://goo.gl/jhEVU>.
- Marx, K. ve Engels, F. (2004). *Alman ideolojisi [Feuerbach]*. 5. Baskı. (S. Belli, Çev.) Ankara: Sol.
- Marx, K. ve Engels, F. (2013). *Alman ideolojisi*. (T. Ok ve O. Geridönmez, Çev.) İstanbul: Evrensel.
- Marx, K. ve Engels, F. (2016). *Komünist manifesto*. 4. Baskı. (D. Görsev, Ed.) İstanbul: Yazılama.
- Meslier, J. (1995). *Sağduyu: Tanrısızlığın ilmihi*. 3. Baskı. (A. Cevdet, Çev.) İstanbul: Kaynak.
- Önal, N.E. (2017). *Bilmiyorlar ama yapıyorlar: Beyaz yakalı varoluş üzerine denemeler*. İstanbul: Yazılama.
- Önal, N.E. (2018). Tarihin materyalist kavranışı: *Feuerbach Üzerine Tezler ve Alman İdeolojisi*. Akad, M. ve Önal, N.E. (Ed.), *Doğumunun 200. yılında Marx’a armağan*. İstanbul: Yazılama (basıma hazırlanıyor).
- Riazanov, D. (1997). *Karl Marx – Friedrich Engels: Hayat ve eserlerine giriş*. 3. Baskı. (R. Zarakolu, Çev.) İstanbul: Belge.