

T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER PROGRAMI
DOKTORA TEZİ ESER ÇALIŞMASI

HIRİSTİYAN VE İSLAMİ KURTULUŞ
TEOLOGLARININ ÖZE DÖNÜŞ MÜCADELESİ:
KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ

SÜLEYMAN GÜDER

11716203

TEZ DANIŞMANI
YRD. DOÇ. DR. BURAK ÜLMAN

İSTANBUL

2016

TC
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANA BİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER
DOKTORA PROGRAMI

HİRİSTİYAN VE İSLAMİ KURTULUŞ TEOLOGLARININ ÖZE
DÖNÜŞ MÜCADELESİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ

SÜLEYMAN GÜDER
11716203

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 31.05.2016
Tezin Savunulduğu Tarih : 23.06.2016

Tez Oy birliği / ~~Oy çokluğu~~ ile başarılı bulunmuştur.

	Unvan Ad Soyad
Tez Danışmanı:	Yrd. Doç. Dr. Burak Ülman
Jüri Üyeleri :	Prof. Dr. Ester Ruber
	Prof. Gencer Özcan
	Prof. Dr. Mustafa Tekin
	Doç. Dr. Derya Kömürcü

İmza

..... B. Ülman

..... E. Ruber

..... G. Özcan

..... M. Tekin

..... D. Kömürcü

İSTANBUL
HAZİRAN 2016

ÖZ

HIRİSTİYAN VE İSLAMİ KURTULUŞ TEOLOGLARININ ÖZE DÖNÜŞ MÜCADELESİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ

Süleyman Güder

Mayıs, 2016

Bu tez, 20. yüzyılda ortaya çıkan en etkili dinî-siyasi hareketlerin başında gelen Hristiyan ve İslami kurtuluş teologlarının öze dönüş mücadelesi hakkındadır. Bir dinî-siyasi akım olarak dinin seküler bağlamda yeniden yorumlanmasını savunan kurtuluş teologları, yaşadıkları toplumlarda sosyal sorunlara karşı bir farkındalık oluşturmak ve çözüm bulmak amacıyla 1960'ların sonlarına doğru ortaya çıkmıştır. Hareket, yoksullukla, fakirlikle ve ezilmişlikle yakından ilgilenen bir akım olmasının yanı sıra yerleşik dinî kurumların ve din algısının öz eleştiri yapmasını mümkün kılan bir anlayışa öncülük etmiştir. Bu eleştiri, sahip oldukları Kutsal kitabın yeniden ve farklı bir perspektifle yorumlanmasını mümkün kılmıştır. Ortaya çıktığı günden beri gerek dinî otoritelerin gerekse de siyasi iradelerin taarruzlarına karşın dünyayı “alttan” (yoksul ve ezilenlerin bakışıyla) inceleyen kurtuluş hareketi, dinin seküler bağlamda yeniden yorumlanmasını “öze dönüş” açısından değerlendirmektedir. Bu kapsamda tezde, Hristiyan ve İslami kurtuluş teologlarının öze dönüş arayışı üç farklı boyuttan ele alınacaktır. Bunlar, dinin günün şartlarına göre, kıtadaki gelir eşitsizliğini azaltmak için sosyal adalet ve yoksulluk perspektifinden ve eleştirel bir bakış açısıyla yeniden yorumlanması olarak belirlenmiştir. Çalışmanın sonundaysa her iki kurtuluş teolojisinin benzerlikler ve farklılıkları mukayese yöntemiyle sorgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Öze Dönüş, Sosyal Adalet, Yoksulluk, Din, Kutsal Kitap, Eleştirel Bakış, Öte Dünya, Gelenek, Din-Siyaset İlişkileri, Hermönetik Yöntem

ABSTRACT

CHRISTIAN AND MUSLIM THEOLOGIANS' QUEST FOR RETURNING TO THE AUTHENTIC SELF: A COMPARATIVE ANALYSIS

Süleyman Güder

May, 2016

The thesis is about the quest of the Christian and Muslim liberation theologies, which is one of the most influential religious-political movements on returning to the authentic self that emerged in the 20th century. As religious-political actors, liberation theologians have advocated the re-interpretation of religion in a secular context in order to create an awareness of social problems in the society (and to find a solution) that arose in the late 1960s. Beyond the concern about poverty and oppression issues, the movement has led to an understanding that makes self-criticism to religious institutions and religion perception possible. This criticism made it possible to re-interpret the Holy book from the different point of view. Since its first day of emergence, the liberation movement has been under the pressure of both religious and political powers; and it evaluates the re-interpretation of religion in a secular framework from the perspective of “return to the authentic self”. In this regard, the thesis will discuss the quest for the authentic self-return within the three different aspects. These are identified as re-interpretation of religion according to current day conditions, to reduce income inequality on the continent in terms of social justice and poverty and with a critical approach. At the end of work, both liberation theologies are investigated in terms of similarities and differences, using comparative methods.

Key Words: The Authentic Self, Social Justice, Poverty, Religion, Holy Book, Critical Approach, Afterlife, Tradition, Religion-Politics Relations, Hermeneutics Method

ÖN SÖZ

Türk siyasal hayatında din meselesi her zaman siyasi erkin önemli tartışma konuları arasında yer almıştır. Bu durum halkın önemli bir kısmının Müslüman oluşuyla ilgisi olmakla birlikte esasında din olgusunun da farklı amaçlar için kullanılmaya müsait bir yapı olmasının da etkisi vardır. Benzer durumun birçok Müslüman ülkeler, hatta Müslüman olmayan ama halkının dindar olduğu bilinen Latin Amerika ülkeleri için de geçerliliğini korumaktadır. Bu çalışma, toplumsal değişimde etkili olan dinin bu ülkelerdeki etkisini öze dönüş kapsamında ele almıştır.

Özellikle gündelik hayatta baş gösteren toplumsal sorunların çözümüne yönelik arayış içerisinde olan çok uzun geçmişi olmayan kurtuluş teolojisinin öze dönüş konusundaki tartışmaları dikkate alınmayı hak etmektedir. Öncelikle Hristiyan versiyonunun ortaya çıktığı sonrasında başta İslami kurtuluş olmak üzere birçok farklı kurtuluş teolojisi türleri ortaya çıkmıştır. Fakat bize Türk toplumunu anlamaya dair önemli bilgiler sunmasına rağmen ülkemizde kurtuluş teolojisi hakkında yeterince çalışma yapılmamıştır. Öneme binaen, karşılaşılabilecek kaynak ve uzmanlık alan bilgisi eksikliğine rağmen çalışmayı ısrarla sürdürdük. Bu çalışmada, öncü olması nedeniyle Hristiyan kurtuluş teolojisini, bizi doğrudan etkileyen, günümüz problemlerini anlamamıza ve anlamlandırmamıza alternatif ve farklı çözüm önerileri sunduğu için İslami kurtuluş teolojisini seçtik.

Tez boyunca, Hristiyan ve İslami kurtuluş teolojisinde “öze dönüş”e dair tematik bir okuma gerçekleştirilmiş ve elde edilen bulgular çalışma içinde okuyuculara sunulmuştur. Bu çalışmada elde edilen bulgular ile ulaşılan sonuçların, konu hakkında akademi ve akademi dışında çok daha nitelikli çalışmaların hazırlanmasına ve “daha adil ve insanca yaşanabilir” bir dünyanın kurulmasına zemin teşkil etmesi ümit edilir.

Bu çalışmanın tek bir kişinin katkılarıyla yazılamayacağı bir gerçektir. Bu tezin oluşumunda değerli önerileri ile katkılar sunan ve bana her daim kolaylık sağlayan kıymetli hocam Yrd. Doç. Dr. Burak Ülman’a minnet borçluyum. Tez yazım aşamasında değerli katkılarından dolayı Prof. Dr. Gencer Özcan, Prof. Dr. Ester Ruben, Prof. Dr. Mustafa Tekin ve Doç. Dr. Derya Kömürcü hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca, görüş ve önerileriyle katkıda bulunan Doç. Dr. Lütfi Sunar hocam’a, M. Tahir Kılavuz ve Y. Enes Sezgin’e çok teşekkür ederim.

Son olarak bu süreçte yanımda yer alan ismini sayamadığım tüm dostlarıma; bir

an olsun beni yalnız bırakmayan eşime, anneme ve babama; eve döndüğümde tüm yorgunluğumu alan kızlarım Sâre ve Betül'e ne kadar teşekkür etsem azdır.

Süleyman Güder

İstanbul; Mayıs, 2016



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	i
ÖZ	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖN SÖZ	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR	x
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Konu ve Amaç	7
1.2. Yöntem, Kapsam ve Adlandırma Sorunu	9
1.3. Araştırma Sorusu ve Temel Varsayımlar.....	16
1.4. Değerlendirme ve Katkı	18
1.4.1. Literatür Değerlendirmesi.....	18
1.4.2. Tezin Katkısı.....	25
1.4.3. Tezin Yapısı.....	26
2. BAŞLANGICINDAN GÜNÜMÜZE KURTULUŞ TEOLOJİSİ.....	27
2.1. Tarihsel, Toplumsal ve Kültürel Kaynaklar-Koşullar.....	28
2.1.1. Başlangıç ve Kökenleri İtibarıyla Hristiyan Kurtuluş Teolojisi	29
2.1.2. Başlangıç ve Kökenleri İtibarıyla İslami Kurtuluş Teolojisi	36
2.2. Kavramsal Çerçeve ve Tanım	42
2.2.1. Hristiyan Kurtuluş Teolojisi Kavramının Kökeni ve Tanımı	43
2.2.2. İslami Kurtuluş Teolojisi Kavramının Kökeni ve Tanımı	47

3. HİRİSTİYAN KURTULUŞ TEOLOGLARINDA ÖZE DÖNÜŞ MÜCADELESİ	52
3.1. Öze Dönüş Pratiği Olarak Dinin Yeniden Yorumlanması.....	53
3.1.1. Hıristiyanlığın Politik Yorumu	54
3.1.2. Kitabı- Mukaddes'in Politik Yorumu ve Okuma Yöntemi	60
3.1.3. Otonom Bir Yapılanma Olarak Dinî Taban Cemaatleri veya Bilginin Tekelleşmesi Meselesi.....	69
3.2. Eleştirel Duruşun Öze Dönüşe Katkısı	77
3.2.1. Gelenek ve Muhafazakarlık Meselesine Eleştirel Yaklaşım	78
3.2.2. Siyasete Bakış ve Devletle İlişkilere Yaklaşım	85
3.3. Sosyal Adalet ve Yoksulluk Perspektifinden Öze Dönüş Mücadelesi	92
3.3.1. Hıristiyanlığın Sosyal Yorumu: Sosyal Adaletin Tesisi için Zorunlu Bir Mücadele	93
3.3.2. Hıristiyanlığın Seküler Bağlamda Yorumlanması	103
3.3.3. Yoksullar için Öncelikli Seçenek (<i>Preferential Option For Poor</i>)	109
3.4. Sonuç.....	117
4. MÜSLÜMAN KURTULUŞ TEOLOGLARINDA ÖZE DÖNÜŞ MÜCADELESİ	121
4.1. Öze Dönüş Pratiği Olarak Dinin Yeniden Yorumlanması.....	123
4.1.1. İslam'ın Politik Yorumu	126
4.1.2. Kur'an-ı Kerim'in Politik Yorumu ve Okuma Yöntemi	138
4.1.3. Bilinçli Toplum İnşası veya Bilginin Tekelleşmesi Meselesi	149
4.2. Eleştirel Duruşun Öze Dönüşe Katkısı	154
4.2.1. Gelenek ve Muhafazakarlık Meselesine Eleştirel Yaklaşım	156
4.2.2. Siyasete Bakış ve Devletle İlişkilere Yaklaşım	167
4.3. Sosyal Adalet ve Yoksulluk Perspektifinden Öze Dönüş Mücadelesi	172
4.3.1. İslam'ın Sosyal Yorumu: Sosyal Adaletin Tesisi İçin Zorunlu Bir Mücadele	173
4.3.2. İslam'da Dünya-Ahiret İlişkisi/İslam'ın Dünyevi Yönünün Yorumlanması	181
4.3.3. <i>Mustazafların Gözünden Hayatı Okumak</i>	186
4.4. Sonuç.....	190
5. HİRİSTİYAN VE MÜSLÜMAN KURTULUŞ TEOLOGLARININ KARŞILAŞTIRILMASI	194
5.1. Politik Bakış ve Siyasetle İlişkilerde Eleştirel Duruş	195

5.2. Dinin Seküler Bağlamda Yorumlanması	196
5.3. Sosyal Adaletin Tesisi ve Kapitalizm Eleştirisi	198
5.4. Yeni İnsan/Toplum İnşası ve <i>Praksis</i>	199
5.5. Toplumsal Sorunların <i>Hermönetik Yorumu</i>	200
5.6. Avrupa Kolonyalizmi ve Amerikan Emperyalizmine Direnme	201
5.7. Diğer Akımlara ve <i>Ötekine</i> Karşı Hoşgörü	202
5.8. Sosyal Olarak Dezavantajlı Kesimlerden Yana ve Dinler Arası Dayanışmada Kurtuluş Yorumu	202
5.9. Dinî Otorite Sorunu ve Kaynaklarla İlişki Biçimi	203
5.10. Tanrı Tasavvurları	205
5.11. Gelenek ve Muhafazakârlık Meselesine Bakış	206
5.12. Farklı Sınıf Kompozisyonu	207
5.13. Odak Farklılıkları	208
5.14. Ölçek Sorunu	209
5.15. Aşağıdan Yukarıya Doğru Yorumlama ve Örgütlenme Modeli	209
5.16. Diyalektik Yöntem ve Marksizm ile Kurulan İlişki	211
5.17. Eleştirel Duruş	212
6. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	213
KAYNAKÇA	217
ÖZ GEÇMİŞ	237

KISALTMALAR

ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
Bkz.	: Bakınız
CELAM	: Latin Amerikan Piskoposlar Konseyi [<i>Consejo Episcopal Latinoamericano</i>]
Diğ.	: Diğerleri
DTC	: Dinî Taban Cemaatleri
EATWOT	: Üçüncü Dünya Teologları Evrensel Birliği [<i>Ecumenical Association of Third World Theologians</i>]
Ed.	: Editör
FSLN	: Sandinista Ulusal Kurtuluş Cephesi [<i>Frente Sandinista de Liberación Nacional</i>]
Hız.	: Hazret
İDK	: İnanç Doktrin Kurulu
Vb.	: ve benzeri
Vd.	: ve diğerleri

1. GİRİŞ

İnsanlar tarihin farklı zamanlarında birçok sıkıntıya maruz kalmıştır. Bunlardan bir kısmı doğaya karşı yeterince güçlü, dirençli olamamaktan ve onun kanunlarını henüz keşfedememiş olmaktan önemli bir kısmı da insanın bizatihi hemcinsinden kaynaklanmıştır. İnsanın insan üzerinde kurmak istediği tahakküm ilişkisi bunun en temel sebebi olarak gösterilebilir. 21. yüzyıl itibarıyla insanın doğayla ilişkisinde doğanın aleyhine dönüşen bir durum söz konusuysa, insanın hemcinsiyle kurmuş olduğu hegemonya ilişkisinde henüz pek ilerleme kaydedilmemiştir; hatta modern çağın aygıtlarıyla bu durum günden güne daha kötüye gitmektedir. Sosyal psikolojinin de yardımıyla insanın yapısına, davranışlarına dair bilinmeyen formüller keşfedildikçe bağımlılık ilişkisi gittikçe karmaşılaşmakta ve içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Netice olarak, insanlık maddi âlemde ciddi gelişmeler katetse de siyasi barış için pek bir mesafe alamamıştır.

“Din” insan davranışlarını, edimlerini belirlemede önemli bir unsur olduğundan onun toplumsal hayatta oynamış olduğu rol tarihin hiçbir döneminde yadsınmamıştır. Sinanoğlu’nun “Her toplumun bünyesinde kutsalla ilişkili dinî inanç sistemi ya da sistemlerini bulundurduğu bilinmektedir” ifadesini dikkate alırsak, dinin evrensel boyutu dışında yer aldığı toplumla yakın bir ilişki içerisinde olan bir olgu olduğu sonucuna varılmaktadır.¹ Okumuş’un olumlayarak almış olduğu alıntıda “*Dinin tıpkı dinazorlar gibi yok olup gideceği biçimindeki bazı öngörülere rağmen dinî inanç, dünyamızda her zaman var olduğu gibi canlı*” olduğu iddia edilmektedir. Geçmişte olduğu gibi bugün için de dinin toplumlar için değişen ve değiştiren bir dinamik olarak etkileyen, yönlendiren,

¹ A. Faruk Sinanoğlu, “Toplumsal Değişim ve Din”, *Hikmet Yurdu* 1, sayı 2 (2008): 21.

toplumların değişim süreçlerinde görece olumlu veya olumsuz roller oynayan bir yönü bulunmaktadır.² Okumuş önemli ve etkili bir sosyal gerçeklik olarak gördüğü dinin, Comte, Durkheim, Spencer, Marx ve Weber gibi düşünürler tarafından sosyal hayatın olmazsa olmaz boyutu olarak gördüklerini aktarır.³ Dinin toplumsal gerçekliği genel olarak kabul edilmiştir, fakat “toplumları etkileyen, yönlendiren, toplumların değişim süreçlerinde görece olumlu veya olumsuz roller oynayan, toplumsal şartlar içinde değişen ve değiştiren bir güç” olsa da dinin günümüz toplumlarında oynadığı rol hususunda hep olumlu yaklaşılmamıştır.⁴

Dine karşı eleştirel düşünce içerisinde K. Marx’ın “Din halkların afyonudur.” meşhur sözü çok kapsamlı bir tartışmayı beraberinde getirmiştir. Marx’ın bununla ileri sürdüğü yaklaşımı dinin toplumsal değişiminin önündeki engel ve değişim karşıtı olduğı şeklinde anlamak daha doğru olacaktır. Özellikle de ulus devletin ortaya çıkmasıyla siyaset ve kamusal eylemin insanların yaşamlarında merkezî bir yer işgal etmesi, dinin toplumsal hayattaki etkisini sınırlandırmıştır. Bunun ardında yatan olgu, dinin olduğı yerde “bağlanış”ın olacağı, gerçek “insani özgürleşmenin” tam olamayacağı (yabancılaşmanın olacağı) fikrine dayanmaktadır. Din, mevcut sosyal düzenlemeleri (örneğin sosyal adaletsizlikleri) meşrulaştıran ve üst sınıfların bir aracı olarak kullandığı bir fenomendir.⁵

Farklı bir bakış açısından yine din-toplum ilişkilerini kapsamlı bir şekilde inceleyen isimlerin başında M. Weber gelmektedir. Çalışmalarında dinin toplumsal yaşam üzerindeki etkisini değerlendirmiş, akılcılaşma, sekülerleşme ve formelleşme neticesinde, dinin toplumdaki etkilerinin günden güne azaldığını/azalacağını söylemiştir. Hatta kapitalist ruhlu insanların kiliseye ilgilerinin azalacağı zamanla dinin ortadan kalkacağını öngörmüştür. Weber’in bu anlayışına göre, toplumsal yapıya etkisi açısından din daha çok modernleş(e)memiş toplumlar için geçerli olacaktır.⁶ Yani Weber, din ile modernleşmeyi analizlerinde ters orantılı bir denklem olarak konumlandırmıştır.

² H. Paul Chalfant, Robert E Beckley ve C. Eddie Palmer, *Religion in Contemporary Society*, 2. baskı (California: Mayfield Publishing Company, 1987), 3'ten alıntı, Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 12, 13; Ejder Okumuş, “Toplumsal Değişme ve Din”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 8, sayı 30 (2009): 324.

³ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 12. Detaylı bilgi için bkz, A.g.e., 87–178.

⁴ Meredith B McGuire, *Religion, the Social Context* (Belmont, Calif.: Wadsworth Pub. Co., 1992), 215, 216, 239; Okumuş, “Toplumsal Değişme ve Din”, 324.

⁵ Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu (Ankara: Sol Yayınları, 1997), 5–15, 41,43.

⁶ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba, 2. baskı (Beyoğlu, İstanbul, Türkiye: Hil Yayın, 1997).

Bu alandaki çalışmalarıyla bilinen yakın dönemin önemli isimlerinden Berger ise daha önce “sekülerleşme” kapsamında yazmış olduğu eserlerinde, tıpkı Weber gibi modern dünyada dinin etkisinin azalacağını savunmaktaydı. Fakat daha sonra, dinin toplumsal değişim üzerindeki rolüne dair görüşünü revize etmiştir. Berger, artık modern dünyanın dinî hareketleri/yapılanmaları provoke ettiğini, dinin her zamankinden daha güçlü sekülerleşme karşıtı hareketler olarak ortaya çıktığını savunmaya başlamıştır. Bu durumu eserin girişinde yer alan makalesinde, kendisinin de katkıda bulunduğu literatürü “sekülerleşme kuramının yanlışlıkları” (*mistakes of secularization theory*) olarak adlandırmıştır. Seküler dünyada yaşadığımız varsayımının yanlış olduğundan hareketle analizine bu itirafla başlamıştır.⁷

Dinin etkisinin arttığı konusunda Berger tek değildir. Yine çağdaş İslami hareketler üzerine çalışmalar yapan Fransız araştırmacı Kepel, 1970’lerden sonra monoteist dinlerin yeniden canlanmasını yorumladığı “*Tanrının İntikamı: Din Dünyayı Yeniden Fethediyor*” başlıklı kışkırtıcı kitabında konuyu Müslüman, Hristiyan ve Yahudi toplumları için karşılaştırmalı bir şekilde ele almıştır. Yazar, özellikle aydınlanma filozoflarının yoğun ilgi görmesiyle 1950 sonrasında siyasetin dine karşı özerkliğinin 1970’li yıllardan itibaren siyasetin aleyhine tersine döndüğünü söyleyerek din ve siyaset arasındaki gerilimden bahseder.⁸ Gilles’e göre 1975 sonrası laikliğin iflası sonrasında, gerekirse mevcut düzeni değiştirip laik değerler yerine Hristiyan bir toplum yaratılmak istenmiştir. Bu zihniyet dönüşümünün ardında yatan dinamikse tüm başarısızlıkların kaynağının dinden / Tanrı’dan uzaklaşmak olduğu tespitidir. Anlayıştaki bu değişim neticesinde, ona göre din artık özel ya da ailesel alana hapsedilmekten ve geçmişin kırıntılarından oluşan hurafeler olmaktan kurtulmuştur. Başka bir deyişle, aklın din üzerindeki hegemonyasına son verilmiştir. Bu sebeple kurtuluş teolojisinin de içinde bulunduğu dini kimliği yeniden tanımlayan hareketler 1975-1990 arasında büyük radikal değişiklikler geçirmişler ve dininin gözle görünür varlığı için yoğun mücadeleler verilmiştir.⁹

Berger ve Kepel’in görüşünü gözden geçirmesinde birçok sebep vardır; fakat çalışmanın konusu olan kurtuluş teolojileri ve Orta Doğu’da dinsel kaynaklı birçok sosyal

⁷ Peter L Berger, ed., “Desecularization of the World”, içinde *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Washington, D.C.; Grand Rapids, Mich.: Ethics and Public Policy Center ; W.B. Eerdmans Pub. Co., 1999), 2, 3.

⁸ Gilles Kepel, *Tanrının İntikamı: Din Dünyayı Yeniden Fethediyor*, çev. Selma Kırmızı (İstanbul: İletişim, 1992), 8.

⁹ A.g.e., 8, 80, 237.

hareketin 1970'ler ve 1980'lerde ortaya çıkmış olması ve toplumda destek bulması bunda daha fazla etkili olmuştur. Dahası, dinî motivasyonların yüksek olduğu İran İslam Devrimi'nin gerçekleşmesi bu tezin gözden geçirilmesinde etkili olmuştur.

Dolayısıyla sosyal bilimler içindeki tartışmalarda günümüzde artık dinin dikkate alınması gereken bir olgu olmasının yanında toplumla ilişkisi de epey merak edilen hususların başında gelmektedir. Din ve toplumsal değişim meselesi toplumların gelişimi için anlamlı değerlendirmeler yapmamıza imkân sağlaması açısından önemli görülmektedir.

E. Okumuş, dinin toplumun bir ürünü olmadığını bir gerçek olarak kabul etmekle birlikte ondan bağımsız bir değişken de olmadığını söyleyerek, dinin aşkın boyutunun dışında yeryüzüne ait olan (*profan*) boyutuna temas etmiştir. Dinlerin toplumsal yapı ile *karşılıklı bir ilişki/etkileşim* içerisinde olduğu yaşanan, benimsenen toplumsal bir gerçeklik olarak görülmektedir.¹⁰ Bu durum Sinanoğlu'nun çalışmasında şu şekilde ifade edilmiştir: “Toplumda ortaya çıkan inanç sistemlerinin toplumun yapısı ile karşılıklı ilişkileri mevcuttur ve tarihsel süreç içerisinde gelişen değişmelerin, toplumsal yapıyı etkilediği oranda din kurumunu da etkilediği anlaşılmaktadır.”¹¹

Burada kritik olan husus, toplumsal değişim ele alınırken Okumuş'un *değişimin karşılıklı ilişkileri* olarak adlandırdığı, dinin toplumsal değişime etkileri kadar toplumsal değişimin dine etkilerine dair güvenilir, sağlam bulgular ele edebilmektir. Toplum-din ilişkisinin dinamik olması gibi “toplumsal değişim” ile din arasındaki bağ da statik değildir, bu ikisi arasındaki ilişkide esas olan *dinamizmdir*.¹² Bu tartışmada dikkate alınması gereken bir başka meseleyse, sosyal gerçekliğin karşılıklı etkileşiminin topluma yansımalarının nasıl olacağıdır. Değişimin kaynaklarından biri olan dinlerin toplumsal yapıya etkisinin şiddetini değerlendiren çalışmalar bu tartışmayı daha da ilginç bir noktaya taşımaktadır. İlk etapta buna verilecek cevap, karşılıklı etkileşim durumu toplumun yapısına göre değişmektedir.

Bu kapsamda Okumuş, dinin toplumsal değişimdeki etkisini mevcut literatürden yararlanarak “toplumsal değişimi frenleyici bir faktör olarak din”, “toplumsal değişimi

¹⁰ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 13–15.

¹¹ A. Faruk Sinanoğlu, “Toplumsal Değişim ve Din”, 21. Ayrıca bkz, Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları, No 2797 (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1981), 30.

¹² Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 102, 103. Bu konu din sosyolojisi alanı olduğu için ve ayrı bir tartışma konusu olduğundan detaylı tartışmaya girilmemiştir.

takviye edici bir faktör olarak din”, “toplumsal değişimin temel faktörü olarak din” olarak üç şekilde formüle etmiştir.¹³ Toplumsal değişimin yavaşlatılıp engellendiği, dinin etkili olduğu dönem, modern dönemde ilk bakışta Hristiyanlık özelinde kilisenin konumunu ifade etmek için kullanılmıştır. Daha sonra bu durum genelleştirilerek diğer dinler için de kullanılmıştır. Bu tür bir etkide geleneğe, sembollere ve kutsal metinlere bağlılık esas olarak kabul edilmiştir. Bu dönemde dinin, mevcut toplum ve toplum düzenlemelerini korumada en önemli istikrar unsuru olarak kendini gösterdiği tespit edilmiştir. Bu istikrarı/statükoyu korumadaki önemli unsurlardan biri, metafizik bir araç olarak inanların öte dünya inançları olmuştur. Zira çalışmanın ilerleyen bölümlerinde etraflıca inceleyeceğimiz üzere insanlar herhangi bir haksız fiille karşılaştıklarında sessiz kalmayı tercih eder ve haksızlıklarla hesaplaşmayı *öbür dünyaya* havale ederler. Bu dönemde din ile öne çıkarılan husus daha çok toplumsal bütünleştirme işlevi olmuştur.¹⁴

Toplumsal değişimi *takviye edici ve hızlandırıcı* bir unsur olarak din, “Bir takım inanç ve pratiklerin yanı sıra sosyal hayatta bir zihniyeti, bir dünya görüşünü, yeni dinî cemaat içerisine dünya yerleştirerek yeni bir dünya getiren” etken olarak tanımlanmıştır.¹⁵ Özellikle konumuzla doğrudan ilişkili olan dinî hareketlerin çoğunun bu yönde değişimden yana pozitif unsurlar barındırdığı, hatta devrimci unsurlar barındırdığı görülmektedir. Din etkeni doğrudan toplumsal değişimi destekleyeceği gibi toplumdaki toplumsal adaptasyonu da takviye rolü de görebilmektedir.

Son olarak, Okumuş Weber’e referansla “Dünyayı düşünce ve inançlar yönetmese de, bazı tarihsel durumlarda düşünce ve inançların toplumsal değişimin yönünü bağımsız olarak etkileyebileceklerini” ifade ettiği toplumsal değişimin temel faktörü olan din-toplumsal değişim ilişkisi kurulmuştur. Din, bizatihi toplumsal değişimin “temel faktörü” olarak “takviye edici” rolünden farklı olarak, toplumsal değişimin gerçekleşmesinde “temel etken veya temel etkenlerden” biri olarak da karşımıza çıkmaktadır.¹⁶ Bu tespitin çıkış noktasıysa, geçmişte din ve ideolojilerin toplumda büyük değişim ve dönüşümlere ön ayak olduğu, birçok ihtilal, yıkım ve savaşa yol açtığı gerçeğine dayanmaktadır.

¹³ A.g.e., 17.

¹⁴ A.g.e., 106–8.

¹⁵ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 84, aktaran Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 120.

¹⁶ Okumuş, “Toplumsal Değişme ve Din”, 124–25. Okumuş İslam’a örnek olarak Hz. Muhammed’in 23 yıllık peygamberliği döneminde Arabistan yarımadasındaki sosyal sistem ve yapıdaki değişime yapmış olduğu etkiyi göstermektedir. Ayrıca dinî motivasyonun temel etken olduğu büyük değişimlere örnek olarak Haçlı Seferleri gösterilebilir.

Bunun için çalışmamızla ilgili olan Hristiyanlık ve İslam'da yeterince malzeme bulunmaktadır.

Berger'in kullandığı anlamıyla bir "sosyal gerçeklik" olarak din, tarihsel ve toplumsal olarak en yaygın ve en etkili meşrulaştırma aracı olma vazifesini görmüştür. Çünkü din, her türden toplumsal, politik düzenleme ve davranışlara "kutsal gerçeklik" içerisinde bir meşruiyet kazandırmaktadır. Meşrulaştırma önemlidir, zira sosyal düzenin yapısı için destek görevi görür ve toplumsal olarak tanınan sosyal gerçekliği muhafaza eder. İslam dini gibi dünya işlerine müdahale eden bir din de olsa; Hristiyanlık gibi dünyevi meselelere daha az müdahale eden din de olsa, bu gerçek çok fazla değişmemektedir.¹⁷ Dinin bu etkisinden dolayı farklı bakış açılarına sahip sosyal bilimciler din meselesi ve dinî akımlar üzerinde yoğun mesailer harcamışlardır/harcamaktalar. Bu meseleyi ele alanlardan bir kısmı din olgusuna müspet bakarken; diğer kısmıysa toplumsal açıdan dinin menfî yönlerine temas etmiştir. Netice olarak hangi yaklaşım benimsenirse benimsensin, dinin toplumsal yaşama ciddi bir tesiri olduğu görülmektedir.

Dinin bu etkisine karşın, insanların iradesini yok sayan, insanı kendine yabancılaştıran bir gidişata itiraz eden farklı zamanlarda farklı kişiler/akımlar ortaya çıkmıştır. Bu eleştirel/muhallif duruşun en bilineni ve sistematik olanı günümüzde kabaca "eleştirel düşünce" olarak adlandırılmaktadır.

Son olarak, bireysel ve toplumsal hayatın tamamını kuşatmak gibi iddiaları nedeniyle dinlerin mahiyeti hakkında zaman zaman farklı farklı yorumlar ortaya çıkmıştır. Bunların bir kısmı yorumlayanın kişisel tercih, anlayış ve şahsi tecrübesinden kaynaklandığı gibi önemli bir kısmı da zamanın, mekânın hatta konjenktürün değişmesiyle ilgilidir. Haight tarafından kurtuluş teolojisinin özelliklerinden bahsedildiği yerde bu bağlamsallığının (*contextual and related*) altı çizilir ve her teolojinin (dinbilim) bağlamsal, yani belirli bir tarihsel koşula bağlı olduğu ifade edilir.¹⁸ Dinin bu doğasından ötürü, gönderildiği günden beri din ve dinî söylemde zaman zaman birbiriyle telif edilemeyecek kadar farklı bakış açıları, anlayışlar tezahür etmiştir. Bu anlayış farklılığı

¹⁷ Peter L Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967), 29, 32.

¹⁸ Miguel A. De La Torre, "Introduction", içinde *The Hope of Liberation in World Religions*, ed. Miguel A. De La Torre (Waco, Tex.: Baylor University Press, 2008), 9; Roger Haight, *An Alternative Vision: An Interpretation of Liberation Theology* (New York: Paulist Press, 1985), 18.

kendini zaman zaman farklı bir din şeklinde gösterse de bazen aynı dinin mezhepleri¹⁹ hatta aynı mezhebin içinde farklı ekollerin doğmasına sebep olmuştur. Bunun dışında bu bağlamsallık tartışması salt teolojik bir tartışma olmanın dışında toplumsal, siyasal, iktisadi vb. birçok uzanımları olan, bu açılardan da ele alınması gereken bir husustur. Hangi perspektiften bakıldığı, kaçınılmaz olarak ilgili alanın kavramı ve sorunlarıyla ele alış biçiminin baskın bir şekilde ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Tam da bu sebepten dolayıdır ki La Torre'ye göre çalışmamızın asıl mevzu olan kurtuluş teolojisinde tümdengelimci bir yaklaşım (baskın kültürün teolojisi) yerine; kültürel, sosyal ve siyasal bağlamı dikkate alan bağlamsal bir yaklaşım varlığını göstermektedir. Çünkü farklı şartlar tek bir teolojik yaklaşımla açıklanamadığı için, kurtuluş teolojisi yerine kurtuluş teolojilerinden bahsetmemiz gerekecektir.²⁰ Bu tümdengelimci yaklaşım, bundan sonraki tartışmalarda etraflıca ele alındığı gibi kurtuluş teolojisine önemli manevra alanı açmaktadır, aksi durumda geleneksel anlayışın sürdürülmesinden söz edilecekti.

Roma Katolik Kilisesine bağlı teologlarca oluşturulan Hristiyan kurtuluş teolojisi hareketi -Aydinoğlu'nun ifadesiyle "siyasal akım"²¹- ve benzeri bir hareket olan İslami kurtuluş teolojisi bu amaçla ortaya çıkmış ve fikirlerini büyük ölçüde bunun üzerine inşa etmiştir. Hristiyan kurtuluş teolojisi (*Christian liberation theology*) ve İslami kurtuluş teolojisi (*Islamic liberation theology*) literatürde birçok yönüyle ele alınmış ve olumlayanları ve eleştirenleriyle azımsanmayacak ölçüde önemli bir literatür oluşmuştur.

1.1. Konu ve Amaç

Teknolojide geline nokta rağmen dünyada hala milyonlarca insan açlıktan, yoksulluktan ölmekte veya kötü şartlar içerisinde yaşamaktadır. Sunar, pek çok veriye dayanarak ülkeler arasında ve ülkeler içinde sosyo-ekonomik eşitsizliğin giderek arttığını göstermektedir.²² Bu durumdan insanların kahir ekseriyeti rahatsız olmakta fakat çok azı somut adımlar atmaktadır. Dünyada ciddi anlamda gelir eşitsizliği varken, insanlar başkalarının problemlerini görmezlikten gelirken bir grup insan başkaları adına bu durumdan rahatsız olmakta ve bu durumu eleştirmektedir. Bununla da kalmayıp daha da ileriye giderek alternatif bir takım somut adımlar atmakta, fikirler geliştirmekte ve kutsal

¹⁹ Mezhep, bir dinin görüş, yorum ve anlayış ayrılıkları sebebiyle ortaya çıkan kollarından her biri (TDK).

²⁰ Miguel A. De La Torre, "Introduction", 9.

²¹ Ergun Aydınoğlu, *Brezilya İşçi Partisi Deneyimi* (İstanbul: Belge, 1991).

²² Lütfi Sunar, ed., *Türkiye'de Toplumsal Tabakalaşma ve Eşitsizlik* (İstanbul: Matbu Kitap, 2016).

metinlerini yaşadıkları çağın özellikleri doğrultusunda yorumlayarak öneriler getirmektedir. Ayrıca, bu insanlar kendi coğrafyalarında aktif olan birçok toplumsal harekete ya ilham kaynağı olmuş ya da doğrudan içerisinde yer almıştır.

Bu çalışma, sosyal adalet ve yoksulluk konusunda mücadeleyi önemseyen, içerisinde yer aldıkları geleneği sorgulayan ve yeniden yorumlayan Hristiyan ve İslami kurtuluş teolojilerinin seçilmiş temalar üzerinden öze dönüş mücadelesi hakkındadır. 20. yüzyılda ortaya çıkan en etkili dinî-siyasi hareketlerin başında gelen Hristiyan ve İslami kurtuluş teolojileri, dinin seküler bağlamda yeniden yorumlanmasını savunarak yaşadıkları toplumlarda sosyal sorunlara karşı bir farkındalık oluşturmuşlardır. Hareketler, yoksullukla, fakirlikle ve ezilmişlikle yakından ilgilenen bir akım olmasının yanı sıra yerleşik dinî kurumların ve din algısının öz eleştiri yapmasını mümkün kılan bir anlayışa öncülük etmiştir. Bu eleştiri, sahip oldukları Kutsal kitabın yeniden ve farklı bir perspektifle yorumlanmasını mümkün kılmıştır. Ortaya çıktığı günden beri gerek dinî otoritelerin gerekse de siyasi iradelerin taarruzlarına karşın dünyayı “alttan” (yoksul ve ezilenlerin bakışıyla) inceleyen kurtuluş hareketi, dinin seküler bağlamda yeniden yorumlanmasını “öze dönüş” açısından değerlendirmektedir.

Bu amaç kapsamında bu çalışma dört bölümde yapılandırılmıştır.

Bunlardan ilki, sosyal adaleti sağlamaya yönelik ve yoksulluğa karşı mücadele veren Hristiyan ve İslami kurtuluş teolojilerinin düşüncüyü harekete geçiren tarihsel, kutsal, toplumsal ve kültürel kaynakların ve onların motivasyonlarını sağlayan temel unsurların araştırılmasıdır. Bu kısımda her iki akımın belirlenmiş parametreler ışığında temel yaklaşımları ele alınacaktır.

İkinci olarak, Hristiyan ve İslami kurtuluş teologlarının “öze dönüş”e yönelik mücadeleleri seçilmiş temalar üzerinden değerlendirilecektir. Burada iki grubun mevcut durumdan yola çıkarak çözüm önerilerinin ve iddialarının ne olduğu üzerinde durulmuştur. Çalışmanın bu kısmında ayrıca kurtuluş teologlarının iddialarını nasıl temellendirdikleri, meşrulaştırdıklarına yer verilecektir.

Üçüncü olarak, iki hareketten her birinin diğeriyle ve kendi içerisinde ayrıştığı noktaların neler olduğu, hangi noktalarda ve niçin farklı yorumlara sahip olduklarının izi sürülecektir. Her iki akımda mensup oldukları kişiler ve akımlarla aynı kaynaklardan beslenmelerine rağmen bundan farkı anlamlar çıkarıp, farklı yorumlamaktadırlar. Bu durum her iki hareketi de özgün kılan bir nokta olarak varlık göstermektedir. Burada

ayrıca, bu iki hareketin izlemiş oldukları yöntemler de ele alınacaktır. Her iki grubun düşüncelerini hayata geçirirken hangi yöntemleri kullandıkları en az mücadele ettiği konular kadar önemlidir. Burada da grup içi-dışı yöntemlerin benzeştiği ve ayrıştığı noktalara temas edilecektir. Yöntem meselesinin tartışıldığı tezin bu kısmı, araştırmanın yöntemi ve kapsamı hakkında olacaktır.

1.2. Yöntem, Kapsam ve Adlandırma Sorunu

Uluslararası ilişkilerde mukayeseli çalışmalar yaygın olarak ülke araştırmalarında uygulanmaktadır, fakat Bryman bunun sadece bu alanla sınırlı olmadığı Siyaset bilimi araştırmalarında çeşitli durumlar için de kullanılabileceğini söyler.²³ Çalışmada karşılaştırma yöntemi kullanarak, meselenin farklı yönlerini açığa çıkarma, gruplama yapma ve anlamlı kategoriler oluşturma fırsatımız olacaktır. Bunu yaparken odağımız farklılık ve benzerliklerin kaynağını tespit etmek olacaktır. Ayrıca, Boardman karşılaştırma yönteminin entelektüel terapi ve çapraz kültürel ve açıklamalar açısından önemli imkânlar sunduğunu ifade etmiştir.²⁴ Bu sebeple, çalışmamızda karşılaştırma yaparak bilimsel metodun temel unsurlarından olan varsayımlar elde etmeyi amaçlamaktayız.

Kurtuluş teolojisi Hristiyan, İslami, Yahudi, Siyahi, Asya, Feminist kurtuluş teolojisi gibi pek çok açıdan ele alınmıştır, fakat meseleyi dinler arası perspektiften ele alan çalışmalar sınırlıdır. Tez, meseleye bu açıdan yaklaşarak katkıda bulunmayı hedeflemiştir. Çalışmada Hristiyan ve İslami kurtuluş teologlarının meselelere bakışını tek tek incelemek yerine bunlar arasından en önemli görülenler incelenecektir. Çalışmanın, bu yönüyle temel bazı meseleleri tematik bir analize tabi tutması hedeflenmiştir. Analiz unsurlarının çokluğu meselenin gerektiği gibi incelenmesine engel olacağından, kapsamın bu şekilde sınırlandırılması gerekli görülmüştür.

Bir diğer husus adlandırma ve alanı sınırlandırma ile ilişkilidir. Literatürde genel bir alan olarak kurtuluş teolojisinden bahsedilirken daha çok Latin Amerika tecrübesinden bahsedilmekte, İslami kurtuluş teolojisinden bahsedilirken ise farklı Müslüman ülkelerdeki entelektüellerden bahsedilmektedir. Literatürde kurtuluş

²³Alan Bryman, *Social Research Methods*, 2. baskı (Oxford; New York: Oxford University Press, 2004).

²⁴Walter Carlsnaes, *Ideology and Foreign Policy: Problems of Comparative Conceptualization*, 1. baskı (Oxford: Blackwell, 1986), 71, 'den alıntı.

teolojisinden bahsedildiğinde büyük ölçüde Latin Amerika tecrübesine referans verildiği görülmektedir. Bu çalışmada da bu ayırım takip edilerek İslami kurtuluş teolojisi söz konusu olduğunda İslam dünyasından farklı düşünürlerin konu hakkındaki görüşlerine başvurulacaktır. Kapsam olarak, Hristiyan kurtuluş teologlarından bahsedildiğinde Hristiyanlığın sadece Katolik mezhebinden olanlar bahsedilecektir.²⁵ İslami kurtuluş teolojisi tartışmalarındaysa herhangi bir mezhep sınırlaması olmaksızın tüm mezhepleri kapsayacak şekilde daha genel bir değerlendirme yapılacaktır. Bunun neticesi olarak, metin içinde her iki kurtuluş teolojisinin tarihsel ve sosyal bağlam aktarımında orantısızlık bulunmaktadır. Hristiyan kurtuluş teolojisi tartışmaları sınırlı bir alanda ve çok geniş bir literatürle yapıldığı için doğal olarak İslami kurtuluş teolojisinden çok daha kapsamlı, derinlikli bir görünüm arz etmektedir. İslami kurtuluş teolojisinde sınırlı literatüre ek olarak coğrafi genişlik ve mezhep üstü yapısından ötürü, sosyal bağlamı aktarmada bir takım zorluklar yaşanmıştır.

Çalışmanın doğası itibarıyla bazı sınırlılıkları bulunmaktadır.

İlki, tez konusunun sınırlandırılması ile ilgili olacaktır. Bu tezde, Hristiyan ve İslami kurtuluş teologlarının incelenmesi *öze dönüş*le daraltılmıştır. Çok daha geniş bir içerik ve kapsamla meseleleri ele alan kurtuluş teologlarının eserleri “öze dönüş” ile sınırlandırılarak bu konudaki mücadeleleri tematik bir okumaya tabi tutulmuş ve analizler bu minvalde yapılmıştır.

Bir diğer sınırlılık coğrafi sınırlarla ilgili olacaktır. İslami kurtuluş teolojisi için Müslüman nüfusun önemli bir kısmının yaşadığı Uzak Doğu’dan konu hakkında temsil gücü yüksek bir isme henüz rastlanmamıştır. Bu sebeple buradan isimlerin çalışmalarına yer verilememiş, daha çok Orta Doğu, Kuzey Afrika ve Güneydoğu Asya bölgelerinden düşünürlerin görüşlerine başvurulmuştur. Buradan incelenecek kişilerin belirlenmesinde kişilerin konu hakkında yayımlanmış çalışmalarının olmasının yanı sıra temsil gücünün yüksek olması da dikkate alınmıştır. İlerleyen bölümlerde de görüleceği gibi bu çerçevede ele alınan yazarlar sınırlı sayıda olmuştur. Mümkün mertebe konu hakkında yazı yazdığı bilinen herkesin görüşlerine yer verilmiştir. Bilindiği halde erişilemeyen herhangi başka bir düşünür bulunmamaktadır.

²⁵ Bu çalışmada, kurtuluş teolojisi yalın halde kullanıldığında Hristiyan kurtuluş teolojisine, aynı şekilde kurtuluş teologları yalın halde kullanıldığında Katolik kurtuluş teologlarını ifade eder.

Hristiyan kurtuluş teolojisi daha çok Latin Amerika bölgesiyle bilindiği için zaten akla ilk gelen coğrafya orası olmuştur. Yani Hristiyan kurtuluş teolojisi dendiğinde başka bir istisna belirtilmediği müddetçe Orta ve Güney Amerikalı düşünürler kastedilmektedir. Dolayısıyla, Hristiyan kurtuluş teologları açısından üzerinde durulacak kişiler Latin Amerikalılar olurken; İslami kurtuluş teolojisinden bahsedilirken İslam dünyasındaki Müslüman düşünürlerden hareketle analizler yapılacaktır. Bu kişilerin de gerek görüldüğünde beslendikleri kaynaklara ve isimlere zaman zaman referans verilecektir.

Bir diğer sınırlılık uzmanlık alan bilgisiyle ilgilidir. Kurtuluş teolojisine ilişkin çalışmalara genel olarak siyaset bilimi, din sosyolojisi ve teoloji literatüründe rastlanılmaktadır. Bu çalışmanın kapsamı siyaset bilimi çerçevesiyle sınırlandırılmaktadır. Özü itibarıyla ya da beslendikleri kaynaklar açısından her iki hareketin ayırt edici ortak özelliği dine referans (dinin yeniden yorumlanması ve öze dönüş arayışı) vermesidir. Fakat çalışmada bir disiplin olarak İlahiyat disiplininin sınırlarına ve teoloji tartışmalarına girilmeyecektir, sadece gerektiğinde ilgili disiplinlere müracaat edilecektir. Bu çalışmanın esas olarak odaklandığı alan siyaset bilimi bakışıdır. İncelediğimiz bölümlerde disiplin sınırlandırılmasından dolayı bazı tartışmalar detaylı yapılamamıştır. Son olarak, kurtuluş teolojisi tartışmalarında akla gelen fakat ayrı bir içerik, bağlam ve zemine sahip “mesihçilik”²⁶ tartışmaları odak kaymasını engellemek adına konu dışında tutulmuştur.

İzlemiş olduğumuz bu yöntemin adlandırma sorunu bulunmaktadır. Çalışmada incelediğimiz iki temel hareketten biri olan Hristiyan kurtuluş teolojisi hem literatür hem de meseleyi kavramsallaştırma açısından zengin bir kaynağa sahip olduğundan adlandırma hususunda her hangi bir zorluk yaşanmamaktadır. Fakat İslami kurtuluş teolojisinin gerek literatür gerekse de kavramsal araçlar yönünden Hristiyan kurtuluş teolojisi kadar zengin olmadığı görülmektedir.

İslami kurtuluş teolojisinde dikkat çeken bir başka husus ise, yorumlama yetkisine sahip dinî bir otoritenin bulunmayışıdır. Hristiyanlıkta, özellikle de Katolik mezhebinde dine dair yorum din adamları zümresi tarafından yapılırken, İslam dininde böyle bir durum söz konusu değildir.²⁷ Bu sebeple, İslam dünyasında dinin yorumu ekseriyetle din

²⁶ Mesihçilik tartışmaları, tarihsel olarak kim olduğu tartışmalı olan kurtarıcı Mesih’in yeryüzünde gelmesiyle birlikte altın bir çağın yaşanacağını, yeryüzünde haksızlıkların giderileceğinin ileri sürüldüğü bir inanç hakkındadır. İbrahimî dinlerde yaygın olan bu inanç, her birinde farklılık göstermektedir.

²⁷ Protestan kiliseleri bu konuda daha serbest olmasına rağmen Katolik ve Ortodoks kiliselerinde bilginin mezhebin inançlarına uygunluğu dinî bir otorite tarafından denetlenmektedir.

adamları tarafından yapılabildiği gibi din adamı olmayan ama araştıran, soran ve bilgi birikimi olan herkes tarafından yapılabilmektedir. Dini yorumlama ayrıcalığı belli bir zümreye bırakılmamıştır. Bundan dolayıdır ki, din adamı olmamasına rağmen Ali Şeriatî, Seyyid Kutup ve diğerlerinin dini yeniden yorumlamaları garipsenmemiştir. Özellikle de “teolog” ifadesinin kullanılması İslami kurtuluş teolojisi açısından bazı meydan okumaları beraberinde getirmektedir. Yukarıda belirtildiği üzere İslam’da ruhban sınıfının yokluğu, “teolog” adlandırmasının sorunlu olarak görülmesine neden olmuştur. Fakat literatürde bu adlandırmanın belli bir grup insanın belli konular etrafında ilgilenmesi neticesinde, o kişileri ifade etmek için sıkça kullanıldığı görülmektedir. Nispeten aşılması kolay olan bu durum “kurtuluş teoloğu” ifadesiyle bir kez daha karmaşık hale gelmektedir. Literatüre bakıldığında İslami kurtuluş teoloğu adlandırmasının çok yaygın bir kullanım olmadığı görülmektedir. Kurtuluş hareketinin Katolik mensupları kendilerini “kurtuluş teoloğu” olarak tanımlarken veya bu adlandırmayı garipsemezken; Müslüman mensupları arasında böyle bir yaygın kullanım olmamıştır. Bu durum karşılaştırma kısmında açıklandığı şekliyle İslami kurtuluş teoloğu olarak adlandırdığımız kişilerin benzer zümreden (din adamı) olmamalarından kaynaklanmaktadır.²⁸

Çalışmada yararlandığımız kaynakların hiçbirinde “İslami kurtuluş teoloğu” ifadesine rastlanılmamıştır, incelenmiş eserler arasında ilk defa bu çalışmayla böyle bir adlandırma yapılmıştır.²⁹ Burada asıl vurgulanmak istenen husus İslami kurtuluş teolojisi alanında giren konuları araştıran, yazan ve bu konuda düşünen bir grubu tanımlamaktır. Ayrıca, hayatın tüm yönlerinde İslami bir hayat tarzını öneren İslamcılardan ayırt etmek için de böyle bir isimlendirmeye ihtiyaç duyulmuştur.

İslami kurtuluş teolojisi yönünden karşımıza çıkan bir diğer zorluksa, İslami kurtuluş teolojisinden bir grup/hareket olarak bahsetmektir. Yukarıda belirttiğim gerekçelerden öte İslami kurtuluş teolojisi yazarları arasında tam bir “eş güdüm” ve “ortak ses” bulunmamaktadır. Fakat karşılaştırmada bir analiz unsuru olarak kolaylık sağlayacağından kendilerinden bahsedilirken grup/hareket olarak bahsedilmiştir. Bu durum söz konusu düşünürlerin ortak tema, tartışma konuları olmadığı anlamına

²⁸ Tez boyunca yararlandığımız kaynakların hiçbirinde “İslami kurtuluş teologu” ifadesine rastlanılmamıştır, fakat rastlanılmayan eserler de olma ihtimaline karşı ihtiyat kaydı konmuştur.

²⁹ Görülmemiş sınırlı sayıdaki eserlerde olma ihtimaline karşı ihtiyat kaydı konmuştur.

gelmemektedir. Aksi halde birbiriyle alakasız bir tablo ortaya çıkardı ki, bununla da herhangi anlamlı bir tartışma yapılması imkânsızlaşır.

Biz çalışmamızda İslami kurtuluş teolojisi olarak tanımlamış olduğumuz literatüre katkı yapan ve İslami kurtuluş teolojisinin temel fikirlerini benimseyen, savunan herkesi bu kategori içerisinde değerlendirerek “İslami kurtuluş teoloğu” başlığı altında birleştirdik. Bunu normatif bir adlandırmadan ziyade, deskriptif ve metaforik (mecazi) bir adlandırma olarak tanımladık. Bu durumda İslami kurtuluş teolojisine katkı yapmak için, tıpkı devasa literatüre sahip Hristiyan kurtuluş teolojisi gibi o dine mensup olmak gerekmemektedir. Ayrıca yine Hristiyan kurtuluş teolojisinde olduğu gibi bir din adamı (ruhban) zümresine dâhil olmak da gerekmemektedir. Bu yaklaşımın geliştirilmesinde ilerleyen bölümlerde kapsamlı bir şekilde ele alacağımız Dabashi’nin “İslami kurtuluş teolojisi” tanımı katkı sağlamıştır.³⁰ Bundaki en temel amaçlardan biri de İslam dininde öze dönüş bağlamında kafa yoran ve fikir üreten kişilerin görüşlerini incelemektir. Zaten bu isimler ele almış oldukları konular ve bakış açıları nedeniyle “teolog” olarak ifade edilmese de İslami kurtuluş teolojisi literatürü içerisinde yer almaktadır. Karmaşıklık içerisinde başka bir karmaşıklık gibi gözüken bu durum, başka bir açıdan bakıldığında literatüre önemli kavramsal bir katkı olma potansiyelini de bünyesinde barındırmaktadır.

Son olarak kavram kargaşası yaşamamak adına şu noktaların da altını çizmek yararlı olacaktır.

Burada altı çizilmesi gereken ilk husus kurtuluş teolojisinin kavramsal tercihleri hakkındadır. Öncelikle “kurtuluş” kavramının kökeni Hristiyan geleneğindeki yaygın kullanım olan *salvation* kavramından değil de *liberation*dan alması bilinçli “bir tercih”in neticesidir. Çünkü *salvation* kavramı çağrışımları ve kullanımı itibarıyla daha çok öte dünyayı çağrıştırmaktadır. Bunun yerine kurtuluş teologları tarafından bu dünyada da kurtuluşu ön gören *liberation* kavramı tercih edilmiştir. Öncelikli olarak *liberation* kavramının Latin Amerika sosyal gerçekliğini daha iyi açıkladığı görülmektedir. Ayrıca, kurtuluş teologları klasik teolojideki kurtuluş’un (*salvation*) farklı yönlerini aydınlatmak gibi bir çaba içinde değillerdir, aksine kurtuluşu (*liberation*) ölüme karşı hayat, haksızlığa karşı adalet açısından yorumlama gayreti içerisinde olmuşlardır.³¹ *Liberation*dan gelen kurtuluş kavramı Tanrı’nın adaleti üzerine inşa edilmiştir. Tanrı’nın adaletiyse insanlık

³⁰ Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology : Resisting the Empire* (London: Routledge, 2008).

³¹ Robert McAfee Brown, *Gustavo Gutiérrez: An Introduction to Liberation Theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990), 36.

tarihinin onun tasarrufta bulunduğu eylemlerine işaret eder.³² Nichols, bir kurtuluş okulu (*school of liberation*) olarak tanımladığı kurtuluş teolojisini, sosyolojiyle teolojinin evliliği olarak yorumlar ve kavramla Hristiyanlıktaki kurtuluşun (*redemption*) ekonomik, sosyal ve politik açıdan tekrar yorumlandığını söyler.³³

Yine *liberation* kavramı nüans gibi görünen bu ayrımıyla (adalet vurgusu), hareketin duruşundaki temel ilkeyi içinde barındırır, fakat *salvation/redemption/emancipation* kavramları bu anlamı vermez.³⁴ Dussel'e göre, aslında "liberation" kavramı da Eski Ahit'ten (*Tevrat*) esinlenen Hristiyanlıkla ilgili bir kavramdır. Eski Ahit'e göre Tanrı Hz. Musa'ya inananları Mısır'dan Firavun'un zulmünden kurtarmasını, özgürlüklerine kavuşturmalarını emretmiştir. Bu olay kurtuluş teolojisinde önemli bir milat (*exodus*) olarak görülmektedir.

Esasında dinî içeriği olan bu kavram, Hegel ve Marx gibi düşünürlerin etkisiyle günümüzün birçok özgürlük sınırlarına erişmiştir.³⁵ Bu ayrımı özellikle belirtmek için Boff ve Boff müstakil bir çalışma yapmış, kullanılan "selamet/bağışlanma" (*salvation*) kavramının politik içeriklendirmeye birlikte "kurtuluş" (*liberation*) kavramına dönüştüğünü ifade etmişlerdir.³⁶ *Selamet*, iman lütfuyla bir hediye ve sevgi olasılığı olarak günahın ve ölüm acısının zincirlerinden kurtuluşu ifade ederken, *kurtuluş* sefaletin ve toplumsal varoluşun hakaretlerinden kaçınma konusunda bir rahatlama sağlamaktadır.

Bununla birlikte bu iki kavram birbirinden ayrılamamaktadır da. Tıpkı beden ve ruh gibi birinin yokluğu diğesinde bir eksiklik olarak görülmektedir. Ruhun kurtuluşu ancak bedenın insanlık dışı sefaletten kurtulması ve sosyal adaletin tesisiyle mümkün olur.³⁷

"Kurtuluş teolojisi" terkiğini oluşturan bir diğerk kavramsa "teoloji" kavramıdır. Teoloji kavramına kurtuluş kavramında (*liberation*) olduğı gibi yaygın kullanımı dışında farklı bir anlam yüklenmemiştir.

³² Gustavo Gutiérrez, *The God of Life*, çev. Matthew J. O'Connell (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1991), 28.

³³ Aidan Nichols, *The Shape of Catholic Theology: An Introduction to Its Sources, Principles, and History* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1991), 344.

³⁴ Aksi belirtilmediğı müddetçe kurtuluş kavramı "liberation" anlamında kullanılacaktır. Ayrıca anlam kargaşasını engellemek için *salvation*'a "bağışlanma" olarak çevirmek daha uygun olacaktır.

³⁵ Enrique D Dussel, *History and the Theology of Liberation: A Latin American Perspective* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976), 144. Alıntı, Burtchaell, "How Authentically Christian is Liberation Theology?", 1988, 274.

³⁶ Leonardo Boff ve Clodovis Boff, *Salvation and Liberation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1984), alıntı, Roelofs, "Liberation Theology", 1988, 560.

³⁷ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, 1973, 159.

Tezde Hristiyan ve İslami kurtuluş teolojilerinin seçilmiş temalar üzerinden “öze dönüş mücadelesi”nin ele alınacağı ifade edildi. *Öze dönüş*ten kastedilen anlam, dinin özüne dönüştür. Tanrı tarafından peygamberler aracılığıyla insanlara gönderilen mesajın “formu, lafzı ve süregelen anlamı” değil bizatihi mesajın gönderiliş amacına/ maksadına ulaşma gayretidir. Bununla birlikte İslami kurtuluş teologları söz konusu olduğunda bu öze dönüş bazen doğrudan dinî referanslara gitmemektedir. Özellikle sömürge sonrası ve Batı kültürünün doğu toplumlarındaki yoğun etkisi nedeniyle bazen bu ortamda öze dönüş dinli-dinsizlik ayrımı toplumsal sorumluluk açısından çok da önemli değildir. Çünkü Batı’nın kültür ve kapitalizmi karşısında dilenen, ezilmişlik psikolojisinde olanların yapabileceği en iyi şey öze dönüştür. Bir yönüyle kendisi için, insan olmasını sağlamasına yönelik bir mücadele olması nedeniyle önemlidir. Ayrıca, İslami kurtuluş teolojisi bağlamında ele alınacak “öze dönüş” kavramıyla Vahabilikteki öz kastedilmemektedir. Modern selefi³⁸ okuma biçimi dediğimiz bu yaklaşım vahye akıl, rey veya kıyas ile karşı çıkmamayı savunurken daha çok literal ve bir yönüyle de “anakronik” bir anlayışa sahiptir. Bu yönüyle İslam düşüncesinde “özcü” yaklaşımı temsil eder.³⁹ Çünkü İslamcılardan farklı olarak özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ıslah ve tecdit faaliyetleriyle öne çıkan modern Selefilik, inançla ilgili meselelerde temel iki kaynak olan Kur’an ve Sünnet’in lafzına sıkı sıkıya bağlı ve yorumu (*te’vil*) kabul etmeyen bir reformcu düşünce ekolü olarak ortaya çıkmıştır.⁴⁰

Son olarak, çalışma boyunca sıklıkla kullanılan fakat Türkçe’de tam olarak yerleşmemiş bazı kavramlar ilk defa kullanıldıklarında orijinal dildeki karşılıklarıyla birlikte verilmiştir. Türkçede tam yerleşmemiş, yanlış kullanılan ve metin içinde de sıkça kullanılan Kitab-ı Mukaddes bunların başında gelmektedir. Eski Ahit ve Yeni Ahit’in birlikte kullanımı *The Holy Bible*, “Kitab-ı Mukaddes” ile karşılanmışken, Yeni Ahit’in ilk dört kitabını (Matta, Markos, Luka ve Yuhanna) içeren ve Hristiyanlıkta önemli bir yer tutan *Gospeller*, “İncil” olarak çevrilmiştir.

³⁸ Selefilik’in kökenleri Vahabilikle sınırlandırılmayacak kadar eskidir. Özellikle selefiye hicrî 2. ve 3. Asırlarda ortaya çıkmıştır. Bu sebepten dolayı çalışmada “modern” ifadesi kullanılmıştır. Detaylı bilgi için bkz, Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik : İslami Köktencilik’in Tarihi Temelleri*, c. 312 s. (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006), 8.

³⁹ M. Zeki İşcan, “Selefilik’in Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan”, içinde *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı*, ed. İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 93.

⁴⁰ M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı: Meşrutiyetin Siyasî Hayatı Boyunca Gelişmesi ve Bugüne Bıraktığı Meseleler*, c. 3 (İstanbul: Baha Matbaası, 1962), 260.

1.3. Araştırma Sorusu ve Temel Varsayımlar

Tezin izini sürdüğü, ona içkin olan soru “dinin toplumsal değişimin kaynağı” olup olmadığıdır. Bu anlamda din ile toplumsal değişim arasındaki karşılıklı ilişkileri anlamak bize önemli bilgiler sunacaktır. Bu değişimi görebilmek için değişim ve dönüşümü öngören 20. yüzyılın iki büyük dinî-siyasi hareketi olan Hristiyan ve İslami kurtuluş teolojisinin incelenmesi “öze dönüş” sınırlandırılmasıyla ele alınacaktır. Din ve toplumsal değişimle karşılıklı ilişkilerini anlamada Hristiyan ve İslami kurtuluş teolojileri çok önemli bir inceleme unsuru olarak varlık göstermektedir. Bu iki hareket özelinde tez boyunca sınanacak bazı iddialar şunlar olacaktır.

(i) *Tarih boyunca belirli aralıklarla dinin yeniden yorumlanması ve öze dönüş mücadelesi/söylemi her daim radikal bir söylemle-hareketle yinelenmektedir.* Bunun, aralığın belirlenmesi, ilgili din mensuplarının toplumsal ve dinî ihtiyacına göre, yaşam ve değişim hızına göre değişebilmektedir. Fakat bu durum ele aldığımız Hristiyan ve İslam dini mensupları için aşağı yukarı benzer zaman aralığına tekabül etmektedir. Bu açıdan bakıldığında 20. yüzyılın en büyük ve radikal değişimi öngören dinî hareketlerin başında Hristiyan ve İslami kurtuluş teolojileri yer almaktadır. Hristiyan kurtuluş teolojisi Hristiyan dünyasında 15. ve 17. yüzyılda Protestanlığın ortaya çıkması ve mezhepsel bölünmeyle sonuçlanan Reform hareketinden sonraki en radikal dinî yorumu sunmaktadır. Fakat bundan kabaca iki farkı vardır: Hristiyan kurtuluş teolojisi merkezî kilisenin (Vatikan) karşısına geçmemiştir ve mezhepsel bölünme gibi bir etkisi bulunmamaktadır. Yani tepki hareketi olmasına rağmen Katoliklikten kopmak gibi bir tartışma Kilise’nin hareketi en sert eleştirdiği zamanlarda bile gündeme gelmemiştir. Daha çok kiliseyi dünyevi meselelerle ilgilenmesi yönünde *içeriden/alttan* dönüştürmeyi hedeflemektedir. İslami kurtuluş teolojisine gelince, 19. ve 20. yüzyılda ortaya çıkan İslamcılık ideolojisinden sonra ortaya çıkmış en iddialı ve radikal söyleme sahip bir harekettir. Buna karşın her iki hareket de kendi geleneklerini tamamen reddetmemektedir, oradan beslenmekte ve bazı eleştiriler getirmektedir. Bu yönüyle ideal anlamıyla modernist hareketler değildir. Dinde büyük dönüşümler gerçekleştirmek için inkâr değil, ıslah politikası izlemektedirler. Bu yaklaşımlarda değişen ve dönüşen toplumsal yapı ve insan davranışları dikkate alınarak *bağlamsal* yorumlar yapılmakta ve dinin maksadı daha fazla gündeme getirilmektedir. Kalkış noktalarıysa, dinin insanların *hem dünyada hem ahirette* mutluluk ve refahını sağlamak için gönderildiği varsayımdır.

(ii) *Kurtuluş teologları dinin yeniden yorumlanmasını materyal, sosyal gerçeklik üzerinden önerirken, yaşam biçimi ve dinin pratikleri üzerinden yorumlamaz.* Hristiyan kurtuluş teolojisinin çıkış noktası dünyevi deneyimlerle (açlık, fakirlik, yoksulluk, gelir eşitsizliği vb.) mümkün olmuştur. Kurtuluş teologlarının geçmişi 1960'lara kadar gitmektedir. İslami kurtuluş teologlarının ortaya çıkmasında İslam coğrafyasının geri kalmışlığının ve sömürgeciliğin etkisi dışında, dinin toplumsal hayattaki rolünün azalması ve yıpratılması etkili olmuştur. Bu tartışmanın kökeni 18. yüzyılın sonlarına kadar gitmektedir. Her iki hareket için dünya bizatihi nihai amaç olarak görülmemektedir, fakat asgari düzeyde insani şartların sağlanması zaruridir ve her şeyden önce “insan” olmasının sağlanması gerekmektedir. Çünkü ilahi mesajın muhatabının “özgür insan” olduğu düşünülmektedir. Ebetteki, bir sonraki aşamanın dinin/dinî düşüncenin toplumsal hayatta yaşanabilmesi ve yaygınlaştırılabilmesi olacaktır. Bu yapısından dolayıdır ki; kurtuluş teologları mesajlarındaki evrensel ve insani vurgular nedeniyle bölgesel düzeyde büyük değişiklikler için potansiyel oluşturur.

(iii) *İnananlar arasında öte dünya (ahiret) algısının yanlış anlaşılmasından dolayı sosyal adalet ve yoksulluk sorununa karşı yeterince tepki verilmemektedir.* İncelemelerimizde toplumlarda var olan sorunların önemli bir kısmı dinin maksadının anlaşılmasından, günün şartlarına uygun hale getirilememesinden ve ahiret inancının eksik anlaşılmasından dolayıdır ve bu sebeple haksızlıklara, eşitsizliklere ve zulme tepki vermede yetersiz kalmıştır. Zira sonuçlarına baktığımızda gelir eşitsizliği ve yoksulluk semavi dinlerin teorik olarak tasvip etmedikleri eylemlerdir. Bu durum zulme, haksızlığa ve eşitsizliğe sebep olan kişi ve kurumlar tarafından istismar edilmektedir. Dahası, tepkisizlik hali hal ve davranışlarında daha da ileri gitmelerini tetiklemektedir. Her iki akım da kaderci/havaleci anlayışı reddetmektedir, sorunların çözümünün kaderci/havaleci anlayışa karşı çıkmakla başlayacağını iddia ederler. Dünya işlerini ihmal etmezler, dünyevi olanla da ilgilenilmesini önemserler. Yerleşik din algısıyla Marx'ın çalışmalarında iddia ettiği “dinin afyon” olduğu iddiasını eleştirmezler, fakat genel olarak dinin olduğu yerde *bağlanışın* olacağı (Yahudilik gibi *ayrıcalıklı* bir din değilse bile) gerçek “insani özgürleşmenin” tam olamayacağı, *yabancılaşmanın* olacağı yönündeki görüşlerine katılmazlar.⁴¹

⁴¹ Marx'a göre insani özgürleşme ancak ekonomik, politik ve dinsel bağlardan kurtulmakla olur: “Gerçek, bireysel insan, ne zaman soyut yurttaşı kendinde yeniden-soğurup, bireysel insan olarak, günlük yaşamında, özel işinde ve özel durumunda cinsil-varlık olursa, ne zaman insan kendi güçlerini (forces

Özetle, dinin toplumsal değişimin kaynağı olup olmadığı problematiği çerçevesinde din ile toplumsal değişim arasındaki karşılıklı ilişkilere tezde yer verilecektir. Bu doğrultuda ileri sürdüğümüz (i) Dinin yeniden yorumlanması ve öze dönüş mücadelesi sürekli radikal bir söylemle-hareketle yinelenmekte olduğu (ii) Kurtuluş teologlarının dinin yeniden yorumlanmasını yaşam biçimi ve dini pratikler üzerinden değil de materyal, sosyal gerçeklik üzerinden yaptığı (iii) İnananların sosyal adalet ve yoksulluk sorununa karşı yeterince tepki vermemesinin öte dünya algısının yanlış anlaşılmasından kaynaklandığı iddiaları çalışma boyunca sınanacaktır

1.4. Değerlendirme ve Katkı

1.4.1. Literatür Değerlendirmesi

Kurtuluş teolojisi hakkında literatür azımsanmayacak kadar geniştir. Kurtuluş teolojisi hakkındaki çalışmaların kahir ekseriyeti Hristiyan kurtuluş teolojisi hakkındadır. Aksi belirtilmediği müddetçe de kurtuluş teolojisi çalışmaları Hristiyan kurtuluş teolojisine referans verilmektedir.

Bu alanda öncü çalışmalardan bazıları şunlardır. Kurtuluş teolojisinin modern öncesi referans verilen ilk eseri kıta Amerikasına fatihlerle birlikte giden Dominikli rahip Bartolomé de las Casas'ın yazmış olduğu Türkçe'ye "*Kızılderililer Nasıl Yok Edildi?*" (1999) başlığıyla çevrilen çalışmadır. Bu eser, erken dönem Avrupa kolonyalizminin öncülerinden Cortez ve Pizarro'nun Orta ve Güney Amerika'daki "yeni" kıta sakinlerine (yerli halk) pervasızca uygulamış oldukları mezalimi (*atrocities*) İspanyol Kral II. Philip'e ilk elden rapor eden ve önlemesini talep eden bir çalışmadır. Zaten bu sebeple kurtuluş teolojisinin mazlumdan yana tavrından dolayı öncülerinden sayılmaktadır.

Kurtuluş teolojisinin tarihi ve önermelerinin tartışıldığı literatürün en fazla referans verilen kitabı, aynı zaman hareketin kuramsal alt yapısının oluşum sürecinde önemli katkıları olan Perulu rahip Gustavo Gutiérrez'in Türkçe'ye henüz kazandırılmamış olan 1973 yılında yazılmış "*A Theology of Liberation: History, Politics*

propres) toplumsal güçler olarak tanır ve örgütler ve böylece toplumsal gücü kendisinden politik güç biçiminde ayırmazsa, işte ancak o zaman insani özgürleşme tamamlanmış demektir." Detaylı bilgi için bkz, Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu (Ankara: Sol Yayınları, 1997), 5–15, 41,43.

and Salvation” başlıklı başyapıt eseridir.⁴²Gutiérrez hem bir pratisyen hem de bir teorisyen olması bakımından, onun bu eseri, kurtuluş teolojisinde en fazla başvurulmuş çalışmadır. Gutiérrez’in bunun dışında “*We Drink from Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People*”(1984) başlıklı çalışması, Latin Amerika’daki yoksulları ve onların mücadelelerindeki maneviyatı, Tanrı arayışını derinlikli bir şekilde konu alan, oradan kesitler sunan önemli yapıtlarındadır.⁴³ Yazarın bu alanda başka birçok çalışması bulunmaktadır, fakat modern öncesi kurtuluş teolojisinin kökenlerini ararken ve selef olarak gördüğü rahip Bartolomé de las Casas ile ilişkisini kurduğu “*Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ*” (1993) başlıklı eseri önemli çalışmalarındandır.⁴⁴Gutiérrez’in son olarak ilgi çeken çalışmalarından biri de hâlihazırda Vatikan’da İnanç Doktrin Kurulu’na başkanlık eden aynı zamanda Gutiérrez’in eski öğrencisi olan kardinal Gerhard Ludwig Muller’le beraber kaleme almış olduğu “*On the Side of the Poor: The Theology of Liberation*” (2015) başlıklı kitabıdır. Bu çalışmalarında kurtuluş teolojisinin nüvelerinin atıldığı süreç özellikle de II. Vatikan Konsili (1962) sonrasındaki sürece ve kurtuluş teolojisinin bilhassa “yoksullar için öncelikli seçenek” ilkesinin benimsenmesiyle kilise öğretisine yapmış olduğu katkı tartışılmıştır. Kitap özellikle kurumsal olarak kilisenin “yaşayan” bir yapı olması yönündeki eleştirel bir çağrıdır. İnananlaraysa fakir ve yoksullarla karşılaşıldığındaki nasıl bir dayanışma örneği sergilenmesi gerektiği yönündeki görüşleri barındırır. Bu kitap aynı zamanda, Gutiérrez’in 1978’de kaleme aldığı “*The Power of the Poor in History*” başlıklı eserinin açımlayıcısı/tamamlayıcısı konumundadır. Bu çalışmasıyla, kurtuluş teolojisinin dinî taban cemaatleri yoluyla destek ve teşvik ettikleri yoksulların ve fakirlerin tarihin öznesi olması yönündeki görüşlerini ele almaktadır. Eser, kurtuluş teolojisinin kaynağı olan İncil hakkındaki temel mülâhazalardan sonra kurtuluş teolojisine ait önemli temaları ve motifleri ele almıştır. Literatürde bu yöndeki çalışmalar arasında önemli yer işgal eden bu kitapta yazar, Tanrı’nın kurtuluş bildirisinde fakirin nerede konumlandırıldığına dair düşüncelere yer vermiştir.

1976’da Juan Luis Segundo tarafından yazılan “*Liberation of Theology*” başlıklı çalışma ilk çalışmalardan olmasının yanı sıra kurtuluş teolojisi için önemli bir mesele

⁴² Eserin İspanyolcası 1971 yılında “*Teología de la Liberación: Perspectivas*”, (Lima: CEP) başlığıyla ilk defa yayımlanmıştır.

⁴³ Eserin İspanyolcası ilk defa 1983 yılında “*Beber en su Propio Pozo: En El Itinerario Espiritual de un Pueblo*”, (Lima: CEP) başlığıyla yayımlanmıştır

⁴⁴ Eserin İspanyolcası ilk defa 1992 yılında “*En Busca de los Pobres de Jesucristo: El Pensamiento de Bartolomé de las Casas*”, (Lima: CEP) başlığıyla yayımlanmıştır.

olan “hermönetik” meselesine getirmiş olduğu kuramsal katkıdan dolayı literatürdeki en fazla yararlanılan kaynaklar arasında yerini almıştır. Kutsal metinlerin, sürekli değişen güncel gerçeklikler ışığında yeniden yorumlanmasını tartışan, Segundo teoloji ile birlikte yoksullar, dışlanmışlar İncil’i kendi deneyimleri doğrultusunda okuyup tekrar deneyimlerini kitabın sembolleri açısından yeniden yorumladıklarını (*experience-text-experience*) iddia ederek önemli bir katkı sağlamıştır.       “Her yeni gerçeklik, Tanrı kelamını yeniden yorumlamayı bize dayatırken, aynı zamanda (sosyal) gerçekliği de bu yeni yoruma uygun olarak dönüştürmeyi gerektirir.” diyerek sonsuz bir dairesel yorum sürecinden bahsederek “yorumbilgisel daire” (*hermeneutic circle*) şeklinde bir kavramsallaştırma yapmıştır.

Clodovis Boff’ın “*Theology and Praxis: Epistemological Foundations*” (1987) eseri kurtuluş teolojisinin kurucu metinlerindendir. Brezilyalı din adamı Boff’un doktora tezi olarak kaleme aldığı eserinde hareketin bilgi felsefesine dair önemli tartışmaları yürütmesi açısından hareketi anlamak için vazgeçilmez eserler arasında yerini almaktadır. Çalışmanın ayırt edici özelliklerinden biri teori ve pratiği tartışıp, bu ikisinin birbiriyle ilişkisine temas eder. Eserde, hareketin özellikle erken dönemlerinde Marksist kategorileri özensizce ve abartılı bir şekilde ele almasından dolayı bazı çekinceler bulmasına rağmen, yazar hareketi Katolik Kilise’sinde önemli bir açılım sağladığı için önemser ve hareketin yönteminin oluşmasında büyük katkılar sağlar. Clodovis, bu eserinde politik teoloji ve kurtuluş teolojisi için gerekli yöntembilimsel (*methodological*) bir yapı inşa etmek ister. Bu sebeple yazar kitabın önemli bir kısmında, teoloji ile siyaset, sosyal bilimler, hermenötik ve praksis ilişkisinin sınırlarını tayin etmeye çalışmıştır. Ayrıca Boff, çok kapsamlı bir incelemeyle çalışmasında siyasal ilahiyat ve kurtuluş teolojisinin geçmişte ve günümüzdeki mevcut teorik eksikliklerini deşifre etmiştir.

Yine Clodovis Boff ve Leonardo Boff ile yazmış olduğu yayımlandıktan bir yıl sonra -1987 yılında- İngilizcesi  ıkan “*Introducing Liberation Theology*” başlıklı eseridir. Temel başvuru kitabı kategorisinde önemli bir boşluğu dolduran kitabın yazarları, kurtuluş teolojisinin tarihsel gelişimini kapsamlı bir şekilde ele alan bir çalışmaya imza atarak, hareketin tarihsel seyrini d nemlendirerek (*foundation, building, the settling-in, the formation stages*) okuyucuya aktarmışlardır. Bunun dışında kurtuluş teolojisinin temel sorunları (baskı, şiddet, tahakküm ve marjinalleşme) masaya yatırılmaktadır ve Hristiyan inancının sosyal ve bireysel adaleti teşvik eden bir yapı olarak kullanabileceğini belirtir. Ayrıca netameli konulardan olan inanç-siyaset meselesi

yine yazarların kitapta tartıştığı önemli meselelerden biri olmuştur. Çalışmanın aynı zamanda 30 yılı aşkın kurtuluş teologu olarak hizmet veren kardeşler tarafından yazılmış olması bir denge katmıştır. Almış oldukları akademik formasyonla uygulamadan elde ettikleri tecrübeleri zaman zaman gel-gitler olmakla birlikte iyi mezcetmişlerdir. Yazarlar çalışmada ne tam içeriden ne de tam dışarıdan bir gözle meseleye yaklaşmışlardır. Hareketin işleyişinden ve fikriyatından haberdar bir akademisyen yaklaşımıyla konuları işlemişlerdir. Son olarak, kitabın literatüre en önemli katkısı kurtuluş teolojisi üç düzeye ayırıştırarak ve “3 P”⁴⁵ (*professional, pastoral, popular*) ile açık ve net bir biçimde tanımlamış olmalarıdır. Leonardo Boff 1985 yılında “*Church: Charism and Power*” başlıklı eserinde kiliseyi liderlik yönünden eleştirdiği için Kardinal Ratzinger’in (daha sonra XVI. Papa Benedict) başkanlık ettiği İnanç Doktrin Kurulu tarafından görevden alınmıştır. Boff’un bu eseri kurtuluş teolojisinin kiliseyle ilişkileri açısından önemli bir çalışmadır.⁴⁶

Elbetteki bunların dışında literatürde öncü olan başka birçok çalışmalar da bulunmaktadır. Rubem Alves’in 1969’da yayımladığı “*A Theology of Human Hope*” (New York: Corpus Books) adlı eseri, Hélder Câmara’nın “*Spiral of Violence*” (1971) başlıklı eseri, Hugo Assmann’ın “*Theology for a Nomad Church*” (1975) ve “*Practical Theology of Liberation*”(1975) adlı eserleri ve Enrique D Dussel’in “*History and the Theology of Liberation: A Latin American Perspective*” (1976) ve “*Ethics and the Theology of Liberation*”(1978) başlıklı eserleri kurtuluş teolojisi açısından kilometre taşları konumundadır. Tüm bunlarla birlikte münhasıran kurtuluş teolojisine dair çalışmaları yayımlayan bir yayın evi bulunmaktadır. *Orbis Books*’un kurumsal olarak çalışmaların sürdürülebilir bir şekilde yayımlanması yönündeki katkısı önemlidir, yayınevinden kurtuluş teolojisi hakkında onlarca dinî-siyasi kitap çıkmıştır.⁴⁷

Kardinal Ratzinger’in (daha sonra XVI. Papa Benedict) 1988 yılında İnanç Doktrin Kurulu başkanlığını yaparken yazmış olduğu “*Church, Ecumenism and Politics: New Essays in Ecclesiology*” eseri, kurtuluş teolojisinin Vatikan tarafından nasıl algılandığına dair en net ve açık bir şekilde yazılmış önemli bir eserdir. Ratzinger, çalışmasında en temelde Papa’nın rolü dışında günümüzde kilisenin doğası, Hristiyanlıkta birlik arayışı ve seküler/siyasal iktidarla Hristiyanlığın ilişkisi gibi üç

⁴⁵ Profesyonel, pastoral ve popüler.

⁴⁶ Bunun üzerine Harvey Cox, *The Silencing of Leonardo Boff: the Vatican and the Future of World Christianity* (Oak Park, Ill.: Meyer Stone Books, 1988) başlıklı bir eser kaleme almıştır.

⁴⁷ Detaylı bilgi için bkz, <http://www.orbisbooks.com/>

temel sorunun üstesinden gelmenin yollarını tartışmaktadır. Çalışmanın üçüncü bölümünde kurtuluş teolojisinin sorunlarını ele alan yazar, kurtuluş teolojisini sert bir şekilde eleştirmiş ve hareketi yanılsamalı fanatizm (*illusory fanaticism*) yapmakla suçlamıştır.⁴⁸

Başvuru niteliğindeki önemli derli toplu bir çalışma Christopher Rowland'ın editörlüğünü yaptığı ilk baskısı 1999 yılında çıkan "*The Cambridge Companion to Liberation Theology*" başlıklı kitaptır. Kurtuluş teolojisini çok yönlü ve farklı perspektiften ele alan makalelere yer veren çalışma kurtuluş teolojisinin güncel meselelerini farklı açılardan değerlendirmesi dışında hareketin ekonomi politliğini, kilise ile ilişkisini ve geleceğini de tartışmaya açmıştır. Çalışma en temelde güncel durumunu ele aldıktan sonra hareketin belli yönlerine (Asya, Siyahi, Feminist gibi) kapsamlı bir şekilde temas etmiştir.

Kurtuluş teolojisine karşı duran yazarların çalışmaları da hareketin gelişimine önemli katkılar sunmuştur. Bunların başında Amerikalı Katolik felsefeci Michael Novak gelmektedir. Kurtuluş teolojisini "modası geçmiş" bir hareket olarak tanımlayan Novak, Hristiyanların kurtuluş teolojisinin gerçekten kurtuluşu sağlayıp sağlamadığı sorusunu "*Will It Liberate?: Questions about Liberation Theology*" (1986) başlıklı eserinde kendilerine sormasının vakti geldiğini söylemektedir. Ayrıca 1991 yılında yazmış olduğu "The Revolution That Wasn't" adlı makalesinde -Sovyet bloğunun yıkılmasının da etkisiyle- hareketin son yıllarda sosyal yapılar hakkında daha az ümit var olduğu ve bu sebeple politik olanla daha az ilgilenip daha çok inanç meseleleriyle ilgilendiği yazar.

İslami kurtuluş teolojisi literatürü ile ilgili ise (daha önce belirtildiği gibi) zengin bir literatür bulunmamaktadır. İslami kurtuluş teolojisinden ilk önce Hint alt kıtasından Asghar A. Engineer İslami kurtuluş teolojisinin oluşumuna dair bazı katkılarda bulunmuştur. Yazarın yayımlamış olduğu "*Islam and Muslims: A Critical Reassessment*" (1985), "*Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam*" (1990) ve "*Islam and Revolution*" (1984) adlı çalışmaları bu alanda yapılan ilk çalışmalar arasında yer almıştır. İslami kurtuluş teolojisi kavramsallaştırmasının henüz yerleşmemiş olduğu bu çalışmalarında Engineer, Hristiyan kurtuluş teolojisinden esinlendiğini söyler ve İslam'da kurtuluş teolojisi teşebbüsünün geliştirilmesi

⁴⁸ Detaylı bilgi için bkz, Joseph Ratzinger (XVI. Pope Benedict), *Church, Ecumenism and Politics: New Essays in Ecclesiology* (Slough: St. Paul publications, 1988).

gerektiğinin altını çizer. Dahası, İslam'ın diğer dinlere nazaran kurtuluş teolojisi fikrini potansiyel olarak bünyesinde daha fazla taşıdığını iddia eder.⁴⁹

İslami kurtuluş teolojisi literatüründe en fazla referans verilen çalışmalardan biri Güney Afrikalı Farid Esack'ın Kur'an'da hermönetik meselesini tartıştığı “*Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*” (1997) başlıklı çalışmasıdır. Kurtuluş teolojisini Güney Afrika'da özellikle ulemanın *apartheid*'a karşı duyarsız olmasını eleştirerek ırk ayırımı ve adaletsizliğe karşı mücadelesini temellendirmek için kullanan Esack, Kur'an'ı bağlamsal bir perspektiften (*contextual reading*) yeniden okuyarak başta Güney Afrika Müslümanları (aynı zamanda tüm Müslümanlar) için liberal değerler açısından farklı bir bakış açısı oluşturmayı denemiştir. Esack, çalışmasında teolojinin esas ilgisinin ve öznesinin horlanmışlar (*erazil*) ve haksızlığa uğramış olanlar (*mustazaf*) olduğuna vurgu yapmaktadır. Ona göre kurtuluş teolojisi Hristiyan ve Yahudi cemaatlerini de kapsayacak şekilde birlikte yaşama tecrübesine yönelik bir girişimdir. Esack'ın hermönetik anahtar olarak İslami kurtuluş teolojisine katkıda bulunduğu bazı kavramlar (*takva, tevhit, halk, mustazaf vb.*) farklı bir bağlamsal okumayla yeni anlamlar kazanmıştır, çalışmasında ben ve öteki kavramını İslami kaynaklar ışığında yeniden yorumlamıştır. İçinde yaşadığımız toplumsal gerçekliği hesaba katarak dinin temel ilkelerini anlama, yorumlama çabası olarak ortaya çıkan çalışma, kurtuluş teolojisi içinde önemli bir yer işgal eden metin-bağlam ilişkisini İslami bir bakışla ele almıştır.

Hamid Dabashi'nin “*Islamic Liberation Theology: Resisting The Empire*” (2008) başlıklı çalışması güncel olarak yazılmış önemli çalışmaların başında gelir. Hristiyan kurtuluş teolojisinden etkilenen Dabashi'nin ufuk açıcı bu çalışması, İslami kurtuluş teolojisine yeni bir boyut getirmektedir. Dabashi'ye göre 19. ve 20. yüzyıllar boyunca İslamcılar, “İslam” ve “Batı” merkezli düşünme biçimiyle Avrupa/Amerika sömürgeciliğine direnmek için kullanabilecekleri entelektüel miraslarını heba etmek zorunda kalmışlardır, fakat bugün Batı karşısında İslam (ikili medeniyetçi düşünme biçimi) söylemini sürdürmek anlamsızdır. Küresel sermayenin doğasına ve emperyalizme karşı direnmenin devrimci yeni biçimlerini üretmenin gerekliliğinin altını çizer.

⁴⁹ Asghar Ali Engineer, “On Developing Liberation Theology in Islam”, içinde *Islam and Revolution*, ed. Asghar Ali Engineer (Delhi: Ajanta Publications, 1984), 19, 23- 24, 29; Asghar Ali Engineer, *Islam and Muslims: A Critical Reassessment* (Jaipur: Printwell Publishers, 1985), 3, 18; R. S. Sugirtharajah, ed., “On Developing Liberation Theology in Islam”, içinde *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the World*, Asghar Ali Engineer (Orbis Books, 2006), 404.

Kültürler-arası ve küresel bir görüşe sahip kurtuluş teolojisinin -ki yazar ona kurtuluş teodisesi (*liberation theodicy*) demeyi tercih eder- gerekliliğine işaret eder.

Bu doğrultuda bahsedilecek bir diğer bir çalışmaysa Shabbir Akhtar'ın, "*The Final Imperative: An Islamic Theology of Liberation*" (1991) başlıklı eseridir. Akhtar'ın bu eseri kurtuluş teolojisi için önemli sayılan başlıklara yer vermiştir. Meseleye çok sınırlı bir bakış açısıyla yaklaşan çalışma, savunmacı bir üslupla yazılması ve birçok farklı tartışmayı bir arada yürütmesinden dolayı okuyucunun odağının dağılmasına sebep olmaktadır. Ayrıca kitap, literatürde diğerleri kadar bir tartışma yaratamamıştır.

Bunların dışında daha önce bahsetmiş olduğumuz "*The Cambridge Companion to Liberation Theology*" adlı eserin Türkçe çevirileriyle birlikte eserde ilk defa İslami kurtuluş teolojisi hakkında yeni bir makale yayımlanmıştır. Shadaab Rahemtulla'nın "*İslami Kurtuluş Teolojisi*" (2011) başlıklı makalesi konu hakkında Türkçe'de çıkmış ilk makale özelliğini taşımaktadır. İslami kurtuluş teolojisinin mütecanis olmayan yapısına ve çeşitliliğine vurgu yapan yazar, hareketin toplumsal adalet üst başlığında birleşen radikal İslam müktesebatının altını çizmiştir.⁵⁰ Bunun dışında İslam ile kurtuluş teolojisinin ilişkisini ele alan makale, İslami kurtuluş teolojisinin kökenleri ve adlandırma sorunsalını tartışmaktadır. Çalışmada Esack'ın çalışmalarına ve görüşlerine çokça yer veren yazar, büyük oranda Güney Afrika ve *apartheid*'a karşı Esack'ın mücadelesini anlatmaktadır. Eserin önemli katkıları arasında İslami ve Hristiyan kurtuluş teolojilerini karşılaştırması yer almaktadır.

İslami kurtuluş teolojisinde sonraki bölümlerde etraflıca anlatılacağı gibi, doğrudan İslami kurtuluş teolojisi başlığı adı altında çalışmalar yapmamasına rağmen, ele aldıkları meseleler ve sorunsallardaki benzerlikler sayesinde Ali Şeriatî ve Seyyid Kutub'un eserlerinden de çokça istifade edilmiştir. Şeriatî'nin "*Dine Karşı Din*", "*İslam ve Sınıfsal Yapı*", "*Öze Dönüş*", "*Marksizm*", "*Aydın*" ve "*Anne Baba Biz Suçluyuz*", "*İnsanın Dört Zindanı*" eserleri başvuru temel eserler arasında yer almıştır. Kutub'un çalışmaları arasından daha çok "*İslamda Sosyal Adalet*", "*İslam Kapitalizm Uyuşmazlığı*" ve "*İslam ve Emperyalizm*" eserlerine müracaat edilmiştir. Son olarak, yine İslami kurtuluş teolojisi içerisinde özgür irade ve dinin yeniden yorumlanması

⁵⁰ Detaylı bilgi için bkz, Shadaab Rahemtulla, "İslami Kurtuluş Teolojisi", içinde *Kurtuluş Teolojisi*, ed. Christopher Rowland, çev. M.Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç, 1. baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 126-53.

meselesini tartışan Sudanlı Mahmud Muhammed Taha'nın “İslam'ın İkinci Mesajı” başlıklı eseri önemli katkılar sunmuştur.

Tüm bunlarla birlikte Siyaset bilimi literatüründe kurtuluş teolojisi hakkında meseleyi dinlerarası (*interreligious*) perspektiften ele alan çalışmalar yok denecek kadar azdır. Biz çalışmamızda karşılaştırma yapacağımız için bu yöndeki çalışmalar literatüre katkı yapma imkânına sahiptir. Bu konuda İslami kurtuluş teolojisinde oluşan sınırlı literatür bile bulunmamaktadır. Uzun literatur taramaları neticesinde bu konuda ulaşılan iki makale bulunmaktadır. Bunlardan ilki Mehmet Çiftçi'nin “*Liberation Theology: A Comparative Study of Christian and Islamic Approaches*” (2015) başlıklı makalesidir. Çiftçi, dinler arası perspektiften (Hristiyan ve İslam) ele aldığı çalışmasında kurtuluş teolojileri arasındaki benzerlikler ve farklılıkları en genel hatlarıyla tematik bir şekilde açıklamaya çalışmıştır. Yoksul ve fakirin gözünden dinin yorumlanması meselesine vurgu yapması dışında Katolik ve İslam'daki otorite meselesi üzerinden her iki harekete dair bir takım öngörülürde bulunmuştur. Çalışma sistematik ve yöntem olarak önemli ipuçları sunsa da konu hakkında derinlikli analizler yapılmamaktadır ve yazar kaynak kullanımda birincil kaynaklara yeterince yer vermemiştir. Fakat çalışma ilk olması açısından önemli bir çalışma olarak görülmektedir. Konu hakkında ikinci çalışmaysa D. Payne'nin “*Orthodoxy, Islam and The 'Problem' of the West: A Comparison of the Liberation Theologies of Christos Yannaras and Sayyid Qutb*”(2008) başlıklı çalışmasıdır. Bu makalede yazar konuya ikincil bir yer vermiş ve meseleyi kurtuluş teolojisi bağlamında çok fazla irdelenmemiştir. Yazar Batı sorununu Müslüman ve Ortodoks bakış açısından ele almıştır. Konumuzla doğrudan ilgili olan Katolik kurtuluş teolojisine dair pek bir içerik bulunamamıştır. Bir metod oluşturması ve örnek bir karşılaştırma olması hasebiyle çalışmadan yer yer yararlanılmıştır.⁵¹

1.4.2. Tezin Katkısı

Yukarıda adlandırma sorunu olarak ifade ettiğimiz husus, örnekleri olmaması nedeniyle çalışma boyunca zorluk olarak karşımıza çıkmıştır. Fakat başka bir açıdan bakıldığında, sorun olarak gördüğümüz adlandırma meselesini “İslami kurtuluş teoloğu”

⁵¹ Detaylı bilgi için bkz, Mehmet Ciftci, “Liberation Theology: A Comparative Study of Christian and Islamic Approaches”, *NBFR New Blackfriars* 96, sayı 1064 (2015): 489–506; Daniel Payne, “Orthodoxy, Islam and the ‘Problem’ of the West: A Comparison of the Liberation Theologies of Christos Yannaras and Sayyid Qutb”, *Religion, State and Society* 36, sayı 4 (2008): 435–50.

olarak belirlemiş olmamız tezin literatüre ilk katkısı olarak değerlendirilebilir. Bunun dışında literatür değerlendirmesinde de görüldüğü gibi özellikle İslami kurtuluş teolojisi nadir çalışılan konulardandır. Üstelik kurtuluş teolojileri arasında mukayeseli çalışmalar yok denecek kadar azdır. Ayrıca literatürde tematik ve belli bir perspektiften ele alan çalışmalar sayısı çok azdır. Hâlbuki biz çalışmamızda tüm kurtuluş teolojisinin var oluş gayesi olan “öze dönüş”e dair tematik bir ortaklaştırma yapmaya çalıştık. Tezin bu yöndeki diğer mütevazı katkısı Hristiyan ve İslami kurtuluş teolojisinin sistematik ve müstakil bir karşılaştırmasının ilk defa yapılıyor olmasından ileri gelmektedir. Biz çalışmayı daha da ileriye götürerek benzerlikler ve farklılıkları tespit ederek, izah etmeye çalıştık. Bunun akademide ilk defa tartışılıyor olması sonrasında akademi ve akademi dışında çok daha nitelikli çalışmaların hazırlanmasına zemin teşkil edeceği ümidindeyiz. Son olarak, tezde İngilizce dışında Portekizce ve İspanyolca çalışmalardan da yararlanılmıştır.

1.4.3. Tezin Yapısı

Bu tez giriş ve sonuç bölümleri dışında dört ana bölümden oluşmaktadır.

İkinci bölüm, Hristiyan ve İslami kurtuluş teolojilerinin tarihsel, toplumsal ve kültürel kaynaklar-koşullarıyla kavramsal çerçeveye hasredilmiştir. Bu bölümde her iki kurtuluş teologlarının hangi evrelerden geçtiği ele alınmış ve tarihsel, toplumsal ve kültürel arkeolojileri yapılmıştır. Ayrıca her iki cenahın teologlarının bir biriyle etkileşimine temas edildikten sonra kurtuluş teolojisinin kavramsal çerçevesi, tanımı ve kapsamına dair bir değerlendirme yapılmıştır.

Tezin üçüncü ve dördüncü bölümlerinde ayrı ayrı olarak Hristiyan ve İslami kurtuluş teologlarının öze dönüş mücadelesine yer verilmiştir. Teologların bu yöndeki arayışı üç farklı boyuttan ele alınmıştır. Dinin günün şartlarına göre, kıtadaki gelir eşitsizliğini azaltmak için sosyal adalet ve yoksulluk perspektifinden ve eleştirel bir bakış açısıyla yeniden yorumlanması başlıkları altında öze dönüşün izleri sürülmüştür.

Beşinci bölümde karşılaştırma ve analiz yapılmıştır. Her iki teolojinin her birinin diğeriyle ayrıştığı ve benzeştiği noktaların neler olduğu, hangi noktalarda ve niçin farklı yorumlara sahip oldukları incelenmiştir. Dahası, bu benzerlik ve farklılıkların kendi teolojik yaklaşımları üzerinde özel bir etkisinin olup olmadığı da ayrıca bu bölümde tartışılmıştır.

2. BAŞLANGICINDAN GÜNÜMÜZE KURTULUŞ TEOLOJİSİ

20. yüzyıl Hobsbawm'ın yerinde deyimiyle “aşırılıklar çağı” (*age of extremes*) olmuştur.⁵² Kültürden sanata siyasetten dine her alanda bu durum kendini göstermiştir. Üstelik bu Hobsbawm'ın büyük ölçüde işaret ettiği gibi Batı Avrupa dışındaki coğrafya için de geçerliydi. Özellikle de 2. Dünya Savaşı sonrasında ölen milyonlarca insanın yanı sıra hayatta kalmayı başarabilen insanlar arasında yoksulluk, fakirlik ve gelir eşitsizliği artık göz ardı edilemeyecek boyutlara varmıştı. Günümüzdeyse dünyada gelir dağılımındaki adaletsizlik her geçen gün daha da fazla artmaktadır. Oxford Üniversitesi bünyesinde 1942 yılında faaliyete başlayan Oxfam'ın 2015'te yayımlanmış olduğu bir araştırma küresel gelirin kişilere göre dağılımında ciddi bir dengesizlik olduğunu gözler önüne sermektedir. Araştırma raporuna göre, en zengin %1'lik dilimin mal varlığı önlem alınmazsa, 2016'ya kadar geri kalan toplamın servetine eşit gelecektir. En zengin %1'lik kesimin elinde tuttuğu varlık 2009 yılında %44 iken bu oran 2014 yılında %48'e yükselmiştir.⁵³ Artık günümüzde birçok çalışmadan daha açık bir şekilde görüldüğü gibi, gelir eşitsizliği toplumlarda ciddi sorunları beraberinde getirmiştir. Gelir eşitsizliği ve dağılımındaki bugünkü uçurumun başlangıcı 1960'ların 1970'lerin dünyasında atılan bir takım siyasi tercihlerin sonucuydu. O günlerde kendini belki bu kadar hissettirmemiş olmasına rağmen, iktisadi anlamda uygulanan politikaların sonucu insanlar üzerinde olumsuz bir şekilde kendini hissettirmiştir ve buna karşı gelen birtakım gruplar, kişiler her zaman olmuştur. İşte çalışmaya sözkonusu olan kurtuluş teolojisi fikri, belki de

⁵² E. J Hobsbawm, *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991* (London; New York: Viking Penguin, 1994).

⁵³ Oxfam International, “Richest 1% Will Own More Than All the Rest by 2016”, Erişim 10 Mayıs 2016.

ihtiyacı, bu şartlarda ortaya çıkmıştır. Birçok hareket gibi kurtuluş teolojisinin de ortaya çıkışının bunun dışında başka tarihi ve sosyolojik kökenleri de bulunmaktadır.

Bu bölümde dünden bugüne kurtuluş hareketinin (Hristiyan ve İslami versiyonlarıyla) hangi evrelerden geçtiği ele alınacak ve tarihsel, toplumsal ve kültürel arkeolojisi yapılacaktır. Her iki teolojinin birbiriyle etkileşimine temas edilecektir. Ardından bu bölümde kurtuluş teolojisinin kavramsal çerçevesi, tanım ve kapsamına dair genişçe bir değerlendirme yapılacaktır.

2.1. Tarihsel, Toplumsal ve Kültürel Kaynaklar-Koşullar

Toplumsal bir olgu olarak incelendiğinde, dinin sosyal hayattaki rolü tarihin hiçbir döneminde yadsınmadığını daha önce tartışmıştık. Hristiyanlık gibi dünyevi meselelere daha az müdahale eden bir din de olsa veyahut İslam gibi “dünya işleri”ne ciddi anlamda müdahale eden bir din de olsa bu böyledir. Üstelik bu durum Hristiyanlık söz konusu olduğunda, tarihsel ve toplumsal olarak Latin Amerika gibi dinî kültürün insanlar üzerinde etkin olduğu coğrafyalarda kendini çok daha fazla hissettirmektedir.

Dinin toplum hayatı üzerindeki bu etkisinden dolayı farklı bakış açılarına sahip sosyal bilimciler din meselesi üzerine, özellikle de müesses din (*established religion*), uzunca vakit ayırmak zorunda kalmışlardır. Bunlardan kimi din fenomenini müspet bir unsur olarak görürken kimisi dinin toplum hayatındaki menfi yönlerine odaklanmıştır.⁵⁴ Nihayetinde, eleştirenler ve savunanların sunmuş olduğu tüm bu bakış açıları bize toplumsal hayatı, değişimi ve dönüşümü anlam(landırm)ada bir takım ipuçları sunmaktadır.

Yeryüzünde yaşayan “ilahi dinler” arasında en fazla mensubu bulunan Hristiyanlık, tarih boyunca din adamları tarafından yapılan yorumlar (içtihat) sonucunda kendi içinde üç farklı mezhep/ kilise ortaya çıkmıştır. Bunlar; Roma Katolik, Protestan ve Ortodoks Kiliseleridir. Bu çalışmanın konusu, diğer kiliselerden ziyade Roma Katolik Kilisesi⁵⁵ ile ilgilidir. Hristiyanlık dünyasında en fazla mensubu bulunan Roma Katolik Kilisesi’nin yaklaşık yarım asırdır yoğun olarak tartıştığı konu olan Hristiyan kurtuluş teolojisi (*Chrisitan liberation theology*) çalışmanın iki temel unsurundan birini oluşturmaktadır. Kurtuluş teolojisinin temel tartışma konularının neler olduğu, ne zaman

⁵⁴ Bu konu hakkındaki tezin giriş kısmında geniş bir tartışma yapıldığından, tartışma yinelenmeyecektir.

⁵⁵ Çalışmanın bundan sonraki kısımlarında aksi bir durum belirtilmedikçe Roma Katolik Kilisesi “Kilise” olarak belirtilecektir.

hangi şartlar sonucu ortaya çıktığı, kökenlerinin ve serpilip geliştiği coğrafyanın nereler olduğu gibi konular bu başlıkta ele alınacak konulardır.

İslam diniyse, Hristiyanlıktan sonra yerkürede en fazla mensubu bulunan ikinci dindir. İslam mezhepler tarihçisi Muhammed Ebu Zehra, “*Mezhepler Tarihi*” adlı eserinde İslam dini mezheplerini üç kategoride -siyasi, itikadi ve fıkhi mezhepler- inceler.⁵⁶ İslam toplumlarında farklı düzeyde (siyasi, itikadi ve fıkhi) mezhepler olsa da en temelde Sünnilik, Şiilik ve Haricîlik şeklinde bir mezhepsel ayırım yapmak mümkündür. Bunlardan en yaygın olanları Sünnilik ve Şiilik’tir. Çalışma boyunca İslami kurtuluş teolojisi olarak ifade edilen görüşler her ikisini de kapsamaktadır. Söz konusu kurtuluş teolojisi olunca mezhep üstü bir uzlaşma oluşmaktadır, dolayısıyla bu konuda mezhepsel bir ayrıma gidilmemiştir. Bu hareketin içinde Şii ve Sünni ekol içinden düşünürler katkıda bulunmuştur.

Buradan anlaşılabileceği gibi her hareketin dayandığı temel bazı tarihsel, toplumsal ve kültürel kaynaklar vardır ve ortaya çıkışında buradan sonraki kısımda anlatıldığı gibi belli unsurların önemli tesiri olmuştur. Bu anlaşılmeden ve hareketin tarihsel ve toplumsal arkeolojisi gerçekleştirilmeden ele alınan çalışmalardan anlamlı ve derinlikli bir analize ulaşılamayacaktır. Bu sebeple öncelikle Hristiyan ve İslami kurtuluş teolojisinin kökenlerine dair bir tartışma yapılacaktır.

2.1.1. Başlangıç ve Kökenleri İtibarıyla Hristiyan Kurtuluş Teolojisi

Kurtuluş teolojisinin iddiaları ve temel meselelere radikal yaklaşımlarıyla birlikte hareketin başlangıcı ve kökenlerine olan ilgiyi de beraberinde getirmiştir. Modern haliyle Hristiyan kurtuluş teolojisinin başlangıcı 1955’te Rio de Janeiro’da kurulan Latin Amerikan Piskoposlar Konseyi’ne (CELAM) dayandırılmaktadır. Bununla birlikte kimi yazarlar Hristiyan kurtuluş teolojisinin ana vatanı, yaygın olarak bilindiği gibi Latin Amerika değil Avrupa’dır, öncüleri de Avrupalı teologların çalışmalarıdır.⁵⁷

Bu dinsel siyasal akımın izleri takip edildiği zaman bazı araştırmacılar tarafından 16. yüzyıla kadar götürerek hareketin Avrupalı kökenlerine vurgu yapılır. Başlangıç tarihi olarak 16. yüzyılı kabul edenlerin ekseriyeti, bunun kökeninin “keşifler çağı”na dayandığını savunmaktalar. Kurtuluş teolojisinin ilk nüvelerini, modern öncesi

⁵⁶ Muhammed Ebu Zehra, *İslam’da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı ve Osman Eskicioğlu (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1970).

⁵⁷ Gerd-Rainer Horn, *Western European Liberation Theology: The First Wave (1924-1959)* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

başlangıcını Bartolomé de las Casas'a⁵⁸ götürme eğilimi literatürde yaygındır. Kurtuluş teolojisinin kavramsallaştırması ve içeriklendirilmesi modern olmasına karşın, yerli insanlara karşı savunmacı tutumundaki yaklaşımı nedeniyle kurtuluş teologları tarafından da las Casas'a kadar götürüldüğü bilinmektedir.⁵⁹Batılı kâşifler ve/veya fatihlerin “yeni kıtayı” bulması sonucunda kıta halkı için yeni bir dönem başlamıştır. Kurtuluş teolojisi literatüründe ağırlıklı olarak hareketin başlangıcı olarak ve bu dinsel yorumun tohumlarının atıldığı dönemi, Bartolomé de las Casas'ın (1484–1566) din adamı sıfatıyla gittiği Güney Amerika yolculuğuyla başlatılır. Bu yorumun öncüsü olarak gösterilen Bartolomé de las Casas'ın 1542 senesinde İspanya Prensi II. Philip'e ithafen yazdığı çalışmasında “kızılderili katliamı” ve Amerika kıtasının (yeni dünya) fatihler (*conquistadores*) tarafından nasıl zorbalıkla ve barbarlıklarla ele geçirildiğini Kral'a bildirmiştir. Las Casas herhangi bir saldırı ve tehdit gerçekleşmeden kendilerine sırf eğlence olsun diye, fütursuzca kadın-erkek yerli halkın ellerini, burunlarını ve kulaklarını kesip attıklarını bu durumun bölgenin farklı yerlerinde çokça tekrarlandığına şahit olduğunu aktarır. Las Casas, kurtuluş teolojisinin öncüsü ve modern kurtuluş teolojisinin önemli isimlerinden Gutiérrez'in selefi olarak görülür. Gutiérrez'in ezilmiş, horlanmış ve zulme maruz kalmış insanlar için bugün yaptığının aynısını las Casas'ın 16. yüzyılda yaptığını inanılır.⁶⁰ Dahası, Bartolomé de las Casas'ın şu ifadeleriyle durumu söze dökmesi ve siyasi iradenin tehtidine rağmen yerli halkın özgürlükleri konusunda savunuculuğunu yapması, onun kurtuluş teologlarının öncüsü olarak kabul edilmesinde önemli olmuştur.⁶¹

“Onu [yerli bey] bir direğe bağladılar. Saint François tarikatından orada bulunan bir din adamı ona Tanrı'dan ve dinimizden söz etti. Yerli bey bunları daha önce hiç duymamıştı. Tarikat papazı, kendisini görkemli bir dünyanın ve ebedî istirahatın beklediği gökyüzüne gideceğine inanmak isterse, cellatların izin verdiği kısa süreden yararlanabileceğini söyledi. Aksi takdirde sonsuz acılar ve işkenceler çekeceği cehenneme gitmek zorunda kalacaktı. Biraz düşündükten sonra yerli reis Hristiyanların gidip gitmediklerini sordu. Papaz, iyi olanların gittiğini söyledi. O zaman, daha fazla düşünmedi. Böylesine vahşi insanlarla beraber olmamak, onları görmemek için cennete değil, cehenneme gitmeyi tercih ettiğini belirtti. Amerika'ya giden Hristiyanlar sayesinde Tanrı'nın ve dinimizin edindiği ün ve saygınlık bu işte.”

⁵⁸ José Ortega, “Las Casas, un Reformador Social ‘por Abajo’”, *Cuadernos Hispanoamericanos* 512 (1993): 29–38; Christian Smith, “‘Las Casas’ as Theological Counteroffensive: An Interpretation of Gustavo Gutiérrez’s ‘las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ’”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 41, sayı 1 (2002): 69–73; Gustavo Gutiérrez ve Robert R Barr, *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995).

⁵⁹ Gutiérrez ve Barr, *Las Casas*.

⁶⁰ James Tunstead Burtchaell, “How Authentically Christian is Liberation Theology?”, *ROP The Review of Politics* 50, sayı 2 (1988): 279.

⁶¹ Bartolomé de las Casas, *Kızılderililer Nasıl Yokedildi?*, çev. Meryem Ural (İstanbul: Şule Yayınları, 1997), s. 36-7. Ayrıca las Casas'ın bu bağlamda ele alındığı bir makale için bkz. ortega, “Las Casas, un Reformador Social ‘Por Abajo’”.

Las Casas'ın Kral'a bu durumu aktarmasındaki gerçek niyetin alıntıda geçen "Amerika'ya giden Hristiyanlar sayesinde Tanrı'nın ve dinimizin edindiği ün ve saygınlık bu işte" ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla Hristiyanlığın yerli halk tarafından kötü bir izlenime sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Gerçekte, daha sonraki kısımlarda "kurtuluş teolojisi" olarak adlandırılan bu durumda da temel hedeflerden biri de Hristiyanlığın olumlu bir imaja sahip olması ve halkların imanlarının arttırılmasıdır. Hristiyan olmayanlar içinse bir misyonerlik (Hristiyanlığı yayma) faaliyetine hizmet eder. Dolayısıyla hareket dinî bir misyon taşır.⁶² Yukarıda belirtildiği gibi, Avrupalı teologlar ve aktivistlerden ilham almış bu akımın Avrupa'da niçin yaygınlaş(a)madığı tam olarak bilinmemektedir.⁶³

Erken dönem sömürge yıllarından örnek verilen Avrupalı las Casas örnek olarak gösterilebilirken; modern dönem için Clodovis, las Casas ile birlikte Antonio de Montesinos, Antonio Vieira, Hugo Asmann, Brother Caneca, Jurgan Moltmann, Johannes Baptist Metz, Dietrich Bonhoeffer gibi isimler Avrupalı kurtuluş teologları arasında sayılmaktadır.⁶⁴ Ayrıca Horn da, Belçikalı ve Fransız işçi rahiplerin kurtuluş teolojisi tecrübesinden bahsederek, Batı Avrupa Katolik Kilisesindeki entelektüel ve aktivist mayalanma dönemini Batı Avrupa kurtuluş teolojisi olarak tanımlamanın daha isabetli olacağını iddia eder.⁶⁵ Fakat Latin Amerika'da yaygınlaşmış olması, onun kıta dışında uygulanamayacağı anlamına gelmemektedir. Benzer şartlara sahip her yerde uygulanabilecek bir yaklaşımdır.⁶⁶ Zaten tarihsel olarak incelendiğinde kurtuluş teolojisinin oluşumunda ezen ezilen ilişkilerini konu alan Kitab-ı Mukaddes'teki

⁶² Gustavo Gutiérrez, "Kurtuluş Teolojisinin Kapsamı ve Görevi", içinde *Kurtuluş Teolojisi*, ed. Christopher Rowland, çev. M.Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç, 1. baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 35, 45; Phillip Berryman, *Liberation Theology: Essential Facts about the Revolutionary Movement in Latin America and beyond* (London: I. B. Tauris, 1987), 61.

⁶³ Horn, *Western European Liberation Theology*, 2008. 3; RonRhodes, "Christian Revolution in Latin America: The Changing Face of Liberation Theology," *The Christian Research Journal* (Winter 1991); James Kirylo, "A Historical Overview of Liberation Theology Some Implications for the Christian Educator", *Journal of Research on Christian Education* 10, sayı 1 (2001): 265.

⁶⁴ Vittorio Messori, *The Ratzinger Report: An Exclusive Interview on the State of the Church (Cardinal Ratzinger)* (Ignatius Press, 1985), 186; Maria do FetalCarvalhoFerreira de Almeida, "UsoAgrícola do Território e Pedagogia do Movimento Sem Terra (MST) - Uma Geografia do Presente" (Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de SãoPaulo, 2007), 33; Leonardo BoffandClodovisBoff, "A Concise History of LiberationTheory," in *IntroducingLiberationTheology* (OrbisBooks, 2001), s. 66. Latin Amerika kurtuluş teolojisinin abartılı Batı Avrupa etkisini ve Avrupalı teologlar ve aktivistlerin Latin Amerikalı teologlar üzerindeki etkisini görmek için bkz, Horn, *Western European Liberation Theology*, 2008;

⁶⁵ Horn, *Western European Liberation Theology*, 2008, 3.

⁶⁶ Messori, *The Ratzinger Report*, 175; Asghar Ali Engineer, "On Developing Liberation Theology in Islam", içinde *Islam and Revolution*, ed. Asghar Ali Engineer (Delhi: Ajanta Publications, 1984), 28.

İsrailoğullarının Mısır'dan hicretini/çıkışını anlatan (*exodus*)⁶⁷ bahsi merkezi bir yer işgal ettiği görülmektedir.⁶⁸ Kurtuluş bireysel değil, toplu olarak kurtuluştur; nesne değil özne olma mücadelesidir. Avrupa merkezci yaklaşımına rağmen, Horn yine de modern haliyle kurtuluş teolojisinin 1960'lardaki Latin Amerika siyasi ve dinî bağlamından geldiğini de ayrıca belirtme ihtiyacı hissetmiştir. Zaten üçüncü dünya ülkelerine ilkesel ve uygulama tecrübesi de Güney Amerika'dan gelmiş olduğunu belirtir.⁶⁹

Bu dinsel siyasi akımın başlangıcı olarak erken dönem sömürgeci yılları veya Horn ve Messori gibi ilk dalga olarak (1924-59) gösterilmiş ve önemli kurtuluş teologlarının bir kısmı Avrupa'da eğitim almış olsalar bile günümüze etkileri itibarıyla bu dinsel politik akımın dünya kamuoyunda ilgi uyandırmasının 1960'lar 1970'lerle Latin Amerika deneyimiyle başladığı konusunda pek az ihtilaf bulunmaktadır. Zaten hali hazırda literatüre kuramsal ve pratik katkıda büyük oranda Latin Amerikalı teologlar tarafından yapılmaktadır. Birçok Latin Amerika ülkesinde bu akımın incelendiği ve yaygınlaştırıldığı projeler ve araştırma merkezleri bulunmaktadır.⁷⁰ Bu sebepten dolayıdır ki, Hennelly'e göre kurtuluş teolojisi dendiğinde ilk etapta akla Latin Amerika teolojisi gelmektedir.⁷¹

Kurtuluş teolojisinin gündeme gelmesinde ve somut anlamda bir şey önermede başlangıç olarak 1955'teki CELAM dışında 1968'de piskoposların Medellín ve Puebla'da yapmış oldukları konferans örnek gösterilebilir.⁷² CELAM'ı önemli kılan bir noktaysa onun sosyal konuları merkezine alan İkinci Vatikan Konsili'nin (1962–1965) yapılmasını tetikleyerek merkezi kilisenin harekete geçmesini sağlamıştır. Papa Paul VI'nın başkanlık yaptığı bu Konsil kurtuluş teologlarının görüşlerine en yakın konsil olmuştur. Sonrasındaysa ilişkilerde bir soğukluk yaşanacaktır. Sonrasında yapılan önemli iki

⁶⁷ Tanrı zulmeden Firavun karşısında ezilen İsrailoğullarının lehine bir tercihte bulunmuştur. Tanrı fakir insanların inlemesini duydu ve onları Firavun zulmünden kurtardı. Bu durum kurtuluş teolojisinde hakiki kurtuluş için prototip olarak sunulmaktadır. Bu sebeple *exodus* basit bir tarihi olay olarak değerlendirilmez, günümüz deneyimler ışığında yeniden yorumlandığında kurtuluş teologları açısından önemli bir açılım sağladığı görülmektedir.

⁶⁸ Messori, *The Ratzinger Report*, 184.

⁶⁹ Gerd-Rainer Horn, *Western European Liberation Theology: The First Wave (1924-1959)* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 2, 3.

⁷⁰ Leonardo Boff ve Clodovis Boff, "A Concise History of Liberation Theory", içinde *Introducing Liberation Theology* (Orbis Books, 2001), 23.

⁷¹ Alfred T. Hennelly, "Theological Method: The Southern Exposure," *Theological Studies* 38, no. 4 (Dec. 1977): 709.

⁷² Christopher Rowland, "Introduction: The Theology of Liberation", içinde *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, ed. Christopher Rowland (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 1–13.; Gustavo Gutiérrez, *Remembering the Poor: An Interview with Gustavo Gutiérrez*, röportaj yapan Daniel Hartnett, *America-The National Catholic Weekly*, 03 Şubat 2003.

önemli konferansın (Medellín, 1968 – Puebla, 1979) izniin alınması ve meşruiyetleri sağlanması açısından bu toplantı önemli görülmektedir.⁷³

1968 Medellín konferansı birçok yönüyle Hristiyan kurtuluş teolojisinin *magna cartası* konumunda yer almaktadır. Sosyal iletişim araçları, kilisenin fakir insanların durumu vb. konuların tartışıldığı, Medellín’deki (Kolombiya) bu konferansın sonuç bildirgesinde sonraki dönemler için bir takım radikal kararların alındığı görülmektedir. Latin Amerika’daki fakirlerin önemli bir kısmının kilise mensupları olduğu tespiti yapıldıktan sonra, toplantıya katılan piskoposlar kilisenin kıtanın bu gerçeğini görerek daha önce olmadığı kadar somut politika izlemeleri gerektiği kararlaştırılmıştır. Daha adil bir toplum inşa edilmesi gerektiği, adil olmayan bir sosyal düzende barış hayal olacağı vurgusu öne çıkmıştır.⁷⁴ Valdemar Boff bu durumu şöyle açıklar: “Yoksulların ezici çoğunluğu Hristiyan müminlerdendir. Kilise bu konuda mutlaka bir şey yapmalıdır. Yapılması gereken ruhani boyutta değil, sosyal ve maddi düzeyde” olmalıdır.⁷⁵ “Vahşi kapitalizm”in insanları ezdiği bir dönemde kilisenin bu tavrı “fakirlerin kilisesi” olarak adlandırılmıştır.⁷⁶ Din adamları fakir insanların kutsal kitabı okuyabileceği topluluklar oluşturulmasını öngörmüştür. Bununla amaçlanan şey fakirliğin kurumsallaşmasından inananları uzak tutmak, yoksulluğun ve açlığın önlenebilir bir fenomen olduğunun altı çizmektir.⁷⁷

Sonrasında Medellín’i destekleyen, süreklilik arzeden bir konferans olan Puebla konferansında (Meksika) II. Papa John Paul bir açılış konuşma yapmıştır. Radikal kurtuluş teolojisinin eleştirildiği bu toplantıda, Papa’nın konuşmasından sonra Gutiérrez ve bazı kurtuluş teolojisi din adamları bir reddiye kaleme almıştır. Dört saat sonrasında katılımcılara dağıtılan bu çalışma ve sonuç bildirgesine de yansımıştır.⁷⁸ Konferans sonrası ortaya çıkan bazı kavramlar (*poor, option, preferential*) Latin Amerikalı din adamları tarafından “*preferential option for poor*” (yoksullar için öncelikli seçenek)

⁷³ Gustavo Gutierrez ve Cardinal Gerhard Ludwig Muller, *On the Side of The Poor: The Theology of Liberation* (Orbis Books, 2015).

⁷⁴ Latin American Episcopal Church (CELAM), “Medellín Document on Peace”, içinde *Third World Liberation Theologies: A Reader*, ed. Deane William Fenn (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1986), 9.Horn, *Western European Liberation Theology*, 2008, 291, 292.

⁷⁵ Alıntı Ergun Aydınoglu, *Brezilya İşçi Partisi Deneyimi* (İstanbul: Belge, 1991).

⁷⁶ Daniel M. Bell, *Liberation Theology After the End of History: The Refusal to Cease Suffering* (London; New York: Routledge, 2001), s. 2.

⁷⁷ “Documento De Medellín II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, 1968.

⁷⁸ Gustavo Gutiérrez, “Liberation and Poor: The Puebla Perspective”, içinde *Third World Liberation Theologies: A Reader*, ed. Deane William Fenn (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1986), 22, 29.

olarak bir araya getirilmiş ve bu formülasyon Gutiérrez tarafından yorumlanmıştır.⁷⁹ Bu yorum sonrasında Gutiérrez, aynı zamanda yoksul ve dışlanmış insanlarla yaşamayı tercih etmiş olan Hz. İsa'nın yolu olarak Kilise'nin “yoksullar için öncelikli seçenek” doktrinine sahip olması gerektiğini savunmuştur.⁸⁰

Buna karşın başta Vatikan olmak üzere Kiliseler 20. yüzyıl boyunca din adamlarının (maddi olanaklar ve prestij anlamında) en iyi konumda olduğu zamanların, ironik bir şekilde, halkların sıkıntı içinde yaşadığı otoriter ve diktatoryal dönemlere rastlamaktadır. Bu duruma en uygun örnek Latin Amerika darbeler ve otoriter rejimleri sırasında kilise-iktidar ilişkisi gösterilebilir. Bu durum 1969'da Perulu Piskoposlar tarafından şu şekilde itiraf edilmiştir: “Biz Hristiyanlar, her şeyden önce kabul edelim ki, sadakat yokluğuyla şu anki mevcut adaletsizlik koşullarına, gerek sözlerimiz gerekse eylemimiz gerekse sessizlik ve görmezlikten gelmelerimizle katkıda bulunduk.” Aynı şekilde benzer bir açıklama Latin Amerika Piskoposlar Konferansından gelmektedir: “...şimdiye kadar sessiz kalmakla ses çıkarmamakla haksızlığa katkı sağladık. Kilise güçlüden yana olmuştur. Kilise mevcut sisteme hizmet eden bir kurum olmuştur.”⁸¹ Buna mukabil, demokratik toplumlarda gündelik dinin siyasetin “meşrulaştırıcı” unsuru olarak kullanılmasına, otoriter rejimlerin aksine çok sık rastlanılmamaktadır. Bu toplumlarda siyasal erkin Kilise üzerindeki etkisi, toplumun ve sistemin kompozisyonunda tekabül ettiği yerin sınırlılığı nedeniyle kısıtlıdır.

Kiliseyle ilişkilerde baştaki Papa'nın ve hiyerarşide önemli mevkilerdeki kişilerin tavrı önemli ölçüde belirleyici olmaktadır. 1983 yılında Papa II. John Paul Nikaragua ziyaretinde, ülkenin rahiplerinden Ernesto Cardenal'ı kurtuluş teolojisi bakış açısına sahip olması nedeniyle parmağıyla uyarmış olduğu⁸² fotoğraf, hafızalardaki tazeliğini hala korumaktadır. 1980'li yıllar boyunca Vatikan bünyesinde çalışan en önemli kurullardan olan “İnanç Doktrin Kurulu”na başkanlık yapan Alman asıllı Kardinal Joseph Ratzinger (daha sonra Papa olacaktır) kurtuluş teolojisine karşı sınıf mücadelesini savunduğu ve Marksizm'in bir formu olduğu gerekçesiyle ağır eleştirilerde bulunmuş ve

⁷⁹ Daha sonraları Katolikliğin önemli doktrindeleri arasında yer alan, “yoksullar için öncelikli seçenek” olarak adlandırılan bu doktrin tezin 3.2.3 başlıklı kısmında kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır.

⁸⁰ G. Gutiérrez, “The Task and Content of Liberation Theology,” in *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, ed. Christopher Rowland, trans. Judith Condor (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 19–38, s. 27; Gustavo Gutiérrez, “Remembering the Poor: An Interview with Gustavo Gutiérrez.”

⁸¹ Alıntı Aydınoğlu, *Brezilya İşçi Partisi Deneyimi*, 1991, 101.

⁸² Papa, Cardenal'a kiliseyle ilişkilerini düzeltmesini istemiştir. İspanyolca ifade tam olarak şöyledir: “Usted tiene que arreglar sus asuntos con la Iglesia” [Kilise'yle ilişkilerini düzeltmelisin!].

kurtuluş teologlarından bazı isimlerin ruhbanlık görevlerinin dondurulmasını sağlamıştır.⁸³

Kilise'nin harekete karşı tavrı aşırı eleştirel ve itham edici olmasına karşın son zamanlarda özellikle de Papa Franciscus sonrası dönemde eleştirinin dozunun bir miktar azaldığı ve ilişkilerdeki soğukluğun kısmi olarak giderildiği bir döneme girilmiştir. Şüphesiz bunda 2013 yılında seçilen Arjantinli Papa Franciscus'un daha fazla sosyal adâlet için mücadele etme arzusunun etkisi göz ardı edilemez. Özellikle de Papa'nın ziyaretlerinde seleflerinin pek yapmamış olduğu yoksul, mahkûm ve toplumdan itilmiş kişilerle özellikle sıkça görüşmeye başlamasından da anlaşılacağı üzere toplumun ezilmiş ve toplumun kıyısında kalan kesimleriyle çok daha fazla ilgilenmeye başlamış sert kapitalizm eleştirilerinde bulunmuştur.⁸⁴ Bunun da ötesinde göreve geldikten kısa bir süre sonra Papa'nın kurtuluş teolojisinin duayenlerinden ve en önemli figürü Gutiérrez'le özel görüşme yapmasıyla dikkatleri üzerine çekmiştir. Buna ek olarak Gutiérrez'in Vatikan gazetesi *L'Osservatore Romano*'da yazı kaleme alması ilişkilerin seyri açısından ipucu sunmaktadır.⁸⁵

Papa'nın kurtuluş teolojisinden etkilendiği yönünde bir sürü görüş ileri sürülse de kendisinin kurtuluş teoloğu olduğuna dair bir söylem içinde bulunmamış ve hareketin doktrinlerini henüz kabul etmemiştir. Buna rağmen bazı analistler, bu ziyaretin, hareketin kilise doktrinleri arasına alındığını savunmuşlardır.⁸⁶

Hâlihazırda "İnanç Doktrin Kurulu"na başkanlık yapan isim Gutiérrez'le birlikte kitap yazan, arkadaşı kardinal Gerhard Ludwig Müller'dir. Birlikte kaleme almış

⁸³ Jim Yardley ve Simon Romero, "Pope's Focus on Poor Revives Scorned Theology", *The New York Times*, 23 Mayıs 2015; Mike Ion, "Time for a New Liberation Theology", *The Guardian*, 02 2009, böl. Opinion.

⁸⁴ Carol Glatz, "Pope to visit marginalized communities in Mexico in February", *Catholic News Service*, erişim 21 Nisan 2016; Jim Yardley ve Simon Romero, "Pope's Focus on Poor Revives Scorned Theology", *The New York Times*, 23 Mayıs 2015; "Unbridled Capitalism Is the 'Dung of the Devil', Says Pope Francis", *The Guardian*, 07 2015; Mike Ion, "Time for a New Liberation Theology", *The Guardian*, 02 2009, böl. Opinion; Paul Vallely, *Pope Francis: The Struggle for the Soul of Catholicism* (Bloomsbury Publishing, 2015).

⁸⁵ Stephanie Kirchgaessner ve Jonathan Watts, "Catholic Church Warms to Liberation Theology as Founder Heads to Vatican", *The Guardian*, 11 Mayıs 2015, böl. World news; Alessandro Speciale, "Liberation Theology at the Vatican? Pope Francis to Meet with Gustavo Gutierrez", *The Huffington Post*, 10 Eylül 2013; Yardley ve Romero, "Pope's Focus on Poor Revives Scorned Theology"; Francis X. Rocca, "Under Pope Francis, Liberation Theology Comes of Age", *Catholic News Service*, 13 Eylül 2013; SJ Jeffrey Klaiber, "Pope Francis and Liberation Theology", *Political Theology Today*, 06 Aralık 2013; Vallely, *Pope Francis*.

⁸⁶ Stephanie Kirchgaessner ve Jonathan Watts, "Catholic Church Warms to Liberation Theology as Founder Heads to Vatican"; Mike Ion, "Time for a New Liberation Theology". Stephanie Kirchgaessner ve Jonathan Watts, "Catholic Church Warms to Liberation Theology as Founder Heads to Vatican".

oldukları kitapta Müller, kurtuluş teolojisinin 20. yüzyıldaki Katolik teolojisi açısından en önemli gelişmelerden biri olarak yorumlar.⁸⁷

Nihayetinde kurtuluş teolojisinin gelmiş olduğu nokta itibarıyla kurumsal olarak kilisenin olması gereken “yoksulların kilisesi” anlayışına çekmekte başarılı olduğu görülmektedir. Zira yoksul vurgusu Hz. İsa ve Yeni Ahit’in merkeze almış olduğu kavramların başında gelmektedir. İşte bu sebepten dolayı, Rowland kurtuluş teolojisini son kırk yıldaki Hristiyan teolojisindeki en önemli hareket olarak görür.⁸⁸

Hristiyan âleminde bu tecrübe yaşanırken diğer dinlerin mensupları arasında kurtuluş teolojisi anlayışına sahip olup olmadığı önemli bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Şimdi de bunlardan biri olan İslami kurtuluş teolojisini ele alacağız.

2.1.2. Başlangıç ve Kökenleri İtibarıyla İslami Kurtuluş Teolojisi

Avrupa dışı toplumlar 15. yüzyıldan beri fiziki olarak Avrupa’dan gelen kişilerin, 19. yüzyıl sonrasında ise bu kıtadan gelen fikirlerin baskısı altında kalmıştır. Latin Amerika’dan Asya’ya kadar dünyanın büyük bir kısmı bu durumla yüzleşmek durumunda gelmiştir. Bu durum tepki olarak beraberinde farklı akımların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Kimi yazarlar Latin Amerika’daki bu baskıya karşı ortaya çıkan direnişi yukarıda bahsedildiği gibi kurtuluş teolojisi olarak adlandırmaktalar ve Hristiyan kurtuluş teolojisinin kökenlerini İspanyolların yeni kıtayı keşfinin başlangıcına kadar götürürler. Bu dönemde Latin Amerika, Batı’nın sömürsüne maruz kalırken Müslüman coğrafyada üç büyük imparatorluk (Osmanlılar, Safeviler ve Moğollar) bulunmaktaydı ve henüz böyle bir sorunları bulunmamaktaydı. Gutiérrez bir çalışmasında Hristiyan kurtuluş teolojisinin başlangıcı için tarihi bir sürecin başlangıcı tayin etmek her zaman zor bir iş olduğunu söyler.⁸⁹ Bu durum, İslami kurtuluş teolojisi için çok daha fazla geçerli bir değerlendirmedir. Zira Hristiyan kurtuluş teolojisinin tarihine bakıldığında en azından hareketin tarihinde bazı kilometre taşları (Pueabla, Medellín konferansları gibi) bulunmaktadır.

⁸⁷ Alıntı Paul Vallely, *Pope Francis: The Struggle for the Soul of Catholicism* (Bloomsbury Publishing, 2015), 141; Gustavo Gutierrez ve Cardinal Gerhard Ludwig Muller, *On the Side of the Poor*; Francis X. Rocca, “Under Pope Francis, Liberation Theology Comes of Age”; SJ Jeffrey Klaiber, “Pope Francis and liberation theology”.

⁸⁸ Christopher Rowland, “Introduction: The Theology of Liberation”, içinde *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, ed. Christopher Rowland, 2. baskı (London; New York: Cambridge University Press, 2007), xv.

⁸⁹ Gustavo Gutiérrez, “Kurtuluş Teolojisinin Kapsamı ve Görevi”, 2011, 37.

Tam da burada İslami kurtuluş teolojisinin ne zaman başladığı önemli bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. “*Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*” kitabının yazarı Dabashi, İslami kurtuluş teolojisinin başlangıcını 19. yüzyıla kadar götürmektedir. Ona göre 19. yüzyıl başlarında başlayıp 20. yüzyıl’ın ortalarına kadar süren Britanya, Fransa ve Rusya’nın İslam dünyasına yönelik sömürge uygulamaları farklı ideolojik ve siyasi mücadelelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Başlangıç olarak kendi varlığına yöneltilen tehlikeyi bertaraf etmek maksadıyla ortaya çıkan “siyasi akım”ın Müslümanların geçmişten günümüze süregelen temel değer ve uygulamalarını gözden geçirmesiyle kendine yaşam alanı yaratmıştır.⁹⁰

Sonrasında öze dönüş mücadelesinin 1900’lü yılların ikinci yarısında yeniden gündeme geldiği görülmektedir. Tıpkı Latin Amerika’da olduğu gibi tartışmaların gündeme gelmesi halkların sıkıntı içinde yaşadığı otoriter ve diktatoryal dönemlere denk gelmektedir. Tartışma özellikle sosyal adalet ve yoksullukla ilgili sorunlar had safhaya ulaştığında daha sık gündeme gelmiştir. Bu dönemde Hristiyan kurtuluş teolojisinde olduğu gibi konu hakkında özel bir toplantı, konferans (örneğin 1968’deki Medellin Konferansı) yapılmamış, kendiliğinden oluşan bir yapıyla ortaya çıkmıştır. Bu konudaki literatür daha çok kimi yazarların sosyal adalet ve yoksulluk konusunda yapmış olduğu münferit çalışmalardan oluşmuştur. Bu isimlerden bazılarına aşağıda temas edilecektir, fakat İslami kurtuluş teolojisi isimlendirmesi özü itibarıyla geriye dönük yapılan bir okuma neticesinde verilmiştir. Bu okuma sonucunda İslam dünyasından dinin özüne dönüş, insan özgürlüğünü önemseyen, onu sınırlayan özellikleri vurgulayan ve sosyal adalet konusunu çalışmalarının merkezine alan yazarların görüşlerine başvurulmuştur.

Günümüze geldiğimizde, İslami kurtuluş teolojisi her zamankinden çok daha fazla gündeme gelmiştir. Artık konu hakkında yeterli düzeyde ve kapsamlı bir literatür oluşmasa da artık daha fazla düşünür “İslami kurtuluş teolojisi” başlığı altında çalışmalar yapmaya, telif eserler üretmeye başlamıştır. Burada ilginç olan husus bu dönem de konu hakkında çalışma yapanların birbirinde haberdar olmadan, bu çalışmaları yaptıkları görülmektedir. Dabashi ile yapılan özel bir röportajda konuyla ilgili kitabını yazana kadar İslam kurtuluş teolojisi hakkında çalışma yapan düşünürlerle herhangi bir temasının hatta bu kişilerden haberinin olmadığı anlaşılmaktadır.⁹¹ Bununla birlikte kurtuluş teolojisi hakkında sistematik ve kavramsallaşmayı da dikkate alan yeni dönem düşünürleri

⁹⁰ Dabashi, *Islamic Liberation Theology*, 2008, 3.

⁹¹ Hamid Dabashi, *Dabashi ile İslami Kurtuluş Teolojisi Üzerine Mülakat*, (röportaj yapan Süleyman Güder, Konya, 07, 2015.

Hristiyan kurtuluş teolojisinden çok fazla esinlendikleri görülmektedir. Bu etkilenmede onları Hristiyan kurtuluş teolojisine sevk eden şey, Latin Amerika'daki benzer sorunlarla karşılaşmış olmalarıdır. Her ne kadar tepkiler farklı da olsa her iki teolojide ortak nokta sosyal adaletin yokluğu toplumda sosyal hayatın dışına itilme, zulüm ve gelir eşitsizliği vb. sorunlardan oluşmaktadır. Bu duruma tepki olarak toplumun kültürel kodlarında baskın olarak her ne varsa (din, kültür, siyaset vb) o baskın çıkmaktadır.

İslami kurtuluş teolojisinin bölgede güçlenmesi sadece entelektüel bir ilgi değil aynı zamanda İslami hareketler üzerindeki etkisiyle kendini göstermiştir. Günümüz itibarıyla Orta Doğu'da birçok İslami hareketin her zaman doğrudan ifade edilmese de ideolojik arka planda bu kişilerin ve düşüncenin etkileri görülmektedir.

Yukarıda belirtildiği üzere bu isimlerin kurtuluş teoloğu olarak adlandırılmasında ilgilenmiş oldukları konulardan ve yaklaşımlarından ileri gelmektedir. Genel olarak İslami kurtuluş teolojisi çalışmalarına bakıldığında her yazar yaşamış olduğu topluma göre farklı konulara ilgi göstermiştir. Zaten bu araştırmacıları İslami kurtuluş teoloğu olarak bir araya getiren temel unsur aynı konuları çalışmış olmaları değil, yaşadıkları toplumda hiyerarşiyi sorgulaması ve eşitliğe dönük talepleri ve izlemiş oldukları yol-yöntem olmuştur. Bunun dışında batı karşısında yeni bir duruş, emperyalizmi sorgulama sorumluluğu, kadınların konumlarını yeniden tanımlamaya dönük bir kavrayış, bilim ve sanat alanında özgün bir yenilenme talebi, rehavet ve konfor korkusu, kapitalizm eleştirisi gibi başlıklar bu düşünürlerin ortak noktasını oluşturmaktadır.

İslami kurtuluş tartışmalarının öncüleri arasında Hindistanlı A. Engineer bulunmaktadır. 1980'lerin başında yazmış olduğu çalışmalarında özgürlükçü İslami kurtuluş (*liberationist Islamic theology*) kavramsallaştırmasını kullanmıştır. Çalışmalarında Hristiyan kurtuluş teolojisinden uzunca bahseden ve ondan esinlendiğini söyleyen Engineer, "İslam ve İslam dünyasında kurtuluş teolojisi" başlıklı yazısında İslam'da kurtuluş teolojisi teşebbüsünün henüz yapılmadığını ve geliştirilmesi gerektiğini söyler. Diğer dinlerle kıyas edildiğinde İslam'ın kurtuluş teolojisi için çok daha fazla potansiyel taşıdığını iddia eder. Özellikle özgürlüğe, eşitliği ve adaletin tesisine vurgu yaparak her türlü zulmü ve sömürüyü lanetler. Ona göre kurtuluş teolojisi, batı ektisi altında C. Afgani, M. Abduh, Abdurrahman Kevakibi, Sir Ahmet Han ve diğerlerinin İslam'da geliştirmiş oldukları "rasyonel teoloji"den farklı bir şeydir. Bu teoloji, aklın ışığında dinî doktrinler ve kurumları ve kutsal kitabı yeniden yorumlama özgürlüğünü savunurken geniş kitleleri çok dikkate almaz. Buna karşın kurtuluş teolojisi saf ve

spekülatif aklın etrafında gezinmez, kitleleri felaha ulaştırmanın güçlü bir enstrümanını takipçilerine sağlar ve dinî (pasifizm ve afyondan) radikal değişimin, mücadelenin aracı haline getirir. Hristiyan din adamlarının öngördüğü kurtuluş teolojisini almakta bir beis görmez, çünkü bu yaklaşımı Katolikliğe ait bir şey olmaktan öte sosyo-ekonomik yapıyı yeniden yorumlayan bir duruş ve tavır olarak görür.⁹²

Daha çok İslam'da kurtuluş teolojisi ve dönemin İslam dünyasının durumuyla ilgilenen Engineer, İslam'ın kurtuluş teolojisi geliştirmek için büyük bir potansiyele sahip olduğunu söyler ve bu iddiasını İslam tarihinden örnekler vererek güçlendirmeye çalışır. Ona göre, asr-ı saadet döneminde, dönemin önemli finans ve ticaret merkezi olan Mekke'de önemli değişiklikler oldu. Esasında Peygamber fakirle zengin arasındaki gelir uçurumuna müdahale etmiştir ve daha çok yoksuldan, fakirden, yetimden taraf olmuştur. Kur'an yönetici sınıftan olmayan biri vasıtasıyla gönderilmiştir. İslam her türlü sömürü, baskı, tahakküm ve adaletsizliklere karşı bir toplum tahayyül eder ve adil toplumun, İslam toplumunun temel köşe taşlarından olduğunu söyler. Kur'an'ın Mekke'de inen ayetleri (Mekkî ayetler) de zaten sermaye biriktirmeyi yasaklamış, Mekkeli tüccarları bu konuda uyarılmış olduğunu söyler. Zaten zengin Mekkeli tüccarlar öncelikle bu yüzden Hz. Muhammed'in en büyük düşmanı olmuştur.⁹³

“Arkadan çekiştirmeyi, yüze karşı eğlenmeyi âdet edinen herkesin vay haline! O ki, mal toplamış ve onu sayıp durmuştur. (O), *malının kendisini ebedî kılacağını zanneder*. Hayır! Andolsun ki O, Hutame'ye atılacaktır. Hutame'nin ne olduğunu bilir misin? Allah'ın, tutuşturulmuş, (yandıkça) tırmanıp kalplerin ta üstüne çıkan ateşidir. Onlar (bu ateşin içinde) uzatılmış sütunlara bağlanmışlar ve o vaziyette o (ateş) üzerlerine kapatılmıştır (vurgu bana ait).”⁹⁴

Engineer'in çalışmalarının önemli özelliklerinden biri sonrasında İslami kurtuluş teolojisi hakkında çalışmalar yapan yazarları etkilemiş olmasıdır. Özellikle bir sonra ele alacağımız Dabashi'nin görüşlerinde etkili olmuştur. Dabashi'nin kullandığı emperyalizme karşı birlikte hareket etmenin ilk tartışmalarının Engineer tarafından yapıldığı görülmektedir. Burada özellikle İslam ülkeleri özelinde emperyalizme birlikte karşı olmanın yolları aranmaktadır. Dabashi'de bu durum herhangi bir ırk, din ve medeniyet ile sınırlandırılmamıştır.⁹⁵

⁹² Asghar Ali Engineer, “On Developing Liberation Theology in Islam”, içinde *Islam and Revolution*, ed. Asghar Ali Engineer (Delhi: Ajanta Publications, 1984), 19, 23- 24, 29; Asghar Ali Engineer, *Islam and Muslims: A Critical Reassessment* (Jaipur: Printwell Publishers, 1985), 3, 18; R. S. Sugirtharajah, ed., “On Developing Liberation Theology in Islam”, içinde *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the World*, Asghar Ali Engineer (Orbis Books, 2006), 404.

⁹³ A.g.e., 7, 8, 11, 16, 46, Asghar Ali Engineer, “On Developing Liberation Theology in Islam”, 25.

⁹⁴ Hümeze, 1-9

⁹⁵ A.g.e., 16, 17.

Bunun dışında kurtuluş teolojisi tartışmaları farklı adlarla olsa da Nil Havzası'nda da devam etmiştir. Örneğin, Mısırlı yazar Seyyid Kutub'a baktığımızda çalışmalarında "cahiliye" metaforunu sıklıkla kullanmıştır. "Araplar'ın İslâm'dan önceki dinî ve sosyal hayat telakkilerini, genel olarak da kişilerin ve toplumların günah ve isyanlarını ifade eden bir terim"⁹⁶ olan kavramı, Kutup tarihsel kullanımından farklı bir anlam vererek kavrama güncel bir anlam yüklemiştir. Ona göre Müslümanların cahiliye toplumunun, cahiliye kavramlarının ve geleneklerinin pençesinden kurtulması lazım. Amacımız önce kendimizi değiştirmek sonra toplumu değiştirmek olmalıdır. Böylece İslam toplumları özüne dönüşünü gerçekleştirebilir. Bu mücadele mütemadiyen kıyamete kadar (*day of resurrection*) sürecektir.⁹⁷ Yani Kutup'ta tüm kurtuluş mücadelesi "cahiliye" metaforunda toplanmıştır.

İran İslam Devrimi'nin en önemli kuramcılarında Ali Şeriati statükoya karşı çıkarak öz bilinçten sonra insana atfedilen en önemli ikinci özelliğin özgür irade olduğunun altını çizmiştir. İslami düşünürler arasında diyalektik metodunu en sık kullanan yazarlardan olan Şeriati, muhafazakârlığa karşı devrimciliği ve eleştirel düşünmeyi; zulme ve tutsaklığa karşı özgürlüğü ve eşitsizliğe karşı sosyal adaleti çalışmalarında sıkça işlemektedir.⁹⁸

Güney Afrika'dan Farid Esack ise yine diğerlerinde olduğu gibi toplumunda yoğun olarak görülen *apartheid* (ırk ayırımı) sorunu üzerine çalışma yapan bir yazardır. Esack kurtuluş teolojisini Güney Afrika'da özellikle ulemanın *apartheida* karşı duyarsız olmasını eleştirerek ırk ayırımına karşı mücadelesini meşrulaştırmak için kullanmaktadır. Bunun için Kur'an'ı bağlamsal bir perspektiften (*contextual reading*) yeniden okuyarak Güney Afrika Müslümanları için liberal değerler açısından farklı bir biçimde okumayı önermiştir.⁹⁹

Sudanlı Mahmut Muhammed Taha farklı bir coğrafyadan üç eşitlik -ekonomik, siyasi ve toplumsal (sınıfsız) eşitlik- üzerine bir denemede bulunmaktadır. Kendini Cumhuriyetçi olarak tanıtan Taha, Kur'an'ın modern ve devrimci yorumunu yaptığını iddia eder. Özellikle ses getiren ve idamına sebep olan "*The Second Message of*

⁹⁶ Mustafa Fayda, "Cahiliye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993).

⁹⁷ Payne, "Orthodoxy, Islam and the 'Problem' of the West", 446.

⁹⁸ Örnek eserler için bkz, Ali Şeriati, *Dine Karşı Din*, çev. Doğan Özlük (İstanbul: Fez Yayınları, 2013); Ali Şeriati, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, çev. Doğan Özlük (İstanbul: Fez Yayınları, 2012); Ali Şeriati, *Öze Dönüş*, çev. Kerim Güney (İstanbul: Kitabevi, 1997); Ali Şeriati, *Sosyal Adaletçi ve Devrimci Ebuzer*, çev. Salih Okur (İstanbul: Söylem Yayınları, 2000).

⁹⁹ Farid Esack, "Muslims in South Africa: The Quest for Justice", *Bulletin on Islam and Christian-Muslim Relations in Africa* *Bulletin on Islam and Christian-Muslim Relations in Africa* 5, sayı 2 (1987): 1-18.

İslam”(1987) başlıklı çalışmasıyla kadın haklarından, Kur’an’daki kavramların yeniden yorumlanmasından, geleneksel düşünce biçimlerine karşı kendisinin İslam şeriat hukukunun evrimi prensibi olarak adlandırdığı bakış açısıyla farklı bir okuma biçimi geliştirmiştir. Temel olarak, insanın kurtuluşunun bireysel özgürlükten geçtiğini savunan Taha, özgürlük mutlak bir değer olarak görülür, dinine ya da ırkına bakmaksızın herkesin birey olması nedeniyle onu elde etme hakkı vardır.¹⁰⁰

Benzer bir okuma biçiminin de Türkiye’de Ramazan aylarında İstanbul ve farklı illerde düzenledikleri “Yeryüzü İftarları” ile gündeme gelen, Anti-Kapitalist Müslümanlar olarak da bilinen bir grup tarafından yapılmıştır. Grubun Türkiye’de en fazla bilinen ismi R. İhsan Eliaçık, konu hakkında bazı eserler kaleme aldığı için zaman zaman onun çalışmalarına yer verilecektir. Eliaçık ise, kendisinin Kur’an’a sosyal adalet penceresinden baktığını iddia eder ve Müslümanlığın doğası gereği sosyalist düşünceyi kucakladığını ifade ederek iddialı bir tez ortaya atar. Yaptığı şeyin İslam’ın “sosyal” özünün ortaya çıkarılması ve Kur’an’ın “sosyal” içeriğinin vurgulanmasından başka bir şey olmadığını, dayanışma ve sosyal bağlara vurgu yaptığını ileri sürer.¹⁰¹

Konu hakkında farklı bir bakış açısı İran asıllı Amerikalı akademisyen Hamid Dabashi’den gelmektedir. Farklı bir perspektiften konuyu ele alan Dabashi, Amerikan İmparatorluğu’na karşı bir küresel direnişe katkı yapacak kurtuluş teolojisinin “ötekiliğin, uyuşmazlığın ve seçimin varlığını rasyonelleştirerek reddetme”nin uygun olmayacağını düşünür. Bunun yerine “ideolojik muhaliflerini ve teolojik alternatiflerini kucaklayarak”, “tevhid inancını daha heterojen, çok boyutlu ve senkretik bir teodise içinde koruyarak” küresel bir söyleşinin parçası olması gerektiğinin altını çizecektir. Diğer yazarlardan farklı olarak Dabashi konuyu medeniyetler çatışması kapsamında ele almaktadır. Bu yönüyle tartışmaya anlam genişletmesiyle zenginlik katmaktadır.¹⁰²

Örnek olarak seçilen bu yazarların çalışmalarına bakıldığında hepsinin ele aldığı konuların birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Kimi cahiliyeden, statüko karşıtlığından kimiye ırk ayırımından ve İslam’ın sosyal yönüne vurgu yapmaktan bahsetse de ve bunlar üzerinden kurtuluşu önerse de ortak noktaları toplumsal çarpıklığa ve sosyal hayattaki eşitsizliklere, adaletsizliklere karşı çıkmaktalar. Bu karşı çıkış sadece eleştiri değildir, aynı zamanda alternatif siyasi ve sosyal sistem önerisinde de bulunurlar.

¹⁰⁰ Mahmud Muhammad Taha, *İslam’ın İkinci Mesajı*, çev. Haydar Aslan (İstanbul: Ayrıntı, 2011).

¹⁰¹ Recep İhsan Eliaçık, *Sosyal İslam*, 3. baskı (İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015), 9, 10; Recep İhsan Eliaçık, *Adalet Devleti* (İstanbul: İnşa Yayınları, 2012).

¹⁰² Dabashi, *Islamic Liberation Theology*, 2008.

İslami kurtuluş teolojisi olarak adlandırdığımız düşünürlerin bir diğer ortak noktalarıysa bu düşünürlerin büyük bir kısmı çalışmalarında sosyal adalet vurgusu, zulme ve baskıya karşı insanlara uyarı ve kapitalizm eleştirisi yapmaktadırlar. Fakat bu vurgu yapılırken bir acziyet duygusu veya naif bir söylem olarak değil, kapitalizmle mücadeleye vurgu olarak varlığını göstermektedir. Dinin içine sokulmuş siyasi baskı ve zulme karşı insanları uyarır, din kisvesine bürünerek adaletsizlik ve zulmü deşifre etme çabasında olurlar.¹⁰³

İslami kurtuluş teolojisinin ortaya çıkışı esasında ciddi gelir eşitsizliği, sosyal adalet sorunu ve dinde tekellilik sorunları sonucunda olmuştur. Literatürün günden güne hacminin artmasına rağmen henüz yeterli seviyeye geldiği söylenemez. İslami kurtuluş teolojisi literatüründe ele alınan konular sosyal adalet vurgusu ve kapitalizm eleştirisi, yoksulluk, yoksunluk, dinde öze dönüş, dinin yeniden yorumlanması vb. alanlara odaklanmıştır. Bununla birlikte dinî otorite, Marksizm etkisi, adlandırma meseleleri İslami kurtuluş teolojisi tarafından sıkça ele alınan meseleler arasında yer almıştır. Günümüzde müstakil çalışmaların ortaya çıktığı konu hakkında Türkiye’de herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Kurtuluş teolojisinin tarihsel, toplumsal ve kültürel kaynaklarının incelenmesi sonrasında şimdi mahiyeti ve kapsamı hakkında söylenebilecek şeyler hakkındaki bölüme geçilecektir.

2.2. Kavramsal Çerçeve ve Tanım

Kurtuluş teolojisi tanımlamalarında Hristiyan kurtuluş teolojisinin baskın bir etkisi bulunmaktadır. Sebebi daha önce tarihsel gelişiminin ele alındığı kısımda belirtildiği gibi ilk kullanıma öncülük etmelerindendir. Bu öncü rolü itibarıyla Hristiyan kurtuluş teolojisine nispeten daha fazla yer ayrılacaktır. Bu bölümde her iki kurtuluş teolojisinin bir biriyle etkileşimi ve bunun tanıma olan etkisine değinilecektir. Ardından bu bölümde kurtuluş teolojisinin kavramsal çerçevesi, tanım ve kapsamına dair genişçe bir değerlendirme yapılacaktır.

¹⁰³ Detaylı bilgi için bkz, Ali Şeriati, *Marksizm* (Ankara: Fecr, 2013); Mahmud Muhammad Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı* (çev. Haydar Aslan, İstanbul: Ayrıntı, 2011); Seyyid Kutub, *İslamda Sosyal Adalet*, çev. Yaşar Tunagür ve M. Adnan Mansur (İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, 1968); Recep İhsan Eliaçık, *Sosyal İslam*, 3. baskı (İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015).

2.2.1. Hristiyan Kurtuluş Teolojisi Kavramının Kökeni ve Tanımı

Kurtuluş teolojisi, Bonhoeffer tarafından “dinin seküler bağlamda yeniden yorumlanması” olarak tanımlanır. Onun vurgusunda insan, başkalarına karşı sorumluluğa sahip olması ve dünyayı “alttan” (yoksul ve ezilenlerin bakışıyla) görebilme erdemine sahiptir.¹⁰⁴ Aydınöğlu kurtuluş teolojisini, “Latin Amerikalı Katolik ve bir ölçüde de Protestan kilisesine bağlı unsurların oluşturduğu, politik karakterli yeni bir Hristiyanlık yorumu” olarak tanımlar. Bu siyasi-dinsel yoruma göre sefaletin ve adaletsizliğin, en vahşi baskı ve terörün mevcut olduğu bir dünyada kilise, ezilen ve sömürülenlerin yanında yer almak ve onların sorunlarına, aynı zamanda dünyevi de olan cevaplar getirmek durumundadır. Bu yaklaşım pek çok din adamının, Hristiyan kilisesinin modern tarihte yanına bile yaklaşmadığı alanlara boylu boyunca atılmalarını sağlamaktadır.¹⁰⁵

Buradan anlaşılacağı gibi, Kilise tarafından bir farkındalık oluşturmak için ortaya çıkan bu dinsel siyasi öğreti; yoksullukla, fakirlikle ve ezilmişlikle alakalı bir kavram olmasının yanı sıra kilisenin sosyal eleştiri yapmasını mümkün kılan bir anlayıştır.¹⁰⁶ Bu akım sayesinde ki, Latin Amerika’da yaşayan fakir ve her türlü baskıya ve ezilmişliğe maruz kalmış halk için somut yardımlar yapma veya adımlar atma fikri ortaya çıkmıştır. Bu durum kimi teologlar tarafından *praxis* (Gutiérrez); kimileri tarafında *action* (Cámara) olarak formüle edilmektedir. Nasıl formüle edilirse edilsin hepsinin ortak noktası mevcut sorunların çözümüne yönelik bir şeyler yapılması gerektiği inancıdır. Bu yeni anlayış sayesinde, kıtada toplumsal ve ekonomik yapıyı da göz ardı etmeden, fakirliğin ölüm ve haksızlık olduğu şeklinde bir farkındalık oluşmuştur.¹⁰⁷

Kurtuluş teolojisi dendiğinde ne kastedildiğinin anlaşılması sonrasında tartışacağımız konuların doğru anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Kurtuluş

¹⁰⁴ RonRhodes, “Christian Revolution in Latin America: The Changing Face of Liberation Theology.”

¹⁰⁵ Ergun Aydınöğlu, *Brezilya İşçi Partisi Deneyimi* (İstanbul: Belge, 1991), s. 95; Kurtuluş teolojisini farklı varyantlarıyla detaylı görmek için bkz, Stacey M Floyd-Thomas andAnthony B Pinn, *LiberationTheologies in the United States: An Introduction* (New York: New York UniversityPress, 2010), s. 61- 85. Ayrıca kurtuluş teolojisinin farklı bir din olan İslam perspektifiyle tartışıldığı bir çalışma için bkz, Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire* (London: Routledge, 2008).

¹⁰⁶ Rudolf von Sinner, “Da Teologia da Libertação Para Uma Teologia da Cidadania Como Teologia Pública.” Aslında dinin sosyal yorumu konusunda günümüzde kurtuluş teolojisi tek hareket değildir. Yine büyük oranda ondan beslenmiş, Walter Rauschenbusch’un öncülüğünü yaptığı Sosyal İncil (*social gospel*) akımı da Kutsal kitabı günümüz gerçekleri ve değerleri ışığında okunmasını önermektedir. “Cennetin Krallığı” her iki akım için merkezi konudur. Fakat Sosyal İncilciler kurtuluş teologları kadar kapsamlı bir dünya ve ahiret muhayyilesine sahip değillerdir. Benzerlikler ve farklılıkları için bkz, Joseph Francis Super, “On Earth as It is in Heaven the Social Gospel as A ‘Theology of Liberation’” (Master Thesis, Liberty University, 2009).

¹⁰⁷ G. Gutiérrez, “The Task and Content of LiberationTheology”, s. 24.

teolojisi hakkında birçok tanım yapılmıştır. Bunlardan en bilineni Hristiyan kurtuluş teologlarından Gutiérrez'in tanımıdır. Perulu rahip Gutiérrez'e göre kurtuluş teolojisi devrimci bir zihniyet demektir. Ona göre kurtuluş teolojisi, önceki Protestan ve Katolik reform teşebbüsünden sonra, İncil'i kendi toplumsal ve tarihsel bağlamıyla birlikte insanlara sunan ve toplumsal dönüşümü bunun üzerinden kurgulayan bir anlayıştır.¹⁰⁸ Bu iki reform toplumsal ihtiyaçları karşılamada yetersiz kalmıştır. Baskı ve sömürünün "toplumsal günah"¹⁰⁹ olduğu ve bunun tedavisi için ancak politik bir devrim gerektiği anlayışının benimsenmesidir.¹¹⁰ İşte bundan dolayı, Gutiérrez'in ifadesinde kurtuluş teolojisi "Tanrı kelamının ışığında Hristiyan praksişi üzerinde eleştirel düşünce" olarak tanımlanmaktadır. *Praksis* fikri başından beri Gutiérrez'in kurtuluş teolojisinde merkezi bir rol oynar. Bu kavram anlaşılmadan, kurtuluş teolojisi anlaşılmaz.¹¹¹

Berryman'a göre kurtuluş teolojisi, Roma Katolik kilisesi teoloji anlayışı içerisinde Hz. İsa'nın öğretilerini haksızlıklarla dolu adil olmayan iktisadi, siyasi ve içtimai şartlardan arındırarak yorumlayan siyasi bir harekettir. Başka bir ifadeyle fakirlerin ve haksızlığa uğramış kesimlerin gözünden Hristiyanlığın ve Katolik inancının, toplumunun kritik edildiği bir Hristiyan inancıdır.¹¹²

İki farklı kelimenin bir araya gelmesiyle oluşan bu kavramdan "kurtuluş" Gutiérrez'e göre, daha çok politik ve toplumsal kurtuluşu temsil etmektedir. Bu kurtuluş, toplumsal, bireysel ve teolojik düzeyde gerçekleşecek bir süreçtir. İlk olarak fakirliğin, haksızlığın (özellikle sosyo-ekonomik yapısal olan) izale edilmesi ve zengin ile fakir arasındaki gelir uçurumunun kapanmasıdır. Toplumsal değişim önemli olmakla birlikte, insanın özgürleşmesi için daha derin yapılara inmek gerekmektedir. İnsanlar, kendilerini ifade etmelerine engel olan tüm zincirlerden kurtulmalı ve insan haysiyetine yaraşır bir hayatın koşullarının oluşturulmasını sağlamalıdır.¹¹³ Kurtuluş teolojisi kuramcılarının

¹⁰⁸ A.g.e., 242. Ayrıca bkz, Deane William Fenn, ed., *Third World Liberation Theologies: A Reader* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1986), 16; Leonardo Boff ve Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology* (Orbis Books, 2001).

¹⁰⁹ Günah kavramı Gutiérrez'de şahıs olarak değil; sosyal ve ekonomik perspektiften yorumlanır. Günah, sosyal ve tarihsel gerçeklik olarak insanlar arasındaki ilişkide kardeşliği ve sevginin yokluğu olarak bilinir. Kısaca, günah hapisanesinden kurtuluşun, şahsi kurtuluşla değil gücün adil olmayan yapılarından kurtarılmasıyla mümkün olacağı belirtilir.

¹¹⁰ Gustavo Gutiérrez, "Liberation Praxis and Christian Faith", içinde *Frontiers of Theology in Latin America*, ed. Rosino Gibellini, çev. John Drury (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1979), 17, 22.

¹¹¹ Boff ve Boff, *Introducing Liberation Theology*, 69, 70.

Leonardo Boff and Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*, trans. Paul Burns (Maryknoll: Orbis, 1986), 69,70.

¹¹² Berryman, *Liberation Theology*, 1987, 4.

¹¹³ A.g.e., 26.

Gutiérrez'in ifadesiyle konuşursak, insanlar omuzlarındaki yoksulluklarıyla fırlayarak sosyal arenadaki yerlerini alırlar. İşte Gutiérrez ve diğer kurtuluş teologlarının yapmış oldukları bu ve benzeri yorumlar sayesinde kendilerine “uygun” görülen hayat şartlarından daha fazlasını (yüksek maaş, elverişli sosyal imkânlar, iyi sağlık hizmetleri vb.) talep edebilmektedirler. Gutiérrez'in *praksis*¹¹⁴olarak yorumladığı bu duruma göre, Tanrı'ya dua etmenin dışında sorunların çözümü için çalışmak ve somut adımlar atmak gerekir. Onun iki aşamalı olarak tanımladığı bu durumun ilk etabında (*first act*), yoksulu ve düşkünün düşünmek ve ona karşı dayanışma ruhu beslemek; ikinci aşamadaysa (*second act*) harekete geçip somut şeyler için adım atmak esastır.¹¹⁵ Bu açıdan bakıldığında *praksis* tek başına bir davranış veya eylem değildir. Bunun dışında, kurtuluş teolojisinin olmazsa olmazları arasında, güç merkezlerinde oluşan/oluşturulan bağımlılık (*dependency*) engelini kırmak vardır. Bu açıdan bakıldığında akımın öncülerinden önemli bir kısmının bağımlılık teorisi (*dependency theory*) tartışmalarından ve bunun Latin Amerika için ne anlama geldiğinden haberdar olduğu ve bunu kutsal metin yorumlarında sıklıkla kullandıkları görülmektedir.¹¹⁶

Bu yaklaşım sayesinde, insanlar yoksullukları hakkında farkındalık edinir, daha önceleri onları pasifize eden Kutsal Kitap artık onlar için umut kitabı olur ve onu kendi tecrübeleriyle (yoksulluk ve ezilmişlik) birlikte okumaya başlarlar.¹¹⁷ Bu okuma neticesinde ortaya çıkan anlam artık bambaşka bir şeye dönüşmüştür. İşte bu durum Carlos Mesters tarafından, “hayatın İncil aracılığıyla yorumlanması” olarak tanımlanır.¹¹⁸ Son olarak Brezilyalı teologlardan Hélder Câmara, kurtuluş teolojisinin önemli bir boyutuna daha dikkat çeker. Ona göre, zenginlerle ülkesindeki ve üçüncü dünya ülkelerindeki fakirlere yardım konusunda rahatlıkla konuşulabilir, fakat onunla çok fazla; adalet, haklar, yapısal değişiklikler konusunda konuşulamaz. Adalet ve sürdürülebilir kalıcı bir barışın ancak yapısal sorunların ortadan kalkmasıyla gerçekleşebileceğini belirtirken, kurtuluş teolojisinin çok fazla dikkat edilmeyen başka bir boyutuna neşter vurur.¹¹⁹

¹¹⁴ Gutiérrez ve diğer kurtuluş teologları tarafından sıkça kullanılan bir kavram. Hareketin teolojik öğretilerinde eylem ve çabayı birlikte tanımlamak için kullanılan terimdir.

¹¹⁵ G. Gutiérrez, “The Task and Content of Liberation Theology”, 28, 29.

¹¹⁶ Örneğin, Gutiérrez'in Bağımlılık kuramını etrafıca ele aldığı bir tartışma için bkz, A.g.e., 21–23.

¹¹⁷ Rowland, “Introduction: The Theology of Liberation”, 1–2.

¹¹⁸ Aktaran A.g.e., 3.

¹¹⁹ Hélder Câmara, *Spiral of Violence*, çev. Della Couling (London & Sydney: Sheed & Ward, 1971).

Klasik Hristiyanlığın Latin Amerika şartları doğrultusunda yeniden yorumlanması sağlanmıştır. Başka bir açıdan bakıldığında kurtuluş teolojisinin, temel Hristiyan vahyi ve geleneğinin içeriğinin yeniden gözden geçirilmesi ve ona sosyal ve kurtuluş boyutlarının katılmasıdır. Roelofs'un ifadesiyle belirtmek gerekirse Kitab-ı Mukaddes'in radikalliğini tadil etmek ve Hristiyanlığın ilerlemeci mesajını (*progresivve message*) revize etmeyi amaçlamaktadır.¹²⁰ Sonuç olarak, görüldüğü gibi kapsamın yalnız teolojiyle tutulmadığı, geniş bir perspektiften ekonomi, siyasi ve kültürel meselelerin de dâhil edildiği bir sentez ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda ortaya yeni bir insan (birinci düzey) ve nitelik olarak farklı bir toplum (ikinci düzey) yaratılacaktır. Tüm bunlardan sonra nihai amaç (üçüncü düzey) Hristiyanların günahtan kurtulması gerçekleşecektir.¹²¹

Gutiérrez'e göre Latin Amerika'daki koşullar, Hz. İsa'nın inayeti ve kurtarıcılığını günümüz bakışıyla yoksulların, mazlumların gözünden anlamaya çalışma yöntemi vesile olmuştur. Kurtuluş teologlarının buradaki katkısı, Tanrı sevgisinden nasıl bahsedileceğinin somut bir şekilde göstermiş olmalarıdır. Yani, kurtuluş teologlarının bu alandaki en önemli katkıları bugün ve gelecekte teolojinin görevinin ne olacağı ve "erken ve adaletsiz" ölümlerin olduğu bir dünyada Tanrı'nın ve teolojinin nerede konumlanacağı konusunda fikir beyan etmeleridir. Teolojinin çıkış noktasıysa, gayri insani şartlar altında yaşayan bir halka/zümreye bizatihi "sevgi" olarak tezahür eden Tanrı'yı ifade etmekte telifi mümkün olmayan bir takım zorlukların ortaya çıkmış olmasıdır. Göz ardı edilmesi mümkün olmayan bu toplumsal gerçeklikten sonra Latin Amerika'daki Kiliselerin kutsal kitabı açıklama yönteminin değiştiği ve artık yok sayılan insanlar, sonraki bölümlerde genişçe inceleneceği üzere toplumsal arenada kendileri olarak var olmuşlardır.¹²²

Elbette başlangıcı itibarıyla Latin Amerika deneyimi önemliyken, bugün kurtuluş teolojisi olarak bahsetmiş olduğumuz hareket, Katolik dünyası dışındaki halklar içinde bir kapı aralamış ve kurtuluş teolojisinde bir anlam genişlemesi gerçekleşmiştir. Yeni bir toplumsal farkındalık olarak ifade edilen kurtuluş teolojisi, artık teolojinin politik

¹²⁰ H. Mark Roelofs, "Liberation Theology: The Recovery of Biblical Radicalism", *American Political Science Review* 82, sayı 2 (1988): 560.

¹²¹ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1973), 24, 25, 103.

¹²² Gustavo Gutiérrez, "Kurtuluş Teolojisinin Kapsamı ve Görevi", 35, 36.

anlamının deşifre edildiği ve toptan kurtuluşun ifade edildiği bir anlayışı temsil etmeye başlamıştır.¹²³

2.2.2. İslami Kurtuluş Teolojisi Kavramının Kökeni ve Tanımı

Tarihsel süreç ele alındığında İslami kurtuluş teolojisinin oluşumunda Hristiyan kurtuluş teolojisinin etkisinden bahsedilmiştir. Sınırlı sayıda bulunan İslami kurtuluş teolojisi çalışmalarında genel olarak kavramsal tanımlarda literatürdeki hâkim tanım büyük oranda kabul görmüştür. Özellikle kurtuluş teolojisi dendiğinde literatürde ortaya çıkan ve bizim yukarıda özetlemeye çalıştığımız çerçeve büyük ölçüde İslami kurtuluş teolojisi için de geçerlidir. Çünkü İslami kurtuluş teolojisi veya İslam'ın kurtuluş teolojisiyle ilişkili çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bununla birlikte kurtuluş teolojisinin önemli vurgularından olan “toptan kurtuluş” veya “toplumsal kurtuluş” meselesine dair kafa yoran Müslüman düşünürler bulunmaktadır. Seçmecî bir adalet anlayışı yerine herkes için “adil bir toplum” yaratmak öncelikli olarak tüm İslami kurtuluş teologları için ortak gayedir. Bu durum, tüm yönleriyle iki farklı kurtuluş teoloji mensuplarının aynı anlayışa sahip oldukları ve birbirlerinin karbon kopyası oldukları anlamına gelmez. İslami kurtuluş teologları kendi ihtiyaç, kaynak, kavram ve paradigmaları doğrultusunda kurtuluş teolojisi fikrini gözden geçirmiştir. Herhangi bir farklılık olup olmaması gerektiği tartışması hariç tutulursa tarihsel, toplumsal kaynaklara ve kavramsal çerçeveye baktığımızda İslami kurtuluş teolojisinin ödünç bir kavramsallaştırma olduğunun baştan altını çizmek gerekmektedir. Bu doğrultuda, Dabashi'nin teoloji kavramı yerine *teodise* kavramını ve Güler'in kurtuluş yerine *direnış* kavramını önermesi dışında herhangi önemli kavramsal bir katkı gerçekleşmemiştir.¹²⁴

İslami kurtuluş teolojisi dendiğinde, Rahemtulla'nın ifade ettiği gibi mütecanis bir hareket ve anlayıştan bahsedilmemektedir, daha çok çeşitliliğe sahip, toplumsal adalet üst başlığında birleşen bir radikal İslam müktesebatı kastedilmektedir.¹²⁵ Başka bir ifadeyle, yoksulların ve dışlanmışların kitaptaki hermönetik yorumlardaki ayrıcalığı olacaktır.

¹²³ Gustavo Gutiérrez, “Two Theological Perspectives: Liberation Theology and Progressivist Theology”, içinde *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History*, ed. Virginia Fabella ve Sergio Torres (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978), 250.

¹²⁴ Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire* (London: Routledge, 2008), 10; İlhami Güler, *Direnış Teolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 10.

¹²⁵ Shadaab Rahemtulla, “İslami kurtuluş teolojisi”, içinde *Kurtuluş Teolojisi*, ed. Christopher Rowland, çev. M.Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç, 1. baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 126.

İslam dünyasında kavramı ilk kullanan isim Engineer, kurtuluşçu ilahiyat¹²⁶ literatüründen haberdardır ve kurtuluşçu İslami teoloji (*liberationist Islamic theology*) kavramını kullanmıştır.¹²⁷ Rahmetulla ile yapmış olduğu bir röportajında Engineer kurtuluş teolojisinin, teorisyenlerin yazıp çizdiklerinden önce Latin Amerika'daki köylülerin haklarını savunurken öldürülen papazların haberleriyle birlikte ilgisini çektiğini söyler.¹²⁸ O dönemdeki farkındalıkla birlikte, İslami kurtuluş teolojisinin tarihsel kökleri, Latin Amerika'nın kendine has tecrübesinden öte sömürgeciliğe yönelik mücadeleleriyle gün yüzüne çıkmıştır. Engineer'in anlayışında kurtuluşçu hareketin ezilenlerin gözüyle dini yorumlaması ve onlarla dayanışma içerisinde olması zaten İslam tarihinde var olan, Peygamber uygulamasının bir yönüyle keşfidir.¹²⁹ Esack ise çalışmalarında sıklıkla teolojinin esas ilgisinin, öznesinin horlanmışlar ve haksızlığa uğramış olanlar (*mustazaf*) üzerine odaklandığını söyler.¹³⁰ Bu sebeple Rahemtulla, bir proje olarak gördüğü kurtuluş teolojisini “Dini, köklü ve sistematik olarak yeniden şekillendirme ve söylemi merkezden kötülenmiş uçlara doğru kaydırma çabası” olarak okur. Kurtuluş teolojisini Kur'an'ın (imanla birlikte) iman edenlere toplumsal refahı sağlayacak doğru işler yapma (*salih amel*) çağrısı olarak görür.¹³¹

Devrimci İslam tasavvuruyla Şeriatı, Ebuzer örnekliliği üzerinden yoksulların, ezilmişlerin, kendine yabancılaşmış ve hor görülmüşlerin hakkını sosyal adaletçi bir bakış açısıyla savunmayı önermektedir.¹³² Çünkü ona göre İbrahimî peygamberlerin en temel vazifelerinden birinin statükoyu kökten değiştirmek ve yerine adalet, ölçü ve hakkı tesis etmektir. İnsanı sınıflı toplum (köle-efendi, mustazaf-müstekbir) tahakkümünden

¹²⁶ Kurtuluş teolojisi, Engineer çalışmalarında kurtuluş hareketi olarak geçmektedir. Biz de onun kavramı kullandığı yerde kendi kullanımını tercih ettik.

¹²⁷ Asghar Ali Engineer, *Islam and Muslims: A Critical Reassessment* (Jaipur: Printwell Publishers, 1985), 18.

¹²⁸ Alıntı Shadaab Rahemtulla, “İslami Kurtuluş Teolojisi”, 127.

¹²⁹ Bkz, R. S. Sugirtharajah, ed., “On Developing Liberation Theology in Islam”, içinde *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the World*, Asghar Ali Engineer (Orbis Books, 2006), 7, 8, 11, 16; Asghar Ali Engineer, “On Developing Liberation Theology in Islam”, içinde *Islam and Revolution*, ed. Asghar Ali Engineer (Delhi: Ajanta Publications, 1984), 25.

¹³⁰ Farid Esack, “Muslims in South Africa: The Quest for Justice”, *Bulletin on Islam and Christian-Muslim Relations in Africa* *Bulletin on Islam and Christian-Muslim Relations in Africa* 5, sayı 2 (1987): 1–18; Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford, England: Oneworld, 1997).

¹³¹ Shadaab Rahemtulla, “İslami Kurtuluş Teolojisi”, 137, 138, 146.

¹³² Detaylı bilgi için bkz, Ali Şeriatı, *Sosyal Adaletçi ve Devrimci Ebuzer*, çev. Salih Okur (İstanbul: Söylem Yayınları, 2000); Ali Şeriatı, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, çev. Doğan Özlük (İstanbul: Fecr Yayınları, 2012); Ali Şeriatı, *Dine Karşı Din*, çev. Doğan Özlük (İstanbul: Fecr Yayınları, 2013).

kurtarmanın ve toplumsal manada adaleti sağlamanın sınıfsız ve eşitlikçi bir yapıyla mümkün olduğunu söyler.¹³³

Şeriatî, adalet ve/veya sosyal adalet sorununu İslam düşüncesinde merkezî kavramlardan “tevhit” ile açıklar, çünkü o yalnızca teolojik bir kavram değildir. Allah’ı birlemenin haricinde yeryüzündeki haksızlığa, adaletsizliğe karşı çıkmak olduğunu söyleyerek, Tevhit’in sosyo-ekonomik boyutlarına temas eder. Onun toplumsal, siyasal, hukuksal ve iktisadi birliğine vurgu yapar. Şeriatî’nin bu yaklaşımının ardında, kurtuluş teolojisi için önemli sayılan kavramlardan insanın özgür iradesi tartışması yatmaktadır. Özgür düşünmeye, hür bir şekilde seçim yapmaya ve düşünceyi geliştirmeye sebep olan her türlü engele ve kurala karşı çıkar. Kul’un Allah ile girmiş olduğu ilişkide bile bilinçsiz veya öz bilinçten yoksun itaat ve ibadet yerine bilinçli bir şekilde kendi hür iradesiyle yapmayı önermiştir.¹³⁴

Tıpkı Şeriatî gibi Seyyid Kutub da egemenlik ve irade hususunda karar verme yetkisinden gelen egemenliğin iktidarlara değil halka ait olduğunu vurgulayarak kurtuluş teolojisinin başka bir yönüne, halkın bir özne olarak kendi kaderlerini tayin etme hakkına vurgu yapmaktadır.¹³⁵

İslami kurtuluş teolojisi literatürüne bir başka önemli kavramsal katkıda Dabashi’den gelmiştir. Genel olarak Hristiyan ve İslami kurtuluş teolojisi tanımlarına katılan Dabashi, siyasi bakışı ve emperyalizme direnmeyi merkezine aldığı çalışmalarında, Amerikan emperyalizmine karşı savunma stratejisi olarak gördüğü İslami kurtuluş teodise kavramını tercih etmiştir. İslamcılığı da bir nevi vadesi dolmuş kurtuluş teolojisi olarak gören Dabashi, artık İslami kurtuluş teolojisi tanımlı yapmak yerine medeniyet söyleminin sona erdiği (*post-civilizational*) bir dünyada farklı bir kurtuluş teolojisine ihtiyaç olduğunu açıklar. Öneri olarak teodise kavramını getirir. Dabashi, teodise kavramını teoloji alanındaki yaygın kullanımı dışında siyasi bir kullanımla farklılıkları tanıyan, bünyesinde barındıran, ötekiyle birlikte dünyayı yaşanabilir bir hale getirmek için mücadele eden bir hareket olarak tanımlamıştır. Bu yeni tanımlamanın her

¹³³ Ali Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, 61.

¹³⁴ Şeriatî, *Marksizm*, 124,125; Ali Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, 12, 13, 21,22; Yudian Wahyudi, “Özgür İrade Meselesinde Ali Şeriatî ve Bint’uş-Şatî”.

¹³⁵ Detaylı bilgi için bkz, Seyyid Kutup, *Yoldaki İşaretler*, çev. Mustafa Özel (İstanbul: Özgün Yayıncılık, 2004).

şeyden önce İslam'ı dogmalardan kurtaracağını söyler. Başka bir açıdan bakıldığında bunu İslam'ın çok merkezli, kültürlü kodlarına geri dönmek olarak okur.¹³⁶

İslami kurtuluş teolojisi hakkında yazan sınırlı sayıdaki düşünürlerden Akhtar, İslami kurtuluş teolojisi hakkında özel bir tanım yapmamıştır, Dabashi ve diğer yazarlar gibi daha çok mevcut kurtuluş teolojisi tanımını temel olarak kabul etmiştir. Ona göre, İslam'ın son emri fakir ve yoksulların özgürleştirilmesidir. Müslüman kurtuluş teolojisinin (*Muslim liberation theology*) amacı liberal ve Hristiyan suçlamalarına karşı Müslüman duruşun dünyevi statüsünün savunulmasıdır. Ayrıca her Müslümanın görevi haksızlığa karşı başkaldırmak ve adaleti tesis edilmesini sağlamaktır. Diğer kurtuluş teologlarında olduğu gibi, özellikle de Engineer ve Dabashi'nin altını çizdiği emperyalizm vurgusu ve kendi kaderini tayin etme meselesine aşırı vurgu yapmıştır. Müslümanların iç işlerine karar verilirken İngiliz ve Amerikan güçlerinin barış konferansı düzenlemeye hakkı olmadığını, Müslümanların kendi sorunlarını kendi aralarında çözmeleri gerektiğinin altını çizer.¹³⁷

Önemli bir kavramsallaştırma tartışması da Esack tarafından yapılmaktadır. İslami kurtuluş teologlarından Esack, İslami kurtuluş teolojisini tanımlarken mutlak bir tanımdan yana olmadığını, bunun yerine İslami kurtuluş teolojisinin doğru (*towards an Islamic liberation theology*) bir yönelişten bahseder. Yine de eğer bir tanımdan bahsedilecekse İslami kurtuluş teolojisi yerine Kur'anî kurtuluş teolojisi (*quranic theology of liberation*) kavramsallaştırılmasının daha uygun olacağını düşünür. Ona göre, Kur'anî kurtuluş teolojisi, bir yönüyle sorgulanmaksızın alınan her türlü fikirden, toplumsal, siyasal dini yapılardan kurtuluş; diğer bir yönüyle din, sınıf, cinsiyet, ırk gibi her türden adaletsizliğin ve sömürüden kurtuluştur. Kur'anî kurtuluş teolojisi kaynağını Kur'an ve peygamberler mücadelesinden almaktadır. Bunun için İslami ve Hristiyan kurtuluş teolojileri arasındaki en temel farkın kutsal kitaplarının farklı olması olduğunu ileri sürer.¹³⁸

İslam dünyasının yüzleştiği sosyal adalet ve yoksulluk sorunu farklı bakış açılarından birçok kişi tarafından irdelenmiştir. Kimileri bunu dinî, kimileri toplumsal ve ekonomik perspektiften incelemişken kimileri de az gelişmişlik-bağımlılık kuramları

¹³⁶ Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire* (London: Routledge, 2008), 21, 22. Detaylı bilgi için *İslam'ın Politik Yorumu* bölümüne bkz,

¹³⁷ Shabbir Akhtar, *The Final Imperative an Islamic Theology of Liberation* (London: Bellew Pub., 1991), viii, ix, 5.

¹³⁸ Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism*, 1997, 83, 84.

açısından ele almıştır. Fakat daha önemlisi İslam dünyası özelinde meseleyi ele alan bir grup düşünür diğerlerinden çok farklı bir perspektiften ele alarak, ezber bozan söylemleriyle dikkatleri üzerlerine çekmiştir. İslam coğrafyasındaki sosyal adalet ve yoksulluk sorununu açık bir şekilde tanımlayanlar ve somut çözüm önerilerinde bulunanlar büyük ölçüde bizim kurtuluş teologları olarak adlandırıp yukarıda ele aldığımız düşünürler olmuştur. Sorunun teşhis etme ve öneride bulunma konusundaki değerlendirmelerin çoğunlukla reel-politiğe teslim olmamış bir görünüm arz etmesi onları farklı kılmaktadır. İranlı düşünür Ali Şeriatî'nin deyimiyle birçok düşünürü ve yöneticiyi rahatsız etme hatta zihin konformizmini bozma pahasına, meselelerin geleneksel yaklaşımlar dışında farklı bir yaklaşımla ele alınmaya ihtiyacı vardır. İşte bu sebeple, çalışmada sorunlara farklı yaklaşabilen, toplumdaki gelir eşitsizliği ve sosyal adalet sorununu sorunsallaştıran yazarların görüşlerine yer verilmiştir.

Bu tarihsel ve kavramsal bağlamdan sonra, şimdi de öze dönüş mücadelesinin ele alınacağı iki temel bölümden biri olan Hristiyan kurtuluş teologlarındaki öze dönüş mücadelesi tartışılacaktır.

3. HIRİSTİYAN KURTULUŞ TEOLOGLARINDA ÖZE DÖNÜŞ MÜCADELESİ

Değişimin bizatihi kendisi toplumsal olaylarda olduğu gibi dinî hayatta da kaçınılmazdır. Modern dünyada dini gerçek anlamda yaşamak, yaşanmasına vesile olmak isteyen din adamları dinî pratikleri/ibadetleri uygulamada herhangi bir sıkıntıyla karşılaştığında ona çözüm üretmeyi kendine dinî ve insani bir sorumluluk olarak kabul etmektedir.

Eğer dinî hayatta işler beklendiği (Tanrı'nın emrettiği) gibi gitmiyorsa bu ya dinin yanlış anlaşılmasından ya da yanlış uygulanmasından kaynaklanmaktadır. Bu semavi dinlerin ortak yönlerindendir. Böyle bir durumla karşılaşıldığında din adamı çoğunlukla “dini mesaj”ın özüne doğru bir yolculuk yapmayı tercih eder, çünkü bu bir nevi ontolojik bir meseledir kendisi için. Aksi durumda içerisinde yaşadığı durumun sahip olduğu inançla, anlayışla telif edilmesi imkânsız, içerisinden çıkılması zor bir durum haline dönüşür. Aksi düşündüğünde inancının üzerine oturduğu ontolojik zemin kendiliğinden ortadan kalkmış olur. Bu Hristiyan din adamı için geçerli olduğu gibi hemen hemen tüm ilahi dinler için de geçerlidir. Ön kabul olarak eğer işler beklendiği gibi gitmiyorsa anlaşılmayan veya yanlış anlaşılan mutlaka bir şeyler vardır anlayışı “hakikat” a dair yolculuklarında ona eşlik eder. Bu değişmez bir ilkedir. Benzer durum Hristiyanlıkta da geçerlidir.

Hristiyanlığın Katolik mezhebine mensup bir grup din adamı toplumsal yaşamlarında yaygın olarak görülen sosyal çarpıklık ve sorunların çözümü için 1960'ların sonlarına doğru bir arayış içine girmişlerdir. Bu çaba çoğunlukla yukarıda resmedilmeye çalışılan durumun sonucunda zımnen (bazen alenen) yaygın (Katolik) din anlayışında

bazı sorunların var olduğu varsayımına dayanmaktadır. Hristiyanlık gibi umudu simgeleyen bir dinin inananlarının neden umutsuzluk içerisinde yaşadığının üzerine düşünülmesi gereken önemli bir mesele olduğundan yola çıkılmıştır. Zaten Hristiyan kurtuluş teolojisinin anlamı buradan gelmekte ve aynı kutsal kitaba bakarak bahsedilen sorunlara geleneksel tefsir¹³⁹ pratik anlayışından farklı bir kavrayışla yaklaşmaktadırlar. Tezin bu kısmında ele alınacak konuların hareket noktasını bu yaklaşım teşkil etmektedir.

Bu bölümde üç temel bölüm bulunmaktadır. İlk bölüm öze dönüş pratiği olarak dinin yeniden yorumlanması meselesi hakkında olacaktır. Dinin özüne dönüş çabasının üç önemli sacayağından biri olan dinin yeniden yorumlanması başlığı altında Hristiyanlığın politik yorumu, Kitab-ı Mukaddes'in politik yorumu ve okuma yöntemi ve otonom bir yapılanma olarak dinî taban cemaatleri ele alınacaktır. İkinci bölümde ele alınacak konu gelenek ve muhafazakârlık meselesi dışında siyasete bakış ve devletle ilişkilere yaklaşım üzerine olacaktır. Bu kısmın son bölümüyse Hristiyanlığın sosyal yorumu: Sosyal adaletin tesisi için zorunlu bir mücadele, Hristiyanlığın seküler bağlamda yorumlanması ve yoksullar için öncelikli seçenek başlıkları tartışılacaktır.

3.1. Öze Dönüş Pratiği Olarak Dinin Yeniden Yorumlanması

*'Göze göz, dişe diş' dendiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, kötüye karşı direnmeyin. Sağ yanağınıza bir tokat atana öbür yanağınızı da çevirin. Size karşı davacı olup mintanınızı almak isteyeneye abanızı da verin. Sizi bin adım yol yürümeye zorlayanla iki bin adım yürüyün. Sizden bir şey dileyene verin, sizden ödünç isteyeniyi geri çevirmeyin.*¹⁴⁰

Dinin yeniden yorumlanması öze dönüş pratiği olarak öncelikli konular arasında yerini almaktadır. Bu başlığın altında ilk olarak Hristiyan kurtuluş teolojisinin önemli katkılarından olan *Hristiyanlığın politik bir düzlemde yorumlanması* incelenecektir. Varolagelen Hristiyanlığın politik olana müdahale etme anlayışının terkedilip veya gözden geçirilmesi, "politik olmayan hiçbir şey yoktur" anlayışıyla politik olana, politik süreci etkilemeye yönelik arayışa temas edilecektir. Bütün bu değişikliğin arkasında

¹³⁹ Kutsal kitapların yorumlanmasını ifade eden bir terim.

¹⁴⁰ Matta, 5:38-42.

yatan ana etken büyük oranda *kutsal kitap yorumu ve okuma yönetiminden* kaynaklanan farklı bir okuma biçimine yaslanmaktadır. Kutsal kitabın yorumlanması meselesi bu bölümün altında incelenen başlıkların en belirleyici olanı ve tartışmaların meşruiyetinin büyük oranda sağlandığı zemini teşkil etmesi açısından kritik bir öneme haizdir. Bu bölümde yine hem otorite hem de bilginin tekelleşmesi meselesiyle doğrudan ilintili olan Latin Amerika’da kurtuluş teolojisiyle birlikte ortaya çıkan *otonom bir yapılanma şeklinde örgütlenen Dinî Taban Cemaatleri’ne (DTC) temas edilecektir*. Katolik dünyasında ilk olmaları ve kurtuluş teologlarının öncelikli hedef kitlesi olması ve en önemli bileşeni olması açısından incelenmeye değer bir görünüm arz etmektedir. “Merkez” dışında “çevre”nin üretmiş olduğu bu örgütlenme modeli zaman zaman Vatikan tarafından da kimi yönleriyle eleştirilmiştir. Hem otorite hem de bilgi tekeli kavramıyla doğrudan ilişkisi büyük oranda kutsal kitabın mesajıyla aracısız buluşmasından ileri gelmektedir. Zira bilginin tekelleşmesi veya bilgi tekelinin kimde olduğu meselesi bölümün inceleyeceği konulardan olacaktır. Dinde, dinî konularda veya karşılaşılan problemlerin çözümüne yönelik içtihat yapma, geleneksel anlamda kullanılagelen mevcut kavramların, yorumların genişletilip daraltılmasında din adamının rolünün ne olduğu öze dönüş mücadelesinde önemli bir kavşak noktasıdır. Ayrıca dinin anlaşılmasında ve dinî bir hüküm çıkarmada kimin ne ve nereye kadar yorum yapma yetkisine sahip olduğu meselesi tek tanrılı dinlerde olduğu gibi Hristiyanlıkta da önemli tartışma fasılları arasında yer almaktadır.

3.1.1. Hristiyanlığın Politik Yorumu

Öze dönüş pratiği olarak dinin yeniden yorumlanması üst başlığı altındaki tezin bu kısmında Hristiyan kurtuluş teologlarının¹⁴¹ Hristiyanlığa getirmiş olduğu yeni bir boyut olan, “politik boyut” a temas edilecektir. 1960’larda etkinlik kazanan kurtuluş teolojisi Hristiyanlığın Katolik mezhebi içerisinde birçok farklı yaklaşımı dışında kullandıkları üsluptaki politik dille gündeme gelmiştir. Dönemin siyasal ve iktisadi koşullarının ürünü olarak ortaya çıkan kurtuluş teolojisi içerisinde bulunduğu bağlam ve koşullar itibarıyla bu politik söylemiyle geleneksel Katolik anlayışından birçok noktada

¹⁴¹ Bu bölümde bundan sonra kullanılacak “Hristiyan kurtuluş teologları” kısaca “kurtuluş teologları” olarak kullanılacaktır. Bir hareket olarak kurtuluş teolojisinden bahsediliğindeyse “kurtuluş teolojisi” olarak bahsedilecektir. Aksi belirtilmediği müddetçe bir sonraki bölüme kadar kullanım bu şekilde olacaktır.

farklılık arz etmektedir. Genel olarak din-siyaset ilişkisinin detaylı analizi sonraki bölümde incelenecek olmasına rağmen oldukça karmaşık ve çok yönlü bir ilişki ağına sahip olan din-siyaset ilişkisi Latin Amerika bağlamında birçok konuyu açıklamada yeni imkânları beraberinde getirecektir. Bu yönü itibarıyla Hristiyanlığın bu yeni kurtuluş teolojisi hareketi ve beraberinde getirmiş olduğu “siyasi bakış açısı” incelenmeye değer bir hareket olarak karşımızda durmaktadır.

1960’lara gelindiğinde Latin Amerika’nın kendi gerçekliğiyle yüzleşmeleri sonucunda Hristiyan kurtuluş teologları açıkça ifade etseler de etmeseler de kendileri bir yönüyle kutsal kitaba ve Hristiyanlık geleneğine politik bir vechе getirmişlerdir. Çünkü hayatın tamamını kuşatan siyasetin ve onun en görünür aygıtı olan devletin olduğu yerde siyasetle, siyasi olana bigâne kalmak pek mümkün görünmemektedir. Zaten kurtuluş teologları tam da bu sebepten ötürü Latin Amerika kıtasındaki tarihsel bağlam ve koşullar dikkate alınmadan klasik Hristiyanlık anlayışının, özelde Katolik inancının geleneksel formuyla sürdürülemeyeceğine inanmaktadır. Bu başka bir yönüyle bakıldığında mevcut Katolik kilisesinin halk nezdinde beklenen rağbeti görmediğinin diğer bir ifadesi olarak okunabilmektedir.

Bu bakış açısıyla bakıldığında kurtuluş teologları kıtada acı bir şekilde karşılaştıkları, yüzleştikleri her türden adaletsizliği anlamada, kavramakta zorlandıkları ve onların çırpınışı içerisinde oldukları görülmektedir. Bu durum kurtuluş teolojisinin ideologlarından Gutiérrez’in ve diğer teologların çalışmalarının tamamında kendini göstermektedir. Latin Amerika kıtasında toplumsal bir analiz yapıldığında sorunları anlamada salt dinî bir bakışla yaklaşıldığından bir şeylerin hep eksik olduğu görülmektedir. Neticede yapılan konferans ve kongrelerle legonun eksik parçasının büyük oranda “siyasi bir bakış”ın yokluğu ve “kilisenin toplumsal konulara duyarsız kaldığı” konusunda uzlaşıya varılmıştır.¹⁴² Bugün kıtada yaşayan dindar insanların başına gelen felaketlerin önemli bir kısmının politikaya daha az duyulan ilgiden kaynaklandığı yine yapılan toplantılarda vurgulanmıştır.

Kurtuluş teologları toplumsal yaşamın her alanında verili bir gerçeklik olarak karşılarına çıkmasından ötürü, kıtanın önemli bir kısmının Hristiyan olduğu bu

¹⁴² Detaylı bilgi için bkz, Leonardo Boff, “Toward a Christology of Liberation”, içinde *Liberation Theology: A Documentary History*, ed. Alfred T Hennelly (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990).

coğrafyanın sorunlarını ve dinî anlayışını politik bir gözle okumayı denemeyi teklif ederler.

Kurtuluş teolojisi hareketinin önemli kuramcılarından Gutiérrez kurtuluş teolojisi tanımını yaparken öncelikli olarak bunun politik yönüne vurgu yapmıştır. “*A Theology of Liberation*” adlı eserinde “kurtuluş” kavramını birkaç farklı anlamda kullandığını belirttiikten sonra kavramın öncelikli olarak politik bir perspektif olan sosyo-ekonomik yapıyı dönüştürme çabası ve adil bir toplum inşa etme arzusunu ifade ettiğini ve kavramla her şeyden önce “politik ve toplumsal kurtuluş”un hedeflendiğini ifade eder.¹⁴³ Gutiérrez bu fikrini “[...]politik alanın dışında hiçbir şey yoktur. Her şey politik bir renge sahiptir. Bir insanın özgür ve sorumlu bir varlık, başka insanlarla ilişki halinde bir kimse ya da tarihsel görev üstlenen biri olarak ortaya çıkması, her zaman politik bir muhtevaya sahiptir. Kişisel ilişkiler sürekli artan biçimde politik bir boyut kazanır. İnsanlar birbirleriyle politik amaçlarla ilişkiye girerler”¹⁴⁴ diyerek net bir şekilde belirtir. Başka bir çalışmada Gutiérrez “İnsan aklı politik bir akla sahiptir” diyerek görüşünü pekiştirir ve siyasetin artık insanların boş zamanlarında yapacağı bir şey olmadığını söyleyerek hayatta her şeyin siyasi bir bakış açısına tabi olduğunu altını çizer. Ayrıca kişi, toplumun bir ferdi olarak sadece siyasi bir zeminde diğer kişilerle ilişkiyle özgür ve sorumlu insan olarak ortaya çıkacağını savunarak siyasetin, siyasi bakışın gerekliliğini vurgulamıştır.¹⁴⁵ Segundo’ya göreyse siyasi kavramlarla konuşup düşünmese de teoloji her zaman politiktir ve kurtuluş teolojisi açık ve bilinçli bir şekilde politikayla ilişkisini kabul eder.¹⁴⁶

Son olarak kutsal kitap okumalarında niçin siyasi bir bakışın gerekli olduğunu açıklarken değişen zamana vurgu yapılmıştır. Kurtuluş teologlarına göre, geçmişte (Hristiyanlar tarafından) vurgu bireysel ve kitabın mesajının manevi taleplerineyken; günümüzde bu vurgu daha çok tarihi ve politik olana yapılmakta ve Hristiyan inancı politik eylem talep etmektedir.¹⁴⁷ Zaten kurtuluş teologlarının kavram olarak *salvation* yerine *liberation*ı seçmiş olması da büyük oranda bu yeni kavramla (teoloji dışında) insan

¹⁴³ Gustavo Gutiérrez, “The Task and Content of Liberation Theology”, içinde *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, ed. Christopher Rowland, çev. Judith Condor, 2. baskı (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2007), 26.

¹⁴⁴ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988), 31. Alıntının Türkçesi Hüseyin Ahsen Akdal, “Kurtuluş Teolojisi Hareketinin Düşünsel ve Toplumsal Kaynakları” (Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2014), 98’den alınmıştır.

¹⁴⁵ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, 1988, 30.

¹⁴⁶ Juan Luis Segundo, *Liberation of Theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976), 74, 75, 84.

¹⁴⁷ Raymond Bautista Aguas, “Relating Faith and Political Action Utopia in the Theology of Gustavo Gutiérrez” (Ph.D., University of Notre Dame, 2007), 97–98.

hakları,¹⁴⁸ insan haysiyeti gibi sosyal ve politik çağrışımları olan bir kavrama alan açılmak istenmesinden kaynaklanmıştır.¹⁴⁹

Bu bakış açısı temel alındığında akidevi¹⁵⁰ veya teolojiyle ilgili görünen birçok meselenin ardında aslında siyasi bir meselenin, mülahazanın olduğu görülmektedir. Bu kurtuluş teolojisinin altını çizmeye çalıştığı gibi her zaman açık seçik bir şekilde kendini göstermeyebilir, fakat kilise dikkate alındığında bile işin özü bu şekildedir. Bu durum Gutiérrez'in ifadelerinde tartışmaya mahal vermeyecek açıklıkla hareketin en yetkin ağzından dile getirilmiştir: “Bu politik uzanımı hesaba katmadan bir Kilise tasavvur etmek veya orda var olmak mümkün değildir.”¹⁵¹ Bir kere bu bakış açısını benimsediğinizde, yani olayları incelerken, analiz ederken bağlamı ve tarihsel dinamizmi dikkate aldığınızda Hristiyan inancını, dogmaları, söylene gelen menkıbeleri ve hatta sıkça atıf yapılan kutsal kitap metinlerini ya da Tanrı'ya isnat edilen sıfatların “siyasi içerik ve anlamlar kazandığına” şahit olursunuz.¹⁵²

Bununla birlikte sıkça vurgu yapılan “siyasal olandan arzu edilen”in ne olduğu izaha muhtaçtır. Hristiyanlığın politik, daha doğru bir ifadeyle ekonomi-politik yorumu derken kurtuluş teologlarının yürütmüş oldukları mücadelenin ekonomi-politik mahiyetine bir vurgu vardır; yoksa gündelik hayatta kullanılan siyaset kastedilememektedir. Başka bir ifadeyle kapsayıcı bir içeriğe sahip, geniş bir “siyasal” tanımı yapılmaktadır.¹⁵³ Bundan dolayıdır ki kurtuluş teolojisinin Katolik geleneğine yapmış olduğu en önemli katkı olayları değerlendirirken derinliği olmayan günlük siyaset dilinin tuzağına düşmeden “siyasi bir perspektif” sunmuş olmasıdır. Öyle ki; kurtuluş teolojisi için merkezi konumdaki birçok kavramın (günah, selamet, kurtuluş, yoksul, fakir, komşu vurgusu, sosyal adalet vb.) bu okuma biçimiyle yeni anlamlar kazandığı görülmektedir. Bir yönüyle Hristiyan geleneğinde sıkça kullanılan bu kavramların

¹⁴⁸ Kurtuluş teolojisini insan hakları perspektifinden inceleyen önemli bir çalışma için bkz, Mark Engler, “Toward the ‘Rights of the Poor’: Human Rights in Liberation Theology”, içinde *Liberating Faith: Religious Voices for Justice, Peace, and Ecological Wisdom*, ed. Roger S Gottlieb (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 2003), 203–21.

¹⁴⁹ Alejandro F Botta ve Pablo R Andiñach, “Introduction: The Bible and the Hermeneutics of Liberation Worldwide Trends and Propects”, içinde *The Bible and the Hermeneutics of Liberation*, ed. Alejandro F Botta ve Pablo R Andiñach (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009), 1. Kurtuluş teolojisinin kavramsal tercihleri tezin giriş kısmında açıklanmıştır.

¹⁵⁰ İnaçla ilgili

¹⁵¹ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, 1988, 32.

¹⁵² Hüseyin Ahsen Akdal, “Kurtuluş Teolojisi Hareketinin Düşünsel ve Toplumsal Kaynakları”, 3.

¹⁵³ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, 30–31.

tarihsel tecrübe, toplumsal koşullar ve bağlamsallık sonrasında anlam genişlemesine (bazen daralmasına) uğradığı görülmektedir.

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere Hristiyan kurtuluş teolojisinin Hristiyanlığa kattığı politik yorumu göz ardı ederek onu salt bir teolojik hareket olarak görmek hareketin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Akdal'ın belirttiği gibi kurtuluş teolojisinin ortaya koyduğu siyasi pratik ve söylem sadece Hristiyan teolojisinden neşet eden bir şey değil bunun dışında özgürlükçü teolojinin toplumsal ve siyasal olana tekabül eden bir yönü vardır.¹⁵⁴ Fakat yenilenmiş bir Hristiyanlık teolojisi üretme gayesinde olan hareketin ayırt edici özelliği siyasete yapmış olduğu vurgu olmasına ve bu vurguda Marksizm ve bağımlılık teolojisinden etkin bir şekilde istifade edilmesine rağmen, nihayetinde kurtuluş teologlarının temel vurgusu “teoloji”ye olan iddialarında kendini göstermiştir.¹⁵⁵ Bunun için çıkış noktalarında, büyük oranda niçin fakirlerin çoğunun Hristiyanlardan oluştuğu tespiti önemli bir yer tutmuştur. Bu ince ayrımla birlikte kurtuluş teologları yeni bir söylem inşa ederek kitleleri yönlendirmesi, eleştirel bir bakış açısıyla dinî terminolojiyi seferber etmesi yönüyle siyasi ideolojilerle benzer özelliklere de sahiptir.

Kurtuluş teologlarının Katolikliğe kazandırmış olduğu politik yorum becerisi kendini siyasi bakıştan azade olduğunu iddia eden Katolik dünyasının otoritesi Vatikan'ın eleştirel mesajlarında net bir şekilde görülmektedir. Kurum olarak kilise kurtuluş teologlarını din ve siyaseti pervasızca birbirine karıştırdıkları gerekçesiyle ağır bir şekilde eleştirmiştir. Vatikan bünyesinde çalışan İnanç Doktrin Kurulu (*The Congregation for The Doctrine of The Faith*), kurtuluş teolojisinin öncülerinden Gutiérrez'i kutsal kitaptan bazı bölümleri seçip onları siyasi bir bakışla, aşkın olan (*transcendence*) manayı göz ardı edip sadece içkin (*immanence*) olanı dikkate alarak indirgemeci bir yaklaşımla kitabı yorumlamakla itham etmiştir. Moll'a göre, Vatikan'ın tüm eleştirilerine ve bu konuda pek fazla bir somut adım atmamasına rağmen, kurtuluş teologlarının ısrarlı duruşu sayesinde kurumu politik ve ekonomik adalet anlayışı konusundaki sessizliğini bir kere daha düşünmeye sevk etmiştir.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Hüseyin Ahsen Akdal, “Kurtuluş Teolojisi Hareketinin Düşünsel ve Toplumsal Kaynakları”, 76.

¹⁵⁵ Gutiérrez, “The Task and Content of Liberation Theology”, 22.

¹⁵⁶ P.G Moll, “Liberating Liberation Theology: Towards Independence from Dependence Theory.”, *Journal of Theology for Southern Africa* 48, sayı 78 (1992): 25.

Fakat Vatikan'ın bu tavrı Panamalı rahip Berryman tarafından ikircikli davranmasından ötürü eleştirilmiştir. Ona göre uluslararası alanda diplomatik faaliyetler göstermekle, ABD Senatosu'nda lobi yapmakla, kurumunun en tepesindeki isim sayısız siyasi içerikli mesajlar vermekle zaten “fiilen” politik bir kurum gibi çalışmaktadır. Ayrıca pek az şeyin Katolik kilisesinin siyasallığından daha açık seçik olduğunu vurgulayarak, Vatikan'ın siyaset dışında kalma iddialarını gerçek dışı olduğu gerekçesiyle tenkit etmektedir. Berryman iddiasını daha ileriye taşıyarak siyaset dışında kalmayı önemseyemediğini belirten kilisenin Nikaragua'da isyancı olarak nitelediği Sandinista (*Sandinista Ulusal Kurtuluş Cephesi* - FSLN) yönetime karşı gerilla mücadelesi yürüten sağcı Contra'ların yapıp ettiklerine karşı sessiz kalmayı tercih etmesini eleştirmiştir. Üstelik Papa II. John Paul Sandinistaların teslim olmalarını istemekle aslında “fiilen” olaya açık bir şekilde müdahil olmuştur.¹⁵⁷ Aslında kilisenin siyasetin dışında ve siyasi okuma biçiminin dışında hiçbir zaman kalmamıştır, kalması da pek mümkün görünmemektedir. Kilise bünyesindeki teolojik tartışmalar ve ön kabuller ya da Kilise'nin rolü, görevleri gibi konular dışında kilisenin hangi söylemleri benimseyeceği, dini metinlere dair hangi yorumların geçerlilik kazanacağı ve neyi sorunsallaştırıp hangi konuyu öne çıkaracağını belirlemek bizatihi kendisi siyasi bir bakışla mümkün olmaktadır. Bu sebeple Gutiérrez, yukarıda belirtildiği gibi politik uzanımını dikkate almadan Kilise'nin anlaşılmayacağını belirtirken, J.B. Libânio ibadet ve politikanın birlikte olması gerektiğinin altını çizerek hareketin yaklaşımını paylaşmışlardır.¹⁵⁸

Peki, siyasi bakışın kaçınılmazlığı sorununa rağmen kiliseyle kurtuluş teologlarının ayrıştığı temel nokta ne olmuştur? Aslında tartışmalar dikkatlice incelendiğinde siyaset yapmadığını söyleyen Vatikan'ın da siyaset yaptığı yukarıda ifade edildiği gibi tartışmasız bir durumdur, fakat sadece siyaset yaparken kimin yanında veya kimin adına siyaset yapıldığı meselesi daha kritik bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. En azından kurtuluş teologlarının ilgilendikleri alan daha çok burayla ilişkilidir. Tahmin edileceği gibi bu konuda kurtuluş teologlarıyla -her ne kadar kabul etmese de- kilise farklı düşünmekte. Vatikan'ın siyaset yaparken kimin yanında olduğunu açık bir şekilde ifade etmese de veya tarafsız olduğunu iddia etse de kurtuluş teologları fakir ve yoksullar için, onlar adına mücadele ettiklerini açık seçik bir şekilde

¹⁵⁷ Phillip Berryman, *Liberation Theology: Essential Facts about the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond* (London: I. B. Tauris, 1987), 125-127.

¹⁵⁸ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, 1988, 31; J. B. Libânio, “Prayer”, içinde *Third World Liberation Theologies: A Reader*, ed. Deane William Ferm (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1986), 184.

ifade ederler. Bu durum aşağıda detaylı bir şekilde işlenecek olan kurtuluş teologlarının takip ettikleri “yoksullardan taraf olma” (*the preferential option for the poor*) politikasıyla kendini göstermektedir.

Tüm bu politik bakışın ilk uygulandığı yerlerin başında Kutsal Kitap gelmektedir. Şimdi de kurtuluş teologları tarafından benimsenen Kitabı- Mukaddes’in politik yorumuna ve hangi yöntemle(rle) okunacağına temas edilecektir.

3.1.2. Kitabı- Mukaddes’in Politik Yorumu ve Okuma Yöntemi¹⁵⁹

I don't particularly think liberation should need theology. (Gayatri Chakravorty Spivak)¹⁶⁰

17. yüzyıl rasyonalist felsefesinin en önde gelen isimlerinden Spinoza, *Teolojik-politik inceleme* adlı eserinde Kitab-ı Mukaddes’in yorumlanmasına dair ele aldığı bölümün girişinde söze şöyle başlar:¹⁶¹

“İnsanlar, Kitab-ı Mukaddes’in insana gerçek kutsallığı ve kurtuluş yolunu öğreten Tanrı’nın sözü olduğunu söylerken, aslında tam olarak söylediklerini anlatmak istemezler. Çünkü Kitab-ı Mukaddes’e göre yaşamak gibi bir sıkıntı duymazlar ve çoğu insanın kendi yorumlarına Tanrı’nın sözüymüş gibi kendilerini inandırdıklarını görürüz ve diğer insanların da kendileri gibi düşünmeleri için din kisvesi altında ellerinden geleni yapmaya kendilerini zorunlu hissederler. Bana göre genel olarak gördüğümüz üzere teologlar kendi uydurma ve yorumlarını Kitab-ı Mukaddes’ten zorla çıkarmaya ve onları İlahi otoriteyle güçlendirmeye can atmaktadırlar. Bu tip insanlar Kitab-ı Mukaddes’i veya Kutsal Ruh’un *muradını* [italik bana ait] yorumlamaya çalışırken hiçbir zaman daha az tereddüt ya da daha fazla gayret göstermiyorlar.”

Spinoza özellikle Kilise’nin siyasi gücünün henüz yitirmediği bir dönemde bu sözleri ifade etmekle dönemine ve rasyonel aklın önemine dair bir projeksiyon sunmuştur.

¹⁵⁹ Aralarındaki nüansa rağmen bu kısımda ortak nokta olarak her ikiside anlamaya yönelik bir çabanın ürünü olması nedeniyle hermenötik (hermeneutics) ile tefsir (exegesis) aynı anlamda kullanılmıştır. Tatar’a göre hermenötik bir anlama sanatıdır. Sanat olarak (yöntem olarak değil) adlandırılmasının nedeni aklı başında herkesin yaşadığı zaman ve mekân dilimi içerisinde (kendisi için) gerçekleştirdiği özel bir durum olması olarak açıklar. Kavramın tarihçesi Yunan mitolojisine dayandırılmaktadır. Mitolojiye göre Hermes’in görevi dilden bağımsız olan Tanrılar ile dile bağımlı insanlar arasında elçilik yapmaktır. Bu anlam burdan sonraki kısımda tartışılacağı üzere kutsal kitap yorumları bağlamında bize çok şey anlatacaktır. Her ne kadar Tatar buradaki nüansı dikkate alarak hermenötik’in tefsir, şerh ya da verili bir nesne üzerinden açıklama yapmaktan farklı bir şey olduğuna dikkat çekse de literatürdeki yaygın kullanım sebebiyle metinde aynı anlamda kullanılacaktır. Bkz, Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanat’ta Hermenötik* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 7.

¹⁶⁰ R. S Sugirtharajah, *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial, and Postcolonial Encounters* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001), 203’ten alıntılanmıştır.

¹⁶¹ Benedict de Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. M. Kazım Arıcan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 123.

Elbetteki Kilise de devlet de sonrasında çok değişmiş olmasına rağmen bu tespit günümüzde geçerliliğini korumaktadır. Aynı şekilde kurtuluş teolojisi incelemelerinde önemli noktalardan biri kutsal kitapla ilişkisi ve meseleleri ele alırken, yorumlarken kutsal kaynaktan ne kadar beslendikleri, kitabı yorumlarken hangi yöntemi benimsedikleri meselesi olmuştur. Zira epistemoloji ve metodolojiyle doğrudan irtibatlı bu durum özünde kurtuluş teolojisi tartışmalarının içeriğini, seyrini, doğasını ve diğer okuma biçimlerinden ayırdığı hususları doğrudan etkilemesi yönüyle de kritik bir husus olarak görülmektedir. Tezin bir önceki bölümünde Hristiyan geleneğinin oluşmasında kutsal kitap dışında dogmalar, dini menkıbeler, semboller ve ikonların (özellikle ortodoks mezhebinde) önemine temas edildikten sonra ve tüm bunların kurtuluş teologları tarafından politik bir okumaya tabi tutulduğunun altı çizilmişti. Bu bölümdeyse, Hristiyan geleneğinde en baskın ve hiyerarşik sıralamada öncelikli olan İncil'in kurtuluş teologları tarafından bilgi kaynağı olarak nasıl ele alındığı ve yorumlama/tefsir yöntemleri üzerinde durulacaktır. Bu konu gündeme geldiğinde öncelikli olarak altı çizilmesi gereken nokta, Hristiyanlığın kutsal kitabı İncil'in kurtuluş teolojisinin temel başvuru kaynağı ve hiyerarşik olarak en üstün düzeyde olduğu, kurtuluş teologları tarafından da belirtildiği gibi tartışmaya mahal verilemeyecek kadar açık ve nettir.¹⁶² Bununla birlikte kimi yazarlar Kitab-ı Mukaddes'in hareketin düşünce arka planında (en azından başlangıç noktası olarak) daha az yer tuttuğunu veya merkezî konumda olmadığını iddia eder. Örneğin Rowland bu konuda şöyle bir yorumda bulunur: "Kurtuluş teolojisi'nin başlangıç noktası kutsal kitaptan çıkan anlam ve gelenek değil; gecekondü bölgelerindeki yaşam ve toprak mücadelesi, temel haklardan yoksunluk, insanların refahı hakkındaki umursamazlık, ölüm mangaları ve mültecilerin parçalanmış yaşamlarıdır."¹⁶³

Kurtuluş teologlarının Kitab-ı Mukaddes'i politik bir bakış açısıyla, diyalektik yöntemle yorumladığı açıkça ifade edilmektedir. Onların yaklaşımlarındaki bu politik bakışın sonucu olarak, İncil'in "sosyal yönüne" aşırı vurgu vardır. İşte bunun etkisinden dolayıdır ki; İncil'de sıkça kullanılan "selamet" (*salvation*) kavramının farklı okuma biçimi sonrasında siyasi içeriği ağır basan "kurtuluş" (*liberation*) kavramına dönüştüğü

¹⁶² Juan Luis Segundo, *Liberation of Theology*, 7; Gerald West, "The Bible and the Poor: A New Way of Doing Theology", içinde *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, ed. Christopher Rowland, 2. baskı (London; New York: Cambridge University Press, 2007), 161.

¹⁶³ Marcella Maria Althaus-Reid, "Kurtuluş Teolojisini Mitlerden Arındırmak", içinde *Kurtuluş Teolojisi*, ed. Christopher Rowland, çev. M.Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç, 1. baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 21.

görülmektedir. Böylelikle kurtuluş teologlarının eleştirdikleri gibi, İncil statükoyu sağlamlaştırmak için kullanılan araç olmak yerine siyasal ve sosyal değişimin dinamiğini oluşturmaktadır.¹⁶⁴ Kutsal Kitap ve siyasi boyut hareketin kuramcılarından Gutiérrez tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: Kutsal Kitap-siyaset ilişkisi aslında yeni değildir, yeni olan bu ilişkide yeni bir boyutun, yaklaşımın ortaya çıkmış olmasıdır. Bu yeni boyutsa şimdiye kadar ele alınan kurtuluş teolojisinin sahip olduğu yaklaşımın tamamını kapsar.¹⁶⁵

Bir sonraki bölümde kapsamlı inceleneceği gibi teologlar, Kutsal kitab'ın sıradan/ezilmiş, dışlanmış ve baskıya maruz kalmış insanların gözüyle okunduğunda farklı ve yeni manaların ortaya çıktığını iddia ederler. Kitabın Latin yorumu olarak adlandırdığımız bu bakış açısıyla teologlar; İncil'i fakirlerin, ezilmişlerin, marjinalize edilmişlerin ve sömürölmüşlerin gözünden okumaya çalışmışlardır.¹⁶⁶ Bu okuma biçimiyle Kitab-ı Mukaddes'in yorum ve açıklamalarında "insan merkezli" (*antroposentrik*) bir yaklaşım benimsenmiştir. Teologların sıkça kullandığı "diyalektik teoloji" kavramıyla¹⁶⁷ hareketin bu anlayışına, "praksis"leyse politik aktivizmine vurgu yapılmıştır.¹⁶⁸ Böyle yapmakla, Hristiyan kurtuluş teologları kutsal kitaptan hareketle, onu merkeze alarak aslında yeni bir insan protitipi yaratmak istemekteler. Bu yaklaşımın, Kutsal kitabın mesajının eşitsizlikle ve topluma yabancılaşmayla uyuşmayacağı konusunda zulme mahkûm olmuş insanların kurtuluş yolculuğunda Hristiyanların sorunlara müdahil olmasına katkısı olacağı belirtilmektedir. Aksine farklı bir davranışta bulunduklarında gerçek manada iman etmiş Hristiyan (*authentic christians*) olamayacaklarını düşünmekteler.¹⁶⁹ Kurtuluş teologlarının kutsal kitap yorumlarında öne çıkan bir tartışma da "bağlamsallık ve metin ilişkisi" gelmektedir. Kurtuluş teologlarının bağlamsallık ve Latin Amerika'nın tarihi ve sosyolojik gerçekler konusundaki yaklaşımı Karl Barth'ın farklı bir bağlamda söylemiş olduğu ifadelerinde kendine yer bulmuştur. "İncildeki mektubu anlamak için neden bizim kendi yaşadığımız ve tanık olduğumuz koşullar yerine eski çağlardan paralellikler kurmak daha önemli olsun"¹⁷⁰ diyerek Barth,

¹⁶⁴ David Jasper, "Literary Readings of the Bible", içinde *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, ed. John Barton (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998), 3.

¹⁶⁵ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, 1988, 126.

¹⁶⁶ Gustavo Gutierrez, *Teologia de la Liberacion: Perspectivas* (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1975).

¹⁶⁷ Karl Barth'ın kullandığı bir ifade.

¹⁶⁸ Hüseyin Ahsen Akdal, "Kurtuluş Teolojisi Hareketinin Düşünsel ve Toplumsal Kaynakları", 91.

¹⁶⁹ Gustavo Gutiérrez, "Notes for a Theology of Liberation", *Theological Studies* May, sayı 31 (1970): 254-55.

¹⁷⁰ Karl Barth ve Edwyn Clement Hoskyns, *The Epistle to the Romans* (London: Oxford University Press, H. Milford, 1933). alıntı Marcella Maria Althaus- Reid, "Kurtuluş Teolojisini Mitlerden Arındırmak", 26.

kurtuluş teologlarının sıklıkla ve ısrarla vurgulamış olduğu Kitab'ın mesajının çağın şartları içerisinde değerlendirilmesi gerektiği hususuna dikkat çekmiştir. Haight ise, teolojinin bağlamsal ve tarihsel koşuluna vurgu yapması kutsal kitabın da teologların savundukları gibi bu şekilde yorumlanabileceğine dair bir iddiayı desteklemektedir.¹⁷¹

Bağlam dikkate alınmadan yalnızca metne odaklanıldığında, Jasper'e göre, eski/tarihi metin ile modern okuyucu arasında bir boşluk (*iki anlayış-two horizons*) ortaya çıkar.¹⁷² Gorringer, bu durumdan hareketle iki tür okuma biçimi olduğunu söyler. İlkine dindar/sofu (*pietist forms*) okuma biçimi, ikincisiyse akademik okuma biçimi dediği yorumlama biçimleri arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Dindar/sofu bakışı Tanrıyla insan ruhu, maneviyatı ilişkisini güçlendirmeye odaklanarak kutsal kitaptan yola çıkarak politik ve sosyal koşullara yönelmeye, onları anlamaya çalışır. Akademik okuma biçimi (*academic forms*) olarak adlandırdığı ikinci anlayışa daha çok kitabın bugüne dair, günümüz insanına dair söylediklerine odaklanır.¹⁷³

Kurtuluş teologlarının kutsal kitap yorumunun bu anlayışı hareketin öncülerinden Segundo tarafından “yorumbilgisel daire” (*hermeneutic circle*) şeklinde kavramasallaştırılmıştır. Kutsal metinlerin, sürekli değişen güncel gerçeklikler ışığında yeniden yorumlanmasını önermiştir. Onlar, yoksullar, dışlanmışlar İncil'i kendi deneyimleri doğrultusunda okuyup tekrar deneyimlerini kitabın sembolleri açısından yeniden yorumlarlar (*experience-text-experience*). Ona göre uzun vadede geçmişle bugünün bağlantısını kurmayan kurtuluş teolojisinden bahsedilemez.¹⁷⁴ Buna göre, “her yeni gerçeklik, Tanrı kelamını yeniden yorumlamayı bize dayatırken, aynı zamanda [sosyal] gerçekliği de bu yeni yoruma uygun olarak dönüştürmeyi gerektirir.” Böylece sonsuz bir dairesel yorum süreci inşa edilir.¹⁷⁵ Bu sebepten Brezilyalı rahip Frei Betto

¹⁷¹ Haight, *An Alternative Vision*, 18.

¹⁷² David Jasper, “Literary Readings of the Bible”, 27.

¹⁷³ Tim Gorringer, “Political Readings of Scripture”, içinde *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, ed. John Barton (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998), 75. Segundo ise benzer bir duruma işaret etmek için Latin Amerika teolojisinde Avrupa kültürüyle entegre olmuş, yerlilerin dindarlığı ve maneviyatıyla pek ilgili olmayan orta sınıf profesyonel teologlar (middle-class professional theologians) ve sıradan insanlar (ordinary people) vardır der. Detaylı bilgi için bkz, Juan Luis Segundo, *Signs of the Times: Theological Reflections* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1993), 71, alıntı Sugirtharajah, *The Bible and the Third World*, 203.

¹⁷⁴ Juan Luis Segundo, *Liberation of theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976), 8–9 .

¹⁷⁵ A.g.e., 8, Türkçe alıntı Hüseyin Ahsen Akdal, “Kurtuluş Teolojisi Hareketinin Düşünsel ve Toplumsal Kaynakları”, 91; Berryman, *Liberation Theology*, 1987, 60.

Taban cemaatlerine katılan insanlar “Aynaya baktıkları gibi kitaba baktıklarında kendi gerçekliklerini görürler” der.¹⁷⁶

Bağımsallık tartışması beraberinde farklı bir tartışmayı da gündeme getirmiştir. Kurtuluş teolojisinin ana hatlarıyla yukarıda belirtildiği gibi kutsal kitaba yaklaşırken vurguları ve yoğunlaştığı konular ülkeden ülkeye farklılıklar gösterebilmektedir. Bu farklılığı Kuzey Amerika, Avrupa ve Güney Amerika kıtası özelinde incelediğimizde Katolik kilisesinin söyleminde bir takım temel farklılıkların olduğu görülmektedir. Bu durum Latin Amerikalı teologlar tarafından Avrupa merkezci eleştirisi olarak dile getirilmiştir.

Avrupa kökenli kurtuluş teolojisinin ilgilendiği ve çalışmalarını yoğunlaştırdığı temel alan “iman hakikatleri”ni (*the truth of faith*) düşünmek ve açıklamakken; Latin Amerika kıtasında bunun karşılığı daha çok imanın gerçek hayatla paralel ve onunla bir diyalektik ilişkisi içinde olmasına özen gösterilir.¹⁷⁷ Bu durum aslında Kilise mensuplarının gündelik yaşamlarıyla doğrudan alakalıdır. Daha açık bir ifadeyle, Avrupa Kilisesi’nin temel ilgileri büyük ölçüde tecrübe ettikleri sosyal şartlar endüstriyel gelişim, hızlı sekülerleşme, teknolojik gelişme vb. Avrupa’ya özgü durumlar şekillendirmiştir. Söz konusu Hristiyanlığın bir kurumu olarak kilisenin, Latin Amerika’da toplumsal koşulları da dikkate alan bir öneri sunamaması onun kıtada “tarihsel krize” girmesine neden olmuştur.¹⁷⁸ Hristiyanlık inancına bu türden Latin bakış, Latin Amerikalı teologlar tarafından bir bakıma avrupa merkezci bakış açısına eleştiri olarak ortaya çıkmıştır.¹⁷⁹ Bu durum, kurtuluş teologlarının yaşadıkları toplumun gerçekleri ve şartları çerçevesinde oluştuğunu ve ona göre bir tavır aldığını göstermektedir.¹⁸⁰ Evrensel bir din yorumu iddiasında olan Hristiyanlık için bu hiç de azımsanmayacak kadar önemli bir süreci başlatmıştır. West’in yalın halde belirttiği gibi, bu kutsal kitabın sıradan insanlarla birlikte okunması olarak formüle edilen bu süreç kıtada yaratıcı ve meydan okuyucu bir dönemi

¹⁷⁶ Berryman, *Liberation Theology*, 1987, 60.

¹⁷⁷ Christopher Rowland, “Introduction: The Theology of Liberation”, içinde *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, ed. Christopher Rowland (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 3. Kurtuluş teolojisi hakkında epistemolojik bir tartışma için bkz, Clodovis Boff, *Theology and Praxis: Epistemological Foundations* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1987); John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2. baskı (Oxford, UK; Malden, MA: Blackwell Pub., 2006), 234.

¹⁷⁸ Denys Turner, “Marxism, Liberation Theology and the Way of Negation”, içinde *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, ed. Christopher Rowland, 2. baskı (London; New York: Cambridge University Press, 2007), 239.

¹⁷⁹ Alıntı Ergun Aydınoğlu, *Brezilya İşçi Partisi Deneyimi* (İstanbul: Belge, 1991), 112.

¹⁸⁰ Alexandre Marques Cobral, “A Teologia da Libertação: o Cristianismo a Favor dos Excluídos”, *Achegas*, sayı 2 (2002).

başlatmıştır.¹⁸¹ Bu çalışma boyunca, kurtuluş teolojisi yorumlarından sadece Latin Amerika'daki algılanışı ve yorumlanışı dikkate alınmıştır. Bu durum Sugirtharajah tarafından şöyle ifade edilmiştir: Kurtuluş yorumsamacı metodla amaç -tıpkı dekolonizasyon sürecindeki okuma biçimleri gibi- kutsal kitap eleştirilerinde Avrupa-Amerikan perspektiften kurtulmaktır.¹⁸² Kurtuluş teologlarından Gutiérrez'in de eleştirmiş olduğu bu Avrupa merkezci teolojik yaklaşım,¹⁸³ kurtuluş teologlarının sunmuş olduğu perspektiften sadece içerik olarak farklılaşmaz aynı zamanda yöntembilimsel olarak temelden bazı farklılıklara haizdir.¹⁸⁴

1976 yılının başlarında toplanan Üçüncü Dünya Teologları Evrensel Birliği – ÜDTEB (*Ecumenical Association of Third World Theologians – EATWOT*) kurucu üyeleri bu yeni (*bağlamsal*) yöntemin Hristiyan bilgi felsefesinde radikal bir kırılma olduğunu belirttikten sonra Kuzey Amerika ve Avrupa'daki teolojilerinde ve kiliselerde baskın ve tek bir kültürün tahakkümü olduğunu ifade etmişlerdir. Bu toplantıda Kurtuluş teologları pratikten uzak akademik teolojiyi reddettiklerini, kendi ülkeleri bağlamında kendi insanları ve kendi gerçekleri doğrultusunda Tanrı kelamıyla ilişki kurmak istediklerini güçlü bir şekilde deklare etmişlerdir.¹⁸⁵

Bu bakış açısından da görüleceği üzere kurtuluş teolojisi bir yönüyle sistematik teoloji eleştirisi yapmaktadır. Genel olarak kurtuluş teologları tarafından Merkezî Katolik Kilisesi izlemiş olduğu politikalarla fakirlerin acılarını, ızdıraplarını hatta ölümlerini dikkate almayarak hergün İncil'i ihlal ettiği iddia edilmiştir. Bugün, en doğru olan şeyin Tanrı'nın sevgisine mazhar olmak ve komşuna İncil'in mesajını ulaştırmak (tebliğ etmek) gibi Kutsal kitabın emirlerinin yerine getirilmesi olduğu belirtilmiştir. Bunun için geleneksel teolojik anlayışta önemli düzeltmeler yapılması gerektiği vurgulanmıştır.¹⁸⁶

¹⁸¹ West, "The Bible and the Poor: A New Way of Doing Theology", 179.

¹⁸² R. S Sugirtharajah, *The Postcolonial Biblical Reader* (Malden, MA; Oxford: Blackwell Pub., 2006), 35.

¹⁸³ Alıntı Christian Smith, "'Las Casas' as Theological Counteroffensive: An Interpretation of Gustavo Gutiérrez's 'Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ'", *Journal for the Scientific Study of Religion* 41, sayı 1 (2002): 71. West tarafından bu aynı zamanda Birinci Dünya Teolojisi (*First World Theology*) olarak adlandırmaktadır. Bkz, Gerald West, "The Bible and the Poor: A New Way of Doing Theology", içinde *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, ed. Christopher Rowland (London; New York: Cambridge University Press, 2007), 159–81.

¹⁸⁴ Gerald West, "The Bible and the Poor: A New Way of Doing Theology", 159.

¹⁸⁵ Virginia Fabella ve Sergio Torres, *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978), 269. Gerald West, "The Bible and the Poor: A New Way of Doing Theology", 159–60.

¹⁸⁶ Smith, "'Las Casas' as Theological Counteroffensive", 2002, 70.

Bununla birlikte hareketin iddialarının yerelliği hususunda şunu ifade etmek gerekir. Kurtuluş teolojisi ortaya çıktığı bağlam Latin Amerika koşulları neticesinde olmuştur, fakat hareketin iddiaları benzer sorunların yaşandığı dünyanın birçok coğrafyası için –hatta bazen din ayrımı da gözetmeksizin- geçerli olabilecektir.¹⁸⁷ Bu (yerellik/bağlamsallık iddiası) yer yer kurtuluş teolojisinin iddialarını azaltmak ve bölgeye hapsetmek için muhaliflerinin ortaya attığı bir iddiadır.

Kurtuluş teolojisinin Kitab-ı Mukaddes hakkındaki tüm bu yorumlarının yoğun bir şekilde ceryan ettiği bir dönemde Vatikan’ın da bazı açıklamaları olmuştur. Kurtuluş teologlarının İncil’i okumada teolojik olmayan politik yorum yaptığı, tefsirde herhangi bir yöntemlerinin olmadığı ve seçmeci/indirgemeci bir yaklaşıma sahip oldukları gerekçesiyle onları eleştirir. Eleştirilere bakıldığında Vatikan’ın kurtuluş teologlarının kutsal kitap yorumuna dair iki yönlü tepkisinin olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki Vatikan bünyesindeki Papalık İncil Komisyonu tarafından 1993 yılında “Kilise’de İncil yorumu” başlıklı kapsamlı toplantıyla verilen tepkidir. Başkanlığını daha sonra Papa olacak olan Cardinal Joseph Ratzinger yaptığı toplantının amacı, Kutsal kitabın modern yeni yöntem ve yaklaşımlar çerçevesinde anlaşılmasını sağlamak olarak ifade edilmiştir. Komisyonun daha sonra 1994’te yayımlamış olduğu metinde Kutsal Kitaptaki Tanrı kelamının derin bir şekilde özümsemesi arayışına ciddi katkılar sağlamayı hedefledikleri anlaşılmaktadır. Farklı yorum (İncil bağlamında tefsir demek daha uygun olacak) türlerinin incelendiği toplantıda kurtuluş teologlarına dair kanaatler metinde baskın bir şekilde kendine yer bulmuştur. Kurul’un birçok kutsal kitap yorumu ve farklı yaklaşımları ele aldığı toplantıda bağlamsal yaklaşımlar (*contextual approaches*) başlığı altında kurtuluş teolojisini (Feminist teolojiyle birlikte) ele almıştır. Genel olarak komisyon tarafından Kurtuluş teologlarının İncil’i tefsir etme biçimleri eleştirilmiştir. İncil’in yorumlanma meselesinin modern bir olgu olduğunun altını çizildikten sonra komisyon kurtuluş teologlarının iddialarını şöyle sıralar ve sonra çürütmeye çalışır. Kurtuluş teologlarının genel olarak Tanrı’nın yoksulların tanrısı olduğunu, zulme rıza gösteremeyeceğini iddia ettiklerini ve tefsirin (*interpretation*) yansız olamayacağını, Kutsal kitabın yoksuldan baskıya maruz kalandan taraf olması gerektiğini belirttiklerini söylerler. İncil’in mesajı (*evangelical*) baskıya maruz kalanlarla birlikte dayanışma bağlamında okunmalı ve anlaşılmalıdır. Komisyon tefsirin tarafsız olamayacağı konusunda kurtuluş teologlarıyla hemfikir olduklarını kabul etmekle birlikte buna

¹⁸⁷ A.g.e.

insanların kitabı tek yönlü de okuyacaklarından endişe eder. Yani kurtuluş teologlarının ısrarla vurguladığı sosyal ve siyasal aksiyonun doğrudan tefsirin görevi olmadığını belirtir. Ayrıca kurtuluş teologlarının belli bir yönteminin olmadığını söyleyerek, onları kendi sosyo-politik bakış açısıyla ve insanların ihtiyaçları doğrultusunda İncil okumakla itham ederler. Segundo'nun akademik teoloji okuma biçimi olarak adlandırdığı okuma biçimi de kurtuluş teolojisini, siyasi yorumları ve ona eklemlenmesi nedeniyle eleştirir. Ona göre aslında böyle diyerek akademik okuma biçimi kendisi statükoyu desteklediğini unuttur ve suçluluk psikolojisi içinde kurtuluş teologlarını günah keçisi yapmak ister.¹⁸⁸

Vatikan'ın kurtuluş teologlarının kutsal kitap yorumlama biçimine göstermiş oldukları ikinci tavır, kurtuluş teolojisinin yaklaşımları hakkında olmuştur. Akdal'a göre Vatikan, kurtuluş teolojisini "Yahova'yı, yoksulların Tanrısı" yapmak için "İncil'in seçici bir yeniden okumasını" yapmakla eleştirir ve bu yaklaşımın "İncil'in mesajının tamamını kapsamadığını" belirtir. Bu durum Vatikan'ın başka bir organı olan İnanç Doktrin Kurulu'nda açıkça ifade edilmiştir. Kurul'a göre, Gutiérrez'in yönteminin nereden bakılırsa bakılsın sorunlu olduğu, yanlış bir şekilde İncil'i hermenötik okumaya tabi tutmakta ve İncil'i seçmeci bir şekilde yeniden ve bazı olaylara özel anlam atfederek okumakla bir hata içerisindedir. Siyasi bir bakış açısıyla ele aldığı Kutsal Kitaptaki *exodus* (Mısır'dan çıkış) bahsi bunlardan en bilinenidir. Gutiérrez'in ortopraksisi ortodoksiye önceleyerek, Kutsal kitabı teolojik olmayan bir tarzda yorumladığı gerekçesiyle sert bir şekilde eleştirilmiştir.¹⁸⁹

Meseleye biraz detaylı bakıldığında T. Gorringe'nin ifade ettiği gibi kilisenin politik eleştirisi ve kitabın politik yorumlandığına dair eleştiriler yeni değildir. En azından Hristiyanlıktaki reformist Protestan hareketin öncüsü Martin Luther'in (1483 - 1546) iki krallık doktriniyle (*two-kingdom doctrine*) Hristiyanlık ve politik hayatı ayırıştırmasına kadar kilise zaten politiktir. Ona göre devlet ve kilise iki farklı sorumluluk alanını işgal ediyordu. Ayrıca kutsal kitaptan politik yorum çıkarmakta da hiç tereddüt etmemiştir.¹⁹⁰

Bu başlık altında dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus daha bulunmaktadır. Kurtuluş teologları içerisinde yaşadıkları toplumun sorunlarını yakından izledikleri,

¹⁸⁸ Juan Luis Segundo, *Liberation of Theology*, 75.

¹⁸⁹ Leonardo Boff, "Toward a Christology of Liberation", 349. Kurul kararının tam metni için bkz, A.g.e., 348-50.

¹⁹⁰ John Barton, ed., *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998), 3; Tim Gorringe, "Political Readings of Scripture", 67.

gözlemledikleri, hissettikleri hatta harekete geçip çözüm arayışına girdikleri için konunun önemine dair aşırı bir vurgu yapılmıştır. Bu diğer unsurları göz ardı ettiklerinden değil, kendilerinin de sürekli belirttikleri gibi siyaseten buna aşırı bir vurgu yapılmıştır. Nihayetinde yapmaya çalıştıkları kitabın temel mesajıyla ve Latin Amerika’da yaşanan, tecrübe edilen acımasız hayatın gerçeklerini yorumlamaya çalışmaktır.¹⁹¹

Tüm bu tartışmalardan hareketle kurtuluş teolojisinin hangi yorumu kullandığı meselesi daha fazla önemli bir hale gelmiştir. Bir değerlendirme yapıldığında kurtuluş teolojisinin Kutsal kitaba yaklaşımı 20. yüzyılın önemli İncil yorumu olarak kurtuluşçu yorum/hermönetik¹⁹² (*liberationist interpretation/hemenuetics*) olarak adlandırılmaktadır.¹⁹³ Sugirtharajah’a göre kurtuluşçu hermönetik olarak adlandırılan bu okuma biçimi Kiliseyi kolonyal geçmişinden kurtaracaktır. Ayrıca kurtuluşçu yorum sayesinde kilisenin güvenini tekrar kazanabilecektir.¹⁹⁴ Pannenberg’in hermönetik teoloji (*hemenuetic theology*) olarak adlandırdığı bu yöntemle göre temel buyurucu metinlere sadık kalırken günümüzde teolojik konuşma girişimidir. Elbette ki bunun temel bazı kesin varsayımları vardır.¹⁹⁵

Yorumsamacı anlayışın 20. yüzyılda gelişmesi sonrasında kutsal kitap bu perspektiften birçok okumaya tabi tutulmuştur. Bunlardan en yaygın olanları, kurtuluşçu, feminist ve siyahi bakış açısıyla yorumlanandır. Fakat getirmiş olduğu farklı okuma biçimi nedeniyle kurtuluş teolojisinin İncil’i okuma biçimi birçok araştırmacı tarafından diğerlerine nazaran daha fazla incelemeye değer bulunmuştur.

Kurtuluş teologlarının Kutsal kitabı yorumlamasında temel paradigma toplumsal adalet arayışı ve tüm insanları katıldığı toptan bir kurtuluş anlayışı etrafında şekillenmiştir. Kurtuluş teologları yaygın Katolik kilisesi pratikleri ve söylemleri dışında kitabı “yoksullar” ve “ezilmişler” lehine ve onların gözünden yeniden yorumlamayı savunarak, kilise için radikal bir tavır benimsemişlerdir.¹⁹⁶ Carlos Mester bu durum için “...vurgu metnin kendi anlamı üzerine değil, bundan ziyade onu okuyan insanlar için ne

¹⁹¹ Smith, “‘Las Casas’ as Theological Counteroffensive”, 2002, 71.

¹⁹² Biz bu çalışma kapsamında literatürde yaygın bir şekilde kullanıldığı gibi yorum ve hermönetik kavramlarını eş anlamlı olarak kullanıyoruz.

¹⁹³ Sugirtharajah, *The Bible and the Third World*, 7.

¹⁹⁴ A.g.e., 259–60.

¹⁹⁵ Don H Olive, *Wolfhart Pannenberg, Makers of the Modern Theological Mind* (Waco, Tex.: Word Books, 1973), 66.

¹⁹⁶ Christian Smith, *The Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 53.

anlam ifade ettiği üzerine olmalı” demiştir.¹⁹⁷ Ayrıca bu bakış açısı İncil’i inanan inanmayan perspektifinden değil, kurtuluşçu ve zulüm bakış açısıyla okur.¹⁹⁸ Bundan hareketle kurtuluş teologlarının metnin anlamını yok saydıkları, vurgusunun göz ardı edildiği anlamı çıkmamalıdır. Arjantinli teologlardan José Míguez Bonino’nu bu durumu şu şekilde belirtir: “Kurtuluş teolojisi içinde gelişen Hristiyanca yaşam anlayışı, sevgiyi [...]toplumsal adalet talepleriyle ilişkilendirir.” Bu bakış açısıyla kurtuluş teolojisinin Hristiyanlığın kutsal metinlerinden seçilmiş belirli temalara öncelik tanıdığı vurgulanmaktadır.¹⁹⁹

Bu yönüyle kurtuluş teologlarının benimsediği Kilise Taban Cemaatleri’nde uygulamış oldukları okuma tarzıyla Evangelist Hristiyanların İncil’i okuma tarzıyla benzerlikler göstermektedir. Gelecek bölümde kapsamlı bir şekilde inceleneceği gibi Kutsal kitabı cemaat halinde okumakla bireysel okuma arasında mahiyet ve yorumlama farkı ortaya çıkacaktır.²⁰⁰ Bu okuma tecrübesine bir sonraki bölümde etraflıca bakılacaktır. Fakat girişteki Spinoza alıntısına tekrar dönecek olursak, Kutsal kitabın yorumlanmasında rasyonel akıl merkeze konsa da, kurtuluş teologlarının Kitab-ı Mukaddes açıklamalarında ve oradan hükümler çıkarmada yaşanmış hayat “tecrübe”sinin önemine ciddi vurgu yaparak geleneksel Hristiyan yaklaşımlarından ayrıştığı görölmektedir.

3.1.3. Otonom Bir Yapılanma Olarak Dinî Taban Cemaatleri veya Bilginin Tekelleşmesi Meselesi

Dinî Taban Cemaatleri (*Ecclesiastical/Christian Base Communities -DTC*) Latin Amerika’da güncel siyasetin olduğu kadar dinî cemaatin de gündeminde yer işgal eden önemli konuların başında gelir.²⁰¹ Ayrıca kurtuluş teolojisi fikriyatının yaygınlaşmasını

¹⁹⁷ Norman K Gottwald ve Carlos Mesters, ed., “The Use of the Bible in Christian Communities of the Common People”, içinde *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1983), 119–33. Alıntı, Christopher Rowland, “Giriş: Kurtuluş Teolojisi”, içinde *Kurtuluş Teolojisi*, ed. Christopher Rowland, çev. M.Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekic, 1. baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 25–26. Ayrıca bkz, John Barton, *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, 3.

¹⁹⁸ Sugirtharajah, *The Bible and the Third World*, 218.

¹⁹⁹ José Míguez Bonino, *Christians and Marxists: The Mutual Challenge to Revolution* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1976), 133-142; J. Andrew Kirk, *Theology Encounters Revolution* (Leicester, Eng.: Inter-Varsity Press, 1980), 116–117, alıntı Hüseyin Ahsen Akdal, “Kurtuluş Teolojisi Hareketinin Düşünsel ve Toplumsal Kaynakları”, 97.

²⁰⁰ Christopher Rowland, “Introduction: The Theology of Liberation”, 6.

²⁰¹ A.g.e.

sağlayan en önemli projedir. Bu sebeple DTC'lerin incelenmesi kurtuluş teologlarının inşa etmek istediği insan tasavvurunun anlaşılması bakımından ve hareketin tasavvuruna dair bir takım ipuçları verecektir. Kurtuluş teologları Batı teolojilerinde pek rastlanılmayacak şekilde farklı bir soru formüle eder: "Teolojinin muhatapları kimlerdir? Veya teologların cevap vermeye çalıştığı soruları soran kimdir? Kurtuluş teolojisi bu soruyu ortaya attıktan sonra cevabını da verir. Teolojinin muhatapları ve teologların cevap vermeye çalıştığı soruları soranlar yoksullar ve dışlananlardır."²⁰² "Acı dolu bir dünyada" kurtuluş teolojisi bu insanların yerel-evrensel boyutta insan ilişkilerinin doğasını sorgulamakla işe başlar.²⁰³

Kurtuluş teolojisi hareketinin yaygınlık kazandığı hedef kitleye bakıldığında çoğunluğunun kendi potansiyeli ve öncelikli hedef kitlesi *bairrolardaki*²⁰⁴ sıradan fakir, ezilmiş, dışlanmış insanlar olduğunu görürüz. Bir bakıma sıradışı yaklaşıma sahip bu teoloji hareketinin en önemli bileşeni olan DTC'lerle kök salmaya, gelişip serpilmeye başladığı kaydedilmiştir. Bunda şüphesiz birçok kurtuluş teolojisi fikrine sahip din adamlarının örnek bir davranışla fakirlerin arasına katılmış olması ve onlarla yaşamış/şıyor olmasının önemli katkısı olmuştur.²⁰⁵

Kurtuluş teolojisinin geleneksel Katolik din anlayışına yönelik teolojik ve sosyo-politik/ekonomik eleştirilerinin çoğu 1970 sonrasına kadar gitse de yaygınlık etkisi kazanması büyük oranda DTC'lerin kıta genelinde hızla yayılmasıyla olmuştur.²⁰⁶ Elbetteki kurtuluş teologları mesajlarını bu kesimle sınırlandırmıyor, ama doğal olarak mesajlarındaki ezilenden yana olan vurgusundan dolayı bu kitle üzerinde çok daha fazla etkili olmuştur. Bunun tesadüf olmadığı aşîkârdır. Sebebine gelince, Kurtuluş teologları toplumun bu kesiminin dikkatini kışkırtıcı bir soruyla üzerlerine çeker. "İnsan" olmadan Tanrıyla konuşulabilir mi? Yanıttan daha önemlisi tahmin edilebileceği gibi bizatihi sorunun kendisi ezilmişlerin, dışlanmışların ve baskıya maruz kalmışların ilgisini daha fazla çekecektir. Kurtuluş teologlarına göre kıtadaki insanların sorunu Tanrı'yla konuşmak değil, onların sorunu Tanrı'yla insan olarak konuşamamaktır. Bunun için

²⁰² Gustavo Gutiérrez, "Notes for a Theology of Liberation".

²⁰³ Jon Sobrino, *The True Church and the Poor* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1984), 222, alıntı Christopher Rowland, "Introduction: The Theology of Liberation", 6.

²⁰⁴ Bairro, Latin Amerika'da fakir ve yoksulların yaşadığı çoğunlukla gecekonduların yer aldığı sosyal hizmetlerin yeterince ulaştırılmadığı yaşam alanları/mahalleler.

²⁰⁵ Moll, "Liberating Liberation Theology", 25.

²⁰⁶ Andrew Dawson, "The Origins and Character of the Base Ecclesial Community: A Brazilian Perspective", içinde *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, ed. Christopher Rowland, 2. baskı (London; New York: Cambridge University Press, 2007), 151.

İncil'den (okunması ve yorumlanması) daha önemli olan onların insan olduğu gerçeğinin kendilerine hatırlatılmasıdır.²⁰⁷ Bu bölüm temelde kurtuluş teologlarının sormuş olduğu bu soru etrafında şekillenecektir.

Katolik Kilisesi gibi merkeziliğin sıkı bir şekilde yönetim modeli olarak uygulandığı bir anlayıştan dinî çalışmaların ilk ve temel çekirdeğini, Hristiyanlığı yayma çalışmalarının odağını oluşturan ademi merkeziyetçi otonom bir yapılanmayı benimsenmesi ilginç bir deneyim olacaktır. DTC'lere dair değerlendirmelere geçilmeden yapının kökeni, geçmişi, işleyişi, mantığı ve içeriği hakkında bir takım bilgilerin verilmesinde fayda bulunmaktadır. Yerel ve bölgesel yapılanma modeli üzerinden tüm kıtada özellikle işçi (fabrika/tarım) mahalleleri, gecekondu, kentin ücra kırsal yerleşim yerlerinde etkin bir yapılanma olan DTC'lerin faaliyet alanı, gündelik sorunlarına çözüm üretme amaçlı dayanışma pratiklerinden, eğitime ve hatta siyasal devrim propagandasına uzanan geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır.

1900'lü yılların başından beri Katolik Kilisesi'nde yetişmiş personel ve din görevlisi sıkıntısının olduğu literatürde sıkça dile getirilmektedir. Genel olarak dünyanın birçok noktasında olduğu gibi Latin Amerika ülkeleri de II. dünya savaşı sonrasında radikal toplumsal ve ekonomik değişim, dönüşüme sahne olmuştu. Artan nüfus, komünizmin ve protestanlığın kıtada hızlı bir biçimde yayılması neticesinde merkezî ve bölgesel Katolik kilisesi personel açığını gidermeye yönelik bir takım arayış içerisine girmiştir. Atılan adımlar zamana mekana göre farklılıklar gösterse de bunlardan DTC'lerin oluşumunu etkilemesi açısından bazılarını temas edilecektir.

1962'den önce kıtadaki din adamı ihtiyacını gidermeye yönelik (DTC'lerden önce) “desobriga” (*fulfil an obligation*) denen bir yapı mevcuttu.²⁰⁸ Buna göre dinî vecibelerin yerine getirilebilmesi için din adamlarının düzensiz ziyaretleri neticesinde gerçekleştirilen bir dini katılım türü öngörülmüştür. Bölge papazının katıldığı bu ziyaretler arasında dört beş aylık bir süre bulunmaktaydı ve bu süre içinde vaftiz, nikah ve komünyon ayinleri gibi Katolikliğin temel seremonileri ve vecibeleri aksamaktaydı.²⁰⁹

²⁰⁷ Gutiérrez, “The Task and Content of Liberation Theology”, 28.

²⁰⁸ Dönemin din adamı ihtiyacını Brezilya özelinde anlatan bir çalışma için bkz, Gustavo Pérez Ramírez, Alfonso Gregory ve François Hubert Lepargneur, *O Problema Sacerdotal no Brasil* (Rio de Janeiro: CERIS, 1965).

²⁰⁹ Dawson, “The Origins and Character of the Base Ecclesial Community: A Brazilian Perspective”, 140–41.

Mevcut sorunlara bir çözüm arayışı olarak ve önemli bir gelişme olan bu uygulama beklenen ihtiyacı karşılayamamış, sorunlar artarak devam etmiştir.

Latin Amerika’da hala günden güne yüzbinlerce insanın dinî uygulamalardan kopuyor oluşu, Kilise’nin kıtada giderek etkisini yitiriyor olması ciddi bir sorun olarak değerlendirilmişti. Kiliselerdeki din adamı yetersizliği, din eğitimi ve toplumsal sorunların yanında yerli halkın içler acısı şartlar içerisinde hayatlarını sürdürmesi gibi sorunların varlığı, Latin Amerika’daki din adamlarının bu konulara odaklamalarına neden olmuştur.

Kıta insanının sorunlarını konuşmak ve değişen toplumsal koşullara yanıtlar bulmak üzere 1955’te Brezilya’da Vatikan’dan izin alarak Latin Amerika Piskoposlar Konseyi (*The Latin American Episcopal Council*) toplantısı gerçekleşti. Toplantıda dini yaşamı doğrudan ya da dolaylı etkileyecek toplumsal meseleler masaya yatırıldı. Bu toplantının önemi II. Vatikan Konsili’nin (1962-65) yapılmasına ve içeriğinde yoksullardan yana bazı vurgular olmasına zemin hazırlamıştır.²¹⁰ Bundan sonraki süreçte önceleri Kilise içerisinde azınlık olan ve büyük ölçüde ayinleri terk eden grubun sonrasında daha baskın ve yüksek katılım sağlamış olduğu bir süreç başlamıştır.²¹¹ Daha sonra Vatikan’da özellikle yoksulluk meseleleri hakkında alınan kararların kıtaya uygulanmasının tartışıldığı 600 piskopos tarafından 1968’de Kolombiya’nın Medellín kentinde Piskoposlar konferansı tertip edilmiştir. Cox ve Berryman tarafından hareketin “*Magna Carta*”sının yazıldığı ve yeni pastoral yaklaşımlarının meşrulaştırıldığı konferans olarak görülmüştür²¹² ve toplantının sonucunun temelde ki önemli çıktısı olmuştur. Bunlardan ilki daha sonra detaylı inceleyeceğimiz ve kilisenin önemli öğretileri arasına giren “*the preferential option for the poor*” [yoksullar için öncelikli seçenek] ilkesi, ikincisiyse bu bölümde ele aldığımız Hıristiyan dinî taban cemaatlerinin kurulması fikridir.²¹³

1962-68 yılları arasında yukarıda bahsedilen sorunlar yine gündemde yer tutmaktaydı. Gerek İkinci Vatikan Konsili (1962-65) gerekse Papa XXIII. Ioannes’in

²¹⁰ II. Vatikan Konsili içeriği hakkında detaylı bilgi için bkz, Giuseppe Alberigo, *A Brief History of Vatican II*, çev. Matthew Sherry (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2006); Edward P Hahnenberg, *A Concise Guide to the Documents of Vatican II* (Cincinnati, Ohio: St. Anthony Messenger Press, 2007).

²¹¹ James Reichley, *Faith in Politics* (Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2002), 244.

²¹² Harvey Cox, “Pope Francis: Liberation Theology’s Second Act?”, *Nation* 298, sayı 1–2 (2014): 23–25; Berryman, *Liberation Theology*, 1987, 22–24.

²¹³ Konferans hakkında detaylı bilgi için bkz, Latin American Episcopal Church (CELAM), “Medellín Document on Peace”, içinde *Third World Liberation Theologies: A Reader*, ed. Deane William Fenn (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1986), 3–11; Berryman, *Liberation Theology*, 22–24.

çabalarıyla din adamı açığını kapatmaya yönelik önemli adımlar, pastoral planlar (*plano de pastoral*), acil eylem planları (*plano de emergência*) hazırlandı. Neticede, gerçek manada cemaatin samimi küçük gruplarla gerçekleşeceği anlayışı ortaya çıkmıştır. Dinî topluluğu destekleyen geniş ölçekli geleneksel bölgesel kilise kavramından vazgeçilmiş ve bunun yerine demografik, coğrafi ve idari unsurlar dâhilinde var olan daha küçük hücrelerden oluşan cemaat fikri geliştirilmiştir ve mevcut bölgesel yapılanmanın küçük cemaatler topluluğuna dönüşmesi hedeflenmiştir. Fakat Dawson’a göre bu planlar tam anlamıyla hayata geçirilememiştir. Ta ki, Ağustos 1968’de Medellín’de Piskoposlar konferansı gerçekleştirilene kadar. Konferans’ta ruhban sınıf dışındakilerin de kilisede görev alabileceği, insanların yakından ilgilenmesine imkân veren mikro ortamlar olan dinî teba cemaatlerin resmi ve güçlü dinî yapılar/yapılanmalar olduğuna karar verilmiştir.²¹⁴

Medellin’de DTC fikri şu şekilde ortaya çıkmıştır:²¹⁵

“...farklı sosyal profesyonel gruplarla toplumsal dinamiklere dair daha bütünlüklü bir görüş sağlayacak toplantılar düzenleyerek doğrudan temas kurmakta yarar vardır. Bu türden karşılaşmalar piskoposlar açısından, değişen toplumsal koşullarda, düşünce ve eylemlerin uyumunu sağlayacak yararlı araçlar olarak düşünülmelidir. Ulusal Piskoposlar Konferansı, Kilise’nin planlarıyla ilgili toplumsal eylemlerin parçası olarak kurslar, toplantılar vb. düzenleyecektir.”

Bu konferans tam anlamıyla kurtuluş teolojisinin temellerinin atıldığı bir konferans olmuştur. Bu toplantı sonrasında DTC’lerin sayısı kıta genelinde hızla artmıştır. Cox’a göre 1978’lere gelindiğinde bu rakam DTC’lerde 200 bini aşmıştır.²¹⁶

Özellikle de 1970 sonrası Latin Amerika’daki din adamları kıtadaki sorunları konuşmak adına kendi aralarında buluşmalar tertip etmiştir. Böylece kiliseler merkezden (Vatikan veya bölgesel otorite) bağımsız (ama haberdar ederek) kendi bölgesel sorunlarını konuşabilecekleri platformlar oluşturmuşlardır. Neticede başlangıçta sıradan insanları kilisenin kurumsal alanına dahil etmek için tasarlanan dini taban cemaatleri, bir adım öteye giderek taciz ve sömürünün pasif nesnelerine ev sahipliği yapmaktan aktif öznelerin rol aldığı mümin gruplar olmaya evrilmiştir.²¹⁷ Buradan anlaşılabacağı üzere bu

²¹⁴ Dawson, “The Origins and Character of the Base Ecclesial Community: A Brazilian Perspective”, 144–45.

²¹⁵ Türkçesi Hüseyin Ahsen Akdal, “Kurtuluş Teolojisi Hareketinin Düşünsel ve Toplumsal Kaynakları”, 32’den alıntılanmıştır.

²¹⁶ Harvey Cox, *Religion in The Secular City: Toward a Postmodern Theology* (New York: Simon and Schuster, 1984), 108, alıntı, Hüseyin Ahsen Akdal, “Kurtuluş Teolojisi Hareketinin Düşünsel ve Toplumsal Kaynakları”, 32.

²¹⁷ Dawson, “The Origins and Character of the Base Ecclesial Community: A Brazilian Perspective”, 148. Rowland, s. 189

yapılanmanın kökeni kilisenin din adamı açığını gidermeye yönelik yapmış olduğu bir dizi reformların sonucuna dayanır, fakat kurtuluş teologları bu yapılanmanın içeriğini dolduran yeni bir hareket inşa etmişlerdir. Dinî taban cemaatlerini yeniden yorumlayıp ona farklı anlam yüklemişlerdir. Kilisenin zarureten, geçici olarak üretmiş olduğu fakat içeriğini karşılamada yetersiz kaldığı bu çözüm arayışı, kurtuluş teologlarının teorik düşüncelerinin asli bir unsuru haline gelmiştir. Dolayısıyla kurtuluş teolojisinin katkısı Hristiyanlıktaki uzun tartışmanın küçük bir kısmını oluşturmaktadır. Yoksul, kimsesiz ve zayıf insanların durumuna ve Kilisenin politik güçlerle ilişkisine karşı ne yapılması gerektiği yönündeki önerileridir.²¹⁸

Gutiérrez cemaatin önemini şu sözleriyle vurgular:²¹⁹

“İnanç toplulukta yaşar, takdir edilir ve derinleşir; bu, temelde Tanrı’ya bağlılıkla ve bütün insanlarla dayanışma içinde yaşayarak gerçeklik haline gelebilir. Kutsal Söz’ü kabul etmek, ötekilerin içindeki ‘öteki’ye dönmektir. .. İnanç bireysel veya mahrem değil; aksine, kendine, içine çekilmenin reddidir.”

Hristiyan taban cemaatleri adil olmayan güç ilişkileri, fakirlik ve yardıma muhtaçlık konusunda ortak yanları olan insanların bir araya geldikleri cemaate verilen addır. Cemaat ortamının üyelerinin, bireyci dini okumaktan sakınacağına inanılır.²²⁰ Özellikle yoksulların İncil’i yorumlama sürecine dâhil edilmesi, Hristiyanlık inanç öğretisinde sembolik bir anlamı bünyesinde barındırmaktadır. Sobrino, fakirliğin gittiği yolun İsa’nın gittiği yol olduğunu ve bunun da Kutsal kitabın tefsirinin bir kriteri olabileceğini belirtir. Ona göre, yoksullar kilisenin doğru yolu bulmasının aracıcılarıdır.²²¹

Dinî taban cemaatlerinin pratik faaliyet alanlarına bakıldığında temelde üç unsurdan oluştuğu görülmektedir. Bunlardan en bilineni ve sık yapılanı cemaat halinde İncil okumaları yapmaktır. Birbirine mekânsal olarak yakın (çoğu komşu) insanların bir araya gelip İncil’den önceden belirlenmiş, ama öncesinde müzakere edilmemiş ayetler okunmaktadır. Yaklaşık bir saat civarında süren oturumlar sonrasında katılımcılarla beraber ayinler yapılır. Bazen de birlikte komünyon²²² yemeği yenir.

Teolojinin yaklaşımına başka bir açıdan bakıldığında Kutsal Kitapla girmiş olduğu (aracısız) ilişki bakımından ve yaklaşım tarzları açısından Protestan mezhebiyle

²¹⁸ Christopher Rowland, “Introduction: The Theology of Liberation”, 9.

²¹⁹ Gustavo Gutiérrez, “Kurtuluş Teolojisinin Kapsamı ve Görevi”, içinde *Kurtuluş Teolojisi*, ed. Christopher Rowland, çev. M.Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç, 1. baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 49.

²²⁰ Christopher Rowland, “Introduction: The Theology of Liberation”, 7.

²²¹ Jon Sobrino, *The True Church and the Poor* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1985), 95.

²²² Ekmek-şarap ayini.

benzerlikler bulunmaktadır.²²³ Bu dünyada mücadele konusunda, dünyada Tanrı'nın krallığını (*Kingdom of God*) oluşturmada benzer düşünürler fakat bunca mücadele vurgusuna rağmen Protestanlıktaki gibi bu dünyada kurtuluşun öte dünyadaki kurtuluştan daha iyi olduğu fikrine katılamazlar.²²⁴ Bu yönüyle özellikle de başta Vatikan temsilcileri ve din adamlarının kurmaya çalışmış oldukları hegemonik ilişki biçimi ve bilgi tekeli resmen yerle bir edilmektedir.

Bununla birlikte bu okuma biçimine eleştirel yaklaşanlar olduğu gibi, sakıncalı olabileceğinin altını çizenler de vardır. H. Mark Roelofs, bu yapılanmanın hareketin öncüleri tarafından aşırı idealize ve romantize edildiği yönünde bir eleştiride bulunmaktadır.²²⁵ Okuyucunun ön yargıları bağlamında okuyabileceğine dikkat çekilir. Fakat Karl Bath'ın daha önceki alıntısında bunun sorun olmayacağını dair bir yanıt verilmiştir. Bath'ın bu ifadesiyle bir bakıma Kurtuluş teologlarının DTC'lerdeki okuma tarzını özetlediğini söyleyebiliriz. Son kertede, bu yaklaşımın ana akım İncil tefsirleri ile kurtuluş teolojisinin arasındaki farkı ortaya koyduğunu görmekteyiz.²²⁶

Ortak eylem (*communal action*) denen başka bir faaliyet türü de mevcuttur. Kurtuluş teolojisine göre praksis (*praxis*) önemli olduğundan sadece İncil'i okumakla/yorumlamakla yetinilmez cemaate katılanlarla bazı ortak eylemler gerçekleştirilir. Buralarda eğitim çalışmaları, eğlence ve dayanışma etkinlikleri düzenlenir. Bir yönüyle İncil'in daha iyi kavranmasına, meleke kazandırılıp pratiğe aktarılmasına yönelik faaliyetler gerçekleştirilir. Bunları tamamlayıcı bir bileşen olarak²²⁷ programa katılanlara özbilinç (*self-consciousness*) sağlayacak, farkındalıklarını arttıracak çalışmalar yapılmaktadır. Fakirlerin ezilmişlikleri ve yoksunlukları (materyal açısından) sebebiyle yitirmiş oldukları özgüvenleri ve kendilerine dair algılarında radikal değişiklikler göstermesi ön görülür. Bir nevi cemaat içerisinde kendilerini yeniden inşa ederek, özgüven kazanırlar. Bununla da kalmayıp daha insani daha özgür farklı bir dünya

²²³ Christopher Rowland, "Introduction: The Theology of Liberation", 7.

²²⁴ Michael Dodson, "The Changing Spectrum of Religious Activism in Latin America", *Latin American Perspectives*, 1993, 67.

²²⁵ H. Mark Roelofs, "Liberation Theology: The Recovery of Biblical Radicalism", *American Political Science Review* 82, sayı 2 (1988): 558. Bahsedilen yazarlar ve çalışmalardan bazıları için bkz, Ernesto Cardenal, *The Gospel in Solentiname* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976); Leonardo Boff, *Church, Charism and Power: Liberation Theology and the Institutional Church* (New York: Crossroad, 1985), böl. 9; Sergio Torres ve John Eagleson, *The Challenge of Basic Christian Communities* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1981).

²²⁶ Christopher Rowland, "Introduction: The Theology of Liberation", 7.

²²⁷ Roelofs, "Liberation Theology", 1988, 559.

inşası için harekete geçerler.²²⁸ Büyük ölçüde Kiliseye devam eden yoksul Hristiyanlardan oluşan bu kitle toplumsal eşitsizliklere karşı mücadele etmeye çağrılmaktadır.²²⁹ Bu son bileşen dinî taban cemaatlerinin takipçilerine sağlamış olduğu en önemli katkı olarak görülür.²³⁰ Gutiérrez bundan bahsederken yeni bir insan (*the new man*) inşa ediliyor şeklinde bahseder.²³¹ Bu öğretilerin telkini neticesinde, inanlar artık toplumdan dışlanan bir fert değil; seven sevilen, değer verilen toplumun haysiyetli bir ferdi olarak karşımıza çıkmaktadır.²³² Dawson ise DTC'lerin başarısının sırrının da bu yaklaşımda saklı olduğunu belirtmektedir. Ona göre, DTC'lerde bir başarıdan bahsedersek bunun çok basit bir ilkeye (bak - karar ver - yap) dayanmasından kaynaklanmıştır.²³³

Burtchaell'in yeni düşünce okulu (*new school of thought*) Nichols'unsu kurtuluş teolojisi okulu (*school of liberation theology*) olarak adlandırdığı kurtuluş teolojisi bu yönüyle (entelektüel ve dinî açıdan dikey ilişki kurmaması yönünden) eğitim çalışmaları yapan bir kurum gibi hareket etmektedir.²³⁴ Bu anlayışta bir kurum olarak Kilise'nin gücüne, hiyerarşisine vurgu yapmak yerine sevgiye, şefkate vurgu yapılır.

Bu örgütlenme modeli sebebiyle kimi yazarlar tarafından Marksist devrimcilerin Sovyet ve komün yapılanmasına benzerliklerine dikkat çekilmiştir.²³⁵ Bununla birlikte

²²⁸ Dinî taban cemaatlerinin insanlar üzerindeki etkilerini/izlenimlerini görebilmek için bu çalışmalara katılmış 16 üye ile yapılan röportaja bkz, Mev Puleo, *The Struggle is One Voices and Visions of Liberation* (Albany: State University of New York Press, 1994). Ayrıca Brezilya özelinde taban cemaatlerin toplumsal değişim ve dönüşüme etkisi için bkz, Meredith B McGuire, *Religion, the Social Context* (Belmont, Calif.: Wadsworth Pub. Co., 1992), 243–45.

²²⁹ Michael Löwy, *Marksizm ve Din: Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor*, çev. Irfan Cüre (İstanbul: Belge Yayınları, 1996), 41.

²³⁰ Roelofs, "Liberation Theology", 1988, 559.

²³¹ Gustavo Gutiérrez, "Notes for a Theology of Liberation", 255.

²³² Roelofs, "Liberation Theology", 1988, 559. Dinin taban cemaatleri hakkında detali bilgi için bkz, Eddie Gibbs ve Ryan K Bolger, *Emerging Churches: Creating Christian Community in Postmodern Cultures* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2005); Mariano Baraglia, *Evolução das Comunidades Eclesiais de Base Experiências Comunitárias na Cidade de São Paulo* (Petrópolis: Vozes, 1974); Luís Gonzaga Fernandes, *Como se Faz uma Comunidade Eclesial de Base* (Petrópolis: Vozes, 1984); Affonso Felipe Gregory, *Comunidades Eclesiais de Base: Utopia ou Realidade*. (Rio de Janeiro: Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS), 1973).

²³³ Dawson, "The Origins and Character of the Base Ecclesial Community: A Brazilian Perspective", 147–49.

²³⁴ James Tunstead Burtchaell, "How Authentically Christian is Liberation Theology?", *ROP The Review of Politics* 50, sayı 2 (1988); Aidan Nichols, *The Shape of Catholic Theology: An Introduction to Its Sources, Principles, and History* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1991), 344. Dini taban cemaatlerinin çalışmalarının eğitim pedagojisi açısından inceleyen bir çalışma için bkz, Mary Beckman, "The Option for the Poor and Community-Based Education", içinde *The Preferential Option for the Poor Beyond Theology*, ed. Daniel G. Groody ve Gustavo Gutiérrez (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2014), 183–98.

²³⁵ Roelofs, "Liberation Theology", 1988, 560.

başlangıçta gerek siyasi ve gerekse ekonomiye olan vurgusundan dolayı bu yapılanmanın Marksizm etkisinde kalacağından korkulmuşsa da bunun gereksiz bir endişe olduğu zaman içerisinde gözlemlenmiştir. Ayrıca kurtuluş teologları arasında kiliseden ayrılmak, orayla yarışmak, ayrı alternatif bir yapı oluşturmak gibi bir amaç hiçbir zaman güdülmemiştir. Amaç mevcut sosyal öğretilere katkı yapmaktır.²³⁶ Böyle bir talebin örneğine henüz rastlanılmamıştır. Bu yapılanmayla öncelikli amaç daha önce belirtildiği gibi sadece uzakta olan kilisenin olmadığı yere din hizmeti götürmektedir. Elbette daha sonraları farklı anlamlar yüklenecektir. Tüm bunlara rağmen tabandan yukarıya doğru demokratik ve katılımcı bu yaklaşım modeli sayesinde Kutsal kitabın yorumlanmasında ve kilise hizmetlerinde yeni yaklaşımlar deneyimlenmiştir.²³⁷

Kurtuluş teolojisi anlayışının yaygınlaşmasında ve hareketin öğretilerinde büyük katkılar sağlayan DTC'lerin mensuplarına kattığı en önemli özelliklerin başında eleştirel duruştur. Bu hususun öze dönüşe katkı yapıp yapmadığı, yaptıysa bu katkının ne olduğu tartışmalarını bir sonraki bölümde inceleyeceğiz.

3.2. Eleştirel Duruşun Öze Dönüşe Katkısı

Bir düşüncenin gelişimine eleştirel yaklaşımdan daha fazla katkı yapan başka bir unsur yoktur. Bu beşeri bilimlerde olduğu gibi sanılanın aksine teoloji alanında da böyledir. Zira bir disiplin vahiy merkezli bir epistemolojik anlayışa sahip olsa da bilgi üretme süreçlerinin gözden geçirilmesi veya eleştiriye tabi tutulması kaçınılmazdır. Söz konusu kurtuluş teolojisi olduğunda bu durum hareketin öze dönüş mücadelesinin en temel ilkeleri arasında yer alır. Eleştirel duruş doğrudan içerikle alakalı olamamasına rağmen kurtuluş teolojisi düşüncesinin içeriği ve yönteminin geliştirilmesindeki katkıları yadsınamaz. Her şeyden önce hareketin ilkelerinde tutarlılığı ve sistematığı sağlaması açısından ayrıca önemli görülmüştür.

Bu bölümün ikinci kısmı, Hristiyan kurtuluş teologlarının öze dönüş yolculuklarında onlara önemli kazanımlar sağlayan, meslektaşlarından ayrıştığı temel hususiyetlerden birine ayrılmıştır. Bu başlık altında öncelikli olarak kurtuluş teologlarının *muhafazakârlık ve gelenek* meselesine yaklaşımları ve onlarla nasıl bir ilişki kurduklarına

²³⁶ Leonardo Boff, *Introducing liberation Theology* (Maryknoll N.Y.: Orbis Books, 1987), 37; Berryman, *Liberation Theology*, 79.

²³⁷ Moll, "Liberating Liberation Theology", 25; Paul Lakeland, *The Liberation of the Laity: In Search of an Accountable Church* (New York: Continuum, 2003), 59.

odaklanacaktır. Kurtuluş teolojisinin Katolik geleneğiyle girmiş oldukları ilişki(nin biçimi) tartışılacaktır. Özellikle de Katolik geleneğinin kurumsal taşıyıcısı konumundaki Vatikan’la ilişkilere sıkça temas edilecektir. Bu başlıkla yine kurtuluş teologlarının bir düşünce biçimi olarak ve gelenek meselesinin aktarımıyla ilgili olan muhafazakârlık meselesine yaklaşımı incelenecektir.

Kurtuluş teologlarına bakıldığında eleştirel/muhalif duruşun kendileri için olmazsa olmaz bir özellik olduğu görülmektedir. Zaten geleneksel ve muhafazakâr din anlayışına eleştirel bir gözle bakmaları sonucunda kendi fikriyatları ortaya çıkmıştır. Kurtuluş teolojisi yakından incelendiğinde görüleceği gibi muhafazakâr din anlayışının ötesine geçildiği için öteki dünya (ahiret) inancına ve siyasete ve devletle ilişkilere eleştirel bir bakış sağlanmıştır. Eleştirel duruşun kendini büyük oranda gösterdiği alan tevarüs eden geleneksel Katolik mirası ve devletle ilişkiler olmuştur. Toplumsal alanda değişim ve dönüşümü öngördükleri alanda sosyal hareketlere doğrudan ya da dolaylı olarak destek verdikleri görülmektedir. Özellikle de Latin Amerika bağlamında kilise-devlet ilişkileri düşünüldüğünde birçok toplumsal hareketin kurtuluş teologları tarafından doğrudan ya da dolaylı olarak desteklendiğinin altı çizilecektir.

3.2.1. Gelenek ve Muhafazakarlık Meselesine Eleştirel Yaklaşım

Geleneği etkisizleştiren konformizme karşı onu çekip kurtarma çabası her çağda yenilenmelidir (Walter Benjamin).²³⁸

Düşünce, din, kültür vb. uzanımlarıyla, gelenek kimileri tarafından övülmüş, kimileri tarafından eleştirilmiştir.²³⁹ İlk grupta yer alanlara yaygın olarak gelenekçi ikinci grupta yer alanlaraysa yenilikçi/modernist denmektedir. Yine de düşünce geleneklerinde saf anlamda gelenekçi ve yenilikçi olmak çok mümkün gözükmemektedir. Bu durum, dinî geleneğin ele alındığı çalışmalar dâhil, ele alınan geleneğin anlaşılmasına engel olacaktır.

²³⁸ Christopher Rowland, “Giriş: Kurtuluş Teolojisi” 24’ten alıntılanmıştır.

²³⁹ Farklı yönleriyle kurtuluş teolojisi eleştirileri için bkz, Michael Novak, *Will It Liberate?: Questions about Liberation Theology* (New York: Paulist Press, 1986); James V Schall, *Liberation Theology in Latin America* (San Francisco: Ignatius Press, 1982); Robert McAfee Brown, *Gustavo Gutiérrez: An Introduction to Liberation Theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990), 131–36; Arthur F McGovern, *Liberation Theology and Its Critics: Toward an Assessment* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1989).

Etimolojik olarak geleneği aktarılan (*transmitted*)²⁴⁰ olarak tanımlarsak, gelenek ne göz ardı edilecek bir bilgi kaynağı ne de sıkı sıkıya, olduğu gibi aktarılabilecek bir mirastır. Buna rağmen söz konusu gelenek incelendiğinde eleştirel duruşun elden bırakılmaması önem arz etmektedir. Zira gelenek dediğimiz şeyin doğru ya da yanlış olmasının dışında uydurulma (*invention of tradition*) ihtimali de her zaman bulunmaktadır. Hobsbawm, “Eski gibi görünen ya da eski olma iddiasındaki geleneklerin kökenleri sıklıkla oldukça yakın geçmişe dayandığı gibi, bazen bu geleneklerin icat edilmiş oldukları da açık bir gerçektir”²⁴¹ diyerek, modern dönemde sanki kökleri çok uzun geçmişlere dayandığını düşündüğümüz birçok şeyin aslında modern devletin doğuşuyla irtibatlı olduğunu bize hatırlatır.

Buna karşın Northbour gibi akademisyenler geleneği Hobsbawm’ın tam zıddı bir şekilde yorumlar. Ona göre gelenek, medeniyeti vahye bağlayan bir zincirdir ve tüm özgül nitelikleriyle -din de dâhil- medeniyeti medeniyet yapan gelenektir. Onun mekân ve zamandan bağımsız olduğu ve -Hobsbawm’ın iddiasının aksine- beşeri icat olmadığını, tarihi yapan bir unsur olduğunu savunur. Daha da ileriye giderek kaynağının ilahi müdahaleden (vahiy) geldiğini söyleyerek gelenek kavramı neredeyse din ile eş anlamlı bir kavram olarak kullanılmaktadır.²⁴²

Geleneğin bu doğasından dolayı kurtuluş teologları onu tek seferde atmak istemedikleri için modern olanla-moderniteyle farklı bir ilişki biçimi geliştirmek zorundadırlar. Zira O’donovan’ın ifade ettiği gibi kurtuluş teolojileri tıpkı diğer politik teolojiler gibi moderniteye hem eleştirel hem de bağımlı bir ilişki içerisinde.²⁴³ Dolayısıyla kaçınılmaz olarak ne tamamen ona teslim olabilir ne de ondan bağımsız bir söylem içerisine girebilmektedir. Eğer bu ilişki sağlıklı yürütülmemesi durumundaysa Oldmeadow’un uyardığı gibi geleneğin ihaneti (*betrayal of tradition*) modernitenin manevi krizine yol açabilmektedir.²⁴⁴

²⁴⁰ Harry Oldmeadow, “Introduction: Signs of the Times and the Light of Tradition”, içinde *The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, ed. Harry Oldmeadow (Bloomington, Ind.: World Wisdom, 2005), xiii.

²⁴¹ E. J Hobsbawm ve T. O Ranger, *Geleneğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin ve Ahmet Kaylı (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006), 1.

²⁴² Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, çev. Şahabeddin Yalçın (İstanbul: İnsan, 1995), 37.

²⁴³ Oliver O’donovan, “Political Theology, Tradition and Modernity”, içinde *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, ed. Christopher Rowland, çev. Judith Condor, 2. baskı (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2007), 266.

²⁴⁴ Harry Oldmeadow, “Introduction: Signs of the Times and the Light of Tradition”, xi.

Yaygın olarak bilindiği gibi gelenek tamamıyla değişmez, sorgulanamaz dini kaynaklardan oluşmak zorunda değildir, dolayısıyla ayıklama ve gözden geçirilme sürecine tabi tutulması gerekmektedir. Yani mevcut haliyle dinî gelenekten bahsedildiğinde bu din kültürü içerisinde ortaya çıkan olgudan bahsedilmektedir. Zamanın ruhunu (*zeitgeist*) yakalamak adına bazen günün/anın gereği olarak mevcut şartlar altında en iyi, en uygun (dinî olarak) tercih ve kararları yansıtmaktır amaç. Söz konusu kurtuluş teolojisinin katkısı olunca, günümüz dünyasının siyasi, iktisadi ve toplumsal sorunlarıyla karşı karşıya kalan Hristiyan âleminin sorunlarını nasıl çözeceklerine dair tatmin edici ve derde deva bir çözüme sahip olmadıkları tespitinden yola çıkılmıştır. Kilise'nin başını çektiği geleneksel Katolik yaklaşımları tıkanmış, modern Hristiyan inanlara tatmin edici ve farklı bir cevap sunamamaktadır.²⁴⁵ Genel olarak bakıldığında geleneğin merkeze alındığı din misyonunun kurtuluş teologları tarafından gözden geçirildiği görülmektedir. Batı'da Ernst Troeltsch, William Hocking ve John Hick gibi isimler “dinî çoğulculuğa” dikkat çekmiştir. Fakat Hick'in bu doğrultudaki yaklaşımı çok daha ilginçtir. Hick'in tıpkı Hristiyan kurtuluş teologları gibi dinin merkezine “teolojik doğrular” veya ön kabuller koymak yerine dinin “birey ve toplum hayatında yol açtığı ahlâki dönüşümü” (varoluşsal yönü) koyması farklı bir okuma biçimi olarak varlığını göstermektedir.²⁴⁶ Kurtuluş teolojisi kendini tanımlarken Hristiyan praksisini kelamın ışığında yeniden ele alan eleştirel bir düşünce olarak tarif eder.²⁴⁷ Kurtuluş teolojisinden Segundo'ya göreyse teoloji geçmişten de bugünden de bağımsız değildir, her yeni gelişme Tanrı kelamını yeniden yorumlamayı gerektirir.²⁴⁸ Yani olması gereken geleneğin (söz konusu bağlamda Kitab-ı Mukaddes de dâhil) üretmiş olduğu bilgi ve yöntem dâhilinde anın gerçeklerini göz ardı etmeden bilgi üretme, yorum yapma melekesinin geliştirilmesidir. Zira kurtuluş teolojisi fikriyatının oluşumunda önemli katkıları olan Segundo'ya göre, geçmiş ile bugün arasında irtibat kurmayan kurtuluş teolojisi istese de uzun erimli olamaz.²⁴⁹ Bunun içindir ki, kurtuluş teolojilerinde dinin muhafazakâr yorumları dışına çıkabilme ve seküler niteliklere sahip

²⁴⁵ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, 1988, 43–44.

²⁴⁶ Ruhattin Yazoğlu, *Dini Çoğulculuk Sorunu John Hick Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 99. Hick'in birçok çalışmasında dini çoğulculuk yorumuna dair yaptığı tespitlerin en önemli dayanağı kişinin tercihte bulunma şansının bulmadığı bir aile içerisinde yer almasıdır.

²⁴⁷ Gutiérrez, “The Task and Content of Liberation Theology”, 27, 29.

²⁴⁸ Juan Luis Segundo, *Liberation of Theology*, çev. John Drury (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976), 7–8.

²⁴⁹ A.g.e., 8.

olsalar da muhalif siyasi ideolojiler ve eleştirel sosyal teorilerle ilişki kurmaya açık olmaları ayırt edici ortak bir özellik olarak gösterilebilmektedir.²⁵⁰

Gutiérrez bu bağlamda kurtuluş teolojisinin gelenek bağlamında katkısını belirtirken, yeni Hristiyan dünyasında kurumlar ihdas etmek yerine “olgun inanç” (*mature faith*) modeli olarak adlandırdığı dünyevi alanda (*temporal sphere*) var olan hâlihazırdaki sivil ve sosyal kurumların aktif katılımının sağlandığı toplumun Hristiyanlaştırması planıdır. Bu tür Hristiyan hayatında inanç, gelenekten pasif bir şekilde alınan bir şey değildir artık. Bunun yerine aktif ve şahsi katılımı edinilen bir süreçtir ve kişinin hayatında dinamik bir unsur olarak yer almaktadır.²⁵¹

Kurtuluş teolojisinin gelenekle ilişkisinin mitlerden arınmadığını iddia eden yazarlar -sayıları az olsa da- mevcuttur. Althaus- Reid, “Toplumda farklı ve muhalif olanların devrimci ve pozitif özelliklerini hegemonik ve otoriter bir yolla uyumu hale getirmeye çalışan ve naif bir teoloji olan kurtuluş teolojisinin” mitlerden arındırması gerektiğini savunmaktadır.²⁵² Ayrıca Kurtuluş teolojisine iktisadi bir bakış açısıyla yaklaşan Moll, kurtuluş teologları, kendilerinin bilimsel çalışmalar, özellikle de sosyal bilimler, yönünden titiz çalışmalar yürüttüklerini söylemelerine, geleneksel teolojiyi belli kültür, felsefe veya siyasi sistemlere bağlılıkla eleştirmelerine rağmen kendileri tam da bunu yapmaktadırlar. Ayrıca sosyal bilimleri kullanarak geleneksel teolojiden farklılaştıklarını iddia etmelerine rağmen, çalışmalarında kullandıkları bağımlılık kuramından seçmiş oldukları kriterleri ne belirtiyor ne de savunmaktadırlar.²⁵³ Bunun en iyi test edildiği yer Vatikan ile kurulan ilişki biçimi olacaktır.

Vatikan’la İlişkiler

Katolik geleneğinden bahsedilince kurumsal olarak akla ilk gelen Vatikan’la kurtuluş teologlarının ilişkileri gelmektedir. Ergil, muhafazakâr mizacı tarif ederken adetlere bağlılık, durağanlık ve istikrar arayışı beklenmeyen ve düzensiz olana karşı

²⁵⁰ Hüseyin Ahsen Akdal, “Kurtuluş Teolojisi Hareketinin Düşünsel ve Toplumsal Kaynakları” .

²⁵¹ Gustavo Gutiérrez, *Líneas Pastorales de la Iglesia en América Latina: Analisis Teológico* (Lima: Editorial Universitaria, 1970), 27–29, alıntı Aguas, “Relating Faith and Political Action Utopia in the Theology of Gustavo Gutiérrez”, 31.

²⁵² Marcella Maria Althaus- Reid, “Demythologising Liberation Theology: Reflections on Power, Poverty and Sexuality”, içinde *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, ed. Christopher Rowland, çev. Judith Condor, 2. baskı (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2007), 125.

²⁵³ Moll, “Liberating Liberation Theology”, 34–35.

korku duymanın (...) altını çizmiştir.²⁵⁴ Latin Amerika'daki kurtuluş teolojisi kapsamında ortaya çıkan gelişmelere, geleneğe sıkı sıkıya bağlı ve değişikliklere karşı çok yavaş olan Katolik dünyasının kalbi, Vatikan'ın görüş beyan etmemesi dinî hiyerarşi açısından uygun olmaz. Kurtuluş teolojisinin Katoliklikteki adetleri, an'aneleri sorgulaması Vatikan tarafından çok şiddetli eleştirilere maruz kalmasına sebep olmuştur.

1974'ten beri bu konu hakkında çalışan Roma, 6 Ağustos, 1984 tarihinde yayınladığı (*Instruction on Certain Aspects of the "Theology of Liberation"*)²⁵⁵ belgede, Hristiyanları kurtuluş teolojisinin amacı, meşruluğunun kaynağı ve Marksizm'i kritik etmeden kabul etmelerinin veya onun kullandığı kavramları ödünç almasının riskleri konusunda uyarmaktadır. Bu yaklaşım hazırlanan raporun farklı yerlerinde dile getirilmiş ve kurtuluş teologları ağır bir şekilde eleştirilmiştir. Vatikan, ilgili çalışmasında Marksizm'in temel kavramlarının (toplum ve hümanizm gibi) Hristiyanlık ile uyuşmadığı gibi Hristiyanlığın birçok önemli öğretilerine karşı cüretkârca davranmalarına karşı çıkmaktadır.²⁵⁶ Löwy, raporu hazırlayan Kardinal Ratzinger'in böyle bir yorum yapmakla raporu sorgusuz sualsiz kullanması kurumun kendi yapısına zarar verdiğini ve kilisenin altını oyduğunu söyler.²⁵⁷ Zaten sonrasında Papalığı sırasında kurtuluş teolojisi ve teologlarına yönelik politikaları bu minvalde devam etmiştir. Bir yönüyle kurtuluş teolojisinin karşısında en üst otorite olarak yer almış ve hareketi marjinalize etmeyi sürdürmüştür. Bu dönem hareketin manevra alanın ve etkinliğinin azaldığı dönem olarak kayıtlara geçmiştir.

Kurtuluş teolojisi önemli teorisyenlerinden Leonardo ve Cladovis Boff, kardinal Ratzinger'in Marksizm eleştirilerine karşı, kendilerinin Marksizm'in bazı yönlerinden istifade ettiklerini (ör: halk, yoksul, politika, praksis) belirtir. Fakat akımın teolojik içeriği Marksizm'den ayrı olarak, Kutsal Kitap bağlamında yorumlanarak Marksist yorumu teolojik ufuklarına eklediklerini belirtir.²⁵⁸ Ayrıca Vatikan'ın eleştirilerinde kurtuluş teolojisinin temel argümanlarına, felsefesine ve yorumlarına eleştiriden ziyade Marksizm boyutuna değinilmiştir.²⁵⁹ Bu durumun Vatikan tarafından, merkezî yönetimden ayrı

²⁵⁴ Doğu Ergil, "Muhafazakar Düşüncenin Temelleri", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 41, sayı 1 (1986): 270.

²⁵⁵ Kardinal Ratzinger mektubu olarak ta bilinir. Bkz, Berryman, *Liberation Theology*, 1987, 22.

²⁵⁶ Congregation for the Doctrine of the Faith, "Instruction on Certain Aspects of The Theology of Liberation", 06 Ağustos 1984.

²⁵⁷ Löwy, *Marksizm ve Din*.

²⁵⁸ Aydınoğlu, *Brezilya İşçi Partisi Deneyimi*, 100.

²⁵⁹ Denys Turner, "Marxism, Liberation Theology and the Way of Negation", 229.

düşünen akımı marjinalize etmeye yönelik bir hamle olduğu görülmektedir ve hareketin “vaftiz edilmiş Marksizm” iddiasıyla etkisinin kırılması beklenmiştir.²⁶⁰ Neticede Marksizm’e karşı eleştirilmiş olsa da, Vatikan, bazı yazarlara göre kurtuluş teolojisinin amacını ve varlığını meşrulaştırmıştır bu belgeyle.²⁶¹

Toplumsal değişimleri izleme konusunda doğası itibarıyla yavaş seyreden Vatikan’ın bu tür bir tepki vermesi anlaşılabilir. Bunun dışında, kurtuluş teologları düşüncenin kaynağı konusunda da Vatikan ile bazı yönlerden ayrı düşmüşlerdir. Vatikan’dan en yetkili ağız, Papa, kurtuluş teolojisinin eğilim olarak başlangıç ve kaynak noktası olarak “mevcut durum”u temel almasına karşı çıkarak geleneksel kaynakların (Kutsal Kitap ve gelenek) tek başına referans alınması gerektiğini savunmuştur.²⁶²

Vatikan’ın şimdiye kadar ileri sürdüğü tüm bu argümanların tamamı kurtuluş teolojisinin birçok noktada geleneksel Katolik anlayışından ayrıştığının bir kanıtıdır. Zaten kendileri de, yukarıda Gutiérrez’in belirttiği gibi bu konuda açık bir üslup kullanmaktadır. Kurtuluş teolojisi geleneğe sıkı sıkıya bağlı bir kurum olan Katolik kilisesi bünyesinden doğduğu bir gerçektir, fakat içerisinde yaşadıkları toplumun kurtuluşuna vesile olmak adına onu dönüştürüp yeniden inşa etme konusunda farklı düşünmektedirler.²⁶³ Bu durum büyük oranda mevcut sorunları aşmak üzere gelenekle gerektiğinde bir hesaplaşmayı beraberinde gerektirmektedir. Zaten mevcut Katolik geleneğinde bir tıkanmışlık söz konusu olduğundan, kurtuluş teolojisi “büyük Hristiyan geleneğini” ıslah/iyileştirme için sahneye çıkmıştır.²⁶⁴ Nihayetinde geleneksel bir kurum olarak Vatikan ve otoritesi yok sayılmamış, birçok noktada izinden gidilmesine rağmen kurtuluş teolojisi fikriyatı kilisenin radikal eleştirisine tabi tutulmasıyla şekillenmiştir. Bell, bu durumu “kutsal gettolari” (*spiritual ghetto*) yıkmak için kiliseyle amansızca bir mücadele içerisine girmek olarak belirtmiştir.²⁶⁵

Hristiyanlığın formal/resmî bir tarihi olmadığından Hristiyan geleneği, tarihi bağlamda ortaya çıkan Hristiyan dinî tecrübeyle ilgilenmektedir. Bu açıdan bakıldığında kurtuluş teolojisinin bu konudaki mücadelesi geleneğe yaklaşım açısından daha anlamlı

²⁶⁰ Tony Campolo, “What is Liberation Theology?”, *The Washington Post*, 30 Nisan 2008.

²⁶¹ Boff, *Introducing Liberation Theology*, 76.

²⁶² Peter Hebblethwaite, “The Roman Catholic Church”, içinde *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, ed. Christopher Rowland, 2. baskı (London; New York: Cambridge University Press, 2007), 213.

²⁶³ Smith, *The Emergence of Liberation Theology*, 5.

²⁶⁴ Boff, *Introducing liberation theology*, 36; Roelofs, “Liberation Theology”, 1988, 550.

²⁶⁵ Daniel M Bell, *Liberation Theology after the End of History the Refusal to Cease Suffering* (London; New York: Routledge, 2001), 3.

olacaktır. Zira Reynolds'un dediği gibi birçok modern kilise tarihçisi Hristiyanlık tarihinde bütününe dair bir yorumda bulunabilmek için (her birini ayrı ayrı ele almak yerine) temaları birleştirmenin (*unifying themes*) imkânsız olduğunun altını çizmektedir.²⁶⁶

İşte tam da burada kurtuluş teolojisinin muhafazakârlık meselesi hakkındaki görüşleri anlamlı olacaktır. Gelenek meselesiyle yakından alakalı olan muhafazakârlığın ondan ayrıştığı noktalar bulunmaktadır. Gelenek kavramı, muhafazakâr düşünür Oakeshott'a göre geçmişten geleceğe doğru akıp giden bir "süreklilik ilkesi" olarak tanımlanırken, muhafazakârlık "tanıdık olanı bilinmeyene, denenmiş olanı denememiş olana, gerçeği mümkün, yakını uzağa, uygun olanı mükemmele" tercih etmek olarak tanımlanmaktadır.²⁶⁷ Muhafazakârlığın teması insanın kusurlu olduğu, mükemmel olmadığı ve birbirine ihtiyaç duyacağı fikrine dayanmıştır. Ayrıca insanın sınırlı bilgiye sahip olması nedeniyle deneyim ve tecrübe muhafazakârlık için en önemli bilgi kaynağı olarak görülmektedir.²⁶⁸ Nihayetinde Beneton'un dediği gibi muhafazakârlık aynı zamanda gelenekçiliktir ama gelenekçinin muhafazakâr olması gerekmemektedir.²⁶⁹

Muhafiz dinî söylemler ve siyasi ideolojilerle, hatta eleştirel sosyal bilimler kuramlarıyla girmiş oldukları ilişki dikkate alındığında kurtuluş teolojisinin muhafazakâr bir yapı arzmetmediği, onu eleştirdiği görülmektedir. Ayrıca kurtuluş teologları inanç, din adına yapılan pratiklerin ve süregelen geleneğin gözden geçirilmesini önemser ve doğru anlaşılmasını sağlamak için katkıda bulunmayı teklif eder. Fakat onların (Cizvitlerle birlikte) geleneksel yaklaşıma karşı eleştirel olması Yel'e göre Kilise'ye pahalıya mal olan ve zamanla diğer cemaatleri de etkileyecek bir kayıp (*geleneğin bozulması*) olarak okunmuştur.²⁷⁰

Son olarak, Katolikliğin kurumsal yüzünü temsil etmesi yönünden Kilise önemli bir yer işgal etmektedir. Bununla birlikte Kilise'nin tarihine baktığımızda değişim ve dönüşümü algılamada hep geç kaldığı görülmüştür. Bürokratik yapısı ve kurumsal mimarisi nedeniyle her dönemde toplumsal gelişmelere cevap üretmede gelişmeleri hep

²⁶⁶ Stephen Reynolds, *The Christian Religious Tradition* (Encino, Calif.: Dickenson Pub. Co., 1977).

²⁶⁷ Michael Oakeshott, "On Being Conservative", içinde *Conservative Texts: An Anthology*, ed. Roger Scruton (New York: St. Martin's Press, 1991), 279, alıntı İsmail Safi, "Türkiye'de Muhafazakârlığın Düşünsel-Siyasal Temelleri ve Muhafazakâr Demokrat Kimlik Arayışı" (Ankara Üniversitesi, 2005), 46.

²⁶⁸ Ömür Birler, "Muhafazakârlık", içinde *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*, ed. Gökhan Atılğan ve E. Atilla Aytekin (İstanbul: Yordam Kitap, 2012), 287.

²⁶⁹ Philippe Beneton, *Muhafazakârlık*, çev. Cüneyt Akalın, 1991, 113.

²⁷⁰ Ali Murat Yel, "Geleneğin Bozulması: Kurtuluş Teolojisi ve Cizvitler", *Divan, İlmi Araştırmalar*, sayı 5 (1998): 54.

geriden takip etmiştir. Örneğin Kutsal kitabın Latince dışında okunması, kürtaj, boşanma²⁷¹ vb. konularda ilk başlarda talepleri dikkate almamış, sonrasında gelişmelerin önü alınamayınca geri adım atılmıştır. Bu durum Gill'in dilinde şu şekilde ifade edilmiştir: "Toplum değişti, kilise değişmedi."²⁷²

Kuşkusuz, kurtuluş teologlarının gelenek bağlamındaki en büyük katkısı kilisenin yeni bir yaklaşım yöntemi olarak sosyal bilimlerden yoğun bir şekilde istifade edilmesine zemin hazırlamış olmasıdır. Şimdiye kadar geleneksel teolojinin sosyal bilimlerden farklı olduğu, dolayısıyla bu disipline ait kavramlar ve yaklaşımlarla teolojinin anlaşılamayacağı düşünülürken kurtuluş teolojisinin gündeme getirmesiyle Kilise'nin artık ilahiyat dışındaki diğer disiplinlerden de faydalanmasının yolları aranmıştır.²⁷³

Kurtuluş teologlarınca eleştirel duruşun anlamlı olduğu bir diğer alan ise siyaset kurumuyla ve devletle sürdürülen ilişki biçimidir. Bundan sonraki bölüm kurtuluş teologlarının bu doğrultudaki görüşlerinin tartışıldığı alan olacaktır.

3.2.2. Siyasete Bakış ve Devletle İlişkilere Yaklaşım

Kilise'nin dünyevi otoriteyle ilişkisi ve bunun boyutu, sınırları hep tartışma konusu olarak gündeme gelmiştir. Kilise-devlet ilişkileri açısından bakıldığında bir din olarak Hristiyanlık, başlangıcından beri siyasilerle yoğun bir etkileşim içerisinde olmuştur.²⁷⁴ Kimi dönemde dini otorite siyaset üzerinde kimi dönemdeyse dinî otorite siyaset üzerinde etkili olmuştur.

Hristiyanlığın Roma'da resmi din olarak kabul edilmesinden önce Olgun'a göre Hristiyan geleneğinin siyasi otoriteyle ilk karşılaşması Hz. İsa ile olmuştur. Hz. İsa, Yahudi geleneğini eleştiren kişi olmasının dışında Roma valisi Pontus Pilatus tarafından halkı isyana teşvik eden (devrimci) bir şahıs olarak idam edilmesine şahitlik etmekteyiz.²⁷⁵ Hristiyanlık, Roma imparatorluğunun resmi dini olmasıyla siyasallaşma sürecine

²⁷¹ Katolik kilisesinin gelişmelere karşı tepkisinin yavaş olmasını gösteren (özellikle boşanma konusunda) bir film için bkz, Fred Zinnemann, *Her Devrin Adamı* (A man for all seasons) (Columbia Pictures, 1966). Kutsal kitabın Latince dışındaki dillere çevrilmemesi konusundaki ısrarını anlatan roman için bkz, Umberto Eco, *Gülün Adı* (İstanbul: Can Yayınları, 1987).

²⁷² Anthony James Gill, *Rendering unto Caesar the Catholic Church and the State in Latin America* (Chicago: University of Chicago Press, 2008), 18.

²⁷³ Moll, "Liberating Liberation Theology", 25.

²⁷⁴ Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 250.

²⁷⁵ Mahmut Aydın, "İsa'ya Ne Oldu? İsa'nın Tutuklanması, Yargılanması ve Çarmıha Gerilmesiyle İlgili İncil Rivayetlerinin Tarihsel Açıdan Değerlendirilmesi", *Milel ve Nihal* 1, sayı 2 (2004): 93.

girmiştir.²⁷⁶ Bunun sonucunda kilise lehine gelişen güç dengesi kısa sürede kilise-devlet ilişkisinin doğasının bozulması neden olmuştur. Sonrasında yaşanan Orta Çağ'da Gutiérrez'e göre kilise-devlet birliği çok güçlü olmuştur.²⁷⁷ Protestan hareketinin kurucusu reformcu Martin Luther'in kiliseye başkaldırısının ardında dinî düşünce konusunda farklılaşması dışında kilisenin aşırı güçlenmesi yatmaktadır. Sonrasında geliştirdiği, yukarıda farklı bağlamlarda da ele alınan "iki krallık" doktrinin geliştirilmesine de onu bu durum sevk etmiştir. Martin Luther iki krallık doktriniyle bir ayrışma sağlamışsa da kendisi de büyük oranda Kutsal Kitaptan politik sonuçlar çıkarmaktan da geri durmamıştır.²⁷⁸

Kolonyal döneme (15-19. yüzyıllar) gelindiğinde siyasi otoritenin dinî otorite üzerinde nüfuzunu arttırdığı görülmektedir. Siyasi otoritenin dinî otorite/atamaları kontrol etmek için oluşturduğu "Patronato hakkı" (*jus patronatus*) bunun en bilinen uygulamasıdır.²⁷⁹ Kilise'nin bu dönemdeki sicili biraz kabarıktır.²⁸⁰

Yakın döneme baktığımızda, özellikle de 20. yüzyıl sonrasında siyasetin dini otorite üzerinde ciddi bir etki kurduğu görülmüştür. Yaygın olarak Latin Amerika'da kilise devlet ilişkisinin diğer batılı ülkelerden daha yakın olduğu bilinmektedir. Bunun bir istisnası bulunmaktadır. Kısa süreliğine de olsa Francisco Franco diktatörlüğü döneminde (1936-1975) İspanya ulusal katolisizmi (*el nacionalcatolicismo*) denen yönetim modeliyle özel ve kamu hayatının her yerinde Katolik kilisesinin hegemonyası sağlanmıştır. Aslında Franco'nun politikaları yakından izlendiğinde halk dışında kilise de zaptu rapt altına alınmak istenmiştir.²⁸¹ İspanya'yı hariç tutarsak Avrupa'dan farklı olan bu yaklaşımın kökeninde Latin Amerika halklarının daha dindar olarak biliniyor olmasının önemli etkisi vardır. Burada devletin kendi politik çıkarları karşısında kiliseyi kullanarak Vatikan'ın dini özgürlükler konusunda hazırlamış olduğu *Dignitatis Humanae*de belirtilen kilisenin özgürlüğünü ihlal ettiği görülmektedir.²⁸² Gill'de sürekliliği ifade etmek adına kilise-devlet ilişkisinde kolonyal dönemden başlatmayıp

²⁷⁶ Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu*, 251.

²⁷⁷ Aguas, "Relating Faith and Political Action Utopia in the Theology of Gustavo Gutiérrez", 26.

²⁷⁸ Tim Gorringe, "Political Readings of Scripture", 67.

²⁷⁹ Enrique D Dussel, *A History of The Church in Latin America: Colonialism to Liberation (1492-1979)*, çev. Alan Neely (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1981), 38-39.

²⁸⁰ Detaylı bilgi için bkz, Bartolomé de las Casas, *Kızılderililer Nasıl Yokedildi?*, çev. Meryem Ural (İstanbul: Şule yayınları, 1997).

²⁸¹ Stanley G. Payne, *Spanish Catholicism: An Historical Overview* (Univ of Wisconsin Press, 1984), 171-73.

²⁸² Richard P McBrien, *The Church: The Evolution of Catholicism* (New York, NY: HarperOne, 2008), 259.

özellikle son döneme (1965 sonrası) vurgu yapılmasının önemli bir eksik olduğunu altını çizmiştir.²⁸³

Katolik Kiliseleri artık patronata sistemiyle kontrol edilmemekte, birçok ülkede bu uygulama yasaklanmasına rağmen hala bazı ülkeler kilise üzerindeki etkisini – kontrolünü bırakmak istemeyecektir ve bunu farklı şekillerde sürdürmek isteyecektir.²⁸⁴ Din adamları hükümetlerin taleplerini yerine getirirler veya onların yaptıkları karşısında sessiz kalırlar. Buna karşılık hala doğrudan siyasete etkileri açısından güçleri de vardır. Gutiérrez buna karşı çıkmıştır.²⁸⁵ Yoksa, devletler nezdindeki yasal pozisyonu dışında Kilise her zaman politik gücü vardır, aslında olmalıdır da Gutiérrez’e göre. Yani siyaseten güçlerinin olup olmaması dışında, bu siyasi imtiyazı yoksulların ve ezilmişlerin lehine kullanmamış olmalarıdır eleştirilen durum.²⁸⁶ Yine bu doğrultuda Maritain, Katolik inanların Kilise’nin dünya işlerini doğrudan müdahale etmemesinden memnun olacağını, yine de müdahil olması söz konusu olursa bu inanların manevi ihtiyaçları, talepleri doğrultusunda olması gerektiğinin altını çizer.²⁸⁷

İşte bu sebepten dolayıdır ki, Latin Amerika gibi din-siyaset ilişkilerin iç içe girdiği bir dönemde kurtuluş teolojisini incelemek, onun siyaset ve devletle ilişkisini incelemek kolay olmayacaktır. Yani kurtuluş teologlarının siyasete dair tartışmaları kilisenin siyasi aktörlerle ilişkilerinde uzun tartışmanın görünen küçük bir kısmını oluşturmaktadır.²⁸⁸ Ve devlet adamlarının ve siyasi karar alıcıların menfaati yerine yoksul sınıfların çıkarını savunan kurtuluş teologlarının devletle ilişkileri hareketin kurulduğu dönemden beri hep sorunlu ve mesafeli olmuştur. Zaten diğer din adamlarından ve Vatikan’dan ayrıştığı nokta onların siyasetin ve kilisenin siyasetle girmiş olduğu ilişkinin doğasının yeniden tanımlamalarıdır. Bunun sonucu olarak, kurtuluş teolojisi ve onun gibi muhalif hareketler muhafazakâr dinî kurumların aksine siyasal iktidarla mesafeli olmuş, eleştirel bir yaklaşıma sahip olmuştur. Gill ve onun gibi yazarlar, özellikle de 1960 sonrasında kilisenin yoksulluk, baskı ve II. Vatikan Konsili (1962-65), Medellín (1968) ve kurtuluş teologlarından oluşan kurumsal reform sonrasında otoriteryen devlete

²⁸³ Gill, *Rendering unto Caesar the Catholic Church and the State in Latin America*, 18.

²⁸⁴ Dussel, *A History of The Church in Latin America*, 81.

²⁸⁵ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, 1988, 61.

²⁸⁶ Joseph Francis Super, “On Earth as It is in Heaven the Social Gospel as A ‘Theology of Liberation’” (Master Thesis, Liberty University, 2009), 35.

²⁸⁷ Gerd-Rainer Horn, *Western European Liberation Theology: The First Wave (1924-1959)* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 298, 299.

²⁸⁸ Christopher Rowland, “Introduction: The Theology of Liberation”, 9.

muhalefet ettiğinin altını çizmiştir.²⁸⁹ Çünkü Lernoux'un belirttiği gibi, kilise-siyaset ilişkisi her zaman siyasilerin lehine olmakta ve onların insanlara karşı haksız uygulamalarına zemin hazırlamaktadır.²⁹⁰

Bununla birlikte kurtuluş teolojisinin siyasal alanda yapmak istedikleri şeyler büyük ölçüde yapısal değişikliklerdir ve bu yapısal değişikliklerin önemli bir kısmının devlet politikasıyla yani siyasetle olacağının da farkındalar. Dolayısıyla siyaset kurumlarıyla ilişkiler tamamıyla askıya alınmamış sadece belirlenen ilkeler çerçevesinde onu etkilemeye yönelik çalışmalar yapılmıştır. Hareketin hiçbir döneminde devlet iktidarını ele geçirmek, güç devşirmek amaçlı bir çalışması olmamıştır. Zira bu durum Puebla Konferansı Sonuç Bildirgesi'nde (*Final Puebla Document*) yer alan ilkeler doğrultusundaki bir yaklaşımın sonucu olarak bilinçli bir şekilde izlenen bir siyasettir. Puebla konferansında kabul edilen bir anlayışa göre, serveti, iktidarı, devleti vb. dünyevi menfaatler kısaca Tanrı tarafından yaratılmış herhangi bir şeyi mutlaklaştırmak veya kutsallaştırmak insanların esas sorunu olmuştur.²⁹¹

Bell gibi kurtuluş teolojisine eleştirel yaklaşanlara göre, kurtuluş teologları farkında olmadan yapmaya çalıştıkları şeylere ters düşmekte. Ona göre kurtuluş teologları devletin politikalarını değiştirip dönüştürerek toplumda sosyo-ekonomik dönüşüm ve adaleti sağlayacaklarını düşünürler, fakat birçok yazardan farklı düşünen Bell'e göre kurtuluş teologlarının yaptıkları kapitalizmin hegemonyasını arttırmaktan başka bir işe yaramamaktadır. Kapitalizm mantığı ile mücadele için tek yol olan kilisenin bağımsız bir yapı olarak desteklenmesi yerine (kapitalizmin enstrümanı olan) devlete ayrı bir otonomiye savunmaktadırlar. Dolayısıyla kilisenin etkili olmasına mani olmaktadır. Bu anlayışa göre ilkelerinden ziyade, siyasetin uygulamalarıyla meşgul olmaları kurtuluş teologlarının çabalarını başarısız olmaya mahkûm edecektir. Ayrıca kurtuluş teologları kilise -devlet - siyaset ilişkilerine dair çok şey konuşmamakta, bunun yerine kıta gerçekliği adı altında manevi meselelerle uğraşmaktadırlar. Kurtuluş teolojisi eleştirileriyle bilinen Novak 1991 yılında yazmış olduğu makalede benzer bir söylemle

²⁸⁹ Gill, *Rendering unto Caesar the Catholic Church and the State in Latin America*, 41.

²⁹⁰ Super, "On Earth as It is in Heaven the Social Gospel as A 'Theology of Liberation'", 34. Tarihsel bağlamda kilise-devlet ilişkileri için bkz, Gill, *Rendering unto Caesar the Catholic Church and the State in Latin America*, 19-41.

²⁹¹ Leonardo Boff, "Toward a Christology of Liberation".

hareketin son yıllarda sosyal yapılar hakkında daha az ümit var olduğu ve bu sebeple politik olanla daha az ilgilenip daha çok inanç meseleleriyle ilgilendiği yazar.²⁹²

Bu bağlamda Bell'e göre devletin demokratikleşmesini beklemek, de-militarize olduğunu düşünmek saflık olarak değerlendirilip, hareketin devrimci bir yapıdan reformist özelliklere sahip sivil topluma evrildiğini iddia etmektedir. Hatta ileriye giderek Gutiérrez'in kilisesinin seküler devletin egemenliğiyle sarılmış, kendi siyasi ve iktisadi pratiklerini uygulamada bağımlı, politik olmayan yapılar olduğunu ileri sürmüştür.²⁹³ Genel olarak değerlendirildiğinde Bell'in, kurtuluş teologlarının özellikle kaçınmak istedikleri (siyasi iktidarı ele geçirme) şeyle değerlendirmiş olması, siyasete ve devlete atfetmiş oldukları farklı anlamlardan ileri geldiği görülmektedir. Bu yaklaşım farklılığı kendini kurtuluş hareketinin bir politik varoluş biçimi olarak önemseydiği sosyal hareketler üzerinden daha iyi göstermektedir.

Bu cihetten bakıldığında, kurtuluş teologlarının siyasetle ilişkisinin doğrudan hissedildiği en belirgin alan/yapı sosyal hareketlerdir. Tabandan yukarıya doğru değişim ve dönüşüm yöntemini benimseyen kurtuluş teolojisinin, bunun uygulamasını yaptığı DTC'lerden sonraki en mühim ikinci mecra toplumsal hareketlerdir. Brezilya'daki etkili bir toplumsal hareket (MST) üzerinden hareketin siyasete etkisine dair tutumu değerlendirilecektir.

Toplumsal Hareketler Üzerinden Siyasete Etkileri: MST Örneği

Latin Amerika'daki etkin ve yaygın toplumsal hareketlere bakıldığında birçoklarının doğrudan ya da dolaylı olarak kurtuluş teologları tarafından desteklendiği görülmektedir. Kurtuluş teolojisinin kıtada birçok toplumsal hareketin destekçisi olmasına rağmen biz bunlardan Latin Amerika'daki en büyük, organize ve kurtuluş teolojisinin açık desteğini alan ve somut etkisini görebilmek adına Topraksız Kır İşçileri Hareketi'ni (*Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* -MST) ele alacağız. Politik bir baskı aracı olarak toprak işgali gerçekleştiren bu hareket, Latin Amerika'daki

²⁹² Michael Novak, "The Revolution That Wasn't", *Christianity Today*, 23 Nisan 1990.

²⁹³ Daniel M. Bell, "Men of Stone and Children of Struggle": Latin American Liberationists at the End of History", *Modern Theology* 14, sayı 1 (01 Ocak 1998): 121; Bell, *Liberation Theology after the End of History the Refusal to Cease Suffering*, 44; Miroslav Volf, "Liberation Theology after the End of History: An Exchange", *Modern Theology* 19, sayı 2 (2003): 263.

en etkili sosyal harekettir.²⁹⁴ Topraksızlar olarak bilinen bu hareketin ideolojik çerçevesi incelendiğinde ve kuruluşuna bakıldığında Kilise papazlarının etkisi, yani bizim kurtuluş teologları diye bahsettiğimiz kişilerin önemli katkıları vardır.²⁹⁵ “İlerici rahipler” olarak adlandırılan din adamı topluluğu toplumda baş gösteren sorunları önceki bölümlerde açıklandığı gibi öte dünyada, cennette değil; bu dünyada çözülmesi gerektiği yaklaşımına sahipler ve insanlara bu yönde vaazlarda, telkinlerde bulunmaktalar. Bunun için farklı kiliselere (mezheplere) mensup din adamları Brezilya’daki bu açıdan mağdur insanları bilinçlendirmek için tek tek dolaşmışlardır.²⁹⁶ Topraksızlar hareketinin liderlerinden birine göre, Kurtuluş teolojisi bu hareketin açık fikirliliğe dönüşmesinde büyük bir katkıda bulundu. MST liderlerinden Stédile şunu vurgulayarak: “[...] Özgürlük Teolojisinden [Kurtuluş teolojisi kastedilmekte] beslenenler –CPT, Katolikler, Lutherçiler- bize insanlara hitap eden bütün doktrinlere karşı açık fikirlilik göstermeyi öğretti. Bu dünya vizyonu bize yardım edebilecekleri bulmamız için gereken açık fikirlilik tutumunu sağladı.” Hareketin kurtuluş teolojisinden ne kadar etkilendiklerine temas etmiştir.²⁹⁷ Aynı çalışmadan alıntılanan şu pasajlar, Medellín’deki din adamlarının altını çizdiği hususların hayata geçirilmiş olmasını göstermesi açısından önemli görülmektedir. “Tres Palmeiras’da [Brezilya’nın en güneyindeki eyaletlerden Rio Grande do Sul’de bir ilçe] kamp yapan aileler, kent bölge rahipleri, papaz Arnildo’nun desteğini istediler. Arnildo onları rahip evinde misafir etti ve kendilerine yiyecek ve giysi sağladı, ancak bunun yanı sıra onlara kurtuluş teolojisi’nin bakış açısından İncil okudu ve onların vaat edilmiş toprakları arayan Tanrı’nın halkının özgürleşmesinden ve acılarından bahseden Hicret Kitabının Üçüncü Kısım üzerinde düşünmelerini sağladı. Dinleyenler bunun aynı zamanda kendi hikâyeleri olduğu fikrine kapıldılar. Bu grubun toprak için örgütlü kalmaya ve mücadele etmeye karar vermesi bu şekilde oldu.”²⁹⁸ Hareketin düşünsel izlerini arayan Yeğin’e göre MST; Mao, Gramsci, özgürlük teolojisinin fikirlerinden, ekoloji ve feminist düşünce akımlarından, Brezilyalı pedagog Paulo Freire’den, ulusalcılık ve enternasyonalizmden etkileniyor.”²⁹⁹

²⁹⁴ Marta Harnecker, *Bir Hareket Yaratmak MST: Topraksız Kır İşçileri Hareketi*, çev. Deniz Tuna (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2006).

²⁹⁵ Rudolf von Sinner, “Da Teologia da Liberdade para uma Teologia da Cidadania Como Teologia Pública”, *Fórum Mundial de Teologia e Liberdade*, y.y.

²⁹⁶ Detaylı bilgi için bkz, Harnecker, *Bir Hareket Yaratmak*, 35–36.

²⁹⁷ A.g.e., 236–37.

²⁹⁸ A.g.e., 37.

²⁹⁹ Metin Yeğin, *Topraksızlar: Brezilya’da Topraksız Köylü Hareketi: MST* (İstanbul: İletişim, 2006).

Monthly Review'deki röportajında Stédile 1960'lara kadar (askeri) diktatörlükler halkın önemli bir kısmının mensubu olduğu Katolik kilisesine destek verirlerdi ve girişte belirtildiği gibi kilise de onları desteklerdi. Kurtuluş teolojisi kıtada gelişmeden önce kilise yoksul, topraksız halka “üzülmeyin topraklarınıza cennette kavuşursunuz” diye öğütte bulunurdu. Kiliseye mensup olan dindar fakir halk kendilerini pasifize den bu öğretiyi bir “yazgı” kabul edip sıkıntılarına karşı sessiz kalmayı yeğliyorlardı. Kurtuluş teologlarının telkiniyle “cennette zaten topraklarımız var burada da olması için mücadele edelim” diyen rahipler halka gittiler ve örgütlediler. Böylelikle olayların farklı algılanması gerçekleşmiştir.³⁰⁰ Dikkatlice incelendiğinde hem örgütlenme hem de eylem pratikleri açısından kurtuluş teologlarının önemseydiği dinî taban cemaatleriyle ne kadar uyuştukları görülmektedir.

Kilisenin de desteğiyle, bu sosyal hareketin üyeleri yapmış oldukları işin meşruiyetini temellendirmesi adına, ileri sürdüğü gerekçe dikkatlerden kaçmamaktadır. Onlara göre, “Hristiyanlık sabbat ve jübile yıllarında, Kurtulma hakkını getiren İncil aracılığıyla toprağı işgal edilmesine izin vermektedir. Tanrının herkese toprak verdiği ilkesine dayanarak, toprak kaybeden kişi –kendisi ya da ataları- her zaman, onu alan kişiden geri alma hakkına sahiptir. Toprağı biriktiren kişi geri vermezse, toprağı alınan kişi geri almak için güç kullanabilir. Bu durumun kutsal bir kaynakla teyit edilmesi ancak kurtuluş teolojisinin kıtada yaygınlık kazanmasıyla gerçekleşmiştir.³⁰¹ Tüm bunlardan sonra denilebilir ki, kurtuluş teolojisini ve onun siyasetle, devletle ilişkisini tam olarak anlamak için onu Latin Amerika tarihiyle, sosyal hareketlere etkisiyle birlikte ele almak gerekmektedir, aksi halde hareket bağlamından kopuk olarak değerlendirilmiş olur.

Topraksızlar hareketi hem kurtuluş teolojisinin yaratmış olduğu hem de kendi dinî taban cemaatleri modelinin büyük oranda şekillendiği, yani bir yönüyle inşa edildiği bir hareket olma özelliği taşımaktadır.³⁰² Aslında bu, yorumdan da öte bir rasyonel somut adımın başlangıcıdır. Bu somut tezahürleri görebilmek adına bahsedilen dinsel siyasal akımın sosyal hareketler üzerindeki etkisi incelenmiştir. Örnek olarak, Brezilya'da faaliyet gösteren ve kıtanın en önemli sosyal hareketi olan MST (Topraksızlar) üzerindeki etkisi irdelenmiştir. Sıradan bir sosyal hareket için çok da abartılamayacak bu

³⁰⁰ Alıntı Harnecker, *Bir Hareket Yaratmak*, 37.

³⁰¹ Henry Veltmeyer, *Latin Amerika ve Başka Bir Kalkınma* (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2006).

³⁰² Kurtuluş Teolojisinde sosyal politikaların sorgulandığı ve “başka dünya”nın mümkün olduğunu tartışan bir çalışma için bkz, Waldemar Rossi, “A Teologia da Libertação e as Transformações do Mundo”, *Revista Espaço Acadêmico* 2, sayı 17 (Outubro, 2002).

durumun/yorumun Kilise ve din adamları tarafından gerçekleşmiş olması, Kilise'nin tutucu yapısı göz önünde bulundurulduğunda hiç de azımsanmayacak, önemli bir tavır olduğu kolaylıkla anlaşılabacaktır.

Kurtuluş teologlarının siyaset ve devletle ilişkilerinin eleştirel duruş bağlamında ele alındığı bu bölümden sonra, yukarıda da belirtildiği şekliyle öze dönüş tartışmalarının ortaya çıkmasına da zemin teşkil eden sosyal adalet ve yoksulluk sorununa yaklaşımları tartışılacaktır. Hristiyan kurtuluş teologlarının, meslektaşlarından ayrıştığı noktanın büyük oranda sosyal adalet ve yoksulluğa yapmış oldukları vurgudan ve katkıdan geldiği düşünülürse bir sonraki bölümün hareketin anlaşılmasına dair bize önemli ipuçları sunacağı görülecektir. Dahası bu tartışmayı önemli kılan başka bir husus ise, kurtuluş teologlarının Hristiyan geleneğinde “sosyal öğretiler” veya konular hakkında sunmuş olduğu katkı ve imkânlar olacaktır.

3.3. Sosyal Adalet ve Yoksulluk Perspektifinden Öze Dönüş Mücadelesi

“Dinleyin şimdi ey zenginler, başınıza gelecek felaketlerden ötürü feryat edip ağlayın”³⁰³

Kurtuluş teolojisinin ortaya çıkış argümanlarına ve tarihsel seyrine baktığımızda toplumdaki kazancın paylaşılması ilgilendiği temel konular arasında yer almaktadır. Bu yönüyle birçok toplumsal hareket için ilham kaynağı olmuştur. Kurtuluş teologlarının bu doğrultuda sıkça ifade ettikleri sorunsal sosyal adalet ve yoksulluk meselesi ve bunun dinin özüne dönüşteki rolü olmuştur. Kurtuluş teolojisinin bu özellikleri, her zaman hareketin en güçlü yanını oluşturmuştur.

Öze dönüş mücadelesindeki tartışmaların üçüncü sacayağını oluşturan bu bölümün altında dört alt başlık yer almaktadır. Bunlardan ilki *dinin sosyal yorumu veya insanca yaşama mücadelesi* olarak başlıklandırılmıştır. Burada Hristiyanlığı oluşturan kutsal metinler ve en az bunlar kadar önemli olan Hristiyanlık geleneği sosyal adalet ve yoksulluk perspektifinden tekrar yorumlanmaktadır. Bireyin mümin olmasından daha evvel onurlu ve haysiyetli bir birey olarak yaşaması daha öncelikli bir mesele olarak görülmektedir. Buna engel olan her ne varsa öncelikle bu engeller ortadan kalkmalı

³⁰³ Yakup'un Mektubu 5/1.

ardından Tanrı'ya inanan müminler olunmalıdır. Bunun için *sosyal adalet* kavramına vurgu yapılmıştır. Sosyal adaletin olmadığı yerde bireysel adaletin olmayacağı vurgusuyla kurtuluş teologları kavram üzerinde yoğun bir şekilde durmuştur. Sosyal adaleti sağlamanın yollarına ve önündeki engellere dair fikirler ve pratikler ele alınacaktır. Bu bölümün altında ele alınacak bir diğer meseleyse *Hristiyanlığın seküler bağlamda yorumlanması (dünyevi olanla ilgilenmesi)* olacaktır. Hristiyanlık ve onun en önemli kurumu olan kilise Hristiyan kurtuluş teologlarından önce dünya meseleleriyle, dünyaya dair hiç bu kadar ilgili olmamıştı. Bir yönüyle Hristiyanlığın dünyevileşmesi sağlanmıştır. Dünyevileşmeden murad edilen anlama temas edilecektir. Bu, kurtuluş teologlarının oluşturduğu farkındalık ve katkılarla inşa edilmiştir. *Yoksul ve fakir kimdir?* meselesi kurtuluş teologlarının üzerinde titrediği yoksullar için öncelikli seçenek doktriniyle bu bölüm altında incelenen son başlık olacaktır. Kurtuluş teologlarının öze dönüş mücadelesine katkılarında biri de yoksul ve fakir kavramlarında bir genişlemeye ve bu kavramları yeniden tanımlamaya gitmiş olmalarıdır. Bu yönüyle geleneksel Katolik inancı içerisinde konuya farklı bir bakış açısıyla yaklaşmışlardır.

3.3.1. Hristiyanlığın Sosyal Yorumu: Sosyal Adaletin Tesisi için Zorunlu Bir Mücadele

Adalet Tanrıda ise, dünyada aynı derece bulunmuyor demektir... Kilise'deki güncel tartışmaların, dine başlangıçtaki canlılığını kazandıracağını beklemek, nafile bir umuttur; çünkü iyi niyet, sefaletle dayanışma ve daha iyi bir dünya için çalışma, din, giysilerini çıkarıp atmıştır (Horkheimer, 1935).³⁰⁴

Latin Amerika toplumları 1950 sonrasında çok ciddi sıkıntılarla yüzleştiler. Politik istikrarsızlıklara paralel olarak toplumda sosyo-ekonomik sıkıntılarla yüzleşmek kaçınılmaz bir hal almıştır. Bu durum insanların daha zor, kötü ve insani olmayan koşullarda yaşamlarını idame ettirmelerine sebep olmuştur. Etraflarında olup bitene duyarsız olmayan kurtuluş teologları işte tam da böyle bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bu

³⁰⁴ Max Horkheimer, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: YKY, 2005), 212, 213.

durum Medellin konferansı sonrasında Latin Amerikalı din Piskoposları tarafından şu şekilde bildirilmiştir:³⁰⁵

“... [kitada] var olan ve halklarımızın çoğunluğunu [...] kasvetli bir sefaletin pençesinde tutan muazzam toplumsal adaletsizliklere kayıtsız kalmaz. Milyonlarca insanın boğazından sağır edici bir çığlık yükselmektedir: Papazlardan, kendilerine başka hiçbir yerden gelmeyecek olan kurtuluşu isteyenlerin [çığlığı].”

Gerek dönemin otoriter siyasi rejimleri gerekse de “apolitik” tavır izlediğini belirten merkezi kilisenin müdahaleleriyle kurtuluş teolojisi bu dönemde beklenen etkiyi ve tanınırlığı gösterememiştir. Doğrudan toplumsal sorunlara temas ediyor olmasına karşın hareketin çalışmalarının yaygınlık kazanması ve tabana yayılması biraz gecikmiştir.

Mevcut sorunların giderilmesi amacıyla, gelişmiş batılı ülkelerin de teşvikleriyle bölgedeki siyasi erkler tarafından farklı reform politikaları uygulanmaya başlanmıştır. Ekonomik reformlarda beşeri sermayeye yeterince yatırım yapılmaması, fırsat eşitliğinin sağlanmaması ve gelir dağılımındaki eşitsizliği ortadan kaldıracak politikaların yetersizliği nedeniyle bu düzenlemeler toplumsal hoşnutsuzluklara hatta zaman zaman ayaklanmalara neden olmuştur.³⁰⁶ Dolayısıyla başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Benderli ve Görenel’e göre Latin Amerika’da (1980 sonrası) yaşanan ekonomi krizleri büyük oranda 1970’lerde uygulanan aşırı dış borçlanma ve ithal ikameci sanayileşme stratejileri neticesinde olmuştur.³⁰⁷

Büyük umutlar beslenen Bretton Woods Kurumları’nın (Uluslararası Para Fonu (IMF) ve Dünya Bankası) uygulamış oldukları politikalar/reçeteler (Washington Uzlaşısı)³⁰⁸ Latin Amerika gibi iktisadi gelişimini tamamlamamış ülkelerin sorunlarına

³⁰⁵ Joseph Gremillion, *The Gospel of Peace and Justice: Catholic Social Teaching since Pope John* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976), 471, Türkçe alıntı, Hüseyin Ahsen Akdal, “Kurtuluş Teolojisi Hareketinin Düşünsel ve Toplumsal Kaynakları”, 30–31.

³⁰⁶ Zeynep Zafir Benderli ve Zeki İlker Görenel, “Neoliberal Ekonomi Politikalarının Latin Amerika Üzerine Etkileri”, *İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 21, sayı 1 (2006): 191–193; Ivan Petrella, “Globalising Liberation Theology: The American Context, and Coda”, içinde *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, ed. Christopher Rowland, 2. baskı (London; New York: Cambridge University Press, 2007), 294–296; Richard A. Dello Buono ve José Bell Lara, “Introduction: Neoliberal Crises and the Resurgent Left in Latin America”, *Critical Sociology* 32, sayı 1 (2006): 9–16; Jean Grugel ve Pia Riggirozzi, “The End of the Embrace? Neoliberalism and Alternatives to Neoliberalism in Latin America”, içinde *Governance After Neoliberalism in Latin America*, Juan Grugel (New York: Palgrave Macmillan, 2009); Alex E. Fernández Jilberto, “Latin America: The end of the Washington Consensus, the State of Democracy and the Two Lefts”, *Journal of Developing Societies* 24, sayı 3 (2008): 399–413.

³⁰⁷ Benderli ve Görenel, “Neoliberal Ekonomi Politikalarının Latin Amerika Üzerine Etkileri”.

³⁰⁸ Latin Amerika’daki (neo) liberal uygulamalar hakkında detaylı analiz için bkz. Jilberto, “Latin America”; Buono ve José Bell Lara, “Introduction: neoliberal crises and the resurgent left in Latin America”; Grugel ve Riggirozzi, “The End of the Embrace? Neoliberalism and Alternatives to Neoliberalism in Latin America”; Franklin Gallegos, “Mucho Mas que dos Izquierdas”, *Nueva sociedad*. 205 (2006): 30; Lance Taylor, *After Neoliberalism: What Next for Latin America?* (Ann Arbor:

çare olmak bir yana ekonomik istikrarsızlıkların derinleşmesine ve yeni sorunların doğmasına yol açtığını anlamak birkaç on yıllarına mal olmuştur. Bunun için 1980’li yıllar kıtada “kayıp on yıl” (*la década perdida*) olarak adlandırılmaktadır.³⁰⁹

En nihayetine ülkeden ülkeye farklı olarak adlandırılrsa da bu yapısal uyum programları (*structural adjustment programmes*) yoksulluğu ve gelir eşitsizliğini arttırmış ve sosyal adalet problemini tekrar gündeme getirmiştir.³¹⁰ Aslında dünyanın gelir eşitsizliğinde rekoru elinde bulunduran Latin Amerika³¹¹ ülkelerindeki sosyal adalet ve yoksulluk meselelerine yönelik tartışmalar ilk defa 1980’lerde gündeme gelmemiştir, daha önceleri de özellikle 1970’lerde kurtuluş teologları tarafından meseleye dair rahatsızlıklar sıkça dile getirilmiştir. Ayrıca iktisadi dalgalanma ve durgunluğun yoğun olduğu 1980’leri bir müddet hariç tutsak bile makro ekonomik düzeyde bazı gelişmelerin sağlandığı 1970 ve 1990’lı yıllarda bile yoksulluk ve gelir eşitsizliği konusunda herhangi bir ilerleme sağlanamadığı yapılan araştırmalarla ortaya çıkmıştır.³¹² Fakat sorunun çok daha görünür bir hal alması, fakirle zengin arasındaki gelir uçurumu makasının gittikçe açılmasına siyasal serbestiyetlik de eklenince gündeme getirilmesi ve yüksek sesle dile getirilmesi kaçınılmaz olmuştur. Bu perspektiften bakıldığında 2000’li yıllarda solun yükselişi ve sosyalist iktidarların başa gelmesi tesadüfî değildir.³¹³ Bütün bu olumsuz tabloya rağmen Gutiérrez 1960’larda başlayan bu sürecin yoksullarla dayanışma ve adalet

University of Michigan Press, 1999); Patrice M Franko, *The Puzzle of Latin American Economic Development* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2007).

³⁰⁹ Alicia Bárcena, “Restricciones Estructurales del Desarrollo en América Latina y el Caribe: una Reflexión Posterior”, *Revista de la CEPAL*, sayı 100 (2010): 7.

³¹⁰ Bu konuda saha araştırmasına dayalı bir çalışma için bkz, George Psacharopoulos vd., “Poverty and Income Inequality in Latin America during the 1980s”, *Rev Income Wealth Review of Income and Wealth* 41, sayı 3 (1995): 248. Ayrıca Birleşmiş Milletler’in Latin Amerika ve Karayipler’deki gelir dağılımı sorunu hakkında hazırlanmış olduğu bir çalışma için bkz, Samuel A Morley, *The Income Distribution Problem in Latin America and the Caribbean* (Santiago, Chile: United Nations, Economic Commission for Latin America and the Caribbean, 2001); Juan Luis Londoño de la Cuesta ve Miguel Szekely, *Persistent Poverty and Excess Inequality: Latin America, 1970-1995* (Washington, D.C.: Inter-American Development Bank, Office of the Chief Economist, 1997).

³¹¹ Morley, *The Income Distribution Problem in Latin America and the Caribbean*, 17.

³¹² Londoño de la Cuesta ve Szekely, *Persistent Poverty and Excess Inequality*, 1.

³¹³ Bkz, Maxwell Cameron, “Latin America’s Left Turns: Beyond Good and Bad”, *Third World Quarterly* 30, sayı 2 (01 Mart 2009): 331–48; Francisco Panizza, “Unarmed Utopia Revisited: The Resurgence of Left-Of-Centre Politics in Latin America”, *Political Studies* 53, sayı 4 (01 Aralık 2005): 716–34; Claudio Lomnitz, “Latin America’s Rebellion: Will the New Left Set a New Agenda?”, *Boston Review* 31, sayı 5 (Eylül 2006): 7–10; Jorge G. Castañeda, *Leftovers: Tales of the Latin American Left* (Routledge, 2008); Kenneth Robert, Leslie Bethell ve René Antonio Mayorga, “Conceptual and Historical Perspectives”, içinde *New Left Democratic Governance*, Cynthia J. Arnson and Jose Raul Perales (Washington D.C.: Woodrow Wilson International Center for Scholars, Latin American Program, 2007), 10–23, <http://wilsoncenter.net/topics/pubs/NewLeftDemocraticGovernance.pdf>; Claudio Lomnitz, “Foundations of the Latin American Left”, *Public Culture* 19, sayı 1 (Winter 2007): 23–27 ; Patrick Barrett, A. Rodríguez Garavito ve Daniel Chavez, *The new Latin American Left : Utopia Reborn*, Patrick S. Barrett, Daniel Chavez, César A. Rodríguez Garavito (London: Pluto, 2008).

arayışı için Latin Amerika ve Karayipler’de yeni soruların sorulmasına ve yakıcı sorunlarla yüzleşilmesine kapı aralamış olduğunu söyler.³¹⁴ Bell’e göre, kurtuluş teologlarının amacının zaten Hristiyanlığı kapitalizmden uzaklaştırmak olduğunu belirtir ve onların “kutsal gettoları” yıkmak için kiliseyle amansızca bir çatışma içerisine girdiklerini paylaşır.³¹⁵

Bununla birlikte merkezi Kilise’nin (Vatikan) sosyal adalet konusunda herhangi bir adım atmadığı söylenemez, zira Katolik Kilisesi toplumsal adalet taleplerine cevap vermek adına bazı teşebbüslerde bulunmuştur. II. Vatikan Konseyi kararlarında bu hassasiyetler dile getirilmiştir. Ayrıca kurtuluş teologlarını cesaretlendirmeleri, daha özgür ve yaratıcı imkân sağlaması nedeniyle II. Vatikan Konseyi’nin ayrı bir önemi bulunmaktadır.³¹⁶ Bundan sonraki bölümlerde kurtuluş teologlarının sıkça dile getirdiği “yoksuların kilisesi” vurgusu da fikir olarak ilk defa konsey kararlarında dile getirilmiştir. Fakat tüm bu çabalar yetersiz kalmış ve sorunun büyüklüğüne ve aciliyetine oranla yeterince ilgi gösterilmemiştir.

Gutiérrez’in yeni toplumsal farkındalık olarak (*new social awareness*) adlandırdığı hareketin kıtadaki sosyal adalet mücadelesiyle, kilise, toplumda azalan nüfuzunun tekrardan kazanılmasına katkı sağlamış, artık politik içerikleri de bagajına almıştır. Hareketin bu doğrultudaki gelişimi şu şekilde olmuştur. Ona göre kalkınma (*developement*) kavramı 1950’lerde Latin Amerika’da sosyal ekonomik durumu tanımlamada kullanılmaktaydı ve bazı durumların anlaşılmasına yardımcı olduğu kuşkusuzdur. Bundan sonra 1955’te Bandung Konferansı (*Bağılantısızlar Hareketi*) daha insani şartların arayışı için, katılımcı diğer ülkeler gibi Latin ülkelerinde de gündeme gelmiştir. Sonrasındaysa konferansın hayal kırıklığı yaratmasıyla “bağımlılık kuramı” gündeme gelmiştir. 1960-70’li yıllarda zirve yapan bağımlılık kuramı gerçekten de Latin Amerika’daki sosyo-ekonomik/politik gerçekliği anlamada epey katkıda bulunmuştur. Kalkınmacılıktan farklı olarak kıtadaki toplumsal bozukluğun yapısal analizini ve çözüm yollarını sunma dışında yoksulluğun nedenlerini uluslararası bir bağlama oturtması

³¹⁴ Gutiérrez, “The Task and Content of Liberation Theology”, 19.

³¹⁵ Bell, *Liberation Theology after the End of History the Refusal to Cease Suffering*, 3.

³¹⁶ Boff, *Introducing Liberation Theology*, 69. II. Vatikan Konsili, sonuçları itibarıyla Hristiyan kurtuluş teologları için önemli bir zemin hazırlamış olsa da, Konsilin sosyal meselelere temas etmesi için kurumsal olarak ciddi bir baskıyla karşı karşıya olduğunun altını çizmek gerekmektedir. Bu sebeple, Kilise’nin sosyal meselelerde aktif rol almasında iç dinamiklerden ziyade dış dinamiklerin tetikleyici olduğu görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz, John Hick, *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1995), ix, 1.

açısından çok kullanışlı bir paradigma sunmuştur. Fakat toplumsal gelişmeler ve toplumdaki karmaşık ve girift ilişki boyutları nedeniyle artık bağımlılık kuramının da analizlerini bir adım daha ileriye taşımasının vakti gelmişti ve dolayısıyla ihtiyacı karşılamadığı artık gün gibi açıktı.³¹⁷ İşte kurtuluş teologlarının toplum analizlerinde kullanmış oldukları analitik araçlar büyük oranda bunlardan oluşmaktadır.

1989 yılına gelindiğindeyse Fukuyama liberal demokrasinin -siyasi ve iktisadi kurumlarıyla- insanlığın deneyimleri sonucu olarak ideolojik evriminin son noktasına ulaştığını ve “tarihin sonu” nu ilan etmişti.³¹⁸ Ona göre monarşi veya komünizm gibi yönetim biçimlerinin başarısızlığı, halklara özgürlük ve refah sunmadaki yetersizliklerinden kaynaklanmaktaydı. Özü itibarıyla Fukuyama’nın ilan ettiği sadece siyasi liberalizmin zafer değil aynı zamanda serbest piyasa ve rekabetçi şartların da sonraki süreçte etkin olacağının habercisiydi. Bu durum Gutiérrez tarafından sefaletin arttığı, yoksulun daha da yoksullaştığı zenginine servetine servet kattığı dönemin habercisi olarak adlandırılır. Böylece neo-liberal ideoloji “Yoksul halkları tarihlerinden ediyor ve eşitsizlikleri arttıran ekonomik ve toplumsal süreçleri örtbas ediyordu.”³¹⁹

Bundan sonra bazı insanlar kapitalizmin Hristiyanlıkla uyuşabileceğini iddia ederken, bazıları asla bu iki kelimenin yan yana gelemeyeceğini savunmaktadır. Kapitalizmin dinle (Hristiyanlıkla) uyuşabileceğini iddia edenler kısa süre sonra yanılgıya düşüklerinin farkına varacaklardır. Ortaya çıkan olumsuz tablo sonucunda acaba Hristiyanlık insanlığı kapitalizmden kurtarabilir mi sorusu gündeme gelmiştir. Gerçekte kapitalizme tepki koymakla fakirlerin kilisesi epey mesafe almış, Hristiyanlıkla kapitalizmin savaşı insanlığın kurtarıcısı olarak algılanmıştır.³²⁰ Tüm bunların kıta halklarının yaşam koşulları üzerinde ciddi etkileri olmuştur. Özü itibarıyla temel mesele Hristiyanlığın fikir olarak kapitalizmle uyuşup uyuşmaması değildir, kurtuluş teologları açısından bunun pek bir anlamı da bulunmamaktadır. Kendisiyle yapılan bir söyleşide Gutiérrez “Benim sorunum kapitalizmle değil, fakirlikle.” diyerek hareketin yaklaşımını net bir şekilde belirtmiştir.³²¹

³¹⁷ Gutiérrez, “The Task and Content of Liberation Theology”, 22; Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, 1988, 15.

³¹⁸ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (Toronto: Maxwell Macmillan, 1992), xi-xii.

³¹⁹ Bell, *Liberation Theology after the End of History the Refusal to Cease Suffering*, 1; Gustavo Gutiérrez, “Kurtuluş teolojisinin kapsamı ve görevi”, 2011, 40.

³²⁰ Bell, *Liberation Theology after the End of History the Refusal to Cease Suffering*, 1.

³²¹ Alıntı, Peter Steinfels, “New Liberation Faith: Social Conflict is Muted”, *The New York Times*, 27 Temmuz 1988.

Kurtuluş teologlarının ortaya çıktığı sosyo-ekonomik şartlar bu şekilde özetlenebilir. Peki tüm bu olumsuz tabloya rağmen oturup kendi kabuğuna mı çekilmeliydi veya sorunları siyasilere mi havale etmeliydi; yoksa çözüme yönelik somut adımlar mı atılmalıydı? Kurtuluş teologları ikinci yolu seçip sıkça yaptıkları insanları vaaz etme görevlerini etkin bir şekilde kullanmaya başladılar. Fakat insanlara Kutsal Kitaptan okudukları pasajlar ve söyledikleri şeyler alışıldığın dışında bir içeriğe sahipti. Onlar artık Kutsal kitaba “sosyal bir bakış” katmışlardı. Bu sosyal bakış açısıyla İncil ve Hristiyan geleneğinde zaten yer alan menkıbeler, kıssalardan sosyal mesajlara vurgu yapılmıştır. Zaten Kutsal Kitaplar genel olarak bir hayat nizamı sundukları için insanın ve yaşamın birçok yönüne vurgu yaparlar. Dolayısıyla kurtuluş teologlarının bu konuda sıkıntı çekmedikleri görülmektedir. Bunca toplumsal çarpıklığa, baskı, zulüm ve yoksulluğa karşı mücadele etmek bir zorunluluk olarak görülmektedir. Fakat dikkat çekilmesi gereken husus çabaların sonunda ortaya çıkacak başarıdan/idealden (Tanrı’nın krallığı) dolayı değil, Tanrı’nın inayeti ve armağanıyla bahsedilecektir. Onlara göre üzerlerine düşen gerekli mücadeleyi yapıp tevekkül etmektir.³²²

Yukarıda belirtildiği gibi kurtuluş teologlarının başını çektiği hareketin bu duruma karşı çıkışı sadece ekonomik ve dinî saiklerden kaynaklanmamıştır. Kurtuluş teologları için sosyal adalet meselesi ontolojik bir mesele halini almıştır. Sonuçta bu durum insanların hayata bakışlarını, algılarını doğrudan etkilemektedir. Zaten Fitzgerald’ın iddiasına göre kurtuluş teologlarının kafalarındaki ekonomik düzen dinsel kaynaklardan beslenmemiştir. Örneğin mevcut sorunların kaynağının (öz eleştiri üslubuyla) kıtadaki insanların dinlerinin gerekliliklerini gerektiği gibi yapmamalarından kaynaklanır denmez, onun yerine çok daha somut bir şekilde yapısal sorunlara temas edilir. Bu birçok dinî grupta olmayan, hareketin yakından incelenmesini sağlayan önemli bir unsur olarak görülmektedir. Kurtuluş teolojisinin bu konudaki yaklaşımları da ekonomiden ziyade siyaset felsefesinde ele alından “adalet” kavramıyla daha fazla ilişkilidir.³²³ Bu durum aynı zamanda bu tartışmanın niçin teoloji’de değil de Siyaset bilimi’nde ele alındığıyla doğrudan alakalıdır.

³²² Gutiérrez, “The Task and Content of Liberation Theology”, 34.

³²³ Valpy Fitzgerald, “The Economics of Liberation Theology”, içinde *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, ed. Christopher Rowland, 2. baskı (London; New York: Cambridge University Press, 2007), 248, 249, 259.

Kurtuluş teologlarının sosyal adaletin tesisi için ortaya koydukları yaklaşımlar ideal bir çözüm önerisinden öte -birçok eksiklerine rağmen-³²⁴ çok daha somut bir düzlemde ele alınmaktadır. Çünkü sorunlar onlara göre maddi sorunlardır. Onların bu konudaki yaklaşımları ekonomik materyalizme karşı humanist materyalizm şeklinde özetlenirken,³²⁵ sınıf çatışmasının tarihsel doğasına ve (yeryüzü) Krallığın öncüsü olarak adil ekonomik düzenin özündeki toplulukçu doğaya vurgu yaparlar.³²⁶ Bir başka deyişle ekonomiyle teoloji arasındaki ilişki yaşamla ölüm arasındaki ilişki gibi görülür. Bu yönüyle Protestan düşüncesinden farklı bir yapı arz etmektedir. Hristiyan ekonomisini daha çok ferdi bir bakış açısıyla yorumlayan Protestanlara göre piyasa ve kurumları “günahkar bir yapıdan ziyade doğanın bir gerçeği” olarak değerlendirilir.³²⁷ Temel dünya anlayışları “servet uygarlığı”ndan ziyade “yoksulluk uygarlığı”na dayanmaktadır.³²⁸

Böyle davranmakla kurtuluş teologlarının Hristiyanlığın sosyal yorumu olarak gördükleri aynı zamanda var oluş gayelerini oluşturan sosyal adalet meselesindeki tavırları çok açık ve net bir şekilde ifade edilmiştir. Onlara göre, bu mücadeleyle zenginlerin yapmış oldukları bağış (hayırseverlik) ya da “sofralarındaki kırıntılar değil” (*crumbs from the rich man's table*) bir hak arayışı amaçlanmıştır.³²⁹ Böylece ezilmiş ve baskıya uğramış bu yoksul insanlar için somut yardımlar yapma veya sorunu en temelden ele alıp kalıcı çözümler oluşturma fikri baskın çıkmıştır. Bu doğrultuda kurtuluş teologlarının ilk defa ortaya attığı “yapısal günah”³³⁰ ya da “günahkâr yapılar” (*structural sin / sinful structures*) olarak adlandırdıkları bu durumda ekonomik adaletsizliğin yaygın olduğu bir yerde medeni hakların sistematik olarak ihlal edilmesini kapsar.³³¹

Söz konusu faaliyet kiliseye bağlı din adamlarınca gerçekleştirilince Vatikan'ın ve bölgesel merkezî kilisenin bir değerlendirmesi olacaktır. Vatikan ve birçok yazar tarafından kurtuluş teologlarının sosyal adalet konusundaki hassasiyetleri indirgemeci yaklaşım sergiledikleri gerekçesiyle sıkça eleştirilir. Bu daha önceki kısımlardan anlaşılacağı gibi beklenen bir durumdur. Fakat burada kanaatimizce altı çizilmesi gereken nokta, kurtuluş teologlarının onurlu ve haysiyetli bir yaşam için toplumda eksik olan,

³²⁴ Kurtuluş teologlarının ekonomi-politik açıdan incelenmesi ve bu konuda kendilerine yöneltilen eleştirilere yönelik bir çalışma için bkz, A.g.e., 261–62.

³²⁵ A.g.e.

³²⁶ A.g.e., 262.

³²⁷ A.g.e., 262-263.

³²⁸ A.g.e., 249.

³²⁹ A.g.e., 251.

³³⁰ İşsizlik, açlık ve yoksulluğun yaygın olduğu haller.

³³¹ Fitzgerald, “The Economics of Liberation Theology”, 254.

ihtiyacı hissedilen bir konu hakkında aşırı vurgu yapmış olmalarıdır. Bu agresif tavrı sorunlara çare arayışı çerçevesinde değerlendirildiğinde anlaşılabilir ve strateji olarak da mesajlarının görünür olması açısından önemli bir iletişim yöntemi olarak görmek daha sağlıklı olacaktır. Nihayetinde bu vurgunun her şeyin normal akışında devam ettiği bir zaman zarfında gündeme getirilmemiş olduğunun da altı çizilmeye muhtaçtır.

Burada önemli bir soruyu sorma zamanı gelmiştir artık. Kurtuluş teologları niçin sosyal adalet meselesiyle niçin bu kadar ilgilenmiştir diye sorulduğunda, bunun Hristiyanlıkta bir karşılığının olup olmadığına bakmak yararlı olacaktır. Kurtuluş teologlarının vurgulamış ve sürekli talep etmiş oldukları adalet anlayışının kaynağı Kutsal kitabın öğretilerine dayanmaktadır.³³² Kabaca, kurtuluş teologlarının sosyal adalet meselesine vurgu yapmasının ardındaki en belirgin sebep Hristiyanlığın ütopyası diyebileceğimiz bir kozalite ilişkisiyle irtibatlıdır. Hristiyan geleneği içerisinde önemli bir hedef ve İncil'in mesajının özü olan Tanrı'nın krallığı idealinin adaletle sıkı bir alakası kurulur.³³³ Matta İncili'ne göre vadolunan Tanrı'nın Krallığı servet uygarlığı ile yoksulluk uygarlığının çatışmasından sonra ikincisinin galibiyetiyle gerçekleşecektir. Ayrıca kurtuluş teologları fakirlerin zengin ülkelere bağımlı olmasının krallığa giden yolu engellediğini söyler ve bunu teolojik bir bakışla kınarlar.³³⁴ Gutiérrez daha da ileriye gidip, Tanrı Krallığı'nın amacının Tanrı'nın yaşam ve sevgi isteğinin göstergesi olduğunu söyler. Hristiyan inancının temel esaslarından olan “Tanrı Krallığı” anlayışına göre, kıyamet kopmadan önce İsa yeniden yeryüzüne inerek mükemmel, adil bir düzen kuracaktır. Mesih İsa tarafından yönetilen ve manevi bir oluşum olan bu krallıkta Mesih'e iman etmiş ve Kutsal ruh'un yönlendirmesindeki inanan Hristiyanları içermektedir.³³⁵ Krallığın büyümesi de tarihsel açıdan kurtuluş için gereklidir. Adalet'in Tanrı'nın eseri olduğuna inanıldığı için, ona inanların da işi olmalıdır. Bu yüzden gerçek manada Hristiyanlar Tanrı'nın emri olan adalet arayışı içerisinde olanlardır, zira bu Tanrı krallığının karakteristik bir özelliğidir. Dolayısıyla bu durum herkesin, özellikle baskıya uğramış, ötekileştirilmiş insanların hakkını (sosyal adalet) gözetmelerini gerektirmektedir.³³⁶ İşte tamda burada okuyucu haklı olarak, “Madem bu yaklaşım

³³² Reichley, *Faith in Politics*, 44.

³³³ James Tunstead Burtchaell, “How Authentically Christian is Liberation Theology?”, *ROP The Review of Politics* 50, sayı 02 (1988): 275.

³³⁴ Fitzgerald, “The Economics of Liberation Theology”, 273.

³³⁵ Hakan Olgun, “Hristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi”, *İnsan & Toplum* 2, sayı 4 (2012): 144.

³³⁶ Gutiérrez, “The Task and Content of Liberation Theology”, 33–34; Gustavo Gutiérrez, *The God of Life*, çev. Matthew J. O'Connell (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1991), 103–4. alıntı Joseph Francis

Hristiyanlıkta vardıysa neden hâkim yaklaşım (selefleri) bunu hayata geçirmede veya dile getirmedi” sorusunu sorabilir. Bu çok önemli soru metin içinde farklı düzeylerde tartışılmıştır ve kurtuluş teologlarının Kilise eleştirilerinde cevaplanmıştır, fakat en temelde kurtuluş hareketinin meselelere yaklaşımındaki perspektiftir. Bir defa meseleleri “alttan”, bir yönüyle tarih sahnesinden itilmiş aktörlerin gözüyle bakmayı önerdiklerinde, artık tüm dinî anlatı yeniden kurgulanmak zorunda kalacaktır. Onların farkı buradan gelmektedir. Bahsedilen bu krallığın öte dünyada değil bu dünyada da kurulması beklenmektedir. Boff, Tanrı krallığı, evrenin tüm kötülüklerden arındırılmasıdır ve bunun başka bir dünyada değil, bu şekilde olmayan eski dünyanın yenisiyle dönüştürülmesiyle gerçekleşmelidir, der.³³⁷ Bu yaklaşımlarıyla (burada ve hemen şimdi!) kurtuluş teologları klasik Hristiyan anlayışından ayrılmaktadır ve bunun erişilmesi uzak bir ideal olmaktan çıkartılmasını sağlamışlardır. “*The Power of the Poor in History*” başlıklı eserinde Gutiérrez, İsa’nın önerdiği adalet anlayışının yoksullar, ötekileştirilmişlerin lehine bir kurtuluş krallığı olduğunun altını çizmektedir.³³⁸

Brown’a göreyse olayları özgürleştirmek krallığın büyümesine olanak sağlar fakat krallık olayları özgürleştirmesinden daha fazladır³³⁹, diyerek sosyal adaletin krallığın gerekli şartı, ama yeterli şart olmadığının altını çizer. Kurtuluş teologlarının İsa’nın misyonuna dair kendilerine şiar edindikleri Luta İncili’nde bu bağlamda en çok referans verdikleri pasajlar şöyledir:³⁴⁰

“İsa, büyüdüğü Nasıra Kenti’ne geldiğinde her zamanki gibi Şabat Günü³⁴¹ havraya gitti. Kutsal Yazılar’ı okumak üzere ayağa kalkınca O’na Peygamber Yeşaya’nın Kitabı verildi. Kitabı açarak şu sözlerin yazılı olduğu yeri buldu: “Rab’bin Ruhu üzerimdedir. Çünkü O beni yoksullara Müjde’yi iletmek için meshetti. Tutsaklara serbest bırakılacaklarını, körlere gözlerinin açılacağını duyurmak için, ezilenleri özgürlüğe kavuşturmak ve Rab’bin lütuf yılını ilan etmek için beni gönderdi (Luka 4: 16-19).³⁴²

Son olarak adalet meselesinin şiddetle ilişkisi kurulmaktadır. Brezilyalı kurtuluş teologlarından Hélder Câmara adaletin şiddetle ilişkisine temas etmiştir. Câmara, “*Spiral*

Super, *On Earth as It is in Heaven the Social Gospel as a “Theology of Liberation”* (Lynchburg, Va.: Liberty University, 2009), 53.

³³⁷ Leonardo Boff, *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1978), 53, alıntı Hüseyin Ahsen Akdal, “Kurtuluş Teolojisi Hareketinin Düşünsel ve Toplumsal Kaynakları”, 100.

³³⁸ Gustavo Gutiérrez, *The Power of the Poor in History: Selected Writings* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983), 14.

³³⁹ Brown, *Gustavo Gutiérrez*, 154, alıntı Super, *On Earth as It is in Heaven the Social Gospel as a “Theology of Liberation”*, 53.

³⁴⁰ Burtchaell, “How Authentically Christian is Liberation Theology?”, 1988, 275.

³⁴¹ İsraili’lerin dinlenme ve ibadet günü. Cuma gün batımından cumartesi günbatımına kadar olan süre.

³⁴² Burtchaell, “How Authentically Christian is Liberation Theology?”, 1988, 275. Türkçe çevirisi *İncil: Müjde* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları ve Kitabı Mukaddes Şirketi, 2005), 118–19.den alıntılanmıştır.

of Violence” (Şiddet Sarmalı) başlıklı eserinde adalet – yardım ilişkisinde söz konusu zengin ülkelerin fakir ülkelere yapmış oldukları yardım politikasını eleştirir. Ona göre bu ülkelerdeki yapısal sorunları çözmeye yönelik adımlar atılmamakta, adalet meselesi ve insanların hakları konuşulmamakta, sadece geçici çözümlerle durum geçiştirilmektedir. Halbuki adalet toplumsal barış için kaçınılmaz bir şarttır. Eğer adaletin olmadığı yerde barış varsa da bunun yanılgıdan başka bir şey olmadığını, barışın sadece ve sadece kalıcı ve doğru bir adaletle sağlanacağını altın çizmektedir. Adaletsizliğin, gerek baskı ve zulme uğramışlar gerekse gençler tarafından daha adil ve insani bir dünya için ayaklanmaya neden olacağı konusunda uyarıda bulunur, adalet ve barışı tesis etmek için somut adımların (*action for justice and peace*) atılmasını önerir.³⁴³ Bu yaklaşım zaten hemen hemen tüm kurtuluş teologlarının benimsedikleri ve sergilemiş oldukları yaklaşımdır. Özellikle de kurtuluş teologlarının ilk buluşması olan Medellín’de daha adil bir toplum inşa edilmesinin gerekliliğini, adil olmayan bir sosyal düzende barışın hayal olacağını ve sosyal barışı ortadan kaldıracak işler yapmamaları hususunda hükümetlere ve üst sınıflara baskı yapacaklarını deklare etmişlerdir.³⁴⁴ Bu yönüyle kurtuluş teolojisinin pasifist bir hareket olmadığına dair ciddi vurgular vardır. Zaten bu yönüyle de Katolik Kilisesi’nden bazı muhafazakâr din adamları tarafından eleştirilmiştir. Piskopos Hoyos, Kilise’nin merkezinde sevginin olduğunu, elinde silah olan bir kilise gördüğümde orada çarmıha gerilenin Hz. İsa olduğunu göremem diyerek kurtuluş teolojisinin şiddet kullanımının meşruluğuna dair görüşlerini eleştirmektedir.³⁴⁵

Sosyal adalet tartışması literatürde bir de “günah” penceresinden ele alınmıştır. Kurtuluş teologlarının anlam genişletmeleriyle Hristiyan inancında “günah” kavramı bireysel boyutu aşarak toplumsal ve siyasi içerikler kazanmıştır. Bu durum Gutiérrez’in ifadeleriyle şu şekilde izah edilmiştir:³⁴⁶

“...kurtuluş yaklaşımında günah, bireysel, özel ya da salt içsel bir gerçeklik olarak, yani tam da içinde yaşadığımız düzeni asla tehdit etmeyen “manevi” bir selametin ihtiyaç duyduğu biçimiyle tanımlanmamaktadır. Günah daha çok toplumsal ve tarihsel bir olgu, insanların birbirleriyle ilişkilerinde kardeşliğin ve sevginin eksikliği, Tanrı’yla ve başka insanlarla olan dostluklarında bir gedik, ve [ancak bu dolayısıyla] içsel ve kişisel bir kopuştur. Bu açıdan bakınca, günahın kolektif boyutları yeniden keşfedilir. Kitab-ı Mukaddes’e dayanan günah nosyonu budur; [...]insanlık

³⁴³ Hélder Câmara, *Spiral of Violence*, çev. Della Couling (London & Sydney: Sheed & Ward, 1971), 33, 38, 56.

³⁴⁴ Latin American Episcopal Church (CELAM), “Medellín Document on Peace”, 1986, 9.

³⁴⁵ “An attack on Liberation Theology”, *Orange County Register*, 01 Aralık 1985, alıntı Ron Rhodes, “Christian revolution in Latin America: The Changing Face of Liberation Theology”, *The Christian Research Journal*, Winter 1991.

³⁴⁶ Gutiérrez, *The Power of the Poor in History*, 175, alıntı Hüseyin Ahsen Akdal, “Kurtuluş Teolojisi Hareketinin Düşünsel ve Toplumsal Kaynakları”, 115.

tarihinin ilerleyişini koşullayan türde bir yapı ya da parametre. [...]Bu nedenle günah kökten bir yabancılaşma, adaletsizlik ve sömürü koşullarının kaynağı olarak görünür.”

Akdal’a göreyse Gutiérrez’in bu tanımı iki husus hakkında bize ipucu vermektedir. Günah hem “yabancılaşma” hem de toplumsal adaletsizlik ve sömürünün kaynağı olarak görülmektedir.³⁴⁷

Yukarıda görüldüğü gibi sosyal adalet ve fakirlik problemi kurtuluş teologları için olmazsa olmaz bir “varoluş gayesi” haline gelmiştir. Sosyal adalet neticesinde her hangi bir başarı sözkonusu olmuşsa/olacaksa bu durum ekonomik, siyasi hatta dinî olmaktan öte ontolojik bir başarı olarak görülmektedir. Zira daha önce ilan edilen kapitalizmin zaferi (*Tarihin Sonu*), Bell’e göre ekonomik olmaktan öte ontolojik bir zaferi ima etmektedir.³⁴⁸

Hristiyan kurtuluş teologlarının sosyal adalet ve yoksulluk meselesindeki yaklaşımlarında onların dinî hangi bağlamda yorumladıkları, nasıl bir din-dünya tasavvuruna sahip oldukları önemli olmuştur. Bir sonraki bölümün seyrini en temelde bu sorunsal belirleyecektir.

3.3.2. Hristiyanlığın Seküler Bağlamda Yorumlanması

Tüm ilahi dinlerde var olan “öte dünya” (ahiret) algısının, dindar insanların beklentileri ve davranışları üzerinde çok ciddi etkisi vardır. Kimi insanlar taleplerini öte dünya tahayyülü/inancı sebebiyle erteleyebilmekteler. Kendi iradeleriyle toplumsal alanda var olan bir sorun gözardı edilmekte veya ertelenmektedir. Bu durum Hristiyanlıkta da böyledir.

Hristiyanlık, tarihi boyunca radikal değişiklere sahne olmuştur. Bu durum çok kısa süreliğine peygamberlik yapan Hz. İsa’dan beri böyledir. Hz. İsa’nın kısa yaşamı ve peygamberliği boyunca sürekli kovuşturma ve takibata maruz kalması onun örneklik olarak sonraki inanlarına gelenek ve kültürle aktarılmasına mani olmuştur. Bunun yerine Hristiyanlık Hz. İsa’nın havarileri tarafından inanlara aktarılmıştır. Zaten bugün bildiğimiz mevcut İnciller büyük oranda Aziz Pavlus ve diğer havariler tarafından kaleme alınmıştır. Gündüz’e göre kurucu iradenin olduğu bu dönemde Hristiyanlığın neredeyse yeniden oluşturulduğu söylenmektedir.³⁴⁹ Buna ek olarak dinin tebliğ

³⁴⁷ Hüseyin Ahsen Akdal, “Kurtuluş teolojisi Hareketinin Düşünsel ve Toplumsal Kaynakları”, 115.

³⁴⁸ Bell, *Liberation Theology after the End of History the Refusal to Cease Suffering*, 3.

³⁴⁹ Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004).

edilişinden sonra 300 yıldan fazla yasal olmayan bir şekilde yaşamış olması ve sonrasında Roma İmparatorluğu tarafından resmen kabul edilmesi imparatorluğun kurumlarından ciddi oranda etkilenmesine sebep olmuştur.³⁵⁰

Özellikle de illegal olarak yaşandığı süre zarfında hazcı bir yaşam tarzına sahip Roma'nın aksine daha münzevi bir yaşam tarzına sahipti Hristiyanlık. Bu ikisi (Romanın baskısından kaçma ve temiz kalma) Hristiyanlığın şehir hayatından uzaklaşmasına, dolayısıyla Hristiyanlığın doğasında bazı değişikliklere sebep olmuştur. Tekin'e göre bunun sonuçlarından bazıları manastırlar inşa edilmesi, ruhbanlık (hayatı) icat edilmesi gibi Hristiyanlığın kurumsal mimarisini doğrudan etkileyen unsurlar olarak kendini göstermiştir. Daha sonra Hristiyan geleneği için önemli bir unsur olan ruhbanlık meselesinin öte dünya algısının bu süreçte oluştuğu belirtilmiştir. Roma'nın hazcı ve dünyevi yaşam biçimine tepki olarak dünyanın her türlü lezzetinden "arınarak" münzevi bir yaşam tarzına doğru yönelinmiştir. Bu durum Hristiyanlığın ahiret, mana, ruh ve kutsala doğru yolculuğunun başlangıcı olmuştur.

Elbette bu durum bu şekilde devam etmemiştir. Özellikle Roma'da resmî din olarak tanınması ve bazı ruhban sınıfına bazı imtiyazlar ve yetkiler tanınması sonrasında Orta Çağ'a gelince bir kurum olarak kilise çok büyük bir gücü temsil etmektedir ve din üzerinden bu ruhban sınıfının insanlar üzerinde ciddi bir baskısı oluşmuştur. Ardından Batı medeniyetinde yaşanan Rönesans ve Reformasyon çıkışları sonrasında kilise otoritesinde bir "irtifa" kaybı söz konusu olmuştur. Hristiyanlığın yaşamış olduğu bu tarihsel tecrübe zaman içinde "kutsal" ile "dindışı"nın birbirlerinden keskin ve katı bir şekilde ayrılmasına sebebiyet vermiştir. Kısaca konjonktür gereği Roma ile ilişkisiyle Hristiyanlık, yüzünü bu dünya ve nimetlerinden çevirmiştir. Buna karşın sonrasında modern dönemde ortaya çıkan sekülerleşme olarak adlandırılan süreç Hristiyanlığın yüzünü yeniden bu dünyaya döndürme çabaları olarak okunmuştur.³⁵¹

Hristiyanlıkta inanç ile dünyevi/toplumsal gerçeklik (*temporal/social reality*) ilişkisinin tarihi kilise tarihine kadar uzanmaktadır.³⁵² Benzer sürecin (inanç-dünyevi gerçeklik ilişkisi) Hristiyan geleneği içerisinde sürekli vuku bulduğuna şahit olmalıyız. Bu başlık altında ele alacağımız kurtuluş teologlarının Hristiyanlığı seküler açıdan

³⁵⁰ Mustafa Tekin, "Batı'da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri", *İnsan & Toplum* 2, sayı 4 (2012): 183; Reynolds, *The Christian Religious Tradition*, 42, 43, 56.

³⁵¹ Tekin, "Batı'da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri", 184, 185, 197.

³⁵² Hüseyin Ahsen Akdal, "Kurtuluş Teolojisi Hareketinin Düşünsel ve Toplumsal Kaynakları", 88.

yorumlamaları, başka bir deyişle uhrevi olan şeylerin dışında dünyevi olanla da ilgilenmesi bu tarihsel süreçten elbette bağımsız düşünülemez. Bu açıdan bakıldığında başlıkta kullanılan “seküler” kavramı hakkında, detaylı bir tartışmaya girilmeyecek olsa da birkaç hususun altı çizilecektir. Özellikle de seküler kavramıyla kast edilmek istenen anlamın açıklığa kavuşturulması bağlamın doğru oluşturulması açısından bir zorunluluktur.

Hill, sekülerliği tanımlarken onun anlamlarından birinin “dinî gruplar çerçevesinde öte dünyacı anlayıştan bu dünyalığa doğru bir değişimi ifade eder” diye bir yorumda bulunur.³⁵³ Dünyevi veya profan olarak çevrilen Latince kökenli “seküler” (*saecularis*) kelimesi, “çağ” ya da “yüzyıl” manasına gelen yaşadığımız (profan) dünyayı tanımlayan *saeculum* kelimesinden türetilmiştir. Bunun Hristiyan teolojisindeki terimsel (istilah) anlamıysa İsa’nın göğe yükselişi ile dünyaya tekar insanlığın kurtuluşu için döneceği zaman arasındaki zamanı ifade eder. Gürkan’a göre bu kelime, “mesihî ve bu dünya hayatını olumsuzlayan yapısı gereği bariz bir kutsal–profan ayrımı üzerine şekillenen Hristiyan geleneğinde, manastır düzenine bağlı olan rahiplerden farklı olarak toplum içinde hizmet veren rahipleri nitelemek için (*clerus saecularis*)” kullanılır.³⁵⁴

Bununla yakından ilişkisi ve ideolojik uzanımları da olan sekülerleşme kavramıysa öncelikli olarak siyasi içeriğe sahiptir, Avrupa’daki Otuz Yıl Savaşları (1618–1648) sonrasında kutsal alanı temsil ettiği varsayılan kilisenin denetimindeki varlıkların, seküler alanı temsil ettiği düşünülen devletin kullanımına geçmesini ifade eder.³⁵⁵ Son olarak Mert’in modern toplumun dünya görüşü, dili olarak tanımladığı sekülerlik, “Bir yandan Hristiyanlığın modern dünyanın projeksiyonu altında yeniden yorumlanması, diğer yandan toplumun varlık algısı, gündelik yaşamı ve zihniyetiyle yüzünün tekrar bu dünyaya döndürülmesi demektir.”³⁵⁶ Bu bakış açısı bizim bu başlık altında kullanmış olduğumuz sekülerlik kullanımına yakın bir kullanımı ifade eder. Dolayısıyla başlıkta kullanmış olduğumuz seküler ifadesi Attas ve Olgun’un kullandığı haliyle şimdiki zamana, bu çağa veya şimdiki zaman içerisinde cerayan eden bu

³⁵³ Michael Hill, *A Sociology of Religion* (London: Heinemann Educational Books, 1973), 228–47; Hakan Olgun, “Hristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi”, 187.

³⁵⁴ Salime Leyla Gürkan, “Bir Yahudi Karşı-Geleneği Olarak Yahudi Sekülerliği: Kökenleri ve Dinamikleri”, *İnsan ve Toplum* 2, sayı 4 (2012): 205; Hakan Olgun, “Hristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi”, 183.

³⁵⁵ Gürkan, “Bir Yahudi Karşı-Geleneği Olarak Yahudi Sekülerliği: Kökenleri ve Dinamikleri”, 205.

³⁵⁶ Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasında Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994), 64; Tekin, “Batı’da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri”, 189.

dünyadaki olayları işaret eder.³⁵⁷ Kurtuluş teologları bağlamındaysa dünyevi veya çağa ait olanı belirtir ve dünyanın nesnel halinin göz önünde bulundurulmasını, ona karşı duyarsız kalmamayı, içerisinde yaşadığımız bu dünyayı öte dünyaya/ahirete (*eschatology*) feda etmemeyi belirtir. Bununla birlikte sadece dünya işleriyle uğraşmayı öngören, “dünyaya ait”³⁵⁸ olanla iştigal eden dünyevilikten de ayrışır. Ayrıca, dinin sosyal hayattan çıkartıldığı bir dünyevileşmeden de bahsedilmemektedir. Hristiyanlıkta inançla toplumsal gerçeklik arasındaki ilişkinin, yaşadığımız güncel siyasi ve sosyal sorunlarla irtibat kurma ve çözüm üretmede ciddi sıkıntıları bulunmaktadır.³⁵⁹ Profan dünyayı “kutsal” olandan yola çıkarak anlamaya çalışan geleneksel Hristiyanlıktan ve “dinin, dünyayla ilişkisine göre açıklandığı” bir dünyanın varlığından söz eder, Bonhoeffer.³⁶⁰

Tarihsel olarak ele alındığında Hristiyan kurtuluş teologlarının seküler yorumu incelenirken Katolikliğe karşı ortaya çıkan Protestanlık hareketine temas etmek faydalı olacaktır. Zaman zaman Protestanlıkla benzerlikleri ve çağrışımları sebebiyle böyle bir temas kurtuluş teologlarının çalışmalarını bir bağlama oturtmakta faydalı olacaktır. Hristiyan mezheplerine bakıldığında teolojik olarak dünyevi/seküler olanla temas kurma hususunda Protestanlar kadar onunla alakalı başka bir mezhep yoktur.³⁶¹ Bu yönüyle bakıldığında kurtuluş teologlarının protestanlarla benzer yaklaşıma sahip oldukları görülmektedir. Fakat bu anlayış Protestanlık’ta daha bireysel bir din anlayış çerçevesinde ilerlerken, kurtuluş teologlarında toplumsal bir bakışla anlamlandırılır.

Bu farklılığın oluşmasında tartışmasız Protestanlığın temel inanç ve esaslarından kaynaklanan yönler bulunmaktadır. Protestanlıkta sadece “imanla aklanma” inancı yaygındır. Bu yaklaşıma göre Tanrı Hristiyanlara dünyevi herhangi bir yükümlülük vermemekte, sadece vicdani sorumluluk yüklemektedir.³⁶² Bu durum kurtuluş teologlarının anlayışıyla uzlaşmaz, çünkü uygulamayı önemseyen praksis yaklaşımı kurtuluş teolojisinin olmazsa olmaz düsturlarındandır. Var oluş gayesidir. Kiliseyle kurtuluş teologlarının ayrıştıkları en önemli hususların başında gelir. La Torre kurtuluş

³⁵⁷ S. Nakib Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmut Erol Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 42; Tekin, “Batı’da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri”, 183; Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu*, 237.

³⁵⁸ İlhan Ayverdi ve Ahmet Topaloğlu, “Dünyevilik”, *Misallı Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005), 778–79.

³⁵⁹ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, 1988.

³⁶⁰ Leonardo Boff, “Toward a Christology of Liberation”, 10. (Alıntı Hüseyin Ahsen Akdal, “Kurtuluş Teolojisi Hareketinin Düşünsel ve Toplumsal Kaynakları”, 89.)

³⁶¹ Hakan Olgun, “Hristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi”, 150.

³⁶² A.g.e., 143.

teolojisinin temel konseptlerini ele aldığı makalesinde, onu doğru doktrin (*orthodoxy*) yerine doğru eylem (*orthopraxis*) olarak tarif etmiştir.³⁶³

Buna rağmen inayet ve kurtuluşun (kurumsal olarak) kilise tarafından olduğu konusunda hala ana akım Katolik düşünceyle de hemfikirliklerini korurlar. Protestan inancındaysa imanınızın yeterliliği ve vicdanınız sizin öte dünyada kurtuluşunuzu sağlamaya yetecektir. Katoliklikte sizin imanlı olmanız dışında kiliseye bağlılık ve kurumsal olarak kilisenin bağışlanmasını talep etmeniz gerekli görülmektedir.³⁶⁴

Yine bu bağlamda Protestanlığın sıkça kullandığı iki krallık öğretisi kurtuluş teologlarının yaklaşımını anlamada önemlidir. Bu protestanlıkta dünya işleriyle ahiret işleri arasında kesin ve katı ayrımı ifade eden seküler bir yaşamı öneren anlayıştır.³⁶⁵ Batı dünyasında ortaya çıkan sekülerleşme ve sekülerizm tartışmaları büyük oranda Protestanlığın öncülüğünü yaptığı Reform Hareketi ve Rönesans sonrasında gelişmiştir. Özellikle de Aziz Pavlus'un Hz. İsa'dan aktardığı "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin!"³⁶⁶ sözünden hareketle yola çıkan Luther'in "iki krallık öğretisi" bunun en yaygın kullanımına sahip olanıdır. Ona göre, Tanrı, dinî yaşamla ve maneviyatla ilgili sorumluluğu "Hristiyan Cemaati" olarak adlandırdığı "Kilise"ye vermiştir. Toplumun güvenlik, eğitim, ekonomi vesair işlerinin çekip çevrilmesinin yükümlülüğü sivil/politik erke yüklenmiştir. İşlerin manevi ve dünyevi olarak ayrılması ve yetkinin bu şekilde tevdi birinin diğerine göre üstünlüğünü ve kutsiyetini göstermez, sadece iş görev dağılımını ifade eder. Yani manevi işlerle uğraşan kilise ve yaptığı işler daha fazla kutsal olamaz bu ayrımla. Nihayetinde, Luther'e göre her iki otorite Tanrı'nın kullarına ruhsal ve fiziksel huzur ortamını sağladığını belirtir ve biri olmadan diğerinin olamayacağını söyler. Ayrıca yetki kargaşası yaşanmaması için her iki otoritenin sınırları ve birbiriyle olan ilişkisine dair detaylı açıklamalarda bulunulur.³⁶⁷

Büyük ölçüde Avrupalı Protestan teologlarca ortaya konan bu "politik teoloji" ufku, Hristiyan mensuplarının dünyevi gerçeklik ve tarih içindeki konumlarını

³⁶³ Miguel A. De La Torre, "Introduction", 9.

³⁶⁴ Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu*, 232.

³⁶⁵ Bernd Wannenwetsch, "Luther's Moral Theology", içinde *The Cambridge Companion to Martin Luther*, ed. Donald K McKim (Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2003), 127, 132.

³⁶⁶ Matta 22: 21 Türkçesi *İncil*, 48; John Dillenberger, ed., *Martin Luther: Selections from His Writings* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1961), 387.

³⁶⁷ Claude Welch ve John Dillenberger, *Protestant Christianity: Interpreted through Its Development* (New York: Charles Scribner's Sons, 1954), 53–54; Hakan Olgun, "Hristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi", 142–43; Dillenberger, *Martin Luther: Selections from His Writings*, 363, 371.

belirlemede katkı sağlamalarından ve Tanrı Krallığı ile bu dünyanın inşası sorunuyla ilgilenmelerinden dolayı bir yönüyle kurtuluş teologlarına ilham sağlamıştır.³⁶⁸ Gutiérrez, Kilise'nin inanç ile dünyevi gerçeklik (kutsal/profan) arasındaki bu ilişkiyi hiyerarşik bir bakışla ele almasını Hristiyanlık mentalitesi olarak adlandırır ve dünyevi gerçekliğe özerklik hakkı tanımayan, profan, tarihi bir boyutu dikkate almayan bu anlayışa göre kurtuluşun kilise dışında olamayacağını altını çizer.³⁶⁹ İşe bunu eleştirerek başlayan kurtuluş teologları sahip oldukları inançla dünyevi gerçeklikten kaynaklanan sorunları yeniden tarif eder ve çözüm arayışına girer. Smith'in steril ve dar bir yaklaşım olarak ifade ettiği bu bakış açısı Hristiyan birey ve grupları tatmin etmede sorunlarla karşılaşmaktadır.³⁷⁰ Buna çözüm olarak, Hristiyan etik perspektifinden bakarak Bonhoeffer, Hristiyanların (topluluğu) dünya işlerinden (*worldly affairs*) el etek çekmek yerine orayı Hristiyan olmayanlarla da iş birliği yaparak imar etmelidir, der.³⁷¹ Bu durum, kurtuluş teologlarının manevi olanı yeryüzüne indirme hamlesi olarak okunabilir. Kurtuluş teologlarındaki dünyayla ilişkilere dair farklı olan bu yaklaşım, daha önceki bölümlerde tartışılan kutsal metnin günümüz dünyasının gerçekleri ışığında sistematik olarak ve yeniden yorumlanabilmesiyle mümkün olmuştur.

Kurtuluş teologlarının bu doğrultuda yaptığı şey gerçekliği ve tarihi vakıaları kutsal ya da dünyevi olarak birbirinden kesin ve katı bir şekilde ayırmak yerine ikisi arasındaki geçişkenliği ve katı sınırlar arasında akışkanlığı sağlamaya çalışmaktadır. Kutsal metinlere dair yorumların dünyevi olandan azade düşünülemediği konusunda da benzer yaklaşımlara sahiptirler. Bunlardan birinin diğerine kurban edilmesinin gerekmediğinin vurgulanmasıdır. İnsan merkezli bu yaklaşımının büyük oranda politik teolojinin kurtuluş teolojisine olan katkısı olarak okunmuştur.³⁷² Ayrıca Hristiyanlıkta önemli bir inanç olan Tanrı krallığının başka bir anlamı insan iradesinin özgürleşmesini ifade etmesi ve sömürünün ortadan kalması açısından önemlidir.³⁷³

³⁶⁸ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, 1988, 29, 100, 103; Hüseyin Ahsen Akdal, "Kurtuluş Teolojisi Hareketinin Düşünsel ve Toplumsal Kaynakları", 90.

³⁶⁹ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, 1988, 34.

³⁷⁰ Christian Smith, "The Emergence Of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory" (PhD Thesis, Harvard University, The Graduate School of Arts And Sciences, 1990), 54; Gutiérrez, *A Theology of Liberation*.

³⁷¹ Jean-Loup Seban, "Bonhoeffer Dietrich", ed. Edward Craig, *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London; New York: Routledge, 1998), 836.

³⁷² Hüseyin Ahsen Akdal, "Kurtuluş Teolojisi Hareketinin Düşünsel ve Toplumsal Kaynakları", 88, 120, 212.

³⁷³ Gutiérrez, *The Power of the Poor in History*, 14.

Sonuç olarak, Hristiyanlığın tarihsel gelişimi konjonktür gereği Roma ile karşılaşmasıyla yüzünü bu dünya ve nimetlerinden çevirmiştir. Buna karşın sekülerleşme olarak adlandırılan süreç, özellikle de Orta Çağ sonrasında aşırı güçlü ve her şeyi bloke eden kilise otoritesini dizginleme çabasıdır. Bu irtifa kaybı sonrasında günümüze kadar gelen süreçte kilise, seküler dünyaya ait olana dair bigâne kalmıştır ve bu durum önemli ölçüde inanlarıyla var olan gönül bağına zayıflatmıştır. Kurtuluş teologlarının yapmaya çalıştığı şey bu bağı güçlendirmek ve bunu yaparken de sosyal gerçekliği görmektir. Tek başına kutsal olanla insanların kalbini fethetmenin imkânsız olduğunu, onlarla daha somut unsurlar üzerinden temas kurulması gerektiğini göstermektir. Bu çaba ilk etapta materyalist bir bakış gibi okunsa da diğer boyutuyla kilisenin yeniden toplumsal hayatın merkezine konma arayışıdır. Nihayetinde birçokları tarafından kurtuluş teologlarının bu çağrısı dünyevileşme olarak okunsa da aksine dinî bir hedef olan yeryüzünde Krallığın inşa edilmesine katkı sağlamak nihai amaç olarak hedeflenmiştir. Bir önceki bölümde ele alınan Hristiyanlığın sosyal yorumunu ve sosyal adalet tartışmalarını da bu bakış açısının kuvveden fiile geçmiş bir uygulaması olarak okumak gayette mümkündür.

Kurtuluş teologlarının Hristiyanlığa getirmiş olduğu önemli katkılardan biri olan dinin seküler bağlamda yorumlanmasının inanlar arasında varlıklı olanlardan ziyade yoksul ve fakir olanları çok daha ilgilendirmiştir. Bir sonraki bölüm, bu açıdan kurtuluş teolojisinin yoksula, yoksulluğa bakışını incelemenin yanı sıra hareketin yorumu sonrasında yoksulluğun nasıl mahiyet değiştirdiğinin hikayesini anlatmaktadır.

3.3.3. Yoksullar için Öncelikli Seçenek (*Preferential Option For Poor*)

[Zenginin serveti onun kalesidir],

*Yoksul kişinin fakirliği onu yıkıma götürür.*³⁷⁴

Quando dou comida aos pobres chamam-me de santo.

*Quando pergunto por que eles são pobres chamam-me de comunista.*³⁷⁵

³⁷⁴ Süleyman'ın Özdeyişleri, 10:15, William MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, c. 2 (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2005), 329.

³⁷⁵ Hélder Câmara. Yoksullara yardım ettiğimde bana aziz diyorlar, peki bu insanlar niçin fakir diye sorduğumda bana komünist diyorlar. Alıntı John Dear, *Peace Behind Bars: A Peacemaking Priest's Journal from Jail* (Kansas City: Sheed & Ward, 1995), 65.

Yoksulluk ve yoksullarla dayanışma Hristiyanlıkta özel bir öneme sahip olduğu gibi kurtuluş teolojisiinde de öncelikli hedef grup içerisinde yer almaktadır.³⁷⁶ Genel olarak bakıldığında Katoliklerin söylem ve mesajlarında fakirlik ve yoksulluk açıkça övülmektedir.

Bu durum Yakup'un Mektubu'nda "*Zenginlere Uyarı*" başlıklı bölümde şu şekilde ifade edilmiştir:³⁷⁷

"Kardeşlerim, yüce Rabbimiz İsa Mesih'e iman edenler olarak insanlar arasında ayırım yapmayın. Toplandığınız yere altın yüzlüklü, şık giyimli bir adamla kirli giysiler içinde yoksul bir adam geldiğinde, şık giyimliye ilgiyle, "Sen şuraya, iyi yere otur", yoksula da, "Sen orada dur" ya da "Ayaklarımın dibine otur" dersiniz, aranızda ayırım yapmış, kötü düşünceli yargıçlar gibi davranmış olmuyor musunuz? Dinleyin, sevgili kardeşlerim: Tanrı, bu dünyada yoksul olanları imanda zenginleşmek ve kendisini sevenlere vaat ettiği egemenliğin mirasçıları olmak üzere seçmedi mi? Ama siz yoksulun onurunu kırdınız. Sizi sömüren zenginler değil mi? Sizi mahkemelere sürükleyen onlar değil mi? Ait olduğunuz Kişi'nin yüce adına küfreden onlar değil mi?"

Kurtuluş teolojisi içerisinde yoksulluk adaletsizlik ve erken ölüm olarak ilan edilmiştir³⁷⁸ ve yoksul kavramının ve yoksulluk olgusunun kurtuluş teolojisi açısından farklı bir anlamı vardır.

Bununla birlikte yoksul kavramının ve yoksulluk olgusunun kurtuluş teolojisi açısından farklı bir anlamı vardır. Yoksullar, kurtuluş hareketinin hem öznesi hem nesnesi konumunda yer alır. Tezin şimdiye kadar ele alınan bu bölümünün başlıklarına detaylı bakıldığında tartışmanın odağında fakirlik ve fakirlerin³⁷⁹ olduğu görülmektedir. Kurtuluş teologlarının öncüleri hareketin maneviyatı ve temelini yoksullardan aldığını belirtmekle yoksulların kurtuluş teolojisi açısından önemine vurgu yapmıştır. Hareketin bu denli merkezinde yer alan yoksulluk ve yoksullar tezde ayrı bir başlık olarak incelenmiştir.

Kurtuluş teologları yoksul kavramını geleneksel anlayıştan farklı bir şekilde yorumlar ve fakirlere adil olmayan mevcut sistemi değiştirme potansiyeline sahip (kurtarıcı) bir grup olarak özel bir önem atfederler. Yoksulluğun sadece yoksullukla ilgili olmadığını, yoksulun tarih ve geçmişinden gelen kapasitesi ve imkânı olan kişi olduğu fikri paylaşılır. Onlara göre yoksullar sayesinde Hristiyanlar Hz. İsa'nın inayetine ve kurtarıcılığına mazhar olma fırsatı yakalamıştır.³⁸⁰ Yoksullar daha önceleri acılarını,

³⁷⁶ Pedro Casaldàliga ve J. Ma Vigil, *The Spirituality of Liberation* (Kent, England: Burns & Oates, 1994), 37.

³⁷⁷ 2 (1-7).

³⁷⁸ Boff, *Introducing Liberation Theology*, 43; Gutiérrez, "The Task and Content of Liberation Theology", 24.

³⁷⁹ Bu bölümde fakirlik ile yoksulluk, fakir ile yoksul eş anlamlı olarak kullanılmıştır.

³⁸⁰ Gutiérrez, "The Task and Content of Liberation Theology", 19, 24, 25.

ilhamlarını umutlarını dile dökerek koşulları hissetmemişken (kurtuluş teolojisiyle) özbenliklerini kazandıktan sonra kendilerini tarihlerinin öznesi görmeye başlamıştır ve kendi geleceklerini, kaderlerini tayin etmeye başlamışlardır.³⁸¹ Ayrıca yoksulların, tarihin motoru olarak tanımlanmaları açısından kurtuluş teologları açısından farklı bir anlamı vardır. Gutiérrez'e göre, "Tarihin geleceği yoksulların ve sömürülenlerindir, gerçek kurtuluşsa ezilenlerin mücadelesinin eseri olacaktır. Tanrı, tarihi onlar vasıtasıyla kurtaracak. Kurtuluş, temelini *anawim*³⁸²'in maneviyatından alır."³⁸³ Bunun için ön şart bu grubun şuurlanması ve organize bir şekilde toplumu değiştirme hareketi içerisinde girmeleri gerekmektedir.

Kurtuluş teologlarının geliştirmiş oldukları söylem içerisinde Kilise'nin dünyadaki rolünü tanımlaması açısından yoksul kavramı önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Onlara göre, yoksulluk "Hristiyan inancını, Kilise'nin faaliyetlerini ve inancın siyasi boyutunu anlamının anahtarı" olarak varsayılmaktadır.³⁸⁴ Hz. İsa'yı yoksulların Tanrı'sı (*God of the Poor*) olarak tarihsel bir tecessüme büründürerek "Tanrı'nın hükmedilen ve ezilenleri kurtarma kararlılığının somut bir işareti ve faili" olarak konumlandırarak³⁸⁵ kutsal mesajın merkezine Hz. İsa ile yoksulların ilişkisi konur. İncil'de "devenin bir iğne deliğinden geçmesinin bir zengin cennete girmesinden daha kolay" olduğu yazar.³⁸⁶ Tamez'e göreyse Tanrı fakirlerin yanındadır, onları korur. Tanrı Krallığı onlarındır, zenginler de ancak yaşam tarzlarını değiştirirlerse oraya girebileceklerdir.³⁸⁷

Yoksullara atfedilen bu özel anlamın dışından kurtuluş teologları yoksulluğa ve fakirliğe birçok kavramda olduğu gibi yeni anlamlar yüklemiş, farklı yorumlamış ekonomik sosyal boyutları dışında onun politik uzanımlarına temas etmiş, onları siyasi ve ideolojik formasyonla bilinçlendirip toplumsal hareketler aracılığıyla da toplumda etkin rol almalarının yollarını aramışlardır. Nitekim Latin Amerika'daki sosyal hareketler incelendiğinde önemli bir kısmının yoksullardan oluştuğu görülmektedir.

³⁸¹ Pedro Casaldáliga ve J. Ma Vigil, *The Spirituality of Liberation*, 39; Gutiérrez, "The Task and Content of Liberation Theology", 21.

³⁸² Yoksullar.

³⁸³ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, 1988, 120.

³⁸⁴ Oscar Romero, "The Political Dimension of the Faith from the Perspective of the Option for the Poor", içinde *Liberation Theology: A Documentary History*, ed. Alfred T Hennelly (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990), 294.

³⁸⁵ Smith, *The Emergence of Liberation Theology*, 36. [110]

³⁸⁶ Matta, 10:25.

³⁸⁷ Elsa Tamez, "Good News for the Poor", içinde *Third World Liberation Theologies: A Reader*, ed. Deane William Fenn (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1986), 194.

Bununla birlikte Hz. İsa bağlamında yoksulluk meselesi yoksulluk-teolojik görüş kapsamında bir defa daha anlamlıdır. Hristiyan kurtuluş teologlarının inancına göre Mesih İsa da fakirdir ve yoksulların tanrısı olarak adlandırılır.³⁸⁸ Bu anlayış artık dinin esaslarından sayılır ve kurtuluş teologları açısından Hristiyanlık için bir inanç meselesi olmuştur. Gutiérrez'e göre yoksullara boyun eğdirmek amacıyla Tanrı adına konuştuklarını iddia ettikleri için zenginler kâfirlerden sayılmıştır. Yine onların İncil yorumuna göre, Krallık yoksullara aittir³⁸⁹, zenginlerin orda yeri yoktur.³⁹⁰ Zira para mutlak değerini yerini almış bir puttan ibarettir.³⁹¹

Yoksulluk, Hristiyan geleneğinde yaygın olarak iki şekilde tanımlanır: Maddi ve manevi yoksulluk. İşin maddi boyutu ezilenler, hor görülenler ve açlık, yokluk çekenlere işaret ederken, manevi boyutu daha çok (*faqr*) alçak gönüllülük ve Tanrı'ya teslim olma anlamına gelmektedir.³⁹² Aslında bu sadece Hristiyanlıkta değil tüm İbrahimi monoteist dinler için geçerlidir.

Yoksul kavramı kurtuluş teolojisinde farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Hareketin öncülerinden Gutiérrez, yoksulluğun üç halinden ve bunların arasındaki farktan bahsetmektedir. Gerçek yoksulluk olarak bahsettiği yoksulluğun ilk hali maddi/materyal yoksulluktur ve bu kavramın ilk çağrışımı olan insanların temel ihtiyaçlarının karşılanmasındaki yokluğu işaret eder. Bu durum yoksulluğun daha çok tüketici konumundaki yönüne vurgu yapar ve onun sosyo-ekonomik konumuna temas eder. Echeverría'ye göre maddi yoksullukta gelir ve varlık açısından mutlak ve görece yoksulluk (*absolute and relative poverty*) olarak kendi içinde iki ayrılır.³⁹³ Bu durum Tanrı iradesi ve Hristiyanlık adına utanç verici bir durum olarak tanımlanır. Manevi yoksulluk olarak tanımladığı yoksulluğun ikinci haliyse Tanrı iradesini kabul etme, buna açık olma ve herşeyi sadece ondan bekleme durumudur. İncil'de en önemli kavramlardan olan ve manevi çocukluk (*spritiual childhood*) olarak bilinen bu tavır/yaklaşım dünyevi

³⁸⁸ Ankur Barua, "The God of the Oppressed and the Politics of Resistance: Black and Dalit Theologies of Liberation", *Culture and Religion* 15, sayı 1 (2014): 12. Smith, *The Emergence of Liberation Theology*, 36; Smith, "The Emergence of Liberation Theology", 44–47.

³⁸⁹ Luka, 6:20; Markos, 10:23-25.

³⁹⁰ Luka, 6:24.

³⁹¹ Gutiérrez, *The Power of the Poor in History; İncil*, 124; Fitzgerald, "The Economics of Liberation Theology", 249.

³⁹² Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, 1988, 25–27.

³⁹³ Javier María Iguñiz Echeverría, "The Multidimensionality of Poverty", içinde *The Preferential Option for the Poor beyond Theology*, ed. Daniel G. Groody ve Gustavo Gutiérrez (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2014), 47.

şeylerden feragati gerektirir.³⁹⁴ Tüm Hıristiyanlarda olması gereken yoksulluk olarak tanımladığı üçüncü hal, inanların yoksullarla birlikte yoksulluğa karşı olması durumudur. Zaten bir önceki kısımda ifade edilen manevi çocukluk durumu fakirlerle birlikte, dayanışma olmayı gerektirir.³⁹⁵ Ayrıca Gutiérrez, üç farklı boyutla kullanmış olduğu kurtuluş kavramından bahsederken ilk sıraya tarihsel olarak ihmal edilen fakirle zengin arasındaki uçurumu kapatmaya yönelik olan politik ve toplumsal kurtuluşu işaret etmektedir.³⁹⁶ Kurtuluş teolojisindeki maddi koşullara referans verilen ilk anlam yaygın olarak bilinen yokluk çekenleri, maddi refah konusunda sıkıntısı olanları işaret etmesine rağmen daha çok toplumsal boyutuna vurgu yapılmaktadır.

Yoksulluk kavramının kurtuluş teologlarının gündemine gelmesi tarihsel olarak ilk defa Medellin konferansı ile gelmiştir. Bireysel olarak yoksul ve yoksulluk meselesine temas etmelerine rağmen kurtuluş teologlarının bu doğrultuda vurguladıkları en temel husus insanlık dışı sefalet olan yoksulluğun yapısal sorunlarına temas etmektir. Onlara göre kurtuluş teolojisi açısından üzerinde durulması gereken esas sorun ontolojik bir mesele olan Tanrı'nın varlığıyla veya ona inanıp inanmamaktan öte yoksullardan ve ezilenlerden yana bir Tanrı inancı geliştirmektir. Zaten bu toplantıda yoksulların katılımını “en önemli olay” (*hecho mayor*) olarak tanımlamışlardır.³⁹⁷ Bu anlayıştan dolayıdır ki yoksulların hareketin içerisinde epistemolojik önceliği olduğu düşünülmektedir.³⁹⁸

Medellin konferansında kritik rol alan ve konferans sonuç bildirgesini kaleme alan Gutiérrez'e göre bu durumun Latin Amerika kilisesi ve evrensel (Katolik) Kilise için belirleyici bir an (*decisive moment*) olduğunu belirtir. Kilise artık yoksulla dayanışmayı merkeze almıştır. Böylece Latin Amerika ve üçüncü dünya ülkelerinin gerçeklerinin görülmesi açısından İkinci Vatikan Konseyi'nden daha ileri bir noktaya taşınmış ve Kilise'nin sosyal sorumluluğu göz ardı edemeyeceği bir noktaya erişilmiştir.³⁹⁹

³⁹⁴ Gustavo Gutiérrez, *We Drink from Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People* (Maryknoll, N.Y.; Melbourne, Australia: Orbis Books ; Dove Communications, 1984), 26, 27.

³⁹⁵ A.g.e., 122–27; Gutiérrez, “The Task and Content of Liberation Theology”, 25–26.

³⁹⁶ Gutiérrez, *We Drink from Our Own Wells*, 122, 123; Gutiérrez, “The Task and Content of Liberation Theology”, 26.

³⁹⁷ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, 1988, 20.

³⁹⁸ Gerald West, “The Bible and the Poor: A New Way of Doing Theology”, 161; Christopher Rowland, “Introduction: The Theology of Liberation”.

³⁹⁹ Gustavo Gutiérrez, *The Density of the Present: Selected Writings*, çev. Margaret Wilde (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1999), 61–62, alıntı Raymond Bautista Aguas, “Relating Faith and Political Action Utopia in the Theology of Gustavo Gutiérrez” (Ph.D., University of Notre Dame, 2007), 47. Ayrıca bkz, Reichley, *Faith in Politics*, 44.

Daha önceleri yoksulların kilisesi ya da İsa'nın da yoksul olduğuna dair vurgu Katolik geleneği içerisinde yer almasına rağmen “öncelikli hedef kitle” olarak Medellin (1968) ve Puebla (1979) konferanslarında belirlenmiştir. Kurtuluş teolojisinin temel belirleyici ilkeleri arasında yer alan “yoksullar için öncelikli seçenek”⁴⁰⁰ kavramsallaştırması tedavüle girmiştir.⁴⁰¹ Kavram temel olarak Kutsal Kitaptan esinlenerek ortaya çıkmasına rağmen Latin Amerika gerçekleri ışığında yeniden yorumlanmıştır.⁴⁰² Bu, daha sonra yoksullar için öncelikli seçenek kavramsallaştırmasının temelini teşkil edecektir.

Hareketin öncüleri tarafından yoksulluğun üç ifadesi olan kavramsallaştırmada yer alan kelimeler tek tek ve bütün olarak yeniden yorumlanmıştır.

Bunlarda ilki “yoksul” (*poor*) kelimesidir. Kurtuluş teolojisi anlayışına göre kelime maddi yoksulluğun kurbanlarını ifade etmek için kullanılarak, kelimenin ilk akla getirdiği gerçek fakirliğe referans verir. Onlara göre maddi yoksulluk adaletsiz ve ani ölüm anlamına gelir. Yoksul kişi toplumda iktisadi, siyasi ve sosyal açıdan değersiz görülen isimsiz kişidir, o sadece istatistiki bir bilgidir. Bu durum onların ruhen ve/ya manen fakir olduğu anlamına gelmez, zira toplumdaki değersiz konumuna rağmen, Tanrının önünde asla değersiz değildir. Yoksullar fakirlikleri dışında herhangi bir gerekçeden (moral, dinî ve manevi) dolayı değil⁴⁰³ sadece ve sadece fakir oldukları için imtiyaz elde edeceklerdir.⁴⁰⁴ Buna göre Hz. İsa ezilenlerden, dışlanmışlardan hiçbir ahlaki taleplerde bulunmayacak ve herhangi radikal dönüşüm onlara vaaz edilmeyecek veya gerek görülmemeyecektir. Çünkü onlar dünyadaki mevcut yapılar altında yeterince ezildiler ve çok sıkıntı çektiler.⁴⁰⁵

İkinci önemli kavram “öncelikli” (*preferential*) kavramıdır. Bu kavramın kurtuluş teolojisindeki anlamı “manevi çocukluk” ifadesinden ve hayatımızda Tanrı'nın

⁴⁰⁰ Bu kavram XXIII. John tarafından dile getirildikten sonrasında Medellin (1968) ve Puebla (1979) konferanslarında ve II. Johnnn tarafından önemine binaen vurgulanmıştır. Bkz, Gutiérrez, “The Task and Content of Liberation Theology”, 25, 31.

⁴⁰¹ Medellin (1968) ve Puebla (1979) konferanslarının detayları için bkz, Latin American Episcopal Church (CELAM), “Medellin Document on Peace”, 1986; Gustavo Gutiérrez, “Liberation and Poor: The Puebla Perspective”, içinde *Third World Liberation Theologies: A Reader*, ed. Deane William Fenn (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1986), 22–63.

⁴⁰² Gustavo Gutiérrez, *Remembering the Poor: An Interview with Gustavo Gutiérrez*, röportaj yapan Daniel Hartnett, *America-The National Catholic Weekly*, 03 Şubat 2003; Latin American Episcopal Church (CELAM), “Medellin Document on Peace”; Cox, *Religion in The Secular City*, 108; Hüseyin Ahsen Akdal, “Kurtuluş teolojisi hareketinin düşünsel ve toplumsal kaynakları”, 32.

⁴⁰³ Burtchaell, “How Authentically Christian is Liberation Theology?”, 1988, 269.

⁴⁰⁴ Gutiérrez, *The Power of the Poor in History*, 116.

⁴⁰⁵ Burtchaell, “How Authentically Christian is Liberation Theology?”, 1988, 270.

iradesinin kabul etme kapasitesinden (etmeye açık olma durumu) doğduğuna işaret ederek, Tanrının sevgisinin iki boyutlu (evrensel ve bireysel/şahsi) olduğunun altını çizilmiştir. Her türden ayrıcalıkların (*exclusiveness*) yok sayılıp Tanrı sevgisinin herkes için evrenselliğine vurgu yapılır. Buna göre Tanrı'nın sevgisi kimseyi dışlamaz, fakat Tanrı toplum tarafından dışlanan, hor görülene de özel/öncelikli sevgi gösterir. Bir nevi Tanrı'nın özel sevgisine mazhar olmalarına sebep olur dışlanmışlıkları.

Terkibin son kelimesi “seçenek” (*option*) kavramıdır. Yoksullarla dayanışma ve Tanrı iradesine ters düşen bir olgu olarak yoksulluğun reddini ifade eder. Bu kelime cümledeki en zayıf kelimemiş gibi gözüktür, Gutiérrez'e göre. İlk akla geldiği anlamıyla iki seçenektan birini tercih etme anlamına gelmesine rağmen, kelimeye yüklenen asıl anlamla “bağlılık/aitlik” duygusunu uyandırması beklenir. Yani tercihen değil her Hristiyan için din kardeşiyle dayanışma içerisinde olması ve yoksullukla mücadele etmesi bir zorunluluk olarak görülür. Kısaca bu kelime kurtuluş teologları tarafından samimiyeti ifade etmek için kullanılmıştır. Kilise tıpkı Hz. İsa'nın yaptığı gibi yoksuldan, ezilenden taraf olacak adaletsizliklerin ve sömürünün ortadan kaldırılması için mücadele edecektir.⁴⁰⁶ Bu anlayıştan yola çıkarak Boff, Tanrı Krallığı'ndan ilk istifade edecek kişilerin adalet ve baskıya kurban olanların olacağını, güçlüler ve zenginlerinse yerlerinden edileceklerini iddia eder.⁴⁰⁷ Gutiérrez'e göre bu kelime baskın ve tahakkümde bulunan bir sosyal sınıfa karşı diğerinin yanında yer almayı önerir. Diğer bir ifadeyle “öncelikli” ifadesi mülksüzlerin, ezilmişlerin, dışlanmışların ve yoksulların yanında yer almak demektir. Onun değerlerine, dünyasına girmen ve onun çıkarları ve mücadelesiyle dayanışma içinde olman demektir.⁴⁰⁸

Bununla birlikte kurtuluş teolojisinin yoksulluk ve fakirlerle ilgili bu vurgusu ilk defa onlar tarafından gündeme getirilmemiştir. Herşeyden önce tarihsel olarak fakire yardım edilmesi (usulünce) İncil'de sıkça emredilmektedir:

“Yoksullar her zaman aranızdadır, ama ben her zaman aranızda olmayacağım.”⁴⁰⁹

“Doğruluğunuzu insanların gözü önünde gösteriş amacıyla sergilemekten kaçının. Yoksa göklerdeki Babanızdan ödül alamazsınız. Bu nedenle, birisine sadaka verirken bunu borazan çaldırarak ilân etmeyin. İkiyüzlüler insanların övgüsünü kazanmak için havralarda ve sokaklarda böyle yaparlar.

⁴⁰⁶ Gutiérrez, “The Task and Content of Liberation Theology”, 27; Alberigo, *A Brief History of Vatican II*; Burtchaell, “How Authentically Christian is Liberation Theology?”, 1988, 267.

⁴⁰⁷ Leonardo Boff, *Way of the Cross: Way of Justice* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1980), 29, alıntı Burtchaell, “How Authentically Christian is Liberation Theology?”, 268.

⁴⁰⁸ Gutiérrez, *The Power of the Poor in History*, 45; Leonardo Boff, Clodovis Boff ve Leonardo Boff, *Liberation Theology: From Dialogue to Confrontation* (San Francisco: Harper & Row, 1986), 60.

⁴⁰⁹ Hz. İsa'ya ait bir söz, Matta, 26/11.

Size doğrusunu söyleyeyim ki onlar ödüllerini almışlardır. Siz sadaka verirken sol eliniz sağ elinizin ne yaptığını bilmesin, öyle ki verdiğiniz sadaka gizli kalsın.”⁴¹⁰

Bunun gereği olarak Vatikan zaman zaman bunu sosyo-ekonomik içerikleri kapsamında gündemine almıştır. II. Vatikan Konseyi’nde (1962-65) kilisesinin herkesin özellikle de “Fakirlerin Kilisesi” olması yönünde Papa XXIII. Ioannes öncülüğünde bir hassasiyet için adım atılmıştır. Fakat kilise, Gutiérrez’e göre, Papa’nın bu kaygısını benimsemeye zorlanmıştır. Bununla birlikte Papa’nın bu yöndeki çağrısı Latin Amerika’da, -belki de sorunun en fazla yaşandığı ve hissedildiği yer olmasından dolayı- önemli bir yankı bulmuş ve kıtada yüksek bir farkındalığın oluşmasına sebep olmuştur.⁴¹¹ Tartışmasız, yoksulların hareketin merkezine alınmasının birçok gerekçesi bulunmaktadır, bunların en önemlileri yukarıda ifade edilmiştir. Bunun dışında, II. Vatikan Konseyi’nin toplanmasındaki gerekçelerde belirtildiği gibi Kilise’nin modern dünyada azalan rolünü ve nüfuzunu artırmaya yönelik bir boyutu da olduğuna dikkat çekmek gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında kurtuluş teolojileri için de Konsey kararları önemli bir adım olarak görülmüştür. Zaten bundan kısa bir süre sonra kurtuluş teolojisi açısından önemli kilometre taşlarından biri olan Medellín Konferansı, II. Vatikan Konseyi hassasiyetlerini Latin Amerika gerçekleri ışığında yeniden gündeme getirmiştir.

Yoksulun kim olduğu ve yoksulluğun tanımı önemli olmakla birlikte kurtuluş teologlarınca daha önemli olan boyut meselenin yapısal boyutu olmuştur. Onlara göre (Vatikan’dan da ayrıştıkları en temel noktada budur) yoksulluk ve dışlanmışlığa sebep olan sosyal ve ekonomik nedenlerin belirlenmesi ve iyileştirilmesi konusunda kalıcı ve kökten bir adım atılmadığı müddetçe soruna karşı herhangi bir çözüm getirilmiş olmayacaktır.⁴¹² Bu yaklaşımları ve yoksullardan yana olma konusundaki aşırı vurguları Vatikan otoriteleri tarafından teolojik düzlemde uzaklaştırıldığı, Marksist bir dil kullanarak onun özüne zarar verdiği gerekçesiyle şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir.⁴¹³ Bu durum yukarıda vurgulamış olduğumuz olaylara bakıştaki “perspektif” farklılığından kaynaklanmıştır. Dinin nasıl yorumlandığı, görevinin, amacının ne olduğu ve ilahi mesajın muhatabının kim olduğu sorularına kurtuluş teolojisi ve hâkim din anlayışının farklı farklı cevaplar verecekleri apaçık bir gerçektir.

⁴¹⁰ Matta, 6:1-4. Ayrıca “*the preferential option for the poor*” ilkesinin teolojik kaynakları hakkında daha detaylı bilgi için bkz, Boff, *Introducing Liberation Theology*, 44-46.

⁴¹¹ Gutiérrez, “The Task and Content of Liberation Theology”, 25.

⁴¹² A.g.e., 31.

⁴¹³ Congregation for the Doctrine of the Faith, “Ten Observations on the Theology of Gustavo Gutierrez”, içinde *Liberation Theology: A Documentary History*, ed. Alfred T Hennelly (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990), 401, 405.

3.4. Sonuç

Hristiyan kurtuluş teologlarının temel konulardaki yaklaşımı öze dönüş mücadelesi kapsamında ele alınmıştır. Problematiği “öze dönüş” ile sınırlamış olduğumuzdan kurtuluş teologları gündeminde yer alan birçok husus tartışma dışında bırakılmıştır. Bölümün bu son kısmında öze dönüş kapsamında öne çıkan en temel hususlara yer verilmiştir.

Kurtuluş teolojisinin Hristiyanlığa getirmiş olduğu en önemli yenilik, “politik boyut”tur. Bilhassa dinî bir kavram olan “kurtuluş” kavramını birkaç farklı anlamda kullanmışlardır ve her şeyden önce değişen zamana vurgu yaparak onun sosyo-ekonomik yapıyı dönüştürme çabası ve adil bir toplum inşa etme arzusunu yani “politik ve toplumsal kurtuluşu” ifade ettiğini iddia etmişlerdir. Çünkü teolojiyle ilgili görünen birçok meselenin ardında siyasi bir mülahazanın olduğunu paylaşmışlardır ve bu politik uzanım dikkate alınmadan bir Kilise tasavvur etmenin imkânsız olduğunu söylerler. Ayrıca diyalektik yaklaşım ve eleştirel düşünce kurtuluş teologlarının öze dönüşte ve politik yorumda kullandıkları önemli araçlardır. Genel olarak kurtuluş teolojisinin ele aldığı konular ve kullandığı söylemlere bakıldığında diyalektik bir üslup takındığı görülmektedir. Hareketin bu yönünün oluşmasında Marksizm’in ciddi etkisi olmuştur. Temel hedefi “bu dünya”da temel hak ve özgürlüklerden ödün vermeden insanca yaşamak olan kurtuluş teolojisi, buna engel olan her ne var ise bununla mücadele etmenin meşru bir hak ve gerekli olduğunu savunur. Bu yönüyle kurtuluş teolojisi metin içerisinde değinildiği gibi pasifist bir hareket değildir. Kaderci anlayışı da kabul etmemektedirler.

Kurtuluş teologları Hristiyanlığın politik yorumuna Kitab-ı Mukaddes’ten başlarlar. Onu politik bir bakış açısıyla, diyalektik yöntemle yorumlayarak, statükoyu sağlamlaştırmak için kullanılan araç olmak yerine insanı, merkeze alan siyasal ve sosyal değişimin kaynağı haline getirmeyi hedeflemişlerdir. Üstelik bunun yani Kutsal Kitap-siyaset ilişkisinin yeni olmadığı sonucunu çıkartırlar. “Toptan bir kurtuluş” anlayışı etrafında şekillenen bu yaklaşım kitabı “yoksullar” ve “ezilmişler” lehine ve onların gözünden yeniden okumayı teklif etmiştir. Hareketin iddialarını oluşturmada birçok disiplin seferber edilmiştir. Hepsinin aynı ağırlığı olmamakla birlikte kurtuluş teologlarının ilahiyat dışında siyaset, ekonomi, tarih bilimlerinden yoğunca istifade ettikleri görülmektedir. Daha az olmakla birlikte sosyoloji ve psikoloji’den

yararlanılmıştır. Belki de bu sebepten dolayıdır ki, birçok yazar tarafından haksız olarak “dini temelleri yok denecek kadar zayıf bir düşünce akımı” veya “sosyal din”⁴¹⁴ olarak değerlendirilmiştir.

Daha çok dinî taban cemaatlerinde (DTC) muşahhaslaşan bir örgütlenme modeli sadece metodla ilgili bir durum değildir veya örgütlenme modellerinden biri olarak görülemez. Bu durum aynı zamanda hareketin epistemolojisini de ciddi anlamda etkilediği için üzerinde durulması gereken bir husustur. Tabandan yukarıya doğru örgütlenme anlayışının hakim olduğu kurtuluş teologlarının bu yakalaşımının Kutsal kitabı yorumlarken de Kutsal Kitap dışında diğer unsurlarla birlikte hristiyanlığın seküler bir bakışla yorumlanmasında da ciddi etkileri olmuştur. İşte tüm bu bakış açısı nedeniyledir ki “*yoksullar için öncelikli seçenek*” ilkesi hareketin merkezî doktrinlerinden biri haline gelmiştir. Nihayetinde fakirlik veya fakir mefhumu, gerek dünyada gerekse de Latin Amerika kıtasındaki yoksulluk ve onun insanlar üzerindeki doğrudan sonuçları tam olarak anlaşılmadan kurtuluş teolojisinin anlaşılamayacağı görülmüştür. Kurtuluş teologları için merkezî kavramlardan sosyal adaletin inşası veya Tanrı Krallığı da bu yaklaşımdan doğrudan etkilenmiştir.

Bunun için eleştirel bir bakış ve duruşun önemli bir farkındalık oluşturacaklarını düşünürler. Bu yüzden Hristiyanlığın özüne dönüşte eleştirel düşüncüyü en önemli araç olarak görmüşlerdir. Netice olarak kurtuluş teologlarının geleneksel kilise anlayışından biraz farklı olarak ilerlemeci aydınlamacı bir tavrı benimsedikleri görülmektedir. Özellikle de bu durum önceki bölümlerde kapsamlı incelenen gelenek meselesine yaklaşımı, Kutsal Kitap yorumları ve Vatikan’la ilişkilerinde kendini çok daha belirgin hale getirmiştir. Bunun için zamanın değişmesiyle Tanrı’nın göndermiş olduğu mesajın mahiyetinin (*esas maksat*) tekrar gözden geçirilmesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır. “Öze dönüş” vurgusuyla da zımnen mevcut haliyle merkezi kilisenin başını çektiği din anlayışının yeniden ele alınması gerektiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kurtuluş teologlarının Katolik geleneklerini tamamen reddetmemediği, oradan beslenerek ve yine oradan hareketle bazı eleştiriler getirdiği görülmektedir. Fakat geleneği verili durum olarak kabul edilmez. Bu yönüyle tamamen modernist bir akım olmamasına rağmen, Katolik dünyasının ruhani bir liderinin olması, eleştirel tavır sergileyen kurtuluş teologlarını, düşüncelerini ifade ederken zorlamaktadır. Bu doğrultuda özellikle

⁴¹⁴ Ali Murat Yel, “Gelenegin Bozulması: Kurtuluş Teolojisi ve Cizvitler”, 54.

Hıristiyan geleneği ve onun yegâne temsilcisi Vatikan'a karşı eleştirel olunmuştur. Zaman zaman bu yaklaşımlarıyla Katolik dünyasının kalbinin bilgisinin tekeli sarsılmaya başlanmış, kurumun sosyal ve dünyevi meselelere daha fazla ilgilenmesini zorlamışlardır. Kutsal kitab'ı farklı okuma biçimleriyle (ezilenlerle birlikte) gelenek ve yenilenme arasında gidip gelen bir yönteme de kapı aramışlardır. Dinin yorumu tek başına din adamlarının tekeline bırakılmamış, inanan her ferdin kendi tecrübeleri doğrultusunda yorumlamaya yetkili kılan bir anlayışı Kilise'nin itirazlarına rağmen uygulamıştır.

Hıristiyan kurtuluş teologlarının yapmış oldukları özgün katkılardan biri de Hıristiyanlığı sosyal açıdan yorumlamalarıdır. Bilhassa “günah” zaviyesinden sosyal adalet tartışmalarına yaklaşımları ve kurtuluş teologlarının ilk defa “yapısal günah” olarak ifade ettikleri sosyal adaletin tesisini engelleyen tüm unsurları (siyasi ve ekonomik uzanımlarıyla birlikte) eleştirmişlerdir. Böylece Hıristiyanlık inancında önemli bir yer işgal eden Tanrı'nın krallığı ile adalet ilişkisini yoğun bir şekilde işlemişlerdir. Yukarıda daha etraflı tartışıldığı gibi kurtuluş teologlarının başını çektiği hareketin bu duruma karşı çıkışı sadece ekonomik ve dini saiklerden kaynaklanmamıştır. Kurtuluş teologları için sosyal adalet meselesi ontolojik bir mesele halini almıştır.

Bu yaklaşımları onların öte dünya muhayyilelerini derinden etkilemiştir. Bilhassa bölgesel olarak Latin Amerika'daki (fakat burayla sınırlı değil) sosyal adalet konusundaki ve insanca yaşama konusundaki problemler nedeniyle dünyevi olana çok daha fazla müdahil oldukları görülmektedir. Hıristiyan kurtuluş teologları geleneksel Hıristiyan anlayışından farklı olarak din-dünya-ahiret ilişkilerinde kesin ve katı ayrımın temelsiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. İnsanca yaşamayan ve bu şartlara sahip olmayan kişilerin iyi bir Hıristiyan olamayacağı ifade edilmiştir. Hıristiyanlığın doğasında olan acı ve ızdırabı farklı bir şekilde yorumlayıp, bu dünyada acı-ızdırab çekmek gerekmediğinin yorumlamışlardır. Dolayısıyla haksızlığa karşı şimdi, burada hesabın görülmesi gerektiği vurgulanarak havaleci bir yaklaşım eleştirilmiştir.

Son olarak Hıristiyan kurtuluş teologlarında sekülerist bir yaklaşım bulunmamaktadır. Hıristiyan geleneğinde sıkça referans verilen din-dünya ayrımı veya din ve devlet ilişkilerindeki kesin ve katı ayrımı kabul etmezler. Gündelik siyasete müdahil olmaktan sakınan kurtuluş teolojisinin özellikle sosyal adalet ve insanca yaşama konularındaki hassasiyetleri sayesinde dünyevi olana da müdahil olmak istedikleri görülmektedir. Özellikle bahsedilen sorunların çözümü için yapısal değişiklikler önermeleri yönüyle merkezî kiliseden ayrıştığı görülmektedir.

Çalışmanın bu bölümünde aynı zamanda kurtuluş teolojisinin fikrinin kurucuları olan Hristiyan kurtuluş teologlarının öze dönüş mücadelesini ele aldık. Fakat kurtuluş teolojisi fikri ve yaklaşımının çok kısa bir süre sonra benzer şartlara sahip dünyanın farklı coğrafyalarına yayıldığı görülmektedir. Kurtuluş teolojisi bazen İslami, Yahudi, Hindu gibi din temelli; bazen Feminizm gibi cinsiyet bazense Siyahi (Black) gibi ırk üzerinden tartışılmaya başlanmıştır. Bunlardan en kapsamlısı olan ve kimi yönleriyle Hristiyan kurtuluş teolojisinden esinlenen İslami kurtuluş teolojisi tezin bir sonraki bölümünü oluşturacaktır.



4. MÜSLÜMAN KURTULUŞ TEOLOGLARINDA ÖZE DÖNÜŞ MÜCADELESİ

Farklı inanç ve ideolojik motivasyonlara sahip olsalar da İslam dünyası tıpkı Hristiyan âlemi gibi değişimden birçok noktada benzer ölçüde ve yönlerden etkilenmektedir. İslam dünyasında ele alınan birçok meselenin aynı Hristiyan âleminin de gündeminde olduğu görülmüştür. Ve yine tıpkı Hristiyan aydınlar/din adamları için söz konusu olan modern dünyada dinin gerçek manada yaşanması arayışı Müslüman aydınlar tarafından da önemli bir sorunsal haline getirilmiştir. Dinin toplumsal hayatta hâkim kılınması konusunda ayrıştıkları nokta, İslam dünyasının bu tartışmaları Batı medeniyete yenilgisini ilk fark ettiği 19. ve 20. yüzyıllarda yapmış olmasıdır. Sorunların kökeni 19. ve 20. yüzyıllara kadar gitse de modern bir ifadeyle sorunsallaştırılması yeni olmuştur.

Birçok tartışmanın yanı sıra Müslüman aydınlar arasında İslam dünyasının geri kalmışlığı meselesi birçok boyuttan dile getirilmiştir. Bunlardan ilginç olanlardan biri farklı bir perspektiften, aşağıdan diyalektik bir bakış açıdan sorunlara yaklaşılmasıdır. Bu konumlandırma sonrasında İslam dünyasında *zalim-mustazaf*, *devrimci-gerici*, *ilerici-gerici aydın*, *muhafazakâr-reformcu* vb. kavramların sıkça gündeme geldiği bilinmektedir. İlginçtir ki, bu tartışmalar bazen İslam coğrafyalarından entelektüellerin birbirinden haberdar olarak, fakat çoğunlukla da bir birinden ve çalışmalarından haberdar olmadan ve iletişim kurmadan cereyan etmiştir. Bu durum, büyük ölçüde İslam dünyasından entelektüellerin modern/post-modern dünyada benzer sorunlarla karşılaştıklarının işareti olarak okunabilir.

Baskı, zulüm ve eşitsizlik bağlamında İslam'ın rolünün ne olacağı konusundaki temel soru bu dönemde öne çıkan başlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Tartışma geçtiğimiz yüzyılın, özellikle de ikinci yarısından sonra Müslüman dünya aydınları tarafından masaya yatırılmış, fakat 1980 sonrasında Hristiyan kurtuluş teolojisi kaynaklarının oluşumu ve literatürünün yerleşmesi sonrasında Müslüman dünyada yüksek sesle dillendirilmiştir. Müslüman düşünürler tarafından “kurtuluş teolojisi” başlığı altında toplanmıştır.⁴¹⁵ Bu açıdan bakıldığında Hint alt kıtasından Asghar Ali Engineer, Afrika'nın güneyinden Farid Esack ve Amerikan Birleşik Devletleri'nden İranlı Hamid Dabashi'nin çalışmaları bize önemli ipuçları sunacaktır. Bu isimlerin toplumsal hayatta yaygın olarak görülen sosyal çarpıklık ve sorunların çözümü için bir çaba içerisine girmiş oldukları görülmektedir.

İslami kurtuluş teologlarından her birinin ele aldığı konu, temas ettiği husus, yapmış oldukları kavramsallaştırmalar farklı olsa da hepsi için ortak nokta öze dönüş vurgusu olacaktır. Bu arayış çoğunlukla yukarıda resmedilmeye çalışılan durumun sonucunda çoğunlukla zımnen -bazen alenen- yaygın din anlayışında, uygulamasında bazı sorunların varlığına işaret etmektedir. Kurtuluş teologlarına göreyse, İslam gibi dinamik, eşitlikçi ve akli önemseyen bir dinin mensuplarının neden pasif ve düşünme melekelerinin yeterince kullanmadığı sorunu üzerine düşünülmesi gereken önemli bir mesele olarak varlığını göstermektedir.

Bu bölümde Hristiyan kurtuluş teolojisinin ele alındığı kısım gibi üç temel bölüm bulunmaktadır. İlk bölümde öze dönüş pratiği olarak dinin yeniden yorumlanması meselesi hakkında olacaktır. Dinin özüne dönüş çabasının üç önemli sacayağından biri olan dinin yeniden yorumlanması başlığı altında İslam'ın politik yorumu, Kur'an-ı Kerim'in politik yorumu ve okuma yöntemi ele alınacaktır. Ayrıca bu bölümün sonunda bilinçli toplumun inşası/bilginin tekelleşmesi meselesi incelenecektir. İkinci bölümde ele alınacak konu, gelenek ve muhafazakârlık meselesi dışında siyasete bakış ve devletle ilişkilere yaklaşım üzerine olacaktır. Sonrasındaysa İslam'ın sosyal yorumu: Sosyal adaletin tesisi için zorunlu bir mücadele, İslam'ın seküler bağlamda yorumlanması ve yeryüzündeki *mustazafların* gözünden hayatı okumak başlıkları incelenecektir.

⁴¹⁵ Kavram Hristiyan kurtuluş teolojisinden ödünç alınmıştır. Kavram için İslami kurtuluş teologlarının kullandıkları yerleşmiş henüz başka kavramsallaştırmaya rastlanılmamıştır, fakat bunun arayışları vardır. Dabashi'nin İslami kurtuluş teodise kavramsallaştırması (*Islamic liberation theodicy*) buna örnek olarak gösterilebilir. Detaylı bilgi için bkz, tezin 2.2.2. bölümü.

4.1. Öze Dönüş Pratiği Olarak Dinin Yeniden Yorumlanması

*İslam'a dönmeliyiz demek yeterli değil. Hangi İslam olduğunu belirtmemiz gerek: Ebu Zer'in mi yoksa Emir Mervan'ın mı?.. Birisi Halifenin, sarayın, hükümdarların İslam'ı. Diğeri halkın, ezilenlerin, fakirlerin İslam'ı.*⁴¹⁶

İdeoloji ve fikrin olduğu her yerde öze dönüş tartışması kaçınılmazdır. Bunun en önemli sebebi fikirlerin zaman ve mekân koşullarına bağlı olarak tekrardan gözden geçirilme ve yorumlanma ihtiyacıdır. Nihayetinde, büyük ölçüde dinî kaynaklara dayansa da İslam düşüncesi de bundan etkilenmiştir.

Sonuçları itibarıyla varmış olduğu nokta çok farklı olsa da İslam'da öze dönüş tartışmalarının modern dönemdeki başlangıcı Vahabilik düşüncesine dayanmaktadır. 18. yüzyılda Arabistan'da Muhammed b. Abdülvehab'ın başını çektiği Vahabilik akımı, öncelikli olarak İslami düşünceyi zehirlediği, pasifleştirdiği düşünülen hurafeyi ve dine sonradan eklenen uygulamaları (*bid'at*) temizlemek amacıyla ortaya çıkmış bir düşünce hareketidir. Bu anlayışa göre, İslami “öz”, hurafelerin varlığıyla kabuk bağlamış, özün anlaşılması zorlaşmıştır. Bu minvalde düşünüldüğünde, İslam düşüncesinde Kuran ve Sünnet'in⁴¹⁷ literal anlamda yorumlanmasına dayanan öze dönüş fikri, Vahabilik tarafından başlatılmıştır.⁴¹⁸ Sonuçta, Roy'a göre 20.yüzyılda bazı radikal reformcuları etkilemiş olsa da, selefilik asla siyasi bir varlık göstermemiştir.⁴¹⁹

Müslüman düşünürler arasında öze dönüş ve dinin yeniden yorumlanması meselesi beraberinde birçok fikri ayrılıkları gündeme getirmiştir. Meseleyi ele alan düşünürün geçmişi, birikimi ve tecrübesi ışığında *hangi öze dönüleceği* konusunda farklı görüşler dile getirilmiştir. Bu düşüncenin olduğu her yerde böyledir, olmak zorundadır da. Bununla birlikte İslami kurtuluş teolojisi kapsamında ele alınan tüm düşünürler için ortak nokta, mevcut hâkim anlayışın gözden geçirilmesi gerektiği ve ihtiyacı karşılamadığıdır. Al-Azmeh, “*İslâmlar ve Moderniteler*” olarak adlandırdığı kitabında bu durumu, “Doğu yeni düşünce kategorilerinin, eğitim yöntemlerinin, bilgi türlerinin,

⁴¹⁶ Alıntı Shadaab Rahemtulla, “İslami Kurtuluş Teolojisi”, 128.

⁴¹⁷ Sünnet, Hz. Muhammed'in söz, fiil ve onaylarına verilen isim. İslam'da Kur'an'dan sonra şeri delillerin ikinci kaynağıdır.

⁴¹⁸ John L Esposito, *The Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2010), 75; Derviş Aydın Akkoç, “Marksizme İslam'dan Bakmak: İmkânlar ya da İmkânsızlıklara Dair”, içinde *Sol İlahiyat: Dini Soldan Okumak*, ed. Kâzım Özdoğan ve Derviş Aydın Akkoç (İstanbul: Birikim Yayınları, 2013), 360.

⁴¹⁹ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), 34.

söylem ile iletişim biçimlerinin, estetik normların ve ideolojik tavırlarının istilasına maruz kalmıştır. Artık Batılı mefhumlara göndermede bulunmaksızın, yalnızca geleneksel metinlere atıfla konuşmak bile imkânsız hale gelmiştir” şeklinde özetlemiştir.⁴²⁰

Bu doğrultuda tez boyunca ele alınan düşünürlerin önemli bir kısmı, Müslüman toplumların kelime dağarcığında ve dinî literatürde yaygın olarak kullanılan bazı kavramların/terimlerin yeniden yorumlanmasıyla işe başlarlar. Bu isimlerin hepsi için ortak bir özellik, tedavüldeki kavramları yeniden ve farklı bir bakış açısıyla yorumlamış ve onlara dinamik bir karakter vermiş olmalarıdır. Bunun için İslami kurtuluş teolojisinde dinin yeniden yorumlanması mücadelesi, büyük ölçüde kavramlara yeni ve farklı anlamlar yükleyerek ve kavramın tarihselliğine vurgu yaparak yola çıkar. Bu yorumlama işlemi, okuyucuya zihin jimnastiği ve meselelere farklı bir pencereden bakış sunması açısından önemli bir işlev görmektedir. Özellikle de bu isimler arasında İranlı düşünür Ali Şeriatî’nin kavram üretmede, yeniden yorumlamada çok dinamik ve üretken bir düşünür olduğunun altı çizilmesi gerekmektedir. Özdoğan’a göre, O; ümmeti dinamik toplum, tevhidi toplumsal dayanışma, cihadı kurtuluş mücadelesi, mezhep ve dini bütünlüklü ideoloji, şirki despotik bir iktidara rıza gösterme, tefsiri Kutsal Kitaplardan radikal anlamlar çıkarma, Habil-Kabili sınıf mücadelesi ve mü’miniye gerçek savaşçı olarak nitelemiştir.⁴²¹ Onun İslam’daki kavramlara yapmış olduğu derinlikli, devrimci ve radikal yorumlar, tarihi ve toplumu, tarihin öznesi olmadığı düşünülen yenilenlerin, ezilenlerin ve zulme uğramışların bakış açısıyla biçimleniyordu.⁴²²

Altı çizilmesi gerek bir diğer husus ise, dinin yeniden yorumlanmasında bilgi ve üretiminin tekelleşmesi yönündeki tüm engeller daha önce İslami kurtuluş teoloğu olarak adlandırmış olduğumuz bahsolunan düşünürler nezdinde yok sayılmıştır. Onların önemli bir kısmı İslam İlimlerinde (*ulumi’l-İslâmiyye*) uzman ve otorite değildir, fakat almış

⁴²⁰ Aziz Al-Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen (İstanbul: İletişim, 2003), 141–42.

⁴²¹ Kâzım Özdoğan, “Bir Özgürlük Teolojisini İmkânları Üzerine”, içinde *Sol İlahiyat: Dini Soldan Okumak*, ed. Kâzım Özdoğan ve Derviş Aydın Akkoç (İstanbul: Birikim Yayınları, 2013), 33. Şeriatî’nin temel kavram ve meseleleri nasıl farklı yorumladığını görmek adına örnek iki çalışma için bkz., Ali Şeriatî, *Dine karşı din*, 2013; Kaya Oflaz, “Ali Şeriatî’nin Dini ve Siyasi Görüşleri” (Yüksek Lisan Tezi, Fırat Üniversitesi, 2012).

⁴²² Cihan Aktaş, “Güvenilecek Ama Sürekli Dalgalı Bir Gerçeklik: Ali Şeriatî”, *Doğudan Dergisi*, sayı 9 (2009); Ali Rahnema, *Ali Şeriatî: Bir İslami Ütopyacının Siyasi Biyografisi*, çev. Zehra Savan (İstanbul: Kapı, 2006), 177. Ayrıca Yudian Wahyudi ve Ali Rahnema’ya göre onda Fransa’daki hocası ünlü şarkiyatçı Jacques Berque’den almış olduğu metodu kullanarak “dinî kavramlara yeni bir dinamizm” kazandırmaya çalıştığı çok belirgindir. Bkz., A.g.e., 175–77; Yudian Wahyudi, “Özgür İrade Meselesinde Ali Şeriatî Ve Bint’uş-Şatî”, *Haksöz Dergisi*, Sayı 109 (Nisan 2000).

oldukları geleneksel İslam ilimleri eğitimlerinin arka planına dayanarak İslam'ı yorumlama cüretinde bulunurlar. İslam düşüncesine ait tüm kavramları çalışmalarında seferber ederler. Nihayetinde Müslüman kurtuluş teologlarının klasik ulema sınıfından olmadığı rahatlıkla söylenebilir, fakat din adamları arasında bu düşünürlerin görüşlerini benimseyen isimler her zaman olmuştur. Bu açıdan bakıldığında İslam düşüncesinde ve Müslüman toplumlara dışarıdan, farklı ve yabancı bir üslupla yaklaşmazlar, kendi görüşlerini İslam medeniyeti dağarcığından kavramlarla ifade ederler. Özellikle de daha sonra tartışılacak olan İslam'ın öte dünya ile ilişkileri bağlamında ele alınacak olan *kader* meselesi bu doğrultudaki en kilit kavramlardan biri olarak karşımıza çıkacaktır. Baskı, zulüm ve gayri insani şartlar ve fikri buhranların kaderimiz olmadığını söyleyerek dinin yeniden yorumlanmasına soyunurlar.

Dinin referans olarak kabul edilmesi hepsi için ortak noktadır. İfade biçimleri, önerileri ve kendi toplumsal şartları yer yer farklılaşsa da Müslüman kurtuluş teologlarının ortak yönleri, dini “yeniden” yorumlamaları ve ele aldığı konularda referans kaynağı olarak İslam dininin temel kaynaklarına atıf yapmalarıdır. Düşüncelerinin de büyük oranda İslam'ın temel kaynaklardan beslenmesidir. Geline nokta itibarıyla, dinin yeniden yorumlanması ve dinin özüne dönüş yolculuğunda her biri farklı bakış açıları ve çözüm önerilerine sahiptirler. Örneğin Şeriatı kurtuluştan *muhafazakâr düşünce*, Dabashi *doğu-batı diyalekti*, Kutub *cahiliye*, Esack ırk ayrımcılığı politikası (*apartheid*), zulüm, fakirlikten vb. kavramları anlarken, Engineer kurtuluştan önce *kast sistemini* anlayacaktır.

Her İslami kurtuluş teologunun çalışmalarında dini temellere dayalı olarak siyasi baskılardan kurtulmanın yollarına dair izler görülmektedir. Bu yönde ele alınan yazarların tamamına yakını, dinî, akidevî ve teolojik meselelerden ziyade yaşadıkları toplumun toplumsal, siyasal meselelerine neşter vurdukları görülmektedir. Bunun dışında, Müslüman kurtuluş teologlarında çıkış noktası olarak maddi refah konusunda bir takım iyileştirmelere ve temel bazı sosyal çarpıklıklara dikkat çekmekle birlikte, asıl odaklandıkları mesele insanların akli melekelerinin özgürleştirilmesi ve onların yetkinleştirilmesidir. Bunun arka planındaysa Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi, yaratılmışların en üstünü (*eşref-i mahlûkat*) olan insanın hür düşünmesine engel olan her ne varsa ortadan kaldırılması fikri yatmaktadır. Bu durum Şeriatı'de “İslâm'ın ilâhî; izzeti, bilimi, demiri, adaleti, cihadı, sorumluluğu, insan iradesi, özgürlüğü, serveti, medenîleşmeyi, insanın doğaya egemen olmasını sevendir. İnsan bu ilâhın emanetçisi, yeryüzündeki halifesi, ruhunun taşıyıcısı ve melekelerin secde ettiği bir yaratıdır... Adil

sistem, salt tevhidî/dinî bir sistemdir. Yani adalet; varlık, doğa, toplum ve insanlar arası ilişkinin alt yapısıdır.”⁴²³ şeklinde ifade edilerek, tevhit bilinci çerçevesinde sıkça kullandığı “irfani bir insan hürriyeti”ne vurgu yapılmaktadır.

4.1.1. İslam’ın Politik Yorumu

Özü itibarıyla politik bir içeriğe sahip olan İslam’ın, siyasal olanla ilişkisi 1979 İran İslam Devrimi sonrasında akademi dünyasının sıkça gündeme getirdiği konular arasında yer almaktadır. Konu daha çok dini fundamentalizm kapsamında ele alınmıştır. Çalışmanın bu bölümünde İslam’ın politik yorumunun öze dönüşe katkısını ele alınacaktır. İslam siyaset düşüncesinde sıklıkla görülen politik olana müdahale anlayışının incelenmesi yapılacaktır. Buradaki varsayım siyasetin her yerdeliği anlayışı doğrultusunda ve politik olana, politik süreci etkilemeye yönelik arayışına dayanmaktadır. İslam’ın politik yorumu ifadesi siyaset düşüncesi literatüründe daha çok (neredeyse bütünüyle) İslamcılık tartışmaları etrafında şekillenmektedir. Biz de bu çalışmada büyük oranda literatürdeki yaygın bu yaklaşımdan istifade ederek, onu İslami kurtuluş teolojisi bağlamında ele alacağız. Çalışmada tüm yönleriyle İslamcılık meselesi ele alınmayacaktır, sadece kurtuluş teolojisi kapsamında anlamlı olan İslamcılık tartışmalarına, yani İslam’ın politik yorumunun somut bir örnekliği olarak temas edilecektir. Zira İslamcılık tartışmasının alt yapı oluşturmadığı bir İslami kurtuluş teolojisi tartışması hep eksik kalacaktır. Çalışmanın sonundaysa, konuyla ilgili İslam dünyasında son dönemde başlayan post-İslamcılık meselesi tartışılacaktır.

İslami radikalizm, siyasal İslam ve ılımlı İslamcılık kavramları yaygın olarak İslam’ın siyasi anlayışı olarak kavramsallaştırılan iki temel yaklaşımı ifade etmek için kullanılmıştır.⁴²⁴ Bu kavramlar kullanılışından kapsamına kadar çok tartışmalı meseleleri bünyelerinde barındırırlar. Örneğin Fuller, İslamcılık ve siyasal İslam’ı eş anlamlı ve geniş anlamda kullanır. Ona göre katı ilkeleri olan İslamcılık, kimlik siyaseti, Müslüman kimliği, güçlendirme biçimi olarak okunur. Bir inanç sistemi olarak İslamcılık, İslam’ın modern Müslüman siyaseti ve toplumunun nasıl şekillenmesi gerektiğine dair anlayış ve bu anlayışın hayata geçirilmesi merkezî bir konumdadır.⁴²⁵ Buna karşın İslam siyaset

⁴²³ Ali Şeriati, *Anne Baba Biz Suçluyuz*, çev. Kerim Güney (Fecr Yayınları, 2009), 58.

⁴²⁴ John L Esposito, “Introduction: Islamic Fundementalism”, içinde *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?*, ed. John L Esposito (Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers, 1997), 1.

⁴²⁵ Graham E Fuller, *The Future of Political Islam* (New York: Palgrave, 2003), xi, 21. İslamcılık kavramının tanımı ve kullanımı çok çeşitlidir. Fuller ile benzer içeriklere sahip olmasına rağmen Bernand

düşüncesi alanında çalışmalar yapan Gannuşi, İslamcılık kavramının kullanımında daha ihtiyatlı davranmaktadır. Ona göre, kendilerinin (İslami bir hareket olarak) politik inançları ve hedeflerinin zaten İslam dini inancının açıklaması olduğu gerekçesiyle, İslamcılık yerine siyasal İslam'ı tercih etmek daha doğru bir ifadedir.⁴²⁶

Roy, İslami hareketleri en temel devrimci ve reformist olarak ikiye ayırır. İslamcı olarak adlandırdığı devrimci yöntemi benimseyen “yukarıdan aşağıya” (*from the top down*) şeklinde bir yöntemle, yani devleti ele geçirmekle toplumu İslamlaştırma stratejisi izlediğini söyler. Öte yandan, radikal/köktenci olarak adlandırdığı diğer kutup “aşağıdan yukarıya” (*from the bottom up*) bir yöntemle tedrici bir şekilde toplumu yeniden İslamileştirmeyi hedeflediklerini iddia eder. Neticede her ikisinin yapmayı çalıştıkları şeyin (ortak hedef) aynı olduğu, sadece yöntemlerinin farklı olduğunun altını çizer.⁴²⁷

İslamcılar, Müslüman toplumlarda daha önce entelektüel anlamda büyük katkılar sunmuş olsa da asıl 1960-1970'lerden sonra doğrudan siyasal hayata müdahaleleriyle kamusal alanda önemli bir güç olmuşlardır. İktisadi ve toplumsal ilişkiler onlar için artık kilit alanlar olarak görülmüştür.⁴²⁸ Bunun bir istisnası, Mısır'da 1928'de kurulan ve birçok Orta Doğu İslam ülkelerinde de faaliyet gösteren ilk dinî-siyasi bir teşkilat olan Müslüman Kardeşler Cemiyeti'dir. Zira İslamcı motifleri olan bu hareket kurulduğu günden bugüne Mısır siyasal hayatından etkin bir aktör olarak yer almaktadır.⁴²⁹ Ebetteki, Müslüman Kardeşler öncesinde de entelektüel anlamda ve düşünce alanında bir İslamcılığın izleri (örneğin Afgani, Muhammed Abduh, Said Halim vb.) daha da geriye götürülmesi mümkündür. Onları ayıran tek husus, örgütlü ve kurumsal bir yapıya bürünmüş olmalarıdır.

Şeriatî'ye göre, insanın diğer canlılardan ayrıştığı bir özelliği de onun politik olmasıdır. Ona göre siyaset pis, çirkin ve ahlaksız işlerin çevrildiği rakibi alt edip makam ve mevki için her şeyin mubah sayıldığı bir yapıdan daha fazla bir şeydir. Siyaset topluma ve bilgiye olan bağlılığı, bir duyarlılığı ifade eder. Bir grup veya toplum vicdanına sahip

Lewis aktivist İslam (activist Islam), Robin Wright militan İslam (militant Islam) olarak kullanmıştır. Detaylı bilgi için bkz, Robin B Wright, *Sacred Rage: The Wrath of Militant Islam: Updated with an Epilogue* (New York: Simon & Schuster, 1986).

⁴²⁶ Rashid Ghannouchi, “How Credible is the Claim of The Failure of Political Islam?”, *Middle East Monitor (MEMO)*, 10 2013.

⁴²⁷ Roy, *The Failure of Political Islam*, 24.

⁴²⁸ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), 36; John L Esposito, “Introduction: Islamic Fundementalism”, içinde *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?*, ed. John L Esposito (Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers, 1997), 2.

⁴²⁹ M. Tahir Kılavuz, Süleyman Güder ve Hüseyin Mercan, *Orta Doğu'da İslamcı Siyaset: Değişim Sürecinde Müslüman Kardeşler ve Nahda* (İstanbul: İlke yayınları, 2012), 14; İçcan, *Selefilik*, 312 s.:39.

olarak topluma karşı sorumluluk bilincidir. Bu yolla ferdin içinde yaşadığı toplumun çile, hareket ve hayatının tüm yönleriyle katılması sağlanır.⁴³⁰ Genel olarak bakıldığında Şeriatî'nin çalışmalarında ortaya çıkan İslam, inanlarına günümüz dünyasına ait bir dil ve üslupla yeniden anlama yükümlülüğü getirmektedir. Bu durum büyük ölçüde İslam'ın politik alana olan vurgusundan ileri gelmektedir.

Türkiye'de erken dönemde İslamcılık alanındaki çalışmalarıyla bilinen Tunaya “İslâmcılık Cereyanı” adlı eserinde “İncil'in bu konudaki yetersizliğine karşı Kur'an tam bir siyaset ve siyasi prensipler birliğine sahiptir” derken, aslında İncil'i eleştirmek veya onun bir noksanlığına temas etmekten öte İslam'ın politik yönüne vurgu yapmak istemiştir. Ayrıca Tunaya bu görüşünü, Musa Kazım'dan almış olduğu şu alıntıyla daha açık bir şekilde ifade etmiştir: “İslam'ın esasları siyaset ve medeniyetten ayrılmaz.”⁴³¹

Bu doğrultuda İslamcılık, dünyadaki siyasi gelişmelerin seyrine paralel olarak zaman zaman hararetle gündeme gelen bir tartışma olarak bazen de daha alt düzeyde tartışılan bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun göstergesi büyük oranda İslam dünyasında İslamcı olduğu varsayılan iktidarların başa geçmesiyle belirlenmektedir. İşte bu siyasal ve toplumsal uzanımlardaki gelgitler neticesinde İslamcılığın yeniden doğduğu veya onun bir proje olarak nihayete erdiği söylenmektedir. Bununla birlikte İslamcılığın, İslam'ın politik yorumuyla alakasının ne olduğu sorusu hala önemini korumaktadır.

İslamcılık ideolojisi en genel hatlarıyla dinî ve politik söylemi bünyesinde barındıran çok boyutlu ve girift bir süreci tanımlamak için kullanılmıştır. Farklı ve bazen çatışmacı anlayışların karmaşık bir fenomenidir.⁴³² Özellikle Müslümanların batı kültürüyle karşılaşmalarıyla başlayan süreç Soğuk Savaş sonrasında birçok toplumsal/muhalefet hareketlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu anlayışa göre, İslâm dünyasını tehdit eden batı medeniyetine karşı İslam'ın ilkelerinin merkezde olduğu modern dünyaya uygun, fikri bir zemin inşa edilmesi gerekmektedir.⁴³³

İslamcılık akımı, bilhassa 19. yüzyılda Avrupalı devletlerin her türlü baskısına (en çok da sömürgecilik) maruz kalan İslam dünyasından bir grup entelektüelin, Müslüman dünyanın batı karşısında “geri kaldığı” eğitim, ilim ve teknoloji alanlarında kendilerini yenileme ihtiyacı hissetmesi sonucunda ortaya çıkmış dayanışma fikridir. Roy ve

⁴³⁰ Ali Şeriatî, *Öze Dönüş*, çev. Kerim Güney (İstanbul: Kitabevi, 1997), 180–181.

⁴³¹ Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı*, 3:22.

⁴³² A.g.e., 378.

⁴³³ İlhan Kutluer, “İslamcılık (Düşüncede)”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009).

Sayyid’e göreyse siyasi bir projedir. Roy, İslamcılığı/İslamcılar devlet erkini ele geçiren bir yapı olarak görürken, Sayyid İslamcılığı onunla sınırlamaz, toplumun dönüşümüne dair olan boyutlarını da dikkate alır.⁴³⁴ Ayrıca Tibi’nin de belirttiği gibi İslam ile İslamcılık arasında literatürde ayrım az yapılmasına rağmen fark vardır. Ona göre, İslam bir dinî inançken, gelenek icat eden İslamcılık İslam’ın politik yorumundan/ideolojik kullanımından oluşmaktadır.⁴³⁵

Buna karşın Avrupa medeniyetinin temellerinin oturtulduğu pozitivist, materyalist anlayışa karşı İslam medeniyetinin inanç, değer, gelenek ve göreneklerini muhafaza etmeyi, geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bunun için bir takım değişim ve dönüşüm faaliyetlerine girilmesi gerektiği görüşü hâkim olmuştur.⁴³⁶ Böylelikle İslam dünyasının “geri kalma” nedenlerinin araştırılması fikir olarak İslamcılığın doğuşuna zemin hazırlamıştır.⁴³⁷

İslam dünyasının modern batı dünyasına kıyasla “geri kalması” Müslüman düşünürler arasında çok sert tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur. Çözüm önerisi olarak Batılılaşmayı savunanlara göre (Abdullah Cevdet, Kılıçzâde Hakkı ve Celâl Nûri vd.) geri kalışımızın sebebi esnek olamayan kurallarından ötürü İslâmiyet’in toplumsal gelişmeye mani olduğunu fikridir. Kimilerine (Tunuslu Hayreddin Paşa, Nâmık Kemal, Said Halim Paşa, Seyyid Ahmed Han, Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgani, Reşit Rıza, Mehmet Akif Ersoy, vd.) göreyse Müslümanların geri kalışlarının sebebi din değildir; onun günümüz koşullarına göre adapte edilememesi ve kendi kadim kültürlerinden uzaklaşmış olmalarıdır. İkinci grupta yer alanların çoğunluğu genelde İslamcılar arasında yer almaktadır.⁴³⁸ Bu iki yaklaşımdan birinin temsilcileri ağırlıklı olarak sadece Batının tekniği alınmalıdır görüşündeyken, diğeryse tekniğinin yanında onu inşa eden, sarıp sarmalayan kültürün de alınmasını önermektedir. Tartışma en temelde bu iki uçta cereyan etmiştir.⁴³⁹ Bu tutum ciddi olarak büyük tartışmalara gebe olmuştur. Batının bilimi ile İslam’ın irfanını/inancını sentezlemeye çalışan bu anlayış, İsmet Özel tarafından açık ve net bir şekilde “tekniğin çarkına kapılmak” olarak

⁴³⁴ Roy, *The Failure of Political Islam*; Bobby S Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (London; New York: Zed Books, 1997), 17.

⁴³⁵ Bassam Tibi, *Islamism and Islam* (New Haven: Yale University Press, 2012), vi, 225.

⁴³⁶ Mümtaz ’er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu* (İletişim Yayınları, 1991).

⁴³⁷ İslam dünyası’nın “geri kalma” nedenleri için bkz, Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı*, 3:5–11.

⁴³⁸ İslamcılar dinin mani-i terakki olmadığına dair görüşleri ve diğer akımlar (cereyanlar) karşısındaki tavırları için bkz, A.g.e., 13, 3:68–88.

⁴³⁹ Detaylı tartışma için bkz, A.g.e.

eleştirilmiştir. Teknolojinin de kendine has bir mantığı ve işleyiş kuralları olduğunu söyleyerek bu yaklaşımın doğru olmadığı ifade edilmiştir: “İslam değerlerinin çağımızın bilim ve teknik kafasıyla birleşip beraber yaşayacağını ummak bir avuntudan ibarettir. Çünkü günümüze hâkim olan bilim ve teknik, Batı’da belli bir dönemde belirmiş bir kafa yapısının uzantısıdır, belli bir toplumsal yapının sinesinde gelişmiş, vasıfları İslam’a taban tabana zıt bir sınıf eliyle gücünü dünya ölçüsünde yaymıştır. Bilimin ilerlemesi bilime has özelliklerden değil, o bilim görüşünden en fazla faydalananlar yüzündendir. ... İmdi, Müslümanlar hem o müesseseleri reddedip hem de o müesseselerin ürünü olan teknik ve bilimsel yapıyı nasıl kendi hayatlarına adapte edeceklerdir? Açıkça ve şuurla kavramamız gereken nokta Batı’nın inancı, felsefesi, bilimi ve tekniğiyle bir bütün olduğu ve reddedilecekse tümünden reddedilmesi, kabul edilecekse yine tümünden kabul edilmesi gerekeceğidir.”⁴⁴⁰

Nitekim Müslümanların geri kaldığına dair söylem sadece kendi aralarında tartışılmamış, Batı medeniyeti temsilcileri tarafından da kışkırtıcı bir şekilde tartışmaya getirilmiştir. Örneğin bunlardan en bilineni milliyetçilik çalışmalarıyla tanıdığımız Ernest Renan’ın Sorbonne Üniversitesinde 1883’te verdiği “*İslâm ve Bilim*” başlıklı konferansta (*L’Islamisme et la science*, Paris) İslâm’ın bilimsel gelişmeye engel olduğu yönündeki iddiaları olmuştur. Bu tez İslam dünyasından birçok aydın tarafından ciddi tepkilerle karşılanmıştır, buna karşı sayısız reddiyeler ve müdafaalar kaleme alınmıştır.⁴⁴¹ Bunlar İslam’ın politik yorumu sayılan İslamcılık tanımının ve literatürünün oluşmasına katkı sağlamıştır.

İslamcılığın öncü ideologlarından sadrazam Said Halim Paşa:⁴⁴²

“İslamlaşmak⁴⁴³İslâmiyetin inanç, ahlâk, yaşayış ve siyasete ait esaslarının tam olarak uygulanması demektir. Bu uygulama, o esasların, her vakitte, zaman ve muhitin ihtiyaçlarına en uygun bir şekilde tefsir edilmesinden sonra yapılacaktır... İslamiyet’in ahlâk ve hayat siyasetine kendini tamamiyle uydurmadıkça, yalnızca Müslüman olduğunu söylemek, insana bir şey kazandırmaz ve hiç bir mutluluk sağlamaz.”

diyerek Müslüman olduğunu kabul eden birinin yukarıda sayılan esaslara göre düşünmesi ve bu doğrultuda hareket etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca İslam’ın

⁴⁴⁰ İsmet Özel, *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma* (İstanbul: Çıdam Yayınları, 1978), 36, 37, 118, 119.

⁴⁴¹ Bunlardan bazıları Nâmık Kemal’in *Renan Müdafaanâmesi* (Haz. Abdurrahman Küçük, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988), Cemâleddîn-i Efgânî’nin Paris’te yayımlanan *de Journal des Débats* gazetesindeki (18 Mayıs, 1883) ve Ataulah Bayazıdof’un *Redd-i Renan: İslamiyet ve Fünun* (çev. Ahmed Cevdet Paşa ve Gülnar de Lebedef: İstanbul, 1891) başlıklı çalışmasıdır.

⁴⁴² Mehmet Sait Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, ed. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: İz yayıncılık, 1991), 184–85.

⁴⁴³ S. Halim, İslamcılık yerine aynı anlamda kullandığı “İslamlaşmak” kavramını kullanmıştır.

kendine mahsus siyaset ilkelerinin varlığı kaidelerinin varlığına işaret ederken dinin siyasi yönüne vurgu yapmıştır.

Türköne'ye göre, İslâmcılık İslâm'ı inanç, düşünce, ahlâk, siyaset, idare ve hukuk bakımından hayata hâkim kılmak, Müslümanlar arasında birlik ve dayanışmayı tesis ederek İslâm ülkelerini Batı karşısında geri kalmışlıktan kurtarmak amacına yönelik bir çözüm arayışı olarak XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı aydınları tarafından dile getirilmeye ve tartışılmaya başlanmıştır.

Son olarak Kara:⁴⁴⁴

“İslamcılık, XIX-XX. yüzyılda, İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) “yeniden” hayata hakim kılmak ve akılcı bir metodla müslümanları, İslam dünyasını batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden... kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilir.”

diyerek İslamcılığa dair yapılan tanımları kapsayan bir çerçeve çizmiştir.

Bu fikri savunan kişilere İslamcı denmekte ve bu kişilerin ortak özelliği dinin temel kaynaklarından beslenerek İslam anlayışının günümüz şartlarını dikkate alarak “yeniden” yorumlanmasını savunmaktalar. Dahası İslamcılarının görüşleri (dinî ve fikrî) şu beş temel esas üzerine inşa edilmiştir. Batı dillerinden tercüme edilen eserlerin İslam'a zıt çalışmalar olması nedeniyle öncelikle bunları tercüme etmek İslamcılara düşmekteydi (i). Müslümanları saf ve sağlam bir inanç sahibi kılmanın yanı sıra İslam'ı yeniden ifade ederken yeni bir dil kullanmak özellikle felsefi alandan istifade edilmesi gerektiği fikri ağır basmıştır (ii). Saf tevhide engel olduğu ve içerisinde birçok hurafe barındırdığı gerekçesiyle tasavvuf ıslah edilmelidir (iii). Son olarak İslam dünyasında yaygın olan ahlak anlayışını değiştirilmesi (iv) ve cihat kavramının İslam tarihinin ilk dönemlerinde olduğu şekliyle geniş ve kapsamlı bir şekilde yorumlanması gerektiğine (v) inanılmaktadır.⁴⁴⁵ Bakıldığında benzer çabaların Hristiyan kurtuluş teologları tarafından dile getirildiği görülmektedir.

Bu hedeflerine ulaşmak için “içtihat” meselesine özel bir anlam atfetmişlerdir. İçtihat kapısıyla sıklıkla eleştirdikleri taklit ve her türlü taassubu aşip karşı karşıya kalınan sorunlar ve meselelere dair yeni çözüm önerileri üretilme imkânı sağlanacaktır.

⁴⁴⁴ İsmail Kara, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi*, 3. baskı, c. 1 (İstanbul: Kitabevi, 1997), 16.

⁴⁴⁵ A.g.e., 1:64–66.

İslamcılık tartışmalarının, İslami kurtuluş teolojisinin politik yorumunun ele alındığı tezin bu kısmında yer alması, yukarıda bahsedilen yaklaşımlarından ileri gelmektedir. İslami kurtuluş teolojisi bağlamında İslamcılık tartışmalarına bakıldığında, siyasi bir akım olarak İslamcılığın gelişmeler karşısında -tıpkı kurtuluş teolojisi gibi- aktif bir rol aldığı görülmektedir. Nitekim literatürde kimi yazarların İslamcılığı kurtuluş teolojisi olarak gördüklerine rastlanılmıştır (*Islamism as a liberation theology*). Özellikle bazı yazarlar, Seyyid Kutub'un insan özgürlüğüne vurgu yapması ve İslami politik teoloji olarak adlandırdığı Allah'a kullukta herkesin hür olduğu yönündeki değerlendirmesinin kurtuluş teolojisiyle paralellikler olduğu şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁴⁶ Tüm bu yaklaşımların çıkış noktasıysa, İslam'ın bu dünyaya gönderilmiş bir din olduğu, dolayısıyla dünya hayatını düzenlerken onun ilke ve kuralları doğrultusunda hareket edilmesi gerektiği anlayışıdır. Ayrıca İslamcılık ve İslami kurtuluş teolojileri için ortak başka bir noktaysa Batı uygarlığının gelişmişliği karşısında Müslümanların pasif tavrı ve yılgınlıklarına vurgudur. Bu ortak noktaları, her ikisinin tüm yönüyle aynı olduğu anlamına gelmez.⁴⁴⁷ Zira Bayat ve Esposito gibi yazarlar İslamcılıkla kurtuluş teolojisinin bir birinden çok farklı hareketler olduğunun altını çizmekle mukayeselerinin önemli ve gerekli olduğunu düşünürler.⁴⁴⁸

Bayat'a göre İslamcılık, kurtuluş teolojisine göre daha geniş bir sosyo-politik talep içerir ki bu da sadece sosyal adalet ve mülksüzleştirilmeyle sınırlandırılmaz. İslamcılık bunun da ötesinde Müslüman toplumlar ve cemaatlerde moral hukuk kurallarını (şeriatı) dayatan, iyiliği emreden kötülükleri yasaklayan bir "ideolojik toplum/düzen" kurmayı hedefler.⁴⁴⁹ Hristiyan Kurtuluş teolojisinin kalkış noktası yoksul ve fakirlerin kurtuluşunu sağlamak ve bu yorumu elde etmek için İncil'i tekrar tekrar okumaktır. İslamcılığın/İslami hareketler (*militant Islamism/Islamic movements*) amacıysa yukarıda belirtildiği gibi İslam hukukunun uygulandığı din devleti/İslami düzeni kurmaktır.⁴⁵⁰ Dolayısıyla aralarındaki fakirlerle dayanışma dışındaki politik ve

⁴⁴⁶ Halil İbrahim Yenigün, "The Political Ontology of Islamic Democracy: An Ontological Narrative of Contemporary Muslim Political Thought" (PhD Thesis, University of Virginia, 2013), 392.

⁴⁴⁷ İslamcılığın kurtuluş teolojisiyle büyük paralellikler taşıdığını iddia eden yazarlar için bkz., A.g.e., 378. İslamcılığın kurtuluş teolojisinden ayrı ve farklı bir ideoloji olduğunu dolayısıyla mukayese edilemeyeceğini savunan yazarlar için bkz., Bayat, Esposito.

⁴⁴⁸ Asef Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, 2. baskı (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2013), 352 n25.

⁴⁴⁹ Asef Bayat, ed., *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam* (New York, NY: Oxford University Press, 2013), 4; Bayat, *Life as Politics*, 196.

⁴⁵⁰ Bayat, *Life as Politics*, 196.

ideolojik farklılıktan üzerinde durulması gereken bir husus olarak bahseder.⁴⁵¹ Kaldı ki İslamcıların yoksullarla ilişkileri de faydacı bir ilişkidir. İslamcılar yapmış oldukları yardım ve koruma karşılığında yoksullar onları ve çalışmalarını destekler.⁴⁵²

Buna karşın Yenigün, İslamcılarının temel metnilerindeki İslamcı söylemle Latin Amerika'daki *kurtuluşçu teolojiler* arasında çok büyük paralellikler bulunduğunu iddia eder.⁴⁵³ Bu çalışmanın çıkış noktasını dikkate alındığında benzer bir tespitle yola çıkılmıştır ve karşılaşma yapmanın çok önemli sonuçlar doğuracağı düşünülmüştür.

İslam'ın politik yorumuyla özdeşleşen İslamcılık tartışmalarına Dabashi çok farklı bir perspektiften yaklaşmaktadır. Ona göre, tarihsel olarak önemli görevler icra etmesine rağmen İslamcılık artık *küresel emperyalizme direnmede* kullanışlı bir akım değildir. Bunu sağlayabilmek için İran İslam devrimi ve kurtuluş teolojisinin küresel çapta bir diyalog kurmaya, bastırılmış gruplarla ve diğer dünya dinlerindeki otoriteleri de kabul etmeye ve -kendisin önerdiği- teodiseyi⁴⁵⁴ yeniden tanımlamaya ihtiyaç vardır. Ayrıca Müslüman toplumların küresel ve özgürlükçü hareketlerle birlikte yırtıcı ABD imparatorluğuna karşı aktif mücadele birlikteliğini sağlamalıdır. Dabashi için emperyalizmle mücadele kurtuluş teolojisi açısından önemlidir. “*Resisting Empire, Islamic Liberation Theology*” adlı eserinde Dabashi, sömürgecilik döneminde İslamcılık fikri karşı karşıya kaldığı tehlike karşısında ideolojik direnç gösterme adına çalışmalarını şiddetle, güç kullanımıyla meşrulaştırabilirdi, fakat sömürgeciliğin sona erdiği veya form değiştirdiği günümüzde bu anlamını (ideolojik direnç görevi) yitirmiş, mutasyona uğramıştır. Bundan böyle yeni adalet ve eşitlik yöntemlerinin geliştirilmesi daha doğru olacaktır. Başlangıç itibarıyla dışlayıcı bir ideolojiye sahip olan İslamcılık artık meşruiyetini kaybetmiştir, uluslararası yönünü güçlendirerek farklılıklara saygı göstermelidir. Sömürge mücadelesinde Müslümanlar çok boyutlu/yönlü dinlerinin entelektüel miraslarını tüketmek zorunda kalmıştır. Ayrıca Dabashi, militan İslâmıcılığın sosyal tabanın küreselleşen dünyada siyasi olarak yok olduğunu tarihsel olarak ele almış, gittikçe hegemonyasını genişleten küresel Amerikan imparatorluğuna karşı yeni

⁴⁵¹ A.g.e.

⁴⁵² Bayat, *Post-Islamism*, 5; Bayat, *Life as Politics*, 195–196.

⁴⁵³ Halil İbrahim Yenigün, “The Political Ontology of Islamic Democracy”, 378.

⁴⁵⁴ Teodise (ilahi adalet) din felsefesinde kullanıldığı terim anlamı kötülük (şer) ile mutlak iyi olan Tanrı'nın nasıl bağdaştığını ve Tanrı'nın niçin buna müsaade ettiğiyle ilgili bir kavramdır. Fakat Dabashi'nin çalışmasında terim anlamı dışında çeşitliliği, ötekiliği, ötekiyle birlikte yaşama tecrübesini ifade eder. Yazar burada İslam dışındaki din, görüş ve inançları da dâhil ettiği için teoloji yerine teodise kavramını tercih ettiği düşünülmektedir.

mücadele biçimleri geliştirilmesi gerektiğini öne sürmüştür.. Böylelikle, Dabashi İslamcılığın sona erdiğini iddia etmiştir. Zaten ona göre İran İslam devrimi sonrasında yaşanan gelişmeler militan İslamcılığın sonunu (*demise of Islamic ideology*) getirmiştir.⁴⁵⁵ Bunu açıklarken de farklı bir paradoksa işaret etmiştir, Dabashi. Özünde muhalefet dini olduğunu savunduğu İslam, siyasi başarıya eriştiğinde ahlaken iflas etmektedir. İlginç bir şekilde İslam, aslında iktidarda olmadığı zaman iktidarda olduğunu, iktidarı ele geçirdiğinde meşruiyetini kaybettiğini ileri sürer. Diğer anlayışlar karşında üstün olmak yerine hoşgörölü olmalıdır.⁴⁵⁶ Bu paradoksu aşmanın yoluysa kendisini biraz sonra vurguladığı *İslami kurtuluş teodiseden* geçmektedir. Küresel Amerikan emperyalizminin yükselişine karşı İslami tarz muhalefeti öneren bu yaklaşıma göre, günümüzdeki değişimin iyi anlaşılması, iyi etüt edilmesi gerekmektedir. Öncelikle emperyal baskının şekli değişmiştir, dolayısıyla emperyalizmle mücadelenin parametreleri değişmelidir. Geçmişte uygulanmış olan direniş yukarıda belirtildiği gibi artık emperyal güçle mücadelede fayda vermemektedir. İşte bu sebepten dolaydır ki, yeni İslami kurtuluş teolojisi (*teodise*) yeni ve farklı devrimci mücadele aygıtlarını deneyerek direnişini sağlamalıdır.⁴⁵⁷ Bu da yöntem olarak radikal İslâm'dan uzaklaşarak kendisi dışındaki ahlaki ve normların varlığının kabul edilmesinden ileri gelmektedir.⁴⁵⁸ Ayrıca Dabashi İslami kurtuluş teolojisi ile İslami kurtuluş teodise kavramı arasında bir ayrım yapmaktadır. Yeni kurtuluş hareketi olarak tanımladığı teodise, direniş stratejisini gerekli kılar. Bunun sınırları da artık doğu-batı, Müslim-gayri Müslim, inanan-inanmayan, *dârü'l-islâm-dârü'l-harb* gibi klasik ayrımla tanımlanmaya çalışan bir anlayışla çizilmemiştir. Farklılığı sağlayan, ötekileştirmeyen bir anlayıştır. Böylelikle kanun-merkezli İslam hukukunun (*fıkıh*) hegemonyasından kurtulup İslâm felsefesi ve tasavvufunun söz ve insan merkezli yönü ortaya çıkma imkânı bulacaktır.⁴⁵⁹ Ona göre bu arayış İslam'ı aslına döndürme çabası, gerçek dünyaya döndürme gayretinden başka bir şey değildir.⁴⁶⁰ Esasında her ne kadar bunu açıkça belirtmemişse de Dabashi'nin iktidar olgusu karşısındaki tespiti (*İslam'ın aslında iktidarda olmadığı zaman iktidarda olduğunu, iktidarı ele geçirdiğinde meşruiyetini kaybettiği*) en azından kültür olarak içerisinde yer aldığı Şii anlayışının bir yansımasıdır. Özellikle Şiiliğin “protest” bir

⁴⁵⁵ Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire* (London: Routledge, 2008), 61.

⁴⁵⁶ A.g.e., 214.

⁴⁵⁷ A.g.e., 10.

⁴⁵⁸ A.g.e., 61.

⁴⁵⁹ A.g.e.

⁴⁶⁰ A.g.e., 22, 217.

yaklaşımı sahip olması beraberine bu yoruma sevk etmiştir onu. Bu yaklaşım, İran İslam Devrimi ve Humeyni'nin ileri sürdüğü "Velayet-i fakih" siyasal teorisiyle aşılmıştır. Aynı zamanda İran anayasasının beşinci maddesinde etraflıca düzenlenen bu imamet eksenli bu teori kayıp İmam'ın (Mehdi) yokluğunda devlet işleri, erki ve devlet ve halkın idaresinde meşru görülen belli özelliklere sahip fakihin yönetim yetkisini ifade etmektedir.⁴⁶¹

Dabashi'nin kapsamlı bir şekilde formüle ettiği emperyalizme karşı birlikte hareket etme çağrısı İslami kurtuluş teologlarının öncülerinden Engineer'de de bulunmaktadır. Tek bir fark var o da Dabashi emperyalizme karşı inan-inanmayan, Müslim gayri Müslim tüm herkese yapılırken, Engineer'ın çağrısı daha çok İslam ülkeleriyle sınırlı kalmaktadır.⁴⁶² Güler, bunu "Dünya halklarının bugün acilen ihtiyacını duyduğu şey, küresel kapitalizme, sömürüye karşı mazlumların ve mağdurların küresel bir dinler ve hatta dürüst dinsizler ile dayanışmasıdır. Çünkü mazlunun dini sorulmaz ve dünya küfürle devam eder; fakat, zulümle devam edemez; etmemeli." şeklinde formüle etmiştir.⁴⁶³

Fakat burada altı çizilmesi gereken önemli başka bir husus, İslamcılığın sona erdiğinin ifade edilmesi, F. Fukuyama'nın iddia ettiği gibi tarihin sonu değildir elbette. Yani liberalizmin zaferi değildir, ideoloji devam eder, zadece formu değişmiştir.⁴⁶⁴ İslam'ın politik yorumuna ve İslamcılık meselesine Dabashi farklı bir noktadan yaklaşarak medeniyetler çatışmasına karşı çıkarak ve "İslam ve batı" çatışmasının artık geçerli olmadığını iddia ederek Huntington'a savaş açar ve "post-civilization" dönemine girildiğini belirtir. Çünkü Avrupa modernleşmesiyle karşılaşan Müslüman koloniler güçlü bir İslam-batı diyalektiği oluşturmuştur, genelde aksi söylenmesine rağmen, İkiz kulelerin yıkılmasıyla bu diyalektik yıkılmıştır.⁴⁶⁵

Dabashi dışında birçok yazar İslamcılığın sonunu ilan eder, İslamcılık sonrası süreçten bahseder. Bunlardan Oliver Roy gibi isimler "İslamcılığın başarısızlığı" (*the failure of Islamism*) olarak adlandırdıkları bu süreci tam olarak tanımlayamazken, İranlı

⁴⁶¹ Humeyni, velayet-i fakih kavramının kendisinden öncede olduğu söylese de bugün Şii fıkıh literatüründe son derece önemli bir tartışma konusu olmuştur ve bugün bilindiği anlamıyla ilk yorumu kendisi yapmıştır. Detaylı bilgi için bkz, İmam Humeyni, *İslam Fıkıhında Devlet*, çev. Hüseyin Hâtemî (İstanbul: Düşünce yayınları, 1979).

⁴⁶² Asghar Ali Engineer, *Islam and Muslims: A Critical Reassessment* (Jaipur: Printwell Publishers, 1985), 16, 17.

⁴⁶³ Güler, *Direnış Teolojisi*, 11.

⁴⁶⁴ A.g.e., 96.

⁴⁶⁵ A.g.e., 1, 2.

düşünür Asef Bayat İslamcılık ve post-İslamcılık (*post-Islamism*) karşılaştırmasıyla bu süreci kavramsallaştırıp literatüre önemli bir katkı sunmuştur.⁴⁶⁶ Buna rağmen Siyasal İslam'ın sona erdiğini, çöktüğünü iddia edenlere karşı çıkan Tunuslu Gannuşi, bunun böyle olmadığını onun kendini yenilediğini, hatalarından ders aldığını ve yakın gelecekte yeni bir evreye hazırlandığını söyler.⁴⁶⁷

Bayat tarafından ortaya atılan post-İslamcılık anlayışı, İslamcılıktan ortaya çıktığı gibi aynı zamanda ondan ayrışmayı, kırılma noktasını ifade ederek Müslüman toplumlardaki post-modern siyasi trendi ifade eder. İslamcılığın totaliter doğasıyla arasına mesafe koyduğu, post-İslamcılığın İslam'ı hala referans olarak kabul etmesine rağmen İslami kurtuluş teologlarının da kabul ettiği liberal değerlerle uyuştuğunu savunur.

Ona göre post-İslamcılık haklara, çoğulculuğa, tarihselliğe ve geleceğe vurgu yaparken, İslamcılık (siyasal İslam) yükümlülöklere, tek bir buyurgan ses olmaya, sabit kutsal metinlere ve geçmişe vurgu yapar. Daha çok Humeyni sonrası İran devrimi tecrübesi sonrasında sosyal eğilimler, siyasi perspektif ve dinî düşüncenin incelenmesi sonucuna dayanan, fakat bununla sınırla olmayan post-İslamcılık fikri İslami siyasete alternatif ve demokrasinin İslam'la uyuşabileceğine dair önemli bir kırılma noktasını temsil etmektedir.⁴⁶⁸

Ayrıca militan İslamcılık din devletini, şariat hükümlerini hâkim kılmak, Müslüman cemaat ve toplumlarda ahlak kuralı uygulamak isteyen bir tür İslami düzen (için mücadele eden) amaçlayan ideoloji ve harekettir. En temel kaygısıysa iyiliği emredip kötölükten sakındırmak, sosyal adaleti tesis etmek ve yoksulların hayat şartlarını iyileştirmektir. Fakat yoksullarla aralarındaki ilişki daha önce belirtildiği gibi faydacı bir ilişkidir.⁴⁶⁹

Kapsamlı bir şekilde tanımladığı post-İslamcılık kavramı Bayat'a göre, din ve hakları; inanç ve özgürlük; İslam ve hürriyeti kaynaştırma çabasıdır. Bu yönüyle ne İslamidir, ne de İslam dışıdır. Yani yapılan bu tanımlama İslam'ın etkisinin azaldığı anlamına gelmez, İslam hala hak inanç ve kamusal alanda önemli bir unsur olarak yer almaya devam edecektir. Bir yönüyle İslami siyasetin eleştirel bir bakışla gözden

⁴⁶⁶ Roy, *The Failure of Political Islam*; Bayat, *Post-Islamism*.

⁴⁶⁷ Rashid Ghannouchi, "How Credible is The Claim of The Failure of Political Islam?"

⁴⁶⁸ Bayat, *Post-Islamism*.

⁴⁶⁹ Asef Bayat, "Post-Islamism at Large", içinde *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*, ed. Asef Bayat (New York, NY: Oxford University Press, 2013), 4-7.

geçirilmesidir. Bu açıdan bakıldığında “post” ifadesi öncelik sonralıktan öte eleştirel duruşa, değişime referans olarak kullanılmıştır.⁴⁷⁰ Post-İslamcılığın oluşmasını sağlayan değişimin kaynağı en temelde İslamcılığın başarısızlığı (dâhili faktör), sosyal değişim, eğitimin artması, iktisadi dönüşüm, sosyal ve politik değişim ve soğuk savaş sonrası bağlamla (harici faktör) açıklanmıştır.⁴⁷¹

İslamcılığın etkisinin azaldığına dair son değerlendirmeyse Yenigün’den gelmiştir. Ona göre, arayış içerisinde olan İslamcılar için en uygun siyasi yolun -Kutub özelinde altını çizdiği gibi- özgürleşmeci, reformcu (ıslahçı) yönlerini güçlendirerek fikirlerini daha ileriye taşımaları, fundamentalist, anti-hermenötik ve kıyamcı (*revivalist*) unsurlarına daha az vurgulanması, mümkünse geri plana atılması gerektiğini ileri sürer.⁴⁷² Bu bakış açısıyla daha önce gerek Dabashi, gerekse Bayat ve Esack’ın altını çizdiği “değişim” unsuruna vurgu yapmış, kendini Esposito ve Roy’dan farklı bir yere konumlandırmıştır.

Nitekim literatürde kimi yazarların İslamcılığı kurtuluş teolojisi olarak gördüklerine rastlanılmıştır (*Islamism as a liberation theology*).⁴⁷³ Bununla birlikte Bayat gibi isimler bunların birbiri yerine-eş değer kullanımını eleştirir. Esack gibi yazarlara aralarındaki ince çizgiyi farklı bir düzeyde çekmeye çalışır. Ona göre, İslami kurtuluş teolojisiyle İslamcılık arasındaki en temel fark, İslami kurtuluştaki söylem, öznelik üzerindeki hermönetik sorunları benimseyip öncelikli hedef olarak sosyal adaletle erişmeye çalışırlar. Buna karşın İslamcı tarz okumalardan daha çok yazınsal okumalar ve İslami bir devlet kurulmasına odaklanmıştır.⁴⁷⁴

İslamcılık, post-İslamcılık tartışmalarıyla birlikte ele almış olduğum İslam’ın politik yorumu meselesinden sonra, bir sonraki başlıkta bu tartışmalara büyük oranda kaynaklık eden Kur’an’ın politik yorumuna ve İslami kurtuluş teologlarınca okunma yöntemine temas edilecektir.

⁴⁷⁰ A.g.e., 8, 26, 29.

⁴⁷¹ Asef Bayat, “The Making of Post-Islam in Iran”, içinde *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*, ed. Asef Bayat (New York, NY: Oxford University Press, 2013), 55.

⁴⁷² Halil İbrahim Yenigün, “The Political Ontology of Islamic Democracy”, 379.

⁴⁷³ A.g.e.

⁴⁷⁴ Shadaab Rahemtulla, “İslami Kurtuluş Teolojisi”, 151, n31.

4.1.2. Kur'an-ı Kerim'in Politik Yorumu ve Okuma Yöntemi

*Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz.*⁴⁷⁵

*Eğer Kur'an (hayatın) gerçekleri(ni) yansıtan bir kitap olmamış olsaydı, vahyedilmiş bir kitap da olmayabilirdi.*⁴⁷⁶

Dinin politik yorumu kaçınılmaz olarak onun kutsal olan kitabının da politik yorumunu gerektirir. Kitap ehli din mensupları için Kutsal kitabın otoritesi yadsınamaz. Bu durum ilk vahyin geldiği 571 yılından günümüze kadar herhangi bir değişiklik olmadığını savunan İslam dini mensupları için daha da bağlayıcıdır ve Kur'an diğer Müslümanlarda olduğu gibi İslami kurtuluş teologlarının temel başvuru kaynağı ve hiyerarşik olarak bilgi kaynakları arasında en üstün düzeyde tutulmuştur. Bir din, medeniyet ve kültür olarak İslam kurucu metin olarak Kur'an'a ve kurucu tecrübe olarak da Sünnet'e dayanmaktadır.⁴⁷⁷

İslami kurtuluş teologlarının bu bölümde tartışılan Kutsal kitabın yorumlanması meselesi önemli başlıklardandır. Dinî argümanın meşruiyetinin büyük oranda devşirildiği yer olması açısından bu tartışma kritik bir öneme sahiptir. Günümüz İslam düşünürleri arasına, Kur'an'ın nihai otorite olduğu konusunda büyük bir uzlaşısı vardır. Bunun yanında İslami kurtuluş teologlarının Kutsal Kitapla ilişkisi ve meseleleri ele alırken, yorumlarken kutsal kaynaktan ne kadar beslendikleri, kitabı yorumlarken hangi yöntemi benimsedikleri en az onu otorite kabul etmeleri kadar önemlidir. Zira kurtuluş teolojisinin bilgi felsefesini ve yöntemini doğrudan ilgilendiren bu durum, esasında tartışmalarının içeriğini, seyrini, doğasını ve diğer okuma biçimlerinden ayrıştığı hususları doğrudan etkilemesi yönüyle önemlidir.

İslami kurtuluş teologlarının klasik din bilginlerinden en önemli farkları, birçok Kur'ani kavramı geleneksel anlayıştan farklı bir şekilde yorumlamaları, anlam genişlemeleri/daralmalarını sağlamalarıdır. Bu yaklaşımlarında onların politik tutumları çok fazla etkili olmuştur. Özellikle de Kur'an'da sıkça kullanılan *cihat*, *tevhit*, *küfr*, *cahiliye*, *zekat*, *sosyal adalet*, *sabır*, *kader*, *dua* vb. kavramların bu yazarlar tarafından

⁴⁷⁵ Zamanın değişmesi ile hükümler de değişir (Mecelle Kanunu, mad. 39)

⁴⁷⁶ Albert Kenneth Cragg'a ait bir söz. Alıntı Farid Esack, "Kur'an Hermönetiği Sorunlar ve Öneriler", İçinde *Kur'an-ı Anlama Çabaları: Sorunlar ve İmkânlar*, ed. Hüseyin Altuntaş ve vd, çev. Talay Öztürk (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 58.

⁴⁷⁷ M. Hayri Kırbaoğlu, *İslam'ın Kurucu Metni: Kur'an Araştırmaları* (Ankara: Otto, 2015), 5.

çok farklı yorumlandıklarını görmekteyiz. Böylece Müslüman kurtuluş teologlarının şiddetle eleştirdikleri gibi, statükoyu ve mevcut adaletsizlikleri sağlamlaştırmak adına kullanılan bu ve benzeri birçok kavramın yeni bir politik yorumla, toplumsal değişimin dinamiğini oluşturan kavramlar olarak karşımıza çıktığına şahit olmaktayız. İslami kurtuluş teologlarının Kitab'ı yorumlamalarındaki temel paradigma, tıpkı Hristiyan kurtuluş teolojisinde olduğu gibi toplumsal adalet arayışı ve tüm insanların katıldığı toptan bir kurtuluş anlayışı üzerine oturtulmuştur.

Bu doğrultuda teologların Kur'an yorumuna dâhil edilen en temel ilke “bağlamsallık ve metin ilişkisi”nin dikkate alınmasıdır. Kur'an yorumlanmasında dikkate alınan en temel hareket noktası İslam hukuku kaidesince “zamanın değişmesiyle Kur'an'ın hükümlerinde de değişiklik yapılabileceği” ilkesidir. Hangi ayetin tüm Müslümanları ilgilendiren bir genel hüküm olduğu, hangisinin özel bir duruma bağlı olduğunun bilinmesi yorumun önünü açmaktadır. Ebetteki, bu yapılırken tarihsel bilgi, dile hâkimiyet önemlidir. Çünkü Kur'an'ın en önemli özelliği, onun basit anlatıma sahip olmasından öte edebî/veciz (*i'caz*) bir metin olmasıdır.

Kur'an'ın politik yorumu ve okunma biçimleri arasında İslami kurtuluş teologlarından F. Esack'ın çok üretken olduğu görülmektedir. “*Qur'an, Liberation and Pluralism*” kitabının yazarı ve zulme ve baskıya karşı Kur'an'ı, dinler arası dayanışmanın İslami bir perspektifinden okuyan Esack'a göre, her şeyden önce bir metin (*text*) olarak Kur'an ve onun muhataplarının yaşadığı şartlar ve metnin anlaşıldığı, anlamlandırıldığı bir bağlam (*context*) vardır. Bunun aynı zamanda tüm metinler için geçerli olduğunu söyler.⁴⁷⁸ Ona göre, siyasal ve sosyal şartların farklılığı metnin yaygın anlayıştan farklı anlaşılmasına sebep olabilmektedir. Toplumu metinden ziyade içinde yaşadıkları şartların şekillendirdiğini belirterek, Esack en nihayetinde metni yorumlayanların insan olması nedeniyle yorumun kaçınılmazlığının altını çizmiştir.⁴⁷⁹ Burada önemli olan, ona göre yorumun amacının adil olmayan toplumu dönüştürmek olması gerektiğidir.⁴⁸⁰ Esack, yorumun arka planında bulunan ve onu var kılan “metodolojik prensipler bütünlüğü” olarak ifade ettiği hermönetik kavramını önermektedir.⁴⁸¹ Esack, Kur'an'a metin olarak sanki denizin içinde bir *adaymış* gibi ona yaklaşılmasının doğru olmadığını belirtir. Bir

⁴⁷⁸ Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford, England: Oneworld, 1997), 258.

⁴⁷⁹ A.g.e., 75.

⁴⁸⁰ A.g.e., 256.

⁴⁸¹ A.g.e., 50.

yönüyle vahiy süreci, dil ve içerik, diğer yönüyle vahye muhatap olan toplum ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda; Kur'an'ın sıra dışı bir kitap olmadığını, vahyinse her zaman belli bir toplum hakkında bir yorum olduğunu iddia eder.⁴⁸²

Esack'a göre, Tanrı iradesinin gayesi bizim de tek başına bilebileceğimiz herhangi bir toplumu anlatmaktan ziyade bilemeyeceğimiz hakikati bildirmek olması gerekmektedir. Zaten Kur'an içeriğinin oluşumunda toplumsal şartların etkisi görülmektedir. Onun (vahyin) peyderpey (*progressive*) gelmiş olması, iniş sebepleri (*esbab-ı nüzul*) ve *nesh-mensuh* faktörleri bunun göstergelerindendir ve klasik ulemanın bunu bir tür hermönetik tekniği olarak değerlendirmemesini eksiklik olarak görür.⁴⁸³ Buna rağmen, özel bir hermönetik tekniği benimsemeden Kur'an'ın hermönetik yaklaşımla ele alınması durumunda bunun bazı mahzurları olacağından bahseder. Çünkü her şeyden önce hermönetik yaklaşımın, anlamı oluşturan insani duruma vurgu yapması, Kur'an'ı sosyo-tarihi bağlam dışında evrensel bir varlık olduğu iddiasını çürütecektir. Ayrıca anlamın belirlenmesinde vurgunun insani şartlara (*context*) yapılması, doğru anlamın Tanrı tarafından bilinebileceği fikrine aykırıdır. Son olarak, geleneksel İslam düşüncesine göre Kutsal kitabın içeriğinin oluşumu, yorumu ve anlaşılmasının bir birinden farklı şeyler olduğu kabul edilir ve aralarında doğrudan bir ilişki kurulmaz. Buna karşın, hermönetik okuma tekniği, Kutsal kitabın içeriğinin oluşumu, yorumu ve anlaşılmasının arasında sıkı bir ilişki olduğu varsayımında bulunur. Zaten Esack bu sebepten ötürü, Kur'an'ın gereği gibi anlaşılmasının önündeki en büyük engelin, İslam düşünce geleneği olduğunu düşünmektedir. İslam'ın sorunlarının gelenekten kaynaklandığını iddia eder. Geleneksel ve radikal bakış açısına sahip olanlar, tarihsel ve bireysel tecrübeyi önemsemekten sadece birebir kitap ve peygamberin sözlerini alırlar. Her iki yaklaşımında kendi içinde ciddi sorunları vardır. Toplumların kendilerine has tecrübeleri ve geleneklerinden bağımsız bütüncül bir İslam anlayışının mümkün olamayacağını ve tarihsel, bireysel tecrübeyi dikkate almayan bir yaklaşımla meselelere yaklaşamayacağını altı çizilir. Yorum ve dil, tarih ve gelenekle şekillenirken, anlam bütün bunların katkısıyla oluşur. Bu farklılığı yok saymak, insan tabiatını dikkate almamak ve anlamdan uzaklaşmak demektir.⁴⁸⁴

⁴⁸² A.g.e., 53.

⁴⁸³ A.g.e., 55–61.

⁴⁸⁴ A.g.e., 76–77.

Esack'ın Kur'an hermönetiği çalışmasında tartışmasız modernist ekolden sayılan Pakistanlı Fazlurrahman'ın etkisi çok fazladır. Fazlurrahman'ın yorum teorisine göre, Kur'an'ın iniş dönemi dikkate alındığında dönemin zamanı, mekânı ve okurla kurmuş olduğu ilişki, tarihsel olarak araştırılması gerekir. Çünkü bu nesnel gerçeklik bağlamında (zaman-mekân-okur) Kur'an'ı anlamamanın ön şartı olarak görülür. Bunun sonucunda, *inzalın* olduğu ilk dönemin Kur'an anlayışıyla sonraki dönemlerde ortaya çıkan “yorum tarzları” arasında “kanıtlanabilir bir ayrım” ortaya çıkacaktır. Böylece evrensel değerler düzeyi tespit edilebilecektir. Fazlurrahman'ın tüm bunlarla varmak istediği hedefse, modern döneme hitap etme gücüne sahip olmadığını düşündüğü geleneksel yorum tarzlarını aşarak onun (zaman, mekân ve okur bağlamında) tekrar yorumlanmasını sağlamaktır.⁴⁸⁵ Yine Fazlurrahman'dan etkilenmiş başka bir isme göre, tefsir usulündeki esbab-ı nüzul konusunun yardımıyla Kur'an'daki ayetlerin bize gösterdiği bazı önemli hususlar bulunmaktadır. Kur'an'ın “insani bir tutum, durum, tavır alış, olay ve olgular üzerine indiğini; onların toplumsal-insani alt yapısı olmayan mücerret fikir ve manalar olmadığını” bu bahis sayesinde öğrenebildik. Dolayısıyla onu doğru anlamamanın yolu, dini *nassların* oluşmasına zemin hazırlayan yaşanmış tecrübeleri tahlil etmekten/bağlamı anlamaktan geçmektedir.⁴⁸⁶

Fareed Esack çalışmalarında kurtuluş teolojisinin imkânlarına da bakmış ve ondan izleri bırakmıştır. Ona göre İslami kurtuluş teolojisinin benimsemesi gereken hermönetik anahtar kavramı, İslamcı grupların Güney Afrika ırk ayrımı (*apartheid*) rejime karşı genç İslamcılar tarafından verilen mücadele sonucunda bunun İslam'a uygun olup olmadığı tartışmaları sonucunda ortaya çıkmış bir kavramdır. Bu tartışmaların sonucunda, geleneksel teolojide *öteki*yle ilişkide sıklıkla kullanılan *darul-islam* ve *darul-harp* kavramlarıyla siyaset yapmanın yetersiz kaldığı ve bunun ötesine geçilmesi gerektiği fikrinin doğduğundan bahseder, Esack. Baskı ve zulmün boyunduruğunda yaşayan ve yine özgürlük beklentisiyle baskıya duçar olan *öteki*yle birlikte varoluş mücadelesi verilmesi gerektiğini iddia eder.⁴⁸⁷ Dolayısıyla, Kur'an'ı anlamamanın en doğru yolunun, temel doğmalar ve öğretiler hakkında fikrî tartışmalar yapmak yerine aktif mücadele içinde olmak ve *praksis* yöntemi olduğunun altını çizmiştir.⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ Burhanettin Tatar, “Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar” (Din Dili Çalıştay, İstanbul: Kuramer, 2014), 40.

⁴⁸⁶ Güler, *Direnış Teolojisi*, 35.

⁴⁸⁷ Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism*, 1997, 84; Farid Esack, “Kur'an Hermönetiği Sorunlar ve Öneriler”, 88.

⁴⁸⁸ Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism*, 1997, 257.

Esack çalışmalarında sıklıkla yeni bir Kur'an hermönetiğinin gerekliliğine vurgu yapar ve Toplumsal mücadele/yaşam içerisinde insanın bulunduğu ekonomik, siyasi ve kültürel şartları temel alan bir dinamik yorumlama sürecini önerir. Esack'a göre, zaten Kur'an, sosyo-kültürel bağlamların dışında bir şey değildir, onun her zaman bağlamsal bir şekilde yorumlanması gereken bir metin olduğunu söyler. Çünkü hakikat bir sistem değil, mücadelenin her aşamasında bir boyutunun açığa çıktığı bir süreçtir. Buna karşın, Kur'an'ın ezeli-ebedi oluşun İslami gelenek tarafından uzunca bir süre zamandan mekândan münezzeh olması gibi yorumlamıştır, fakat gerçeğin bu şekilde olmadığını hatırlatır. Cihat olarak adlandırdığı bu sürecin teolojiden de önce geldiğini iddia ederek teologların mücadelecî yönüne vurgu yapmaktadır. Tüm bu bakış açısının oluşmasında ve Kur'an'ın yorumlanışında Esack'a Güney Afrika'daki tecrübelerinin çok şey kattığı bir gerçektir. Zira "öteki"yle barış içinde yaşama meselesi özellikle de onları Kur'an'daki ayetleri/kavramları tekrar tekrar okumaya yöneltmiştir. Bir yönüyle "kendi" ve "öteki"ni yeniden tanımlama çabasına girmiştir.⁴⁸⁹ Bunlar arasında Esack'ın bilhassa "dost" ve "düşman" kavramlarının yeniden tanımlaması oldukça iddialıdır. Bu onun İslami kurtuluş teolojisi veya Kur'an'ı kurtuluş teolojisi (*quranic theology of liberation*) yaklaşımıyla ilgilidir. Onun kurtuluş teolojisi kişinin dinî, sosyal, siyasal durumlarına bakmaksızın herkes için her türlü adaletsizlikler ve eleştirel olmayan itaate bağlı fikirler ve ırk, cinsiyet, sınıf istismarına karşı olmayı gerektirir.⁴⁹⁰

Bu doğrultuda Esack'ın yaklaşımında; dini ne olursa olsun, mazlumlara adına ve adalet için çaba sarf edenler dost bilindir, zalimden taraf olan hangi dinden olursa olsun düşman olarak tanımlanmaktadır. Daha adil ve insani bir dünya yaratmak için dinler arası dayanışmaya ihtiyaç olduğunu, (*interreligious solidarity against the oppressor*) Kur'an'ın adalet ve iyiliği inşa etme konusunda ötekiyle çalışmayı engellemediğini iddia eder. Bilakis, kitap ve peygamberin barışın sağlanması ve huzurun tesisi için inanç sınırlarını aşan ahlak üzerine kurulu dayanışma ve iş birliğini teşvik ettiğini söyler.⁴⁹¹

⁴⁸⁹ Farid Esack, "Kur'an Hermönetiği Sorunlar ve Öneriler", 86; Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism*, 1997, 146, 147.

⁴⁹⁰ Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism*, 1997, 83.

⁴⁹¹ A.g.e., 179, 180, 201, 258; Güler, *Direnış Teolojisi*, 63. Bu doğrultuda sıkça zikredilen bir ayet şu şekildedir: "Allah, sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara âdil davranmaktan men etmez. Şüphesiz Allah, âdil davrananları sever. Allah, sizi ancak, sizinle din konusunda savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkaran ve çıkarılmanız için destek verenleri dost edinmekten men eder. Kim onları dost edinirse, işte onlar zalimlerin ta kendileridir" (Mumtehine, 8-9).

Esack'ın görüşlerini temellendirdikleri dayanaksa “Allah yolunda mücadele edenlere yollarımızı gösteririz”⁴⁹² ayeti olmuştur. Kutsal kitaba bu şekilde yaklaşımın daha önce ele aldığımız Hristiyan kurtuluş teologları tarafından yapıldığı görülmektedir. Özellikle Segundo'un geliştirmiş olduğu “yorumbilgisel daire” (*hermeneutic circle*) anlayışı ve yoksullar, dışlanmışların İncil'i kendi deneyimleri doğrultusunda okuyup tekrar deneyimlerini kitabın sembolleri açısından yeniden yorumlamalarını (*experience-text-experience*) öneren anlayışa yakındır. Zira bu anlayışa göre de uzun vadede geçmişle bugünün bağlantısını kurmayan, hayatta karşılığı olmayan bir kurtuluş teolojisinden bahsedilemez.⁴⁹³

Daha önce belirtildiği gibi İslami kurtuluş teologları mevcut kavramları farklı yorumlarlar. Esack'ın *hermönetik anahtar* olarak adlandırdığı kavramlar bunun en iyi örneğidir.⁴⁹⁴ Örneğin, ona göre ilk kavram İslam'da sıklıkla kullanılan *takva*dır. Bu kavram tek başına Kur'an'ı doğru anlamının dışında onu kendi ideolojik meşruiyet için kullanılmamasının ve teolojik karmaşıklıktan, soyutluktan, politik reaksiyondan uzak tutmaktır. Esack'a göre, bu kavram yorumlayıcıyı, kendinden bile koruyan İslami kurtuluş teolojisinin inşasında en önemli kavramdır.⁴⁹⁵ İkinci hermönetik anahtar kavramıysa *tevhit* kavramıdır. İslam geleneğinin temeli, merkezi ve gayesini oluşturan kavram olarak tanımlanır. Esack'ın yorumuna göre İslam akidesinin en önemli inanç ilkesi olan tevhit sosyo-politik düzeyde bölünmemiş toplum arayışında ve her türden ayrımcılığı, yasaklayan kavramdır. Tevhit ilkesi mücadele içindeki kişiler için -takva gibi- bir ön şart ve vazgeçilmez bir ilke olmak durumundadır. Yazarın tarihsel tecrübesi dikkate alındığında Güney Afrika'da Tevhid'in anlamı, ideoloji olarak *apartheida* karşı geleneksel din ve siyaset ayrımını ortadan kaldırmaktır.⁴⁹⁶ Esack'ın tespit etmiş olduğu bir diğer hermönetik anahtar kavram “halk” tır (*nas*). Ona göre, Kur'an'ın küçük bir azınlıktan (Müslüman) tüm insanlığın yararına olacak ve tecrübesinden istifade edilecek şekilde yorumlanmaması gerekmektedir. Çünkü o, tüm insanların özellikle de dışlanmışların, baskıya, zulme maruz kalanların çıkarını savunur, onları kayırır.⁴⁹⁷

Ona göre son hermönetik anahtar kavram, kurtuluş teolojisi açısından da öncelikli hedef kitleyi oluşturan ezilenler (*mustazaf*)'dir. Sosyo-ekonomik açıdan zayıf, haksızlığa

⁴⁹² Ankebût, 29.

⁴⁹³ Juan Luis Segundo, *Liberation of theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976), 8–9 .

⁴⁹⁴ Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism*, 1997, 82, 83.

⁴⁹⁵ A.g.e., 86, 89, 90.

⁴⁹⁶ A.g.e., 90–93.

⁴⁹⁷ A.g.e., 96, 97.

uğramış kişileri ifade eden *Mustazaflar* Müslümanlardan olabileceği gibi Müslüman olmayanlardan da (örneğin kâfirler) olabilir. Bu doğrultuda Kur'an, *Müstekbirlere* (kendini beğenmişler) karşı iman etmemiş olsa bile *Mustazaflardan* yana olur.⁴⁹⁸

Kur'an'ı incelemek isteyen yorumcunun odaklanması gereken husus haksızlığın yaşandığı bir toplumda onu değiştirmeyi hedeflemelidir. Zaten aslında onun gerçek manasını da ne olursa olsun daima mazlumun yanında yer alma, fakir ve kimsesizlerin sesi olma idealiyle hareket edenlerin anlayabileceğini savunur. Özellikle kendi Güney Afrika'daki tecrübelerinde bu durumun çok tartışıldığından bahseder. Ülkedeki İslamcılar din, dil, ırk ayrımı gözetmeksizin haksızlığa uğramış herkesi "mustazaf" olarak adlandırıyor ve mücadelelerine dinî bir perspektif katıyorlar.⁴⁹⁹ Dahası sosyal realiteyi esas alarak mustazaflarla ilgilenerek Kur'an'ı çoğulcu bir hermenotik anlayışla yorumluyorlardı.

Bu yaklaşım İslami kurtuluş teolojisi içerisinde Dabashi tarafından da benimsenmiştir. O, da İslami kurtuluş teodise olarak adlandırdığı bir tür direniş biçimiyle gittikçe hegemonya alanını genişleten küresel Amerikan imparatorluğuna karşı yeni mücadele stratejisi önermiştir. Dabashi'ye göre, günümüz kozmopolitik ve çoğulculuğun yaygın olduğu dünyada bunun katılımcılarının Esack'ta olduğu gibi *doğu-batı, müslim-gayri müslim, inanan-inanmayan, dârü'l-islâm-dârü'l-harb* gibi klasik ayrım dışında ve İslam dışındaki farklı ahlaki ve normların varlığının kabul edilmesi doğrultusuna çizilmesi, bir yönüyle emperyalizm mağduru herkesin olması gerekir.⁵⁰⁰ Yukarıda sayılan kavramların dışlayıcı, zıtlıklardan oluşan ve insan merkezli olmamasından ötürü pek işlevsel olmadığı düşünülmektedir.⁵⁰¹

Kur'an yorumlarına farklı yaklaşan Taha'nın da okuma yöntemi, Esack gibi modern, Şeriatî gibi devrimci bir anlayışa yaslanmaktadır. Taha, geliştirmiş olduğu okuma biçimiyle, sürekli metnin ötesindeki mantığı aramaya çalışmıştır.⁵⁰² Kur'an'ın yorumu hakkında ses getiren "*İslam'ın İkinci Mesajı*" adlı çalışmasında, Taha bu yaklaşımını Kur'an'ın modern ve devrimci yorumunu yaptığını iddia ederek söze başlar. Toplumların düzeyindeki farklılık nedeniyle iki şeriat (Âdem'in ve Muhammed'in dönemi) arasında görülen engin fark açıkça göstermektedir ki 7. yüzyıldaki İslam

⁴⁹⁸ A.g.e., 98.

⁴⁹⁹ A.g.e., 84.

⁵⁰⁰ Dabashi, *Islamic Liberation Theology*.

⁵⁰¹ A.g.e., 61.

⁵⁰² Mahmud Muhammad Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, çev. Haydar Aslan (İstanbul: Ayrıntı, 2011), 53.

şeriatının bütün ayrıntılarıyla 20. yüzyılda uygulanmasını varsaymanın büyük bir yanılğı olacağını savunur.⁵⁰³ Ve iddiasını daha ileriye götürerek “Mevcut İslam şeriatının birçok yönü İslam’ın asli prensipleri ya da erekleri değildir. Bunlar yalnızca zamanın şartlarına ve insan yetisinin sınırlarına göre bir inişi yansıtmaktadır⁵⁰⁴” der. Bunu ifade etmesinin ardında yatan sebepse, vahyin (İslam’ın ilk mesajının) muhataplarıyla günümüz muhatapları arasındaki uygarlık ve maddi ilerlemeye vurgu yapmasıdır.

Kur’an yorumlarında önemli bir mesele olarak karşımıza çıkan “nasih-mensuh”⁵⁰⁵ (*abrogation*) bağlamında Taha, “İslam’ın ikinci mesajı” başlıklı kavramsallaştırmasıyla çokça tartışılan bir iddia ortaya atmıştır. Özellikle de tefsir literatüründe “nasih-mensuh” tartışması, eserin merkezindeki bağlamsallığın incelendiği konuların başında gelmektedir. Tefsir literatüründeki birçok yazardan farklı olarak Taha, *neshi* açıklarken “Amacına hizmet eden ve artık işlevsiz olan bir ayetten, zamanı gelene değin ertelenen diğer bir ayete geçiştir” der. Ona göre, birinci dönem (*Mekki*) ayetleri henüz var olmayan “Müslimler ulusuna” hitap diyorken; ikinci dönem (*Medeni*) ayetleri “Müminler ulusuna” hitap etmektedir.⁵⁰⁶

Taha’nın bu iddialarının arka planında şunlar yer alır. Kur’an, ayetlerinin ilk on üç yıldan oluşan kısmı Mekke, kalan on yıldan oluşan kısmı da Medine’de inmiş olmalarından *Mekki* ve *Medeni* ayetler olarak adlandırılmıştır. Kur’an’ın ayetlerinin Mekke ve Medine’de inmiş olmaları onun mekâna olan vurgusundan öte İslam’ın söylem olarak değişikliğine, vahye muhatap olan inanların geçirdiği evrime vurgu yapar. Yani, ilk inen ayetler temel ve asli hükümleri içerirken, sonradan inen ayetlerse toplumun anlayış düzeyinde bir takım dönüştürücü hükümleri içerir.⁵⁰⁷ Dolayısıyla, ilk inen ayetler “ikna”ya yönelik hükümler içermesine rağmen insanların anlayış düzeyleri henüz bu mesajı anlamaya müsait olmaması nedeniyle mesaj mahiyet değiştirmiştir.⁵⁰⁸ Ertelenen bu ayetler, günümüze gelene kadar askıya alınmıştır.⁵⁰⁹ Taha’nın bu yaklaşımıyla, böylece Kur’an’ın tarihsellik veya Kur’an’ın hükümlerinin değişip değişmeyeceği ilgili

⁵⁰³ A.g.e., 51.

⁵⁰⁴ A.g.e., 144.

⁵⁰⁵ Şer’î bir hükmün daha sonra gelen şer’î bir delille kaldırılması işlemi. Yeni hüküm nasih, eski hüküm mensuh terimiyle ifade edilmektedir. Detaylı bilgi için bkz, Remzi Kaya, *Kur’ân-ı Kerim’de Nesih* (Bursa: Furkan, 2001), 25; Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 579.

⁵⁰⁶ Mahmud Muhammad Taha, *İslam’ın İkinci Mesajı*, 53, 50.

⁵⁰⁷ A.g.e., 133.

⁵⁰⁸ A.g.e., 50.

⁵⁰⁹ A.g.e., 59.

tartışmalara bir yenisi daha eklenmiştir. İşte bu yüzden Sudanlı yazar Taha ise, Kur'an'ın Mekke ve Medine'de inen ayetler ışığında peygamberin yaptığı tebliği İslam'ın *Birinci Mesajını* oluşturmaktadır. Bu mesaj, yeterince demokratik özelliklere sahip olmasa da genel olarak toplumun gerçek bir demokrasi için hazır olmadığı bir dönemde demokrasiye yaklaştırma işlevini görmüştür.⁵¹⁰ Fakat peygamber vefat etse de mesaj devam ettiğine göre, İslam'ın *İkinci Mesajına* ihtiyaç vardır. Bu mesajı tebliği edecek olanlarsa daha gelmeyecek olması nedeniyle peygamberler değil, farklı bir yaklaşımla "Allah'ın kendisine Kur'an'ı anlamayı bahsettiği ve konuşmaya yetkili kıldığı kişi"lerdir.⁵¹¹

Bu ihtiyacın gerekçesiye ona göre Allah tarafından gönderilen dinlerin hükümleri, gelmiş olduğu toplumun gelişimine, sosyo-ekonomik ve politik gerçeklerine (*hukmu'l vakt*) göre farklılaşır. Taha bunu şu şekilde ifade eder:⁵¹²

"İnsanlık on dört yüzyıl boyunca (birinci mesaj döneminden bu yana) olgunlaşmaya ve Allah'ın lütfuyla maddi ve entelektüel olarak, hem sosyalizm hem de demokrasiyi uygulama kapasitesine eriştiği için, İslam artık bu terimlerle tebliğ edilmelidir. Bu, birinci mesajın şeriatının ilkel tabanından çıkıp daha az ilkel olan bir seviyeye gelişmeyi gösterir, böylece bir şekilde zirveye yaklaşır, her ne kadar zirve her zaman nihai bireysellik alanında kalsa da."

İslami kurtuluş teologlarından Asghar Ali Engineer'in de Kur'an'a yaklaşımı dikkate değer bir görünümde ve özellikle de Latin Amerika'daki kurtuluş teolojisiyle birçok paralellikler bulunmaktadır. Ona göre kurtuluş teolojisi herhangi bir toplumsal dayanışma ve haksızlıklara karşı durmayı gerektiren bağlamsal hareket etmeyi gerektirir. Tıpkı Gutiérrez ve diğer Hristiyan kurtuluş teologları gibi Kutsal kitabı (Kur'an) ve hadisleri Hindistan tecrübesi ışığında yeniden okumanın gerekliliğini savunur. Engineer, özellikle de Hindistan'daki kast sistemi ve Müslüman ve Hindu topluluklar arasındaki siyasi çekişmelerden (kast sistemi) kaynaklanan baskıyı karşı bu yaklaşımı geliştirmiştir. Çoğulculuğu imkânsız kılan çatışmayla daha da güçlendirilen toplumsal ve etnik çatışma dinî elitlerin gücünden kaynaklandığı düşünülmektedir.⁵¹³

Bunun dışında İslam düşüncesinde önemli çalışmalarıyla bilinen Şeriatî konuya çok farklı yaklaşmaktadır. Gayesi insanı doğru yola iletmek, onu yetiştirmek, bilinçlendirmek sorumluluk vermek olan Kur'an'ın ideolojik bir kitap olduğunun altını çizer ve nihai amacı ideolojik donanım olduğunu vurgular. Bununla ideolojik anahtarları

⁵¹⁰ A.g.e., 172.

⁵¹¹ A.g.e., 55.

⁵¹² A.g.e., 173.

⁵¹³ Alexandra van den Heever, "Islamic Liberation Theology" (Master Thesis, Massachusetts, 2014), 22.

ve İslam'ın düşüncesinin kökenlerinin ne olduğunu keşfetmek ister Şeriatî.⁵¹⁴ Buna karşın, "...bir tez ve bir ilmî görüş çıkardığımda veya inandığım bir mektepten bir söz naklettiğimde; eğer Kur'an'ın uygun, büyükçe bir suresini, bir ayetini alıp, o konunun altına yazar, ona dayanırsam bu, Kur'an'ı kendi fikrimi ispatlamak yolunda kullanmam demektir."⁵¹⁵ diyerek, Kur'an'ın araçsallaştırılmasına da şiddetle karşı çıkmaktadır.

Onun Müslümanların kitabını okuma teklifi birçoklarından farklıdır. Şeriatî'nin Kur'an'ı okumada bir çalışma planına ve (diyalektik) metoda ihtiyaç olduğunu ve onu bu açıdan değerlendirmek gerektiğini vurgular. Sebebine gelince biz "evrensel düşünce sorunlarının kökeninden habersiziz" der.⁵¹⁶ İslâm insanı diyalektik bir şekilde tanımlar. "Diyalektik tanım; kuru, ruhsuz, anlamsız, yönsüz, katı bir zorunluluk (kaçınılmazlık) anlamında değil; tamamen bilinçli, sorumluluk duyan insan oluşu, metinde bir öz varlığı ve vücudunun parçalarında savaş olan bir varlıktır. Kendi kendiyile savaşı; nefsinde nefsiyle savaşı olan bir yaratıktır. Öz varlığında bir yönü kötülüğe ferman, diğer yönü hayra emirdir.

Ayrıca Kur'an'a göre insanı bu şekilde tanımlar: "Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülüğten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefsinin arındıran kurtuluşa ermiştir. Onu kötülüklere gömüp kirleten kimse de ziyana uğramıştır."⁵¹⁷ İnsan nefsinin aynı anda hem olumsuz bir özelliği olan fücra, hem de güzel bir özelliği olan takvaya vurgu vardır.⁵¹⁸

Bunun dışında Şeriatî Kur'an'ın uzmanlar dışında kişiler tarafından tefsir edilmesini eleştirenlere en fazla karşı çıkan isimlerin başında gelir. Şeriatî, Kur'an'ın bilim adamları tarafından anlaşılması zor bir dille, terimlerle anlatılmasını benimsemez. Bir yönüyle Kur'an'ın "*Her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik.*"⁵¹⁹ hitabından hareketle onun "seçkinlerin, aydınların, bilginlerin, aristokratların, filozofların vb. diliyle değil, halkının diliyle" konuşulmasının daha doğru olacağını düşünerek insanların yaratıcılarla doğrudan muhatap olmasına vurgu yapmıştır.⁵²⁰

⁵¹⁴ Ali Şeriatî, *Kur'an'a Bakış*, çev. Ali Seyyidoğlu, 3. baskı (Ankara: Fecr Yayınevi, 1992), 13, 19.

⁵¹⁵ Ali Şeriatî ve Selim Naci Karaarslan, *İki Sure İki Yorum*, 2. baskı (İstanbul: Ekin Yayınları, 1996), 72–73.

⁵¹⁶ Şeriatî, *Kur'an'a Bakış*, 27.

⁵¹⁷ Şems, 7-10.

⁵¹⁸ Şeriatî ve Selim Naci Karaarslan, *İki Sure İki Yorum*, 30–31.

⁵¹⁹ İbrahim, 4.

⁵²⁰ Ali Şeriatî, *Ali Şiâsi Safevi Şiâsi*, Çev. Hicabi Kırılancı (Ankara: Fecr, 2009), 58.

Konu hakkında şu tespitleri bakışını özetleyecektir.⁵²¹

“Derler ki; “Kur’an’ı kendi aklıyla tefsir eden herkes, ateşteki yerini hazırlamış olur.” Bu sözü güya Peygamberin (s.) “Kur’an’ı kendi görüşüne göre tefsir eden ateşteki yerini hazırlar” hadisine dayandırıyorlar. Yani Kur’an’ı kendi görüşüne ve reyine göre tefsir etmek. Aslında Peygamberin (s.) bu sözü gayet *mantıklı* ve *bilimseldir* (italikler bana ait). Dahası, araştırmanın temelidir. Araştırmacı, gerçeği araştırmada; zihnini kişisel görüşlerinden, önceki inanışlarından, önyargılarından, avrupalı bilginlerin deyimiyle *önyargılarından* arındırması gerekir. Ancak böyle yaparsa, bir metni tefsir etmeye kalkıştığında *gerçek anlamı* yakalayabilir. Yoksa her kelime ve deyim önceki deyimle uyumlu kılmağa veya kendi inanç karakterine göre tevیل etmeğe kalkışır. Oysa biz bu noktada rey’in akıl diye uyanıkça anlamlandırdığını görüyoruz. Biz biliyoruz ki bir kitap akıl olmadan ne okunabilir ne onunla amel edilebilir ne de kavranabilir. Bazı insanlar saltanatlarının elden gitmesinden korktukları için akıl ile tefsiri haram kıldılar, Kur’an’ı okuyup onunla amel etmekten çekindiler. Hem de bu hadisin hilâfına Kur’an’ı hep re’yları ile te’vil ettiler, tefsir ettiler. Böylece bu kitabı, Peygamber (s.) etrafındaki birkaç kişiyi belirleyen ve onlarla donduran bir kitap biçimine dönüştürmeyi becerdiler. Oysa bu yaklaşım ve anlayış bile, kinayelere, köşeden-kırıdan zorlamalara dayalı olduğundan doğru değildir. Bunların karşı çıktığı Peygamber (s.) etrafındaki adamları savunanların bile Kur’an’a yönelişi bunlardan farklı değildir. Daha kötü sözler de söylediler. “Aslında gerçek Kur’an, İmam-ı Zaman’ın elindedir. Zuhur ettiğinde kendisiyle beraber getirecektir. Mevcut Kur’an gerçek Kur’an değil!! Bozulmuştur!! Bazı ayetler ondan çıkartılmıştır!” Bu söz her şeyi altüst etmektedir. İslâm düşmanları çok uyanık. İş kökten halletmek istiyorlar. Bu konuda epey çabaladılar da. Tüm atraksiyonlarıyla, hileleriyle, Kur’an’ı, halkın arasında kapatılmış, sesi kısılmış, düşüncesi, hedef ve mesajı belirsizleşmiş ve terkedilmiş kılarlarken, cildini cismini yaygınlaştırdılar. Evet, ortamı bu biçime dönüştürmüş olmalarına rağmen onlar için tehlike şudur: Belki bir gün bu ortama kulak asmayan bazı aydınlar çıkar ve bu kitabı açıp okurlar, ondan ilham alırlar. Düşünsel perişanlıklar, itikadî çelişkiler, müslümanlar arasında ilâhiymiş gibi sunulan tefrika ve mezhep bağnazlıklarına savaş açarlar. Ve İslâm’ı yeniden Kur’an’ın ocağında kavramak isterler. Cahil, ölü, müşrik, hasta, putperest, ayrılıkçı ve çökmüş müslüman toplumlara yeniden vahdet, hayat, hareket, bilgi, sorumluluk, açılım, akletme ve düşünsel yenilenme bağışlayabilirler.”

Böylelikle İslami kurtuluş teologları için ortak nokta, şartların eşit olmaması ezilmişlere pozitif bir ayırım yapılarak, Kur’an’ın politik yorumunun yapılmasının gerekliliğidir. Elbette ki, Kur’an’ın lingüistik yapısı nedeniyle uzmanlık isteyen bir metin olması, onun sıradan insanların okuyup anlamasına engel değildir. Bunun dışında Kur’an yorumlarını yapan kimi akademisyenlerin hadis literatürünü ve peygamber sünnetini ve onun bağlayıcılığını kabul etmedikleri görülmektedir. İslami kurtuluş teologları arasında böyle bir yaklaşım mevcut değildir ve bunun bağlamın anlaşılması açısından ve ayetlerin iniş sebebi (*sebeb-i nüzul*) gerekli de görülmektedir. Çünkü Hz. Muhammed yaşadığı ve yirmi yıllık sürede peyderpey Kur’an’ı açmış olduğu için sünnet ve hadis önemsenmiştir. Bu ayrıca Kur’an’ın özellikle de modernistlerin yoğunlaştığı tarihsel ve evrensel yönlerinin netleşmesi açısından da ipuçları sunmaktadır.⁵²²

Şimdiye kadar kurtuluş teologları tarafından yapılan tartışmaların doğasına bakıldığında Kur’an yorumlarındaki en temel sorun, Kur’an’ın hermönetiği üzerine

⁵²¹ Ali Şeriatî, *Anne Baba Biz Suçluyuz*, Çev. Kerim Güney (Fezr Yayınları, 2009), 65–66.

⁵²² Kur’an’ın tarihselliğine dair kapsamlı bir çalışma için bkz., Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, Çev. Alparslan Açıkgeç (Ankara: Fezr Yayınları, 1987); Kırbaoğlu, *İslam’ın Kurucu Metni*.

alışmalar yapan Tatar tarafından şu şekilde formüle edilmiştir: “Kur’an’ın anlam dñnyasının tarihsel ve ontolojik olarak kendinin açma sürecini herhangi bir indirgemeci yaklaşıma düşmeden nasıl ele alabiliriz?” ve bu soruya cevabıysa şöyledir:⁵²³

“Kur’an dilinin analizi, bu dil ile zaman, mekân, okur gibi hususlar arasındaki dinamik “ilişkiler ağı” ya da “bağlantılar” üzerine odaklanıldığı sürece, indirgemeci yaklaşımdan korunabilir. Aksi halde Kur’an dilin salt dil bilimleri, dünya görüşü, tarih bilimi, kelam, tasavvuf, teoloji gibi farklı bağlamlar içinde indirgemeci bir anlayışla ele alınması kaçınılmazdır.”

Sonuç olarak Tatar, Kur’an’ın gerçek manada anlamının kendisine gelen muhatabın varlığından, içerisinde bulunduğu zaman ve mekândan soyutlanabilecek bir nesne olmadığı sonucuna varır.⁵²⁴ Sonuçta hermönetiğe duyulan ihtiyaç metin kaynaklı değil, daha çok bağlam ve çeşitli işlevler olmuştur.⁵²⁵

İslami kurtuluş teologları, özüe dönüş yolculuklarında İslam’ın ve Kur’an’ın politik yorumu sonrasında, bir sonraki bölümün de konusu olan bilinçli bir toplum inşasına ve bilgi tekelinin sorgulanmasına ihtiyaç duyacaklardır.

4.1.3. Bilinçli Toplum İnşası veya Bilginin Tekelleşmesi Meselesi

İslami kurtuluş teologlarının inşa etmek istediği insan tasavvurunun anlaşılmaması bakımından onların nasıl bir insan inşa etmek istedikleri önemlidir. İslami kurtuluş teologları Hristiyan kurtuluş teologları gibi vahyin muhatabının kim olması gerektiği meselesine odaklanmışlardır. Buna verdikleri cevap bilinçli/şuurlu Müslümanlardır. Başka bir ifadeyle “taklidi iman” düzeyinden “tahkiki iman” bilincine geçenlerdir. Özellikle bu konuda ciddi eksiklikleri olan grup olarak yoksullar, toplumdan dışlananlar ve haksızlığa maruz kalanlardır. Böylelikle etrafına duyarsız, başına gelenlere tepkisiz pasif insan yerine devrimci, direnişçi bir insan prototipi yaratılmak istenmiştir.

İslami kurtuluş teolojisinin yaygınlık kazandığı hedef kitleye bakıldığında çoğunluğunun kendi potansiyeli ve öncelikli hedef kitlesinin ortalama vatandaş olduğu görölmektedir orta kesim -ayrımı yapılmaz ama genelde fakir olanlar; çünkü adalet ve gelir eşitlisizliğine, ayrımcılığa maruz kalmış mazlumlara vurgu yapılır- sıradan fakir, ezilmiş, dışlanmış insanlar olduğunu görürüz. Zaten İslami kurtuluş teolojisinin

⁵²³ Burhanettin Tatar, “Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar”, 19, 20.

⁵²⁴ A.g.e., 43, 44.

⁵²⁵ Farid Esack, “Kur’an Hermönetiği Sorunlar ve Öneriler”, 57.

başlangıcı dikkate alındığında esas kaygının insanların dini yeterince yaşamıyor olması değil, daha çok Batı medeniyeti karşında hor görülüş, ezik ve kendine yabancılaşmış insan tipinin ortaya çıkmış olmasıdır.

Dinî düşüncede esaslı eleştiri ve katkılarda bulunan İslami kurtuluş teolojisi yazarları yeni insan tip inşa etme fikrindelerdir. Örneğin Şeriatî devrimci öncü- devrimci genç bireyler, Kutup cahiliye'nin etkisinden kurtulmuş fertler ile bilinçli, akıllı bir toplum bireyi yaratmak ister. Ayrıca bilinçli bir toplumun inşasında kurtuluş teologları arasında doğrudan örgütlü bir yapıdan bahsedilememektir. Bunlar arasında sadece Esack ders halkalarından (*halaqat-study circles*) bahsetmektedir, fakat bu yapının düşüncesinden çok merkezî bir yer işgal etmediği ve işlevsel olarak da yaygın ve etkin olmadığı görülmektedir.⁵²⁶

İslam dünyasında merkezî, dinî ve siyasî bir hiyerarşik bir yapılanma bulunmamaktadır. 1924 yılında Osmanlı Hanedanlığı'nda bulunan hilafet makamının Türkiye Cumhuriyeti tarafından kaldırılması Müslümanlar için (sembolik de olsa) dinî otorite olan halifelik makamını sonlandırmıştır. Aslında büyük oranda siyasî bir kurum olan hilafet makamı, aynı zamanda teolojik düzeyde de İslami bir birliği temsil ediyordu. Bu tarihten sonra her ülkenin kendi din ve diyanet işlerinden sorumlu birimi var olmuştur, yerel dinî otorite onlardan oluşmaktadır. Merkezî ve otoritesi olan ulusüstü evrensel bir yapı bulunmamaktadır. Bu dinî yorumlar konusunda çeşitliği, farklı yorumları, sesleri beraberinde getirmiştir. Başka bir açıdan bakıldığında dinî bilgini tekelinin belirli bir zümrede olmadığı kurumsal ve otoriter dinî anlayışın olmadığı bir dönemi başlatmıştır. Tüm bunlara ek olarak, modern dönemde Müslüman devletlerin bilinçli bir tercihi olarak entelektüel gücün merkezinin ulemadan aydına doğru kaydığı görülmektedir. Hal böyle olunca Şeriatî vb. modern dönem eğitim sistemiyle yetişmiş birçok kurtuluş teoloğu ilmiye sınıfından olmamasına rağmen görüşleri toplumda ciddi anlamda bir karşılık bulmuştur. Buna ek olarak İslam'da diğer dinlerde olduğu gibi bir dünyadan elini eteğini çeken "ruhban sınıfı" da bulunmamaktadır. Bunun yerine Müslümanların bireysel olarak yetkinleşmesi yönünde çabalar olmuştur. Şeriatî, Müslüman olan herkesin İslambilimci olması gerektiğini söyler. Bunun bir uzmanlık olmadığını, her Müslümanın taklidi ve içgüdüsel olarak değil bilinçli bir şekilde bilmesi gerektiğini söyler.⁵²⁷ Bunun sebebi açıklanırken İslam'ın toplumda bir sınıf farklılığını reddediyor olmasını gerekçe

⁵²⁶ Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism*, 1997, 33.

⁵²⁷ Ali Şeriatî, *Marksizm* (Ankara: Fecr, 2013), 124, 125; Ali Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, 31.

gösterilmiştir. Şeriatî'ye göre, sınıflı toplum tahakkümünden kurtulmak ve toplumsal anlamda adaleti sağlamak ancak sınıfsız, eşitlikçi bir yapıyla mümkün olur. Çünkü sıkça eleştirilen *köle-efendi, mustazaf-müstekbir* ilişkisi bunun doğal bir sonucudur.⁵²⁸ Şeriatî ayrıca "...eğer sahnede yer almazsak; inzivaya çekilmiş dervişlerden oluşan bir hayatta hiçbir role sahip olmayan azınlığa döneriz. Bu hayatta kendine bir rol biçmeyen kimse, hayatın kendine biçtiği rolü yaşamaya mahkûmdur."⁵²⁹ der.

Kutub, Şeriatî'nin söylemini daha ileri bir boyuta taşıyarak şu şekilde ifade eder:⁵³⁰

"Öyle sanıyorum ki, İslam'a en büyük düşmanlık -meşrep, mezhep, millet ve soyları ne olursa olsun- din adamı geçinen sahtekârlardan gelmektedir... İslam'da hiçbir iş yapmadan başkalarının sırtından rızıklanan bir 'din adamları zümresi'nin olmadığını bu sahtekârlar da biliyor. İslam açısında din bir sanat veya meslek değildir... Din bezirgânları feodal ve kapitalist bir toplumda kendilerine önemli görevler düştüğünü bilmekteler... Bu görev yoksul, sömürülen, çalışan fakat aldatılan kitleleri uyuşturma, afyonlama görevidir."

Bu sebeple Şeriatî'de özgür irade meselesi önemlidir. Özgür düşünme ve seçim yapma, düşüncüyü geliştirme konusunda engel ve kural tanımaz. Bunun için beşer ve insan diye bir ayrıma gider. Beşer bugün yaşamakta olan olup-bitmişliği ifade ederken, insan olağan-dışı, üstün ve bilmecemsi gerçek varlık anlaşılır ve varolmanın sürekliliğine işaret eder. Şeriatî'ye göre beşer kaderine mahkûm olmayı, Allah'ın yeryüzündeki halifesi beşerse öz bilince, özgür iradeye ve yaratıcılığa sahip olmayı ifade eder.⁵³¹ Allah ile ilişkilerinde bile kulun bilinçsiz veya öz bilinçten yoksun itaat ve ibadetten öte kurtuluşu ve mükemmeliyeti kendi hür iradesiyle yapmayı önermiştir. Çünkü bu Allah'ın, kendisine diğer canlılardan farklı olarak tanıdığı bu seçim yapabilme ayrıcalığını kullanması gerekmektedir. En nihayetinden kendi güdüleri (fizyolojik ve psikolojik) doğrultusundan hareket edecek ve bu seçiminin bir sorumluluğu olsa da bu önemli bir özelliktir.⁵³² Ona göre, dini; öte dünyaya (ahirete) yönelik sevap kazanmak için yapılan "ritüel ve gösteriş" ten, henüz dünyadayken bilgi-bilinç-uyanıklık, sorumluluk, hareket veren bir yapıya dönüştürülmesi gerekir.⁵³³ Bununla birlikte insanın özbilinç ve öz iradeye sahip olduğuna inansa da bu konuda engel ve kural tanımasa da, bazen insanın bu yetkinliğini sınırlayan

⁵²⁸ Şeriatî, *Marksizm*, 26, 27. Ali Şeriatî, *Aydın*, çev. Ejder Okumuş, Hicabi Kırılancık ve Murat Demirkol (İstanbul: Fecr Yayınları, 2013), 153, 154.

⁵²⁹ Ali Şeriatî, *İslam ve sınıfsal yapı*, 61.

⁵³⁰ Seyyid Kutub, *İslam Kapitalizm Uyuşmazlığı*, çev. A Niyazoğlu (Hareket Yayınları, 1972), 141, 142.

⁵³¹ Ali Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, çev. Hüseyin Hatemi, 5. baskı (İstanbul: İşaret Yayınları, 1997), 12, 13.

⁵³² Şeriatî, *Marksizm*, 124,125; Ali Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, 21,22; Yudian Wahyudi, "Özgür İrade Meselesinde Ali Şeriatî ve Bint'uş-Şatî".

⁵³³ İhsan Eliaçık, "Şeriatî'nin Öze Dönüş Çağrısı", *Gerçek Hayat*, sayı 378 (2008).

zorlayıcı faktörlerin olduğunu söyler. “*İnsanın Dört Zindanı*” olarak formüle ettiği, doğa, tarih, toplum ve nefis olarak sıraladığı bu etkenler insanın hür bir şekilde düşünmesine ve özbilince erişmesine engel olmaktadır. Bu güçlerin etkisinden kurtulduğu ölçüde özünde insan olabilir ve özgürlüğüne kavuşabilir.⁵³⁴ İnsanın ilk zindanı “doğa”dır. Doğayı nihai gerçeklik olarak gören naturalizm (materyalizm, biyolojizm ve egzistansiyalizmi de kapsayacak şekilde) insanın tabii güçlere karşı direnmesi konusunda zorlayarak, aklını ve varlığını maddeye indirgeyerek, biyo-psikolojik kurgusunu aşamayıp kendisine ait bağımsız ve bilinci yok sayarak kendini özgür iradesini yok sayar. Bu zindandan bilincini, iradesini ve yaratıcılığını kullanarak kurtulabilir.⁵³⁵

Şeriatî'nin ikinci zindan olarak adlandırdığı, tarihselcilik insanın tarihin yapıcısı/öznesi olduğunu göz ardı edip tarihi olayların insan kararlarını belirlediği (determinist) fikri insanı ve onun katkısını tarih yapım sürecine dahil etmeyen anlayışın yanlış olduğunu savunur. Bunu aşmak için insanın yalnızca tarihin yasalarını keşfetmesi (tarih bilimi) gerekmektedir ve ona meydan okumalıdır.⁵³⁶

Üçüncü zindan olarak tarif edilen toplumun baskın kuralları (sosyolojizm), insanın kendi kaderinin toplumsal çevre tarafından belirlendiğini vurgulayarak ona karakter ve şahsiyet dikte ettiğini söyler. Toplumu temel ve asıl belirleyici varsayan, bireyi yadsıyan onun kendi kaderini-geleceğini kendisinin şekillendirebileceğini kabul etmeyen bu unsur, diğerleri arasında en büyük belirleyici güç olarak karşımıza çıkar. Fakat bu durum insanın toplum bilgisine sahip, kendini toplumsal düzenin kurucusu olarak bu zindandan kurtarabilir, kurtarmalıdır.⁵³⁷

Şeriatî'nin ifade ettiği sonuncu zindan “nefis”tir. İnsan iyilik ve kötülük olmak üzere iki boyutlu varoluşa sahiptir. İlginç bir şekilde insanı diğer zindanlardan kurtaran bilimin nefsin mahpusunda ancak mahkûmudur. İnsan bu kendi zindanında modern zamanda her zamankinden daha çok çaresizdir. Bu tutsaklık var olduğu müddetçe diğer üç tutsaklıktan kurtulmak çok anlamlı değildir. İlâveten insan bilimsel bakış, bilgiyle doğa, tarih, toplumsal kuralların hâkim olduğu düzenin zindanından kurtulabilirken kendi zindanından bilgi ile kurtulamaz. Onun kendisi de tutsaktır. Buna karşı isyan etmek gerekmekte ve nefsin mahpusundan kurtulmanın tek yolu dindir, aşktır.⁵³⁸ Bununla

⁵³⁴ Ali Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, 11.

⁵³⁵ A.g.e., 52.

⁵³⁶ A.g.e., 37, 52.

⁵³⁷ A.g.e., 42, 43, 52.

⁵³⁸ A.g.e., 53,54.

birlikte yazar bunların hiçbirinin etkisini yadsımamaktadır, fakat bunların seçme, seçebilme yeteneği ve imkânını ortadan kaldırılmasına karşı çıkmaktadır.⁵³⁹ İşte bu hür iradeye sahip insan bilgi tekeline karşı çıkar.

Şeriatî’de nihai hedef halkın/kitlenin bilinçlenmesi olmasına rağmen, aydının tarihi, toplumsal rolüne, kendini topluma karşı sorumlu hissedişine yönelik bir beklenti vardır. Şeriatî’ye göre asıl sorumluluğun toplumu uyandırmakla yükümlü, Peygamber varisi olan aydını şöyle tanımlar: “Sosyo-politik bilgi-bilinç ve uyanıklık sahibi, kendisini toplumun yazgısına bağlı hisseden sosyal sorunları teşhis ve belirtileri analiz edebilen, toplumsal seyri ve yarının tarihindeki konumunu bilmeye çalışan, kaçınılmaz olarak toplumu sorumluluğunu omuzlarında hisseden, ister istemez düşünce açısından kendine özgü politik ve sınıfsal bir ekolü tutandır. Tek bir kelimeyle ifade edersek zamanı idrak edendir.”⁵⁴⁰

Öze dönüş, bilgi-bilinç ve sorumluluk söz konusu olduğunda Şeriatî’de içinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal mekânda kendi “insani konumu”nun bilincinde olan aydının dindar olup olmaması çok önemli değildir, toplumsal sorumluluk açısından her ikisi de aynı konumdur.⁵⁴¹

Bilinç konusunda özellikle Müslüman aydınların ortak özelliği olan batı eleştirisi de nasibini almaktadır. Örneğin Şeriatî’ye göre batı boyunduruğundan/merkezîliğinden kurtulmak ve ondan bağımsız olmak için önce onu tanımak gerekir, ardından daha üst yaşamada (zihinsel, bireysel ve insani) bağımsız olmanın yolları aranmalıdır. Buna rağmen her ne olursa olsun batının yaptıkları ve söylemlerinin aksi istikamette görüş bildirerek tepkisel bir siyaset izlemek gericilik ve yozlaşmayla sonuçlanmaktadır. Zira insan öz bilinç ve zihni uyanıklık olmadan üst bir aşama olan kültürel üretkenlik ve sonrasında iktisadi gelişim sağlanamaz.⁵⁴²

Tezin bundan sonraki bölümü Müslüman kurtuluş teologlarının öze dönüş yolculuklarında diğer düşünürlerden ayırttıkları belli başlı özelliklerine temas edilecektir. *Eleştirel (muhalif) duruşun* öze dönüş katkısı olarak başlıklandırılan bölümde öncelikli

⁵³⁹ A.g.e., 42.

⁵⁴⁰ Ali Şeriatî, *Öze Dönüş*, çev. Kerim Güney (İstanbul: Kitabevi, 1997), 171.

⁵⁴¹ A.g.e., 21, 42; Ali Şeriatî, *Aydın*, 58.

⁵⁴² Ali Şeriatî, *İslam Sosyolojisi Üzerine* (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980); Cihan Aktaş, “Güvenilecek Ama Sürekli Dalgalı Bir Gerçeklik: Ali Şeriatî”.

olarak kurtuluş teologlarının bu bakışlarının öze dönüşe katkı yapıp yapmadığı, yaptıysa bu katkının ne olduğu tartışmalarını inceleyeceğiz.

4.2. Eleştirel Duruşun Öze Dönüşe Katkısı

Birçok açıdan farklı bakış açlarına sahip İslami kurtuluş teologlarının ortak olduğu noktaların başında eleştirel duruşa sahip olmaları ve muhalif bir tavır sergilemeleridir. Özellikle de tüm kurtuluş teologları çalışmalarında zihni uyanıklığa ve eleştirel duruşa atıf yaparlar. Bu durum, İslam dünyasının en büyük sorunlarından birinin insanların eleştirel bakışa dolayısıyla özgür düşünceye sahip olmadıklarını düşünmelerinden ve bunu aşmaya yönelik eleştirel yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. İslam dünyasına bundan daha fazla katkı yapabilecek başka bir yaklaşım olmadığı konusunda hepsi hemfikirler. Dolayısıyla, bir an dahi olsa insan iradesinin kendi elleriyle herhangi birine havale edilmemesine çok ciddi vurgu yaparlar. İşte tüm bu katkılarından ötürü, İslami kurtuluş teolojisinin doğrudan içerikle ilgili olmayan metotla ilgili bu yaklaşımı hareketin öze dönüş mücadelesinin en temel ilkeleri arasında başköşede yerini almıştır.

Kurtuluş teologlarına bakıldığında eleştirel/muhalif duruşun kendileri için olmazsa olmaz bir özellik olduğu artık daha net bir şekilde görülmektedir. Zaten geleneksel ve muhafazakâr din anlayışına eleştirel bir gözle baktıkları için hareketin özgün fikriyatı ortaya çıkmıştır. Yine, kurtuluş teolojisi yakından incelendiğinde muhafazakâr din anlayışının ötesine geçildiği için/ölçüde öteki dünya (ahiret) inancına, siyasete ve devletle ilişkilere eleştirel bir bakış sağlanabildiği açıkça görülecektir.

Bunun içindir ki tezin bu bölümü İslami kurtuluş teolojisinin eleştirel duruşun öze dönüş mücadelesindeki en temel iki katkısı üzerine hasredilmiştir. Öncelikle İslami kurtuluş teologlarının İslam düşünce geleneğiyle girmiş oldukları ilişkinin biçimine temas edilecek, ardından İslami kurtuluş teolojisinde otorite (yokluğu) meselesi gündeme gelecektir. Bu başlık altında İslami kurtuluş teolojisinin oluşumunda etkili olan gelenek meselesinin aktarımı ve ona yaklaşımıyla doğrudan irtibatlı olan muhafazakârlık meselesine yaklaşımları incelenecektir. Tartışılacak bir diğer başlıkta İslami kurtuluş teologlarının siyasete bakışları ve devletle ilişkilerindeki yaklaşımları olacaktır. Bu başlıkta devletle–siyasetle girmiş oldukları ilişkinin boyutu

ve biçimini daha iyi görebilmek için hareketin İslami hareketlerle ilişkisine de temas edilecektir.

Eleştirel duruşun İslami kurtuluş teologlarının çalışmalarında kendini büyük ölçüde gösterdiği alan, devralınan geleneksel İslam düşüncesi mirası ve devletle ilişkilerde göstermiştir. Toplumsal alanda değişim ve dönüşümü öngördüklerinden toplumsal hareketleri de dolaylı olarak etkilemişlerdir. Orta Doğu bağlamında düşünüldüğünde din-devlet ilişkilerinin iç içe geçtiği bir coğrafyada, birçok önemli toplumsal hareketin ideolojisinin ve öğretilerinin oluşmasında Müslüman kurtuluş teologlarının etkisi olmuştur. Bununla birlikte kurtuluş teologlarının çok az bir kısmının, doğrudan bir *aktivist* olarak toplumda yer aldıkları görülmektedir. Daha çok fikri yönde katkı yapmayı tercih etmişlerdir. Şeriatı, sorgulamaksızın kabul edilen gelenek anlayışını eleştirmiştir. Zihin ve düşüncede egemen olan söylemin etkisinde kalmayan, fikri, manevi özgürlüğe sahip kimseleri önemsemiştir. Dünyada konuşma becerisine sahip kişilerin bunlar olduğunu diğerlerininse sadece ağızlarını hareket ettirdiklerini söyleyerek, eleştirel ve hür düşünmenin önemine vurgu yapmıştır. Şeriatı'nın bu konudaki görüşü tam olarak şöyledir:⁵⁴³

“Sadece konuşan, bir ana verici istasyondur; geriye kalanlar radyo ya da televizyona aynı sözü aktaran milyonlarca aktarıcıdır. Çoğunluk, eski ya da yeni vericilerin aktarıcı istasyonlarıdır. Bir aktarıcı gibi şekillendirilmiş bir bireyin, kendisini teknik açıdan bir ana vericiye dönüştürmesi çok güç bir iştir. Bu, basit bir iş değildir. Belirttiğim bu konuyu göz önünde bulundurup onu değerlendirmek, insanın, sonuna dek hiç unutmaması gereken ilk adımdır. Bu, "benim şu anda gördüğüm, üzerinde düşündüğüm, yargıda bulunduğum, hayır, evet demem, bana empoze edilen ve benim de aktardığım bir şey midir, yoksa ben bu 'hayır', 'evet'in, 'böyle' ve 'böyle değilsin'in yaratıcısı mıyım?" şeklinde düşünmemdir. Bu, insanın ömrünün sonuna dek uzak kalmaması gereken bir düşüncedir. Bir an gafil kalırsa onu başkaları yaratır. Bugün, insan üretim ve insan döküm atölyeleri, sanayi malı üreten atölyelerden daha güçlü duruma gelmiştir.”

Gelenek ve muhafazakâr meselesi tartışılmadan önce, İslam düşünce geleneği söz konusu olunca günümüz itibarıyla herhangi bir kurumsal otoritenin akla gelmediğinin vurgulanması gerekmektedir. İslam dünyasında dini hiyerarşide görüş beyan eden herhangi otorite bir kurum olmayınca, İslami kurtuluş teologlarının meselelere dair geleneği, süregelen adetleri, an'aneleri sorgulamalarında çok şiddetli kurumsal eleştirilere maruz kalmazlar. Bununla birlikte gelenek konusundaki iddia ve yorumun düzeyine göre, İslam dünyasında farklı ülkelerden, özellikle de ülkelerin din işlerinden sorumlu kurumlarca belli ölçüde tepkiler gelebilmektedir. En azından hiyerarşik olarak daha üst seviyede olan Kitap ve Sünnet'e ters düşme durumuna göre bu eleştiriler her zaman mahfuzdur. Böyle olması durumunda, ilke olarak yani

⁵⁴³ Ali Şeriatı, *İslam-Bilim*, çev. Faruk Alptekin (İstanbul: Bilge Adam Yayınları, 2006), 316.

gelenekle Kitap-Sünnet çeliştiğinde gelenek ya terk edilir ya da yeniden yorumlanır. Bu açıdan bakıldığında geleneğin hiyerarşide herhangi bir önceliğinin bulunmaması, İslami kurtuluş teologlarına ciddi bir rahatlık sağlar. Buna rağmen, İslami kurtuluş teologlarının tamamı farklı gerekçelerden dolayı gelenek meselesi hakkında görüşlerini paylaşmamışlardır. Fakat ileri sürmüş oldukları görüşlerde satır aralarından zımnen ve fiilen katı muhafazakâr bir geleneğe karşı en azından eleştirel olduğu görölmüştür.

4.2.1. Gelenek ve Muhafazakârlık Meselesine Eleştirel Yaklaşım

Onlara, “Allah’ın indirdiğine uyun!” denildiğinde, “Hayır, biz, atalarımızın üzerinde bulunduğumuz (yol)a uyarız!” derler. Peki ama, ataları bir şey anlamayan, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı (onların yoluna uyacaklar)?⁵⁴⁴

Hayır! «Sadece, biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk, biz de onların izinde gidiyoruz» derler.⁵⁴⁵

Kendilerine, “Allah’ın indirdiğine uyun” denildiği zaman, “Hayır, biz babalarımızı üzerinde bulunduğumuz şeye uyarız” derler. Şeytan, kendilerini cehennem azabına çağırıyor olsa da mı?⁵⁴⁶

19. yüzyıldan beri özellikle de İslami uyanışın öncülerinde Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abdüh’la birlikte, gelenek ve onun yenilenme karşısındaki konumu İslam dünyasının tartıştığı konuların başında gelmiştir. İlginç bir şekilde, *İslam geleneği nasıl yorumlanacak?, gelenek olduğu gibi kabul mü edilecek yoksa revize-ıslah mı edilecek?, gelenek-yenilenme dengesi nasıl olacak/ sağlanacak?* soruları günümüzde de güncelliğini korumaktadır. Bu sorulara yaklaşımlarına göre düşünürler gelenekçi ve yenilikçi/modernist/reformist olarak adlandırılır. İslami kurtuluş teolojisini benimseyenler büyük ölçüde devrimci/yenilikçi/reformist kanatta yer almaktadır.

Daha önce İslam’ın politik yorumu kısmında ele alındığı İslam dünyasındaki gericilik-ilericilik veya İslam’ın ilerlemeye engel olup olmadığı meselesi de doğrudan

⁵⁴⁴ Bakara, 170.

⁵⁴⁵ Zuhrûf, 22.

⁵⁴⁶ Lokman, 21.

gelenek ve muhafazakârlık meselesiyle ilişkilidir. İslami kurtuluş teologlarınca gelenek ve muhafazakârlık meselesinin “öze dönüş” yolunda çoğunlukla bilinci yaraladığı düşünülmektedir. Bu açıdan bakıldığında gelenekle öze dönüş arasında ciddi bir ilişki bulunmaktadır. Bu sebeple tezin bu bölümünün odaklandığı sorunsal, İslami kurtuluş teologlarının gelenekle ilişkisi ve ona yaklaşımı olacaktır. Söz konusu İslami kurtuluş teologlarının bu yöndeki en önemli katkıları, günümüz siyasi, iktisadi ve toplumsal sorunlarıyla karşılaşıldığında Müslümanların temel sorunları ve onlara yaklaşımlarının nasıl olacağına dair gerçek dünyayla uyumlu, anlamlı ve zamanın ruhunu göz ardı etmeden şeriatın maksadını da gözeterek fikir görüşünde bulunmaktır. Tüm bunlar zımnen mevcut durumun bir kriz, çıkmaz içinde olduğu varsayımını da içermektedir. Dahası İslami kurtuluş teologlarının gelenek eleştirisinin temelinde insan özgürlüğünü ciddi oranda vurgu yapmalarının büyük etkisi vardır. Ayrıca, İslam düşünce geleneğinin de doğru ya da yanlış olmasının dışında geleneğin uydurulma ihtimaline karşı da eleştirel duruş önemli bir kalkan olarak elimizde bulunmaktadır. Örneğin Tibi, Hobsbawm’dan ödünç almış olduğu kavramla (geleneğin icadı) göre İslamcılarının tarihin hiçbir döneminde olmayan (İslamcı ütopya) Tarı yönetimi (*God’s Rule*) meselesinde gelenek icat ettiklerini söyler.⁵⁴⁷ Tibi’nin iddiasıyla ilgili elbette içerik olarak tartışmayı hak etmektedir, fakat yöntem olarak ileri sürdüğü yaklaşım sıklıkla kullanılmış olması muhtemeldir. Fakat özellikle siyasal ve sosyal alanda daha çok görüldüğü gibi (ilahiyat alanında da mevcut) eski gibi görünen geleneklere biraz kurcalandığında yakın geçmişe dayandığı gibi, bazen bu geleneklerin icat edilmiş oldukları görülecektir.

Daha önce tanımlandığı gibi geleneği aktarılan bir unsur olarak kabul ettiğimizde doğal olarak onu görmezlikten gelinemeyecek bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemiz gerekecektir. Buna rağmen, sıkı sıkıya, olduğu gibi aktarılabilen bir bilgi kaynağı da değildir. Bu konuda üç farklı yaklaşım sergilenmektedir. İlki geleneği olumlayan, olduğu gibi kabul edilmesi, ikincisi geleneğin yenilenmenin önündeki en büyük engel olarak gören dolayısıyla tamamıyla reddini ve üçüncüsü geleneğin ıslah edilerek (reform) bir yönüyle batı modernizmiyle telif ederek kabulünü savunmaktadır. Bunun dışında bizatihi geleneğin nasıl tanımlandığı meselesi de tartışmaların seyrini ve yazarların hangi kampta yer aldığını büyük oranda belirlemektedir.

⁵⁴⁷ Bassam Tibi, *Islamism and Islam* (New Haven: Yale University Press, 2012), 1,2.

Önemli temsilcileri arasında Frithjof Schuon (İsa Nûreddin), Martin Lings, R.Guenon, Lord Northbourne, Titus Burckhardt, Seyyid Hüseyin Nasr vd. yer aldığı gelenekselci (*traditionalist*) ekol, geleneği “ezeli hikmetin” ve “dinlerin aşkın birliği”nin tezahürü olarak okur. Bu ekole göre “gelenek” olarak adlandırdığımız şeyin kökeni kabaca “ilahi”dir (insanüstü gerçeklik) ve “saf bilgi”den oluşur. Sürekli aynı şekilde kalan, değişmeyen ve zamanüstü “ezeli-ebedi hikmet” geleneği vahye bağlayan zincirdir. Bunun topluma nüfusuysa medeniyetle açığa çıkmaktadır. Ayrıca, ciddi modernizm eleştirisine dayanan gelenekselci ekole mensup kişiler, tüm dinlerin (sadece İslam değil) aynı aşkın (*transcendental*) geleneğin farklı formlarda tezahürü olması nedeniyle “öz”leri değişmez olarak kabul ettiğini söylerler (dinlerin aşkın birliği ilkesi).⁵⁴⁸ Dolayısıyla, bu anlayışa göre geleneğin geçmişte var olduğu haliyle muhafaza edilmesi ve aktarılması gerekmektedir. Çünkü gelenek Nasr’ın deyimiyile “Kutsal, ezeli ve ebedi Hakikati; tükenmez hikmeti ve Hakikatin değişmez prensiplerinin farklı zaman ve mekân şartlarında mütemadiyen uygulanmasını ifade eder.”⁵⁴⁹ Başka bir ifadeyle, gelenek “din” kelimesiyle eş anlamlı kullanılmıştır.⁵⁵⁰ Burada altı çizilmesi gereken nokta, gelenekselci ekole göre, gelenek kavramı sosyolojide kullanıldığı gibi değil, daha çok otantik (*sahih*), dini, an’anevi anlamında yani teolojik bir içerikle kullanılmıştır. Gelenekselci ekolün müşahhaslaştırdığı bu anlayışın, geleneksel ulema tarafından da büyük oranda benimsendiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Bunun dışında gelenekçi ekol, terimi vahiyle insana bildirilen kutsal şey olarak tanımlaması dışında ilahî mesajın (vahyin) insanlık tarihi boyunca sürekli onu açıklaması olarak da kullanmıştır. Gerçekte, ilk kısma modernist olarak bilinen ekolün itirazı olmamasına rağmen ikinci kısımda aralarında ihtilaf olacaktır. Bu yönüyle de modernistler gelenekçi ekol tarafından eleştirilecektir.⁵⁵¹ Şeriatî ve benzeri isimler (hatta İslami kurtuluş teolojisi savunucularının önemli bir kısmı) geleneği dinî özünden uzaklaştıran bir şey (kurumsal bir otorite) olarak görmeleri nedeniyle, gelenekselci ekolle aralarında köklü düşünsel farklılıklar bulunmaktadır. Esasına tartışmanın detayına

⁵⁴⁸ Frithjof Schuon, “Bir mesaj”, içinde *Kutsalın Peşinde: Geleneğin Işığında Modern Dünya*, ed. Seyyed Hossein Nasr ve Katherine O’Brien, çev. Süleyman Erol Gündüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 23; Nurullah Koltas, *Gelenekselci Ekol ve İslam* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013); Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 64.

⁵⁴⁹ Hakikat, yazar tarafında özellikle büyük harfla yazılmıştır.

⁵⁵⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London; New York: K. Paul International : Distributed by Routledge, Chapman & Hall, 1990), 13.

⁵⁵¹ Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*. (London: Kegan Paul International, 1987), 12, 13.

girildiğinde, birinci ve ikinci yaklaşım arasındaki en temel fark büyük oranda geleneğin tam olarak ne anlama geldiği ve din-gelenek ilişkilerinin değerlendirilmesinden kaynaklandığı görülebilecektir. Yani, sıkı gelenek eleştirileri onun tamamen görmezlikten gelinmesini veya paranteze alınmasını savunmaz. Fazlurrahman'ın da dâhil olduğu modernist ekolün anlayış, geleneği daha çok “kurumsallaşmış otorite” olarak görür ve İslam'ın ayağına takılmış bir pranga olarak algılar. Gelenek sökülmedikçe ve Şeriatî'nin tabiriyle “geleneksel İslam”ın yerini “ideolojik İslam” almadıkça fikri planda gerçek anlamda bir direniş gerçekleşmez ya da devrimci nitelik kazanmaz.⁵⁵²

İslami kurtuluş teologları açısından geleneğin en kapsamlı ele alındığı çalışmalar İranlı yazar Şeriatî tarafından ele alınmıştır. Şeriatî'deki devrimci söylem, hiyerarşik yapıya ve emperyalizme karşı sorgulamaların ve eşitliğe yönelik taleplerin ardında yenilenme talebi bulunmaktadır. Müslümanların içerisinde bulunduğu rehavet ve konforu bozmaya yönelik çabası da onun eleştirel bakışı ve alışılmışın dışındaki izlemiş olduğu yöntemle ilişkili olmuştur. Bu yaklaşımına uygun olarak, çalışmalarındaki odak noktalarından biri oldukça muhafazakâr olan geleneksel siyasal ve ilmî bakış açısına muhalefetken, bir diğeryse Müslümanların kendilerini yenilmiş olarak hissettiği batı medeniyetini yakından tanımak ve aşmaktır. Birçoklarından farklı olarak Şeriatî, İslam kültürü ve ilim geleneği içerisinde gelmiş, o atmosferi teneffüs etmiş olmasına rağmen, batı düşüncesinden de istifade ederek devrimci, yeni ve aktif bir üslup denemiştir. Sadece Müslüman toplumlar değil, ona göre İslamiyet her şeyden sorgulanmadan körü körüne uygulanan gelenekler tarafından hapsolunan arkaik toplumların değiştirilmesi ve yenilenmesi açısından önemli bir rol üstlenebileceğinin altını çizer. Bundan dolayı onun eleştirilerinin hedefinde siyasi karar alıcılar ve laik entelektüellerden daha fazlası tutucu ve gerici bulduğu ulemaya ve içerisinde bulundukları yapı olmuştur. Çünkü onlar Marx'ı haklı çıkartacak şekilde tarihte hüküm sürmüş, sosyal ve ekonomik açıdan azınlığın çoğunluğu ezdiği özellikle de yoksulları ve eğitimsizleri afyonlayan bir din pompalamışlardır. Ona göre, yapılması gereken ideolojik mücadele yoluyla bir Rönesans'tır.⁵⁵³

Şeriatî geleneğin sıklıkla düştüğü taassuba düşmeden araştırmacı olarak çağın önemli gördüğü tüm yaklaşımların, öğretilerin (İslami olsun olmasın) incelenmesi

⁵⁵² Şeriatî, *Öze Dönüş*, 19; Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, 64.

⁵⁵³ Ali Şeriatî, *Dine Karşı Din*, çev. Doğan Özlük (İstanbul: Fecr Yayınları, 2013), 54, 55; Cihan Aktaş, “Güvenilecek ama sürekli dalgalı bir gerçeklik: Ali Şeriatî”.

gerektiğini düşünür. Çünkü her ikisinin de olumlu ve olumsuz yanlarının olduğu, bugünün dünyasına söylediği şeyler olduğunu belirtir. Meseleye dini yükümlülükler açısından bakılsa bile ancak karşıt fikirleri bilen ve doğru tanıyan birinin kendi yükümlerini doğru bir şekilde yerine getirebileceğini söyler. Ona göre, reddiyelerin - tamamının doğru olduğu varsayılması halinde bile- gerçeğin tamamını yansıtmadığı için gerçek bu şekilde tam anlamıyla tanınamaz. Sağlıklı yaklaşımınsa evvela gerçeklikleri, öğretileri ve fikirleri tarafsız bir araştırmacı olarak ve bilimsel bir kaygıyla tanımaya çalışmaktır. Kapalı bir toplum olmadığımız için donukluk, durağanlık çöküşü getirmiştir. Şeriatî'ye göre dindarlık, züht, kanaat, sabır, tevekkül ve daha nice kavramlar çöküşü getiren, insanın kişiliğine olumsuz etki yapan kavramlardır, düşünsel bir devrim ve canlılık için bunların (mücadele, direniş ruhuyla) tashih edilmesi gerekmektedir. Çünkü bu kavramlar ruhun bağımsızlığını kaybeden, insan irade ve zihnini felç eden kavramlardır. İlginç bir şekilde bu kavramların gerçek İslâm terminolojisi içerisinde bozulmamış haliyle bilgi, bilinç, ilerici, mantıklı ve insani anlamlara sahip olduğunu iddia eder.⁵⁵⁴ Hurafe, gericilik ve geleneğe karşı mücadele eden asimile olmuş aydınlar bulunmaktadır. Bunlar da bu hastalıklarla savaşmak uğruna Müslümanların maddi-manevi hayatlarını ve dinlerini yok etmektedirler. Ona göre, aydının en temel vazifesi içerisinde bulunduğu toplumla uyumlu yeni fikirler üretmek, onu tanımak ve sorumluluk üstlenmektir.⁵⁵⁵

Şimdiye kadar ele aldığımız kısımlarda Şeriatî, büyük ölçüde hayattan ve gerçeklerden kopuk bir geleneği eleştirir, çünkü o devrimci, ilerici görüşü benimser ve şöyle der: “Ben dine dayanıyorum; bu din yepyeni bakış açısı kazanmış, gelenekçi tavırdan sıkılmış ... yep yeni dirilişe adaydır.”⁵⁵⁶ Bunun kendi yaşamında bir karşılığı vardır. İran’da ulema ile fikir ayrılıkları nedeniyle yaşamış olduğu olumsuz tecrübeden kaynaklanma ihtimali yüksek olmasına rağmen, Şeriatî’de geleneğe karşı aşırı bir ön yargı bulunmaktadır. Tartışmasız Şeriatî’nin gelenekle ilişkisi bu yönüyle biraz tepkiseldir. Çünkü ona göre, günümüzdeki şekliyle İslam çöküşün, gelenekçiliğin, cehaletin, gericiliğin kaynağı haline getirilmiştir. Bu sebeple, çalışmalarında gelenekçilere yönelik ciddi bir eleştiri vardır. Bu, onun her şartta geleneği eleştirdiği veya

⁵⁵⁴ Ali Şeriatî, *Anne Baba Biz Suçluyuz*, çev. Kerim Güney (Fecr Yayınları, 2009), 90, 91, 107; Ali Şeriatî, *Dine Karşı Din*, çev. Doğan Özlük (İstanbul: Fecr Yayınları, 2013), 60; Ali Şeriatî, *İran ve İslam*, çev. Kenan Çamurcu (İstanbul: Fecr Yayınları, 2012), 152.

⁵⁵⁵ Şeriatî, *Öze Dönüş*.

⁵⁵⁶ A.g.e., 19,20.

yoksa aydığı anlamına gelmez. Şeriatı'nın eleştirmiş olduğu muhafazakâr gelenek yorumudur. Gelenekle dinamik ve eleştirel bir ilişki biçiminin kendisi tarafından da sağlıklı bir ilişki biçimi olduğu görülecektir. Kendisi bu yaklaşımı çalışmalarında öze dönüş şeklinde tanımlar ve İslam düşünce mirasını da asla yadsımaz. Ona göre öze dönüş İslam kültürüne, İslam ideolojisine dönüştür, ırkçılığın ve gelenekçiliğın dar kalıplarına dönmek değildir. Bu yönüyle düşünce mirasıyla geleneğı birbirinden ayırır. Toplumların fıtratında zaten var olan insani -manevi- ruhsal değerlere ve yeteneklere dayanan bir özdür ki bu da toplumdan ortaya çıkar.⁵⁵⁷ Şeriatı'nın moderniteyle sürekli sorunu vardır, emperyalist ve sömürgeci Batı modernliğine karşı her zaman çıkmıştır. Bununla birlikte geleneğe ve tarihe sıkışıp kalmış din anlayışını da eleştirmektedir.⁵⁵⁸ Şeriatı bu durumun batı tecrübesiyle İslam geleneğının asla telif edilemeyeceğı fikrini beraberinde getirmediğini, Müslümanların batı düşüncesinden seçici olmak kaydıyla faydalanılabileceğini de savunmuştur.⁵⁵⁹ Şeriatı'nın ileri sürmüş olduğu fikirlerin arka planındaki gerçek *nasıl bir din?* sorusuna vermiş olduğu yanıtta saklıdır. Şeriatı, gelenekçiliğın ve tekrarcılığın olmadığı, sorunları ve duyguları halkın tarafında, yararına olan çöküşün müsebbibi olan dinî ve itikadi taassuptan kaynaklan bilgisiz ve uyuşuk geleneklerin tekrar edilmediğı bir inkılapçı, devrimci ve dinamik bir din anlayışını önemsedini söyler. Bu anlayış, şüphesiz inanların ve öğretiyi kabul edenlerin hayatın her yönünde (maddi, manevi, sosyal) eleştirel bir bakışa sahip olmayı gerektirir, yoksa statükoyu meşrulaştırmamak onu tevil ve teyit etmek için kullanılmaz.⁵⁶⁰

İslami kurtuluş teologlarından Esack da çalışmalarında düşünsel gelenek mirasına eleştirel bir tutum sergilemiştir, fakat yine de gelenek meselesinde Şeriatı kadar keskin, katı ve reaksiyonere değildir. Tartışmasız Esack, İslam düşünce geleneğine büyük önem vermektedir, fakat çalışmalarını yoğunlaştırdığı Kur'an'a bu konuda ayrıcalıklı bir yer tanımlamıştır. Kur'an ile gelenek karşı karşıya geldiğinde, "bütün diğere argümanlara Kur'an ile galip gelirsiniz" diyerek önceler.⁵⁶¹ Bunu yaparken de yukarıda detaylıca tartıştığımız hermönetiğı (*hermönetik anahtar*) tüm yönleriyle seferber eder. Fazlurrahman gibi Esack da geleneğı birçok hususun anlaşılmasının önünde engel olarak

⁵⁵⁷ A.g.e., 38, 39.

⁵⁵⁸ Ali Bulaç, "İslam Düşünce Geleneğinde Ali Şeriatı", ed. Murat Demirkol (İstanbul: Fecr Yayınları, 2013), 36.

⁵⁵⁹ Cihan Aktaş, "İki Dinî Aydın: Şeriatı ve Suruş", *Gerçek Hayat*, sayı 298 (13 Temmuz 2006): 30.

⁵⁶⁰ Ali Şeriatı, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, çev. Doğan Özlük (İstanbul: Fecr Yayınları, 2012), 16; Şeriatı, *Öze dönüş*, 41, 42; Ali Şeriatı, *Dine Karşı Din*, çev. Doğan Özlük (İstanbul: Fecr Yayınları, 2013), 25, 26.

⁵⁶¹ Shadaab Rahemtulla, "İslami Kurtuluş Teolojisi", içinde *Kurtuluş Teolojisi*, ed. Christopher Rowland, çev. M.Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç, 1. baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 131, 132.

gördüklerinden eleştirilerini daha çok geleneğe (moderniteye değil) yöneltmişlerdir. Onlara göre Kur'an'ın anlaşılmasında Müslümanların karşılaştıkları en büyük engelin bilindiğinin aksine İslam ümmetini sersemleten moderniteden ziyade İslam düşünce geleneği olduğunu söyler. İslami kurtuluş teolojisinin din(î uygulama) adına yapılan pratiklerin ve dini geleneğin tekrar ele alınmasını önemseyen Esack, İslam'ın sahih bir şekilde anlaşılmasını sağlamak adına gerekli katkı ve düzeltmeyi yapmayı önerir.

Gelenek konusunda görüşlerine başvurulana bir diğer isim S. Kutub'tur. O, gelenek meselesini dolaylı bir yoldan, "cahiliyye" kavramı üzerinden tartışmıştır. Kutub'a göre cahiliye toplum anlayışı geleneğin sorgulanmadan alınması üzerine inşa edilmiştir. Müslüman toplumları cahiliye toplumundan, geleneklerinden kurtarmaktır amaç.⁵⁶²

Gelenek konusuna gelenekçi, modernist yaklaşımın dışında bir üçüncü yaklaşım daha bulunmaktadır. İslam kurtuluş teolojisi açısından gelenek-modernite, yenilenme ve reform ilişkisi ciddi bir mesele olarak karşımıza çıkmıştır. İslami kurtuluş teologları arasında yer alan Hanefi, "*Gelenek ve Yenilenme*" adlı ufuk açıcı eserinde gelenek konusunu etraflıca ele almasının ötesinde konuya dair özgün fikirler ortaya koymuştur. Çalışmasına "kadim gelenek karşısındaki duruşumuz" alt başlığını koyması yazarın konu hakkındaki duruşunu ifade için okura önemli bazı ipuçları vermektedir. Geleneği "Hakim medeniyetin dahilinde geçmişten bize ulaşanların tamamıdır" şeklinde tanımlayan Hanefi, onun hem miras kalan hem de çeşitli yönleriyle hâlihazırdaki verili durumu ait bir şey olduğunu belirterek şimdiyle, günümüze etkisi açısından da ilişkisini kurmaktadır. Gelenek meselesini yenilenme problematiğiyle birlikte ele almakla beraber yazar, sorunun geleneğin yenilenmesi ya da gelenek yenilik meselesinden öte bir şey olduğunun altını çizer. Zira başlangıç noktası olarak geleneğin alınması (yenilik değil) gerektiğini söyler ve yaygın muhafazakâr yaklaşımdan farklı olarak *fikri araç* olarak görerek olması gereken yeri belirler.⁵⁶³

"Zira amaç, milli kültürde devamlılığı sağlamak, mevcut durumu temellendirmek, onu ilerlemeye sevk etmek ve sosyal değişimin sorunlarıyla ilgilenmektir. Gelenek, kültürel ve milli bir yükümlülük olarak meselenin hareket noktasını oluşturur. Yenilik ise bu geleneğin çağın ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlanmasıdır. Zira eski, yeniden önce gelir; köklülük ise çağdaşlığın temelidir. Araştırma amaca götüren. Şu halde gelenek araştırmadır; yenilik ise amaçtır ve mevcut durumun geliştirilmesine, onun problemlerinin çözümüne, ona engel teşkil eden unsurları ortadan kaldırmaya ve geliştirilmesi yönündeki her tür uğraşıya engel teşkil eden kilitleri açmaya

⁵⁶² Seyyid Kutub, *Din Dediğin Budur* (Ankara: Hilal Yayınları, 1964); Seyyid Kutub, *İslamda Sosyal Adalet*, çev. Yaşar Tunagür ve M. Adnan Mansur (İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, 1968); Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler*, çev. Mustafa Özel (İstanbul: Özgün Yayıncılık, 2004).

⁵⁶³ Hasan Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme: Kadim Gelenek Karşısındaki Duruşumuz*, çev. M. Emin Maşalı (Ankara: Otto, 2011), 11,12.

katılımdan ibarettir. Gelenek bizatihi değerli değildir; o, yalnızca, mevcut durumun izahının yapılması ve geliştirilmesi yönünde sergilenen uğraşıya dair sunduğu bilimsel anlayış ölçüsünde bir değere sahiptir. Zira o, kendisiyle övündüğümüz, kendisine hayranlıkla baktığımız, karşısında nefeslerimizin kesildiği, seyrederim ve üzerinde düşünelim diye dünyayı yanımıza çağırdığımız fikirler müzesi değil; aksine bir aksiyomun kuramıdır; davranışa yön verici bir unsurdur; gelişmekte olan ülkelerin gelişme ve büyüme noktasındaki bütün çabalarının tosladığı iki engel olan, insanın yeniden yapılandırılması ve toprakla ilişkisinin yeniden kurulması amacı çerçevesinde açığa çıkarılması, kendisinden faydalanılması ve istifade edilmesi mümkün olan milli bir hazinedir (vurgular bana ait).”

Böylelikle gelenek ve yenilenme meselesinin bir birinin tercihi durumunda olmadığını ve gelenek ve yenilik arasındaki bu doğrultudaki gerilimin faydasız olduğu görüşünü paylaştıktan sonra “gelenek ve yenilenme projesi” olarak adlandırdığı durumu üç temel sacayağında değerlendirir. Bunlar, kadim geleneğin karşısındaki duruşumuzun yeniden yapılandırılması, Batı geleneği karşısındaki duruşumuzun yeniden yapılandırılması ve özellikle Müslüman toplumlarda gelenekle yakından ilişkili tefsir kuramının yeniden yapılandırılması şeklinde tasarlanmıştır.

Geleneği gündelik yaşamın sürdürdüğü bir kültür ögesi ve geçmişten gelen ve kendisinden istifade edilmesi gereken bir unsur olarak gören Hanefi, asıl mesele realitedir. Zaten geleneği asrın vicdanında yer alan ve ona etki eden, belli bir davranışa sevk eden bir faktör olarak aktif bir değer olarak gördüğü için, yenilenmesini reel bir zorunluluk olarak görür. Onu her neslin ihtiyaçları doğrultusunda oluşan “yorumların toplamı” olarak tanımladığı için de her ne olursa olsun kadim mirasın savunusundan ziyade realitenin inşa edici unsurlarından biri olarak görür.⁵⁶⁴

Tüm bunlarla esasında Hanefi’nin varmak istediği hedef gelenekle nasıl bir ilişkiye girileceğinin ilkelerini belirlemek ve “kadim gelenek” karşısındaki tavrın belirlenmesindeki en temel maksadın geleneksel ilimlerin yeniden yapılandırılması ve realite olduğunu belirlemektir. Bu yönde meseleyi sorunsallaştırmasındaki en büyük etkense, Müslüman dünyanın batı karşısında askeri yenilgi dışında akli yenilgisi ve bir daha dirilmemek üzere entelektüel melekelerinin ölmesidir. Dolayısıyla, Hanefi’ye göre, gelenek ve yenilenme meselesi bu yenilginin ardından sadece bir propaganda ve iddia olarak ele alınmış, soyluluk ve çağdaşlaşma projesinden ibaret kalmıştır.⁵⁶⁵

Hanefi’de tıpkı Şeriat’de olduğu gibi geleneğin yenilenmesi meselesini eskinin büyüünün ve devralınan sorunların çözümü olarak okunmaktır ve “ilerlemenin, gelişimin ve realiteye yönelik bütün köklü değişimler için hazırlık yapmanın önündeki

⁵⁶⁴ A.g.e., 19, 14.

⁵⁶⁵ A.g.e., 233.

engellerin” ortadan kaldırılmasıdır. Bunun yapacak olan iradeyse devrimci bir ruha sahip olması gerekmektedir.⁵⁶⁶ Ayrıca her ikisinin de projesi, yaşadıkları dönem ve toplumlarda yaşanan düşüncel durağanlık halini aşmak, geri kalmışlık psikolojisinin kökünü kazımak ve realitede köklü değişiklikler yapmaktır. Taha’nın deyiimiyle bu *hukmu’l vakt* (dönemin koşullarını dikkate alma, döneme uygun hareket etme) olmaktadır.

Orta yol olarak adlandıracağımız bu yaklaşımda geleneğe karşı yoğun bir eleştiri yoktur. Gelenekselci ve modernist grupların güçlü ve zayıf yönleri iyi analiz edilmiş, daha itidalli bir üslupla-yaklaşımla meseleye yaklaşılmıştır. Nihai kertede son iki yaklaşımda detayda temel bazı farklılıklar olmasına rağmen, son iki grup modernist olarak adlandırılabilir. Bunda büyük ölçüde geleneği ezeli-ebedi hikmet (*eternal sophia*) olarak görmemeleri etkili olmuştur.

Geleneğin ikili (*kadim-modern*) doğasından ötürü İslami kurtuluş teologları onu yok saymazlar ve moderniteyle birlikte ele alabilecekleri yeni bir ilişki biçimi geliştirirler. O’donovan’ın ifade ettiği gibi diğer kurtuluş teolojileri gibi İslami kurtuluş teologları da moderniteye karşı hem eleştireldirler hem de ona bağımlıdırlar. Dolayısıyla, Oldmeadow’un tabiriyle konuşursak onlar geleneğe ihanet etmezler,⁵⁶⁷ fakat bizatihi dinin kendisi olmadığı için, dinin mensuplarının oluşturduğu bir şey olduğu için onu ayıklarlar ve gözden geçirirler. Sonuçta İslami kurtuluş teologlarının önemli bir kısmının gelenekle ilişkini, hurafelerden, mitlerden ve batıl inançlardan arınma olarak okumak daha sağlıklı olacaktır. Yoksa onu yok saymak, görmezlikten gelmek değildir.

Bu yönü itibarıyla İslami kurtuluş teolojisinin muhafazakârlık meselesine yaklaşımı da önemli olacaktır. Daha önce ifade edildiği gibi gelenek geçmişten geleceğe doğru giden “süreklilik ilkesi” olarak tanımlanırken, muhafazakârlık “tanıdık olanı bilinmeyene, denenmiş olanı denememiş olana, gerçeği mümkününe, yakını uzağa, uygun olanı mükemmele” tercih etmek şeklinde ifade edilmiştir.⁵⁶⁸ Görüldüğü gibi gelenek meselesiyle yakından ilişkili olmasına karşın muhafazakârlığın ayrıştığı küçük bazı noktalar vardır.⁵⁶⁹ Sahip oldukları eleştirel dinî söylem, siyasi ideolojiler ve eleştirel sosyal bilimleri çalışmalarında seferber etmeleriyle İslami kurtuluş teolojisinin

⁵⁶⁶ A.g.e., 20.

⁵⁶⁷ Harry Oldmeadow, “Introduction: Signs of the Times and the Light of Tradition”, xi.

⁵⁶⁸ Michael Oakeshott, “On Being Conservative”, içinde *Conservative Texts: An Anthology*, ed. Roger Scruton (New York: St. Martin’s Press, 1991), 279, alıntı İsmail Safi, “Türkiye’de Muhafazakârlığın Düşünsel-Siyasal Temelleri ve Muhafazakâr Demokrat Kimlik Arayışı” (Ankara Üniversitesi, 2005), 46.

⁵⁶⁹ Muhafazakârlık-gelenek karşılaştırması için tezin Hristiyan kurtuluş teolojisinin ele alındığı aynı başlıktaki bölümü incelenebilir.

“muhafazakâr” bir tarza/reflekse sahip olmadığı hatta katı bir muhafazakârlık eleştirisi yaptığı tespit edilmiştir. Muhafazakârlık açısından daha önceki bölümde daha kapsamlı inceleme yapılmasına rağmen, bu bölümde dikkat çekilmesi gereken en önemli husus bunun altını çizmek olacaktır. Bunun dışında İslami kurtuluş teolojisi kapsamında yapılan gelenek tartışmalarının tamamında muhafazakârlık tartışması da içkindir.

Gelenek ve muhafazakârlık doğrultusunda önemli hususlardan biri de insan özgürlüğü ve bilinç meselesidir. Gerek Şeriatî gerekse Kutub ve gerekse de diğer İslami kurtuluş teologlarında, yerleşik din anlayışının insanların bilincini uyuşturduğuna dair söylemleri bir yönüyle kabul ettikleri görülmektedir. Bunu sağlayan en büyük unursa gelenekle kurulamayan sorunlu ilişkidir. Bu durum, Güler tarafından tarih boyunca tüm dinlere musallat olan kötü bir kader olarak ifade edilmiştir.⁵⁷⁰ Şeriatî’ye göre, tarih boyunca insan topluluklarına hükmeden dinin temel özelliği her zaman mevcut durumu meşru göstermesidir, halkı uyuşturan geriye götüren, içinde bulunduğu duruma kayıtsız kalması, özgürlüğü ortadan kaldırmasıdır.⁵⁷¹ İşte İslami kurtuluş teologlarının devreye girdiği an, insan özgürlüğünün paranteze alındığı andır. Ayrıca din-gelenek ilişkisi söz konusu olduğunda, gelenekten bahsedildiğinde doğrudan dinden bahsedilmediğinin altı çizilmiştir. Hanefî’ye göre “Gelenek medeniyettir, medeniyet ise zaman ve mekânın tesiriyle neşet eder. Gelenekte olanın hepsi dinde, dinde olanın hepsi gelenekte yoktur.”⁵⁷² Bu yönüyle en başta gelenekten kaynaklanan muhafazakârlaşmaya yönelik eğilimler, İslami kurtuluş teologları tarafından eleştirilmiştir.

Gelenek ve muhafazakârlaşma meselesi gündeme geldiğinde tartışmasız önemli bir mesele olarak İslam düşüncesinde önemli bir kurum olan içtihat kurumu önemli tartışmalarda anahtar görevi görmektedir. İslam’da Kur’an ve sünnet dinî hükümlerin temel iki kaynağı olmasının yanı sıra, bu iki kaynağın anlaşılması ve yorumlanması da gerekmektedir. Bu durumda içtihat kurumu devreye girmektedir. “Nassın⁵⁷³ lafız ve manasından hareketle, nassın bulunmadığında da çeşitli istinbat metotları kullanılarak şer’î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma *çabası*” na verilen addır.”⁵⁷⁴ (vurgu bana ait).

⁵⁷⁰ Güler, *Direnış Teolojisi*, 10.

⁵⁷¹ Ali Şeriatî, *Marksizm* (Ankara: Fecr, 2013), 58; Ali Şeriatî, *Dine Karşı Din*, 10, 34, 35, 54, 55.

⁵⁷² Hasan Hanefî, *Gelenek ve Yenilenme*, 27.

⁵⁷³ Genelde, hüküm kaynağı olması yönüyle Kitap ve Sünnet’in ifadeleri anlamında, fıkıh usulünde lafzın açıklık düzeyini belirtmek üzere kullanılan bir terim. Detaylı bilgi için bkz, Yunus Alpaydın, “Nass”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 391.

⁵⁷⁴ Yunus Alpaydın, “İctihad”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 432.

şeklinde tanımlanan İctihad, İslami kurtuluş teologları arasında tartışılan mühim konulardan arasında yer alır.

Genel yaklaşım, Fazlurrahman'ın ifade ettiği gibi geleneğin tekrarlanmasından, aktarılmasından ziyade günün ihtiyaçlarına göre yorumlanmasına, içtihat yapılması yönündedir.⁵⁷⁵ Bu konuda Şeriatî net bir şekilde tıpkı Hristiyan kurtuluş teologlarının taban cemaatlerine yaymaya çalıştığı mesaj gibi “Bir ideoloji olarak bir inanç, bir iman ve düşünce esası olarak din uzmanlıkla ilgili değildir. İnanç esasları (ben ideoloji diyorum) içtihat esasları olup her birey kendi içtihadını yapmak durumundadır.”⁵⁷⁶ şeklinde yorumlar. Onun için, içtihat öngördüğü dinamik toplum için önemlidir, çünkü İslam demek sürekli devrim demektir. İctihat ruhuyla İslam, her hangi bir asrın kalıbında donamaz, durağanlaşmaz ve belli bir toplumun belli bir tarihe sabitlenmez. Çünkü İslam özü itibarıyla dinamik bir dindir, tarih boyunca gerçekleşen değişimlere paralel şekilde belli bir yol ve yöntem sunar. Tıpkı tabiat gibi İslam'ın da “sabit ve değişken” yönleri vardır, bu değişkenlik içtihat yoluyla sağlandığını söyler. Hal böyle olunca içtihat kapısını kullanmamayı, hatta kapatmayı bir felaket olarak görür. Çünkü zaman akıp giderken toplumlar ve tarih değişirken İslam'ın buna seyirci kalması, kayıtsız kalması mümkün değildir. Ayrıca mevcut dinî hükümler ve görüşler yeni durumlara yeni sorunlara, yeni yaşayışlara ve yeni icatlara (hazır) cevap veremeyeceği için içtihat yapmak kaçınılmazdır.⁵⁷⁷

Taha ve Şeriatî vahyin Hz. Muhammed ile nihayete erdiği fakat “mesaj”ın hala devam ettiği konusunda hemfikirdir. İlahi mesajın doğru anlaşılması ve yaşanması için her dönemde İslam'ın toplum ve tarihsel duruma göre yeniden yorumlanmasını önerirler. Bunun tek yolu içtihatdır, aksi halde geleneğe sıkı sıkıya sarılmaya, muhafazakârlaşmaya ve din adamlarına mahkûm olunacağını düşünürler.

Tüm bu bakış açılarından görüleceği gibi, İslami kurtuluş teolojisini gelenek bağlamındaki en büyük katkısı İslam düşüncesinde yeni bir yaklaşım yöntemi olarak sosyal bilimlerden yoğun bir şekilde istifade edilmesine zemin hazırlamış açmış olması ve bu düşünce havuzuna İslam ilimleri dışında da katkıyı sağlamış olmalarıdır. Belki bu yöndeki yersiz tekelciliği kırmış olmalarıdır. Dolayısıyla ilahiyat alanı dışındaki

⁵⁷⁵ Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, 66.

⁵⁷⁶ Şeriatî, *Marksizm*, 124.

⁵⁷⁷ Ali Şeriatî, *Ne Yapmalı*, çev. Muhammed Hizbullah (İstanbul: Birleşik yayınları, 1995), 95–102.

disiplinlere ait kavramlar ve yaklaşımlarla da Müslüman dünyanın yaşamış olduğu krize katkı verilebileceği görülmüştür.

İslami kurtuluş teolojisinin önemsedığı eleştirel duruşun bir yönü gelenek ve muhafazakarlık meselesine bakarken, diğer yönüye siyasete ve devletle ilişkilere bakmaktadır. Bir sonraki başlık bu konuya hasredilmiştir.

4.2.2. Siyasete Bakış ve Devletle İlişkilere Yaklaşım

Genel olarak siyasetle ve siyasi kurumlarla mesafeli ilişki içerisinde olmalarına rağmen, İslami kurtuluş teologlarının siyasetle ilişkileri tartışmalardan uzak kalmamıştır. Her birinin kendine özel bir gerekçesi olmasına rağmen, toplumsal değişim ve dönüşümün siyaset üzerinden gerçekleştiremeyeceğine dair ortak inanç sahiptirler. Yine de temas ettikleri konular bir şekilde siyasete tesir etmektedir. Din-devlet ilişkileri açısından bakıldığında tezin girişinde ifade edildiği gibi tarih boyunca İslam'da inanç ile dünyevi/toplumsal gerçeklik arasında yoğun ve geçişken bir ilişki bulunmaktadır. Dolayısıyla siyaset ve devlet başkanlarıyla ilişkiler İslam siyaset düşüncesinin tartışmalarda genişçe yer verdiği konular arasında yer almaktadır.

İslam dünyasında insanlar üzerinde etkili olan din adamlarından oluşan kurumsallaşmış ve gücü elinde bulunduracak dini bir yapı olmadığı için, mutlak manada dinî yapının siyaset otoritesi üzerine etkisi veya tam tersi söz konusu olmamaktadır. Dolayısıyla, İslam tarihi boyunca dinî otoritenin mutlak üstünlüğünün olduğu bir örnek ve döneme pek rastlanılmamıştır. Yine de zaman zaman münferit vakalar söz konusu olmuştur veya dinî hayatın toplumsal yaşamda daha etkili olduğu toplumlarda din adamlarının veya yerel dinî kurumların destekleri siyasi irade tarafından alınmaya çalışılmıştır. Bunun sonucu olarak, din adamları zaman zaman, maslahat, devletin bekası, hikmet-i hükümet (ya da devlet aklı) vb. gerekçelerden dolayı muhafazakâr iktidarları ve statükoyu savunmuş, en azından sessiz kalmıştır.

İslami kurtuluş teologlarının siyasetle ilişkisinin doğasına gelince, geleneksel din adamlarından veya İslam düşüncesi yazarlarından farklı olarak siyasetle girmiş oldukları ilişkinin biçimini yeniden tanımlamışlardır. İslami kurtuluş teolojisinin, genel olarak kurtuluş teolojisinin siyasal alanda yapmak istedikleri büyük ölçüde yapısal değişiklikler olduğundan ve bunlarda önemli ölçüde devletin düzenlemeleriyle olacağının da farkında olmuşlardır. Bu sebepten, siyaset kurumlarıyla ilişkilerde muhataplarla ilişkiler tümünden

askıya alınmamıştır, belirlenen ilkeler çerçevesinde onu etkilemeye yönelik çalışmalar düzeyinde kalmıştır. Ele alınan yazarlardan herhangi birinde devlet iktidarını ele geçirmek, güç devşirmek amaçlı bir çalışma söz konusu olmamıştır.

Onların öze dönüşte en büyük katkılarından biri dini politik bir perspektiften yorumlamış olmaları kabul edildiğinde, bu tavrın siyasetin aktörü devlet ve devlet adamlarıyla ilişkilerine doğrudan yansımaları olmuştur/olacaktır. Kurtuluş teolojisi muhafazakâr dini kurumların aksine siyasal iktidarla sorunlu ve mesafeli kalınmış, sürekli eleştirel bir yaklaşıma sahip olmuşlardır. Siyasi karar alıcıların ve statükonun menfaati yerine, adalet, meşveret, emanet, ehliyet ve eşitlik kavramlarına vurgu yaparak yoksul sınıfların çıkarını savunan konumda olmuşlardır. Bunun bir yansıması olarak kurtuluş teologlarının tamamına yakını siyasi erkler tarafından sıkı kovuşturma ve takibata uğramış, hapiste terbiye edilmeye çalışılmıştır. Bunlardan Mısırlı Seyyid Kutub ve Sudanlı Muhammed Taha rejim tarafından idama mahkûm edilmiş, Şeriatî gibi diğer pek çokları devlet suikastına uğramışlardır.

Kurtuluş teologlarının liberalizm, kapitalizm, emperyalizm, sosyalizm ve diğer ideolojilere bakışları, eleştirileri daha önceki bölümlerde temas edildiği için tekrar edilmeyecektir, fakat hepsinin ortak bir şekilde liberalizm ve onun iktisadi zihniyetini en iyi şekilde yansıtan kapitalizme ciddi bir eleştirileri vardır. Nihai kertede hepsi için bir ütopya olan “adalet devleti”nin tahakkuk etmesi için devletin adaleti sunması, devlet yöneticilerin adil olması beklenmektedir. Ayrıca adalet sadece iktisadi bölüşümle ilgili değil aynı zamanda sosyal ve siyasal içerikleri de olsun bir adalet anlayışı, yani topyekûn sosyal adaleti işaret etmektedir. Eliaçık, kurtuluş teologlarının sahip olduğu bu anlayışı “ne din devleti (tez), ne laik devleti (anti-tez); adalet devleti (sentez)” şeklinde formüle etmiştir.⁵⁷⁸

Elbette ki bu genel yaklaşımın dışından kurtuluş teologlarının hepsinin siyasete ve siyasi ideolojilere bakışı aynı değildir. Kurtuluş teologlarının gerek kendi aralarında gerekse de diğerleriyle aralarındaki (siyasete dair) görüş farklılıklarının önemli bir kısmı, *nasıl bir muhalefet/devlet?* sorusuna vermiş oldukları farklı yanıtlardan kaynaklanmaktadır.

Genel anlamda “*İslam Düşüncesinde Muhalefet*” başlıklı çalışmasında Abdulhalık, İslam siyaset düşüncesindeki muhalefet ekollerini kabaca devrim, sabır,

⁵⁷⁸ Recep İhsan Eliaçık, *Adalet Devleti Ortak İyinin İktidarı*, 5. baskı (İstanbul: İnşa Yayınları, 2012).

temekkün⁵⁷⁹ ekolleri olarak saptamıştır. Muhalefetten anlaşılan şey kötülüğün reddedilmesi ve onun değiştirilmesidir. Görüşlerin ve tasnifin temel dayanağını “Sizden bir kötülüğü gören, onu eliyle düzeltsin, gücü yetmezse diliyle düzeltsin buna da gücü yetmezse kalbiyle buğzetsin.” hadisindeki dinî temelle açıklanmaktadır. Yazara göre, kuvvet kullanımı ve devrimden bahsederken elle düzeltme işlemi; dille ve kalple düzeltme ifadelerinden önce gelir ve dil ve kalp “sabır ekolü”nün muhalefet tarzını ifade eder. Sabır ekolü yani kötülüğün reddedilmesi veya daha iyisiyle değiştirilmesini ön gören anlayış, İslami kurtuluş teologlarının var oluş gayelerine aykırıdır. Çünkü eleştirel olmanın gerekliliğini sağlayan tutum ve durumun niteliğinin farkında olunmasına rağmen, bunu düzeltmeye yönelik herhangi bir iradi eylem bulunmamaktadır. Dolayısıyla, zulüm işleyen iktidara karşı “mevcut zarar ile beklene zarar” arasında gidip gelen muhafazakârlığı/muhafazakâr düşünce anlayışını temsil eder.⁵⁸⁰ Onlar, toplumdaki kötülükleri ve çarpıklıkları “burada ve hemen şimdi” yaklaşımıyla müdahil olma konusundaki istekleri onları muhalefet türlerinden “devrimci ekol”e yakın olduklarını göstermektedir.⁵⁸¹

Bu zaviyeden bakıldığında İslami kurtuluş teologlarının siyasetle ilişkileri daima farklı bir konumda değerlendirilmiştir. Şeriatî, düşünce sahasında Batı medeniyetini tanımak ve aşmak gayretindeyken politik olarak geleneksel siyasal bakış açısına muhalif bir tavırla Müslümanları sağcılık ve istibdat rejimi kısılcısından kurtarma çabası içerisinde olmuştur. O, halkın siyasetten uzaklaştırılmasına, yöneticiler tarafında apolitik bir yönlendirmeye asla razı olamaz. İslam tarihine bakıldığında İslam’ın özelliklerinden birinin sokaktaki halkın da toplumsal meselelere karşı duyarlı olduğunu söyleyerek, halkın siyasete müdahil olmasının gerekliliğinden bahseder, Şeriatî.⁵⁸² Onun çalışmaları bu açıdan incelendiğinde, devletin yönetim şekli ve tarzına dair doğrudan bir görüş belirtilmemesine rağmen, Şeriatî anayasaya temelli devletle halkın ve kanunun egemen olduğu bir toplum tasavvuru daha uygun bir model olarak görmüştür. Devletle

⁵⁷⁹ Temekkün ekolü, devrim ile sabır arasında bir yerde durmayı öngörür. Abdulhalık bunu”harekete geçmeye hazır bir sabır, bir yönüyle başarıyı mümkün kılan güç ve kudreti toplanmasını bekleyen gizli bir devrimdir” diye tanımlar. Bekle ve gözet politikasına dayanan devrim ve sabır ekolü arasında üçüncü/orta yol’a dayanan bir (sentez) muhalefet anlayışdır. Detaylı bilgi için bkz, Nevin Abdulhalık Mustafa, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001), 221.

⁵⁸⁰ Burada İslami kurtuluş teologlarının sabrı eleştirmeleri ve önemli bir tavır olarak görmedikleri anlamı çıkmamalı. Daha önce belirtildiği gibi toplumsal meselelere gösterilen sabır ile ferdî konulara gösterilen sabrın farklı olduğunun altı çizilmiştir. Ayrıca Güler, sabrın ancak aksiyon halindeki biri için erdem sayılabileceğinin; korkak, çekingen ve ihmalkâr biri için acıyı yudumlamak olmadığının altını çizmiştir. Bkz, Güler, *Direnış Teolojisi*, 11.

⁵⁸¹ Nevin Abdulhalık Mustafa, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, 219, 221, 368.

⁵⁸² Ali Şeriatî, *Ali*, çev. Alptekin Dursunoğlu (İstanbul: Fecri Yayınları, 2011), 403.

ilişkilerdeyse halkçılıkla adalet arasında bir denge kurarak insan hakları, eşitlik ve gelişmeye dair vurgular göze çarpmaktadır.⁵⁸³ Hatta adalet, kurtuluş, özgürlük vb. kavramlara yapılan aşırı vurgu onun “solcu” olarak nitelendirilmesine neden olmuştur.⁵⁸⁴ Tüm bunlarla birlikte devletin iktisadi olarak güçlü olmasını önemser, çünkü iktisadi açıdan güçlü olmayan devletlerin siyasette başarılı olamayacaklarını iddia eder. İslam devletlerinin dünyada söz sahibi olabilmesi ve huzurlu olabilmesi, tebaasının dinini rahatlıkla yaşayabilmesi de onun ekonomik durumuyla alakalı olduğunu vurgulayarak, konunun önemini belirtir.⁵⁸⁵ Şeriatî’nin şimdiye kadar siyaset konusunda ileri sürmüş olduğu görüşlerin arka planında felsefi olarak Hz. Âdem’in oğlu “Habil ve Kabil” mücadelesi bulunmaktadır. Zihin dünyasında adalet, eşitlik ve özgürlük yönetilen mazlum halkı sembolize eden isim Habil olurken, insanlık tarihi boyunca egemen sınıfı temsil eden Kabil kötülerin sınıfında yer alan kişiyi temsil etmektedir.⁵⁸⁶

Kutub’a gelince onun siyasetle ilişkisi Şeriatî’ye ve birçok İslami kurtuluşçu teoloğa göre daha fazla olmuştur. Bir süreliğine Mısır siyasal hayatında etkili olan Müslüman kardeşler hareketi içerisinde yer alan Kutub, devletin Kur’an’a ve şeriat hukukuna dayanan yeni sosyal politik sistemin kurulmasına öncü olmasını ister. Burayı da *darü’l İslam* olarak tanımlar ve nihayetinde bir İslam devletini önerir.⁵⁸⁷ Din devlet ayrımını “safсата” olarak görür ve bunun İslam tarafından kaldırıldığını belirtir. “Devlet dinsiz, din de düzen ve kanunsuz [devletsiz] olmaz.” der.⁵⁸⁸

Bu açıdan bakıldığında Kutub (Şeriatî ile birlikte) İslami kurtuluş teologları arasında farklı bir yerde konumlanmaktadırlar. Onlar siyaseten ütopisttir, aykırı, dönüştürücü ve radikal fikirlere sahiptirler. Siyasi sitemlere meydan okumaları yönünde dönüştürücü etki yapmak isterler fakat teklifleri ve ütopyaları uygulamanın sınavından henüz geçmemiştir. Alternatif modeller yaratmaları ve mevcuda meydan okumalarından dolayı fakat ideolojiler mevcut sistemde değişiklik talebinde bulunurlar.⁵⁸⁹ Şeriatî gibi

⁵⁸³ Ali Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*; Ali Şeriatî, *İran ve İslam*.

⁵⁸⁴ Cihan Aktaş, “Güvenilecek Ama Sürekli Dalgalı Bir Gerçeklik: Ali Şeriatî”.

⁵⁸⁵ Ali Şeriatî ve Yakup Arslan, *Kapitalizm* (İstanbul: Dünya Yayınları, 1994).

⁵⁸⁶ Eliaçık, *Adalet Devleti Ortak İyinin İktidarı*, 379, 380.

⁵⁸⁷ Seyyid Kutub, *İslam ve Emperyalizm*, çev. Ramazan Nazlı, 2. baskı (İstanbul: Şelale Yayınları, 1983), 61.

⁵⁸⁸ A.g.e., 35.

⁵⁸⁹ Tuğçe Naz Tuğtekin, “Ali Shariati and the Mystical Tradition of Islam” (M.A., Institute of Social Sciences, Yeditepe University, 2014), 28; Ali Rahnama, *Müslüman Ütopycı*, çev. İhsan Toker (Ankara: Hece, 2005).

Kutub'un düşünce dünyasında diyalektik bir ilişki vardır. O, tüm düşüncesini ve siyasi argümanlarını "hür-köle", "hâkimiye-câhiliye" diyalektiği üzerinden kurgulamıştır.

Sudanlı Taha'nın siyasi görüşü cumhuriyetçi, mutlak bireyse özgürlükçü düşünceye dayanmaktadır. Aynı zamanda kendisinin de kurduğu Cumhuriyet Partisi'nde devletle ilişkilerde halkın dâhil olduğu ve geniş anlamda eşitlik ve özgürlüğün çerçevesinin çizildiği bir yapıdan bahsetmektedir. Zira insanın kurtuluşunun bireysel özgürlüklerin sağlanmasından geçtiğini iddia eder. Üstün bir duruma ancak, herhangi bir sınıfın ve ayrımın olmadığı ekonomik, siyasi ve toplumsal eşitliğe dayalı baskıcı otorite ve hoşgörüsüzlüklerin, korkuların olmadığı bir yapıyla geçilebileceğini savunarak demokratik ve özgürlükçü bir yapıyı önermektedir.⁵⁹⁰ Taha, siyasi olarak bilimsel sosyalizm olarak adlandırmış olduğu temel görüşü iki temel prensibe dayanmaktadır. İlki, bilim, teknoloji ve yönetim yoluyla mineraller, tarım, hayvancılık ve sanayi gibi kaynaklardan bilim, teknoloji ve yönetim yoluyla artan bir üretimi sağlamak; ikincisiyse eşit bölüşüm ilkesidir. Böylece her yurttaş insan onuruna yaraşır bir şekilde asgari gelirini temin etmiş olacaktır.⁵⁹¹

İslami kurtuluş teologlarının siyasetle ilişkisinin dolaylı olarak hissedildiği alanlardan biri de Orta Doğu'daki İslami hareketlerdir. Kendileri yoğun ve aktif olarak bu hareketlerde yer almamışsa da düşünceleri buralarda etkili olmuştur. Bunlar arasında en bilineni Kutub ve Esack'tır. O, 1950'deki Amerika'daki eğitiminden sonra kamu hizmetinden ayrılıp, bir süre İslam dünyasının en organize hareketi olan Müslüman kardeşler örgütünün gazete ve dergilerinden aktif olarak ideolojik destek sağlamıştır. Esack ise G. Amerika'da *apartheida* karşı mücadele eden "*Muslim Youth Movement of South Africa*" ve "*Call of Islam*" hareketlerinde aktif olarak görevler almıştır.

Sonuç olarak bakıldığında İslami kurtuluş teolojisi yazarlarının siyasete bakış ve devletle ilişkilerinden bir kaç husus göze çarpmaktadır. Neredeyse tamamı siyasi açıdan sosyalizm ve Marksizm'den etkilenmişlerdir, fakat bu düşüncelerinin tamamen bu ideolojilerle şekillendiği anlamına gelmemektedir. Bu etki onların çalışmalarında gerek yöntem ve gerekse de kavramsallaştırmalarda görülmektedir. Zaten diğer mütefekkirlerden ayrışmaları da bir yönüyle buradan kaynaklanmaktadır. Sosyal adaleti sağlamaya yönelik düzene dair yapmış oldukları eleştirilerle hepsi siyaseten statüko karşıtı kampta yer almaktadır. Buna karşın yoksayılmışların, yoksul sınıfların çıkarını

⁵⁹⁰ Mahmud Muhammad Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, 36, 76, 159, 168.

⁵⁹¹ A.g.e., 162.

savunan, onları kollayan bir düşünce yaklaşımına sahip olmuşlardır. Dolayısıyla liberal devlet anlayışını özellikle de iktisadi sistemi buna dayanan devlet anlayışı onların fikirlerinde hep eleştiri konusu olarak kalmıştır.

İslami kurtuluş teologlarının siyaset ve devletle ilişkilerinin eleştirel duruş bağlamında ele alındığı bu bölümün hemen peşinde öze dönüşte, olmazsa olmaz olarak kabul gören sosyal adalet ve yoksulluk meselesine, yani İslam'ın sosyal yönüne değinilecektir.

4.3. Sosyal Adalet ve Yoksulluk Perspektifinden Öze Dönüş Mücadelesi

İslami kurtuluş teolojisi literatüründe yekûn tutan konuların başında sosyal adalet ve yoksulluk meselesi ve bunun dinin özüne dönüşle ilişkisi gelmektedir. Sosyal adalet sorunu İslami kurtuluş teolojisi yazarları için temel en çalışma alanıdır. İnsanın en temel haklarından biri olan sosyal adalet konusu, yazarlar tarafından ele alınırken meseleye sadece dinî sınırlardan değil, insani boyutu da dikkate almışlardır. Bu, daha sonraki tartışmalar için önemli bir zemin oluşturmuştur. Bazı kurtuluş teologlarının söyleminde (Engineer, Esack, Dabashi, Muhammed Taha, Güler vd.) diğer din mensuplarıyla dayanışma ve iş birliğini önemsedikleri açık bir şekilde görülmektedir.⁵⁹² Dolayısıyla kurtuluş teologları, sosyal adalet ve yoksulluk hakkındaki çözümlemelerini sadece Müslümanlarla sınırlı tutmamış, tüm insanları kapsayacak şekilde ele almışlardır. Bu durum onların sosyal adalet kavramını değerlendirirken İslam düşüncesi içerisinden bir bakış sunmasına, öneri ve katkılarını da yine bu perspektiften sunmalarına engel olmamıştır. Yapmaya çalıştıkları en önemli vurgu, çalışmalarında İslam'ın sosyal boyutunu hatırlatmaktır. Bunun sebebini, İslam'da sosyal adalet fikri konusunda, 20. yüzyıldaki önemli isimlerinden biri olan Kutub şöyle açıklar: “Bu [İslam] din, sosyal hayattan uzak kaldığı müddetçe cemiyete istikamet veremez. Onu sosyal hayatından uzak tutan, içtimai nizam ve kanunlarında onunla hükmetmeyen, yani tedvin ettikleri kanun ve nizamları şeriate aykırı olan müslümanlar, müslüman sayılmazlar. Ve o cemiyet İslami bir topluluk değildir.”⁵⁹³

⁵⁹² Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam* (New Delhi: Sterling Publishers, 1990); Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism*, 1997; Dabashi, *Islamic Liberation Theology*, 2008; Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*; Güler, *Direnış Teolojisi*, 11.

⁵⁹³ Seyyid Kutub, *İslamda Sosyal Adalet*, çev. Yaşar Tunagür ve M. Adnan Mansur (İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, 1968), 17.

İslami kurtuluş teolojisinde öze dönüş mücadelesindeki tartışmaların üçüncü temel ayağını oluşturan sosyal adalet ve yoksulluk perspektifinden öze dönüş mücadelesi dört alt başlık altında toplanmıştır. Bunlardan ilki İslam'ın sosyal yorumu: Sosyal adaletin tesisi için zorunlu bir mücadele olarak ele alınmıştır. İslami kurtuluş teologlarının insan haysiyetine yakışır bir yaşam için mücadeleleri ve sosyal adalete yönelik görüşleri öze dönüş bağlamında paylaşılacak ve bunun Kur'an ve İslam düşünce geleneği kapsamında değerlendirilmesi yapılacaktır. Sosyal adaletin tesisi için zorunlu bir mücadele alanı olarak görülen İslam'ın sosyal yorumu meselesinin tartışılacağı bu başlık, bir sonraki konu olan İslam'ın seküler bağlamda yorumlanması ya da dünyevi olanla ilişkisine temel teşkil edecektir. Bu başlık altında zaten dünya işlerine müdahalesi olan İslam'ın bir takım yaklaşımlarla nasıl dünyevi olanla arasına mesafe konduğunun eleştirisi yapılacaktır. Son olarak, İslam düşüncesinde farklı boyutlarıyla ele alınan yoksullardan ve fakirlerden onların gözünde hayatın yorumlanması yapılacaktır. İslami kurtuluş teologlarının tek hedef kitlesi olmamasına rağmen öncelikli hedef kitlesi olması açısından özellikle de bu bölümde incelenmesinin anlamlı olduğu bir gruptur. Bunun sonucunda yoksulluk ve fakirlik meselelerine “lütuf” yaklaşımından öte “hak” perspektifinden yaklaşımları açısından İslam geleneğinde ayrı bir yerde durdukları görülecektir.

4.3.1. İslam'ın Sosyal Yorumu: Sosyal Adaletin Tesisi İçin Zorunlu Bir Mücadele

*Yarattıklarımızdan, hakka sarılarak doğru yolu gösteren ve hak ile adaleti gerçekleştiren bir topluluk vardır.*⁵⁹⁴

*Evinde ekmek bulunmadığı halde, kınından sıyrılmış kılıcıyla isyan etmeyen adama şaşarım ben.*⁵⁹⁵

“Adalet” kavramı başından beri İslam'ın en temel ilkelerinden biri olarak görülmüştür. Adalet'in “sosyal” ile birlikte (sosyal adalet) anılmasıysa modern bir kavramsallaştırmadır. Müslüman düşünürler 20. yüzyıla kadar adalet kavramını tek başına kullanırken, 20. yüzyıl sonrasında kavramı “sosyal adalet” olarak kullanmaya başlamışlardır. Kavram ilk kez sanayi devrimi sonrasında çalışanlar için kullanılmıştır. Amaç, çok ağır ve sağlıksız koşullar altında çalışanların haklarını korumaktır. Sosyal

⁵⁹⁴ Araf, 81.

⁵⁹⁵ Ebuzer Gıffârî.

adalet tanımlarında ortaya çıkan en genel anlam toplumdaki fayda ve zararların toplumda hakça dağıtılmasıdır. Bu bazen hukukla, bazen de bireyin konu hakkında bilinçlendirmesiyle olur. Burada İslami kurtuluş teologları için en önemli mesele, bireyin şuurlunda adaletin sağlanmasıdır. Bu şuurla bir defa verildiğinde sosyal adalet sağlanabilir, aksi halde sürekli konuşulan fakat mesafe alınamayan bir konu olarak kalır.

Müslüman kurtuluş teolojisi düşünürleri arasında sosyal adalet meselesinin ortaya çıkmasında, büyük ölçüde her türlü baskıya, ezilmişliğe, fakirliğe, yoksulluğa ve yoksunluğa maruz kalmış halk için somut katkıda bulunma ve sorunu en temelden ele alıp kalıcı çözümler oluşturma fikri etkili olmuştur. Bunun için yukarıda belirtildiği gibi adalet kavramı İslami kurtuluş teologları için kilit kavramlardandır. Bu açıdan bakıldığında, İslami kurtuluş teolojisi Engineer'in dediği gibi sadece dinî çağrışimleri içermez, aynı zamanda sosyo-ekonomik uzanımı olan bir düşünceyi ifade eder.⁵⁹⁶ Sosyal adalet meselesi tartışılırken meselenin sadece iktisadi yönüne de vurgu yapılmaz ve sosyal adalet ile iktisadi adalet arasında bir ayrım yapılır. İktisadi adalet, iktisadi bir temel üzerinden adalet arayışını kapsarken, sosyal adalet ekonominin de dâhil edildiği tüm yaşamı kapsayan, toplumda farklı kesimlerden insanların hayat standardı, gelir düzeyi, sosyo-politik yönleri gibi birtakım ölçütlerde fırsat eşitliğinin sağlanmasını kapsar. Bu şekilde, toplumda, sosyal alanda bir denge durumu oluşturulmak istenmiştir. Toplumda ekonomik, sosyal ve siyasal bakımdan zayıf durumdaki insanları, özellikle de yoksul, fakir ve haksızlığa uğramış güç durumdaki insanların korunması amaçlanmıştır. Bu amaç kaçınılmaz olarak sosyal adalet meselesinde kapitalizm ve emperyalizmle ilgili tartışmalara da sevk etmektedir.

Kutub, kavramın anlaşılmasının ön koşulu olarak dinin kâinat, hayat ve insan tasavvurunun bilinmesi gerektiğini söyler ve İslam'ı bir bütün olarak (*kül*) ele alırsak “sosyal adalet”in onun bir parçası (*cüz*) olduğunu görebileceğimizi söyler.⁵⁹⁷ Ayrıca sosyal adalet üzerinde toplum kadar bireye de düşen sorumlulukların olduğunu söyleyen Kutub, bunun aksi durumda “toplumsal zulüm” ortaya çıkacağını belirtir ve “Ferdin cemiyyet üzerindeki adalete aykırı emel ve arzuları ictimai zulüm sayılıyorsa; keza cemiyyetin ferd üzerinde onun fitratı ve gücü hilafına davranışlarını da ictimai zulüm

⁵⁹⁶ Asghar Ali Engineer, “On Developing Liberation Theology in Islam”, içinde *Islam and Revolution*, ed. Asghar Ali Engineer (Delhi: Ajanta Publications, 1984), 28.

⁵⁹⁷ Kutub, *İslamda Sosyal Adalet*, 30.

saymak icap eder. Bu, sadece ferd için bir zulüm değil, aynı zamanda cemiyet için de bir zulümdür” diyerek adaletin toplumsal yönüne vurgu yapar.⁵⁹⁸

Şeriati, “*Dine Karşı Din*” başlıklı kışkırtıcı eserinde İbrahimî peygamberlerin en temel görevlerinin mevcut durumu (statükoyu) kökten değiştirmek ve yerine adalet, ölçü ve hakkı tesis etmek olduğunu söylerken İslam’da adaletin önemine, merkeziliğine vurgu yapmış ve adaletin İslam’ın temel ilkelerinden olduğunu altını çizmiştir.⁵⁹⁹ Ayrıca adaletin varlık, doğa, evren, toplum ve insanlar arası münasebetin temelini teşkil ettiğini, zaten bozulmamış doğal ve dürüst toplumun kaçınılmaz olarak adalet üzerine oturtulmuş olduğunu söyler. Aksi halde toplumun bozulmaya, yok olmaya mahkûm olacağı konusunda uyarıda bulunur.⁶⁰⁰

İslami kurtuluş teologlarının sosyal adalet meselesine bu denli vurgu yapmalarının ardında daha önce ifade edildiği gibi dinî saikler dışında bunun bireysel toplumsal kavramlarına yüklemiş oldukları anlamdan gelmektedir. Onlara göre bunlar bir birinden farklı ve zıt şeylerdir. Bu yaklaşım Şeriati’de kendini açık bir şekilde ifade eder. Ona göre; sabır, tahammül, kanaat, irfan, manevi eğilim ve dünyevi eğilimi reddetmek bireyde tekâmülü meydana getirir ama toplumda sosyal ve ekonomik çöküşe sebep olur. Dahası, en üst düzey imkânlara sahip maddi bir topluma ve en güçlü, en hızlı üreten topluma sahip olmak gerektiğini söyler.⁶⁰¹

Konunun önemli görülmesinde bir başka noktaysa, İslami kurtuluş teologları arasında adalet ve/veya sosyal adalet sorununu İslam düşüncesinde merkezî kavramlardan “tevhit” ile açıklayan yazarların sayısının bir hayli fazla olmasıdır. Bunlar arasında özellikle Engineer, Esack, Kutub ve Şeriati sosyal adalet meselesini tevhit inancıyla ilişkili bir şekilde açıklamaktalar. Tevhid’i sırf teolojik bir şey olarak görmezler, onu Allah’ı birlemek dışında mevcut adaletsizliklere karşı çıkmak ve onun sosyo-ekonomik sonuçlarına odaklanmak maksadıyla kullanmışlardır. Allah’ın birliği dışında toplumsal, siyasal, hukuksal, ulusal, ekonomik ve ırksal anlamda birliği temsil ettiklerini söylerler.⁶⁰²

⁵⁹⁸ Kutup eşitlik, özgürlük fikrinden ciddi oranda etkilenmiştir. Kutup, üçüncü halife Hz. Osman’ı akrabalarını kayırdığı, sosyal düzeni (adaleti) bozduğu için eleştirir. Kutup eşitlik, özgürlük fikrinden ciddi oranda etkilenmiştir.. Kutub, *İslamda Sosyal Adalet*, 42.

⁵⁹⁹ Ali Şeriati, *Dine Karşı Din*, 37; Ali Şeriati, *Ali*, 395.

⁶⁰⁰ Ali Şeriati, *Dine Karşı Din*, 58.

⁶⁰¹ Ali Şeriati, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, çev. Doğan Özlük (İstanbul: Fecr Yayınları, 2012), 53.

⁶⁰² Shadaab Rahemtulla, “İslami Kurtuluş Teolojisi”, içinde *Kurtuluş Teolojisi*, ed. Christopher Rowland, çev. M.Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç, 1. baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 135.

Sosyal adalet meselesi ele alınırken mülkiyet kavramı da İslami kurtuluş teologları tarafından sıkça gündeme gelen kavramlardan biridir. Mülk (bilgi, iktidar ve servet) Allah’a ait olduğu ve bunun toplumun yararına olduğu konusunda tüm kurtuluş teologları uzlaşmışlardır.⁶⁰³ Mülkün ve zenginliği her türlüşünün belirli bir zümre arasında dolaştırılmasına karşı çıkılır.⁶⁰⁴ Taha, aşağıda sosyal dayanışma tartışmalarında ele alınan zekât mefhumunu mülkiyetle ilişkili tartışmalarda ele almıştır. Ona göre, İslam dünyasındaki mülkiyetle ilgili mevcut İslami hukuk İslam’ın gerçek maksadını belirtir ve bu uygulamanın başlangıçta gereksiz bir güç olmaksızın Müslümanları peyderpey İslam’ın gerçek mülkiyet anlayışına yaklaştırmak olduğunu iddia eder. Bu sebeple, zekât Allah’ın inayetiyle sunulmuş ve imanın temel şartlarından biri haline gelmiştir. Başka bir ifadeyle Müslümanları sosyalizme geçişte özel mülkiyet elde etmelerine izin verilmiş ve onlardan zekâta uygun mülklerinden belli oranda (1/40) vermeleri istenmiştir. İslam’ın ikinci mesajı olarak adlandırdığı günümüzde dikkate alınması gereken asıl mülkiyet ilkesiyse “Allah’ın kulları arasında kolektif mülkiyettir.”⁶⁰⁵

A. Engineer konuya farklı bir yerden yaklaşarak Hz. Muhammed’in kendi döneminde fakirle zengin arasındaki gelir uçurumuna müdahale ettiğini belirtir. Öncelikle bu yüzden zengin Mekke’li tüccarların onun en büyük düşmanı olduklarını paylaşır. Kurtuluş teolojisi bağlamında, İslam’ın en kilit kavramlarından “kâfir” kavramını sadece yaygın kullanımı olan Tanrıyı inkâr eden değil aynı zamanda toplumdaki sosyo-ekonomik yapıyı bozan kişi olarak tanımlar ve gerçek bir Müslüman olmanın adil bir toplum yaratma çabası ve yetime yoksulu gözetlemekle mümkün olacağını söyler.⁶⁰⁶

Mülkiyet hakkında Kutub’un görüşleri de dikkat çekicidir. Kutub’ta da diğerleri gibi mülkiyetin tasarrufu kamu zararına olmamalıdır. Bu mülkiyetin kullanımında hepsi için önemli bir esastır. “Mal mülkiyetinde İslam nazariyesine uygun olarak yürünmekle beraber onun gelişmesi ve muamelesinde müdahale edilir. Bu yolda mal sahibine dilediği gibi mutlak tasarruf hürriyeti verilmez. Zira şahsi menfaatlerinin arkasında muamele ettikleri cemiyetin menfaatleri vardır. O halde herkes elindeki malını ancak meşru sınırlar içinde geliştirme hürriyetine sahiptir.”⁶⁰⁷

⁶⁰³ Örneğin bkz, Kutub, *İslam ve Emperyalizm*, 73.

⁶⁰⁴ Taha, *İslam’ın İkinci Mesajı*; Recep İhsan Eliaçık, *Sosyal İslam*, 3. baskı (İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015).

⁶⁰⁵ Taha, *İslam’ın İkinci Mesajı*, 146, 147.

⁶⁰⁶ Engineer, *Islam and Muslims*, 8, 9, 11, 12.

⁶⁰⁷ Kutub, *İslamda Sosyal Adalet*, 164.

Taha'nın yukarıda yer verdiğimiz mülkiyet yorumu başka bir konuyu gündeme getirmiştir. İslam'da sosyalizm ve/veya İslam-sosyalizm tartışması bu bağlamda değerlendirilebilecek uzunca ve önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bu iki kavramın birlikte kullanımından, hangisinin hangisinden ne kadar etkilendiği çok uzun bir literatür oluşturmuştur. Burada amacımız bu literatürü tekrar açmak olmayacaktır, bunun yerine konuyla ilgili bu konudaki en temel birkaç hususun altı çizilecektir.

Suriyeli M. Sibâî, tıpkı Kutub ve diğer düşünürler gibi İslam dünyasından fakirlik, mülkiyet hakkı, sosyal adalet konusu üzerine çalışmalar yapmış, sosyal dayanışma ve sosyal güvenlik konularıyla da yakından ilgilenmiştir. “*İslam Sosyalizmi*” kitabında sosyalizmi, tüm peygamberlerin ortak mesajlarından biri ve İslam inancının bir parçası olarak sayan Sibaî, bu kavramı merkeze alan çıkarımlarda bulunmuş. İslam tarihinden sosyalist bakışa uygun olaylar ve çıkarımlarda bulunmuştur. Onun sunduğu şekliyle İslam sosyalizmi, beş tabii hakkı (yaşama, hürriyet, ilim, şeref ve üstünlük) ve sosyal adaleti tesis etmek için her türlü hastalıkla, cehaletle, korkaklıkla ve çekingenlikle savaşı. Bu sosyalizm anlayışı, tüm vatandaşlara Müslüman ve gayri Müslim olmasına bakılmaksızın uygulanır.⁶⁰⁸

Benzer yaklaşımın Şeriatî'de de olduğu görülmektedir. Ona göre, İslam sosyalist bir dindir. Bu yaklaşımlarla bugün bilinen anlamıyla sosyalizmden farklıdır. İslam'a sosyalist din denmesindeki maksat daha çok sosyal meseleleri önemsemiş olmasındandır. Onun görüşünde insan/halk önemli bir yere tekabüle der. “Sosyal, siyasi ve ekonomik meselelerin felsefi ve ilmi meseleler değil ele alındığı tüm ayetler de ‘nas/insanlar’ sözcüğünün kullanıldığı yere rahatlıkla “Allah” kelimesini koyabilir veya “Allah” kelimesinin yerine ‘nas’ sözcüğü yerleştirilir. Her iki durumda da cümlelerin anlamında değişen bir şey olmaz.” diyerek radikal bir yorumda bulunmuş ve Allah'ın, halkın yanında ve safında yer aldığını iddia etmiştir.⁶⁰⁹ O, bu konudaki tüm anlatısını özellikle İslam tarihinde yaşamış olan bir isim, Ebuzer üzerinden gerçekleştirmiştir. Ebuzer haksızlığa karşı mücadele eden, sosyal adaletçi ve devrimci bir şahsiyeti temsil eder ona göre. Şeriatî, Ebuzer'in toplumda açlığın, dengesizliğin ve çelişkinin ortaya çıkmaması için Kuran'a uygun bir şekilde yaşadığını ve dinin servet yığma ve yoksulluk olmadığı

⁶⁰⁸ Mustafa Sibai, *İslam Sosyalizmi*, çev. A Niyazoğlu (İstanbul: Hareket Yayınları, 1974), 320-323.

⁶⁰⁹ Ali Şeriatî, *Dine Karşı Din*, 38, 39, 49, 50.

mesajını canını ödeyerek tüm insanlığa anlattığını belirtir.⁶¹⁰ Şeriatî'nin ele aldığı bir diğer isimse Şii inancı için de merkezi konumda olan Hz. Ali'dir.

Bu konuda İslami kurtuluş teologları arasında Şeriatî yalnız değildir. Taha'nın *bilimsel sosyalizm* olarak adlandırdığı görüşe göre mülkiyet üzerinde sahiplenme değil, faydalanma, ondan yararlanma olmalıdır. Çünkü mülk Allah'ın ve toplumdur. Ona göre, üretimi arttırmak adına üretim araçlarının mülkiyetinin tek bir kişiye ya da bir gruba verilmesine mani olunmalıdır. Evi, bahçesi, mobilya ve bir arabası dışında hiçbir mülkiyeti olmamalıdır. Buradaki kilit noktaysa Taha'ya göre, kişinin mülkiyet elde ederek bir başka yurttaşın emeğini sömürülmesini engellemektir. İslam'ın birinci mesajı, sosyalist içeriğe sahip olmamasına rağmen toplumun (özellikle vahye muhatap olan ilk toplumun) gerçek “bilimsel sosyalizme” henüz hazır olmadığı bir dönemde sosyalizme yakın bir içeriğe sahipti. Artık yeterli toplumsal olgunluğa erişildiği için yukarıda bahsedilen aşamaya geçilmesi gerektiğini düşünür.⁶¹¹ Taha, demokratik ve sosyalist bir toplum kurulabileceği ve sosyal adaletin tesis edilebileceğini bunun bir ütopya olmadığını söyler. Böyle bir ihtiyaca cevap ancak -daha önce tartışıldığı üzere- İslam'ın ikinci mesajı üzerinden verilebilir. Mülkiyet konusunda genel olarak İslam'ın tutumunda, ilkesel olarak zenginliğe karşı çıkmadığı görülmektedir. Hatta cömert zenginden övgüyle bahsedilir. İslam'da eleştirilen nokta, İslami kurtuluş teologlarının da altını çizdiği gibi malın tek bir kişi/grup elinde toparlanması ve toplumdaki yoksul kesiminin ihmal edilmesidir. İslami kurtuluş teologlarından Hanefî'nin de benzer bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir. O, halkın arzu ve isteklediği her şeyin Allah tarafından da arzulandığını, bunun tahakkuk etmesini de tarih içinde Allah'ın gerçekleşmesi olarak değerlendirir.⁶¹²

Sosyal adalet kapsamında ele alınan kavramlardan biri de toplumsal eşitlik ve dayanışmadır. İslami kurtuluş teologlarının neredeyse tamamında dinî, mezhebi, ırkı ve uyruğu ne olursa olsun hepsi için hor görülen, mazlum ve mağdur insanların zulm, sömürü ve haksızlığa karşı dayanışma içerisinde hareket etmesi gerektiği görülmektedir. Yani amaç bireyi korumaktır.⁶¹³ Toplumsal eşitlikle vurgulanmak istenen sınıfların ve sınıf ayrımının ortadan kalkmasıdır, amacıysa toplumdaki zayıflara, haksızlığa

⁶¹⁰ Ali Şeriatî, *Öze Dönüş*, çev. Kerim Güney (İstanbul: Kitabevi, 1997), 60; Şeriatî, *Sosyal Adaletçi ve Devrimci Ebuzer*.

⁶¹¹ Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, 162, 172.

⁶¹² Hasan Hanefî, “Teoloji mi Antropoloji mi?”, çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23, sayı 1 (1979): 527, 528.

⁶¹³ A.g.e., 168.

uğramışlara karşı toplumda herhangi bir ayrımcılığın uygulanmaması ve uygarlığa ve ileri topluma geçiştir.⁶¹⁴ Taha bunun gerçekte ulaşılması en zor eşitlik türü olduğunu vurgular ve ekonomik ve politik eşitlik bunun için bir girizgâhtır. Aslında Dabashi'nin "*Islamic Liberation Theology*" adlı eseri de bu bağlamda okunabilir. Ona göre, emperyalizm insani değerleri sömüren bir unsur olarak görülmüş ve buna karşı hep birlikte mücadele edilmesi gerekmektedir.⁶¹⁵

Ayrıca İslam'da sosyal adalet ve sosyal dayanışma düzeni konusu söz konusu olduğunda muhatapların tamamına yakının zihninde kapitalizm ve zekat müessesesi (sadaka, vakıf vesair sosyal yardımlaşma kurumlarıyla birlikte) akla gelmektedir. Biri toplumsal düzeni fesada uğrattırken diğeri toplumsal dayanışma ve düzeni sağlamlaştırır.

Bu bağlamda yoksul ve fakir halkları tarihlerinden eden ve eşitsizlikleri daha da arttıran ekonomik ve toplumsal süreçleri felç eden kapitalizmin panzehiri, sermaye birikimini engelleyen unsur olması açısından İslami kurtuluş teologlarının önerileri açısından zekat önemli bir işlev görmüştür. Bunun sosyal dayanışmanın temel unsuru olduğu zikredilir. Fakat sosyal dayanışma-zekat ilişkisi konusunda Kutup, yaygın görüşten farklı olarak ilginç bir yorumda bulunur. Ona göre, İslam'da dayanışma onun tüm alanlarını kapsayacak şekilde yerleşmiş bir meseledir. Fakat bunun kapsamı ve temellerinde yardım, iyilik, sadaka, zekat vb. maddi unsurlar kavramların oluşturduğu düşünüüyorsa yanlış anlaşılmış demektir. Sosyal dayanışma bunların bizatihi kendisi değil ve onun kapsamından daha fazladır. Bunlar olsa olsa sosyal dayanışmanın vasıtalarıdır. Zira mahiyetin vasıttadan başka bir şey ve daha güçlü olduğunu söyler. Dayanışmada fertlerin rızasına dayalı bir gönüllük varken, zekattaysa fertlere bırakılmamış dinî bir zorunluluktur veya ihtiyaç sahipleri için bir haktır. Kutub diğeri bir örnek olarak sadakayı ele alır. Sadaka'nın Allah'a verilen bir borç olduğu, zannedilenin aksine İslam düşüncesi birinin (veren) kendisinden daha aşağı birine (alan) verdiği bir şey olarak görmez. Şeriatî'nin tabiriyle ifade edilirse halkın yağmalanması değildir.⁶¹⁶ Ayrıca zekat, fakirin zengin onu (yardım olarak) vermesini beklemeden isteyebileceği şekilde düzenlenmiştir. Buna örnek olarak Kur'an'dan ayetleri örnek göstermiştir. "Kimdir *Allah'a güzel bir borç* verecek o kimse ki, Allah da o borcu kendisine kat kat ödesin. (Rızk1) Allah daraltır ve genişletir. Ancak O'na döndürüleceksiniz. Onları hidayete

⁶¹⁴ A.g.e.

⁶¹⁵ Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology*.

⁶¹⁶ Ali Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, 76, 77; Kutup, *İslam ve Emperyalizm*, 65, 75.

erdirmek sana ait değildir. Fakat Allah, dilediğini hidayete erdirir. Hayır olarak ne harcarsanız, kendiniz içindir. Zaten siz ancak Allah'ın rızasını kazanmak için harcarsınız. *Hayır olarak her ne harcarsanız -hiç hakkınız yenmeden- karşılığı size tastamam ödenir. (italikler bana ait)*"⁶¹⁷

Sosyal adaletin (tevhidi anlayışla birlikte) neyin üzerine inşa edileceği bu bağlamda İslami kurtuluş teologlarınca tartışılan önemli konular arasında yer almaktadır. Kutup, "*İslam'da Sosyal Adalet*" adlı eserinde sosyal adaletin tesis edilebilmesinin esaslarını şu şekilde belirtir. Mutlak vicdan hürriyeti, mükemmel insan eşitliği ve sağlam sosyal dayanışma (*tekalüf*). Mutlak vicdan hürriyeti aynı zamanda diğer esaslarında üzerinde inşa edildiği ilk esastır. Mükemmel insan eşitliğiyle insanlar arasında her türden eşitlik belirtilmekte ve sosyal yardımlaşmayla kişi ve toplumlar arasındaki umumi dayanışma kastedilmektedir. Bunu sağlamanın yollarıysa yöneticilerin adaletli olması, yönetilenlerin itaat etmesiyle ve yöneticilerle yönetenler arasında dayanışmayla (*şura*) olacağını söyler. Böylelikle, Kutub İslam'ın sosyal adaletin kurallarını koyduğunu, fakirin haklarını garantiye aldığını belirtir.⁶¹⁸

Sosyal adalet bağlamında İslami kurtuluş teologlarının sömürgeciliğe ve kapitalizme karşı mücadelelerine temas etmek anlamlı olacaktır. Sömürgeye karşı olmada aydına ciddi vurgu yapan Şeriatî, iktisadi durumların insanların davranışı üzerindeki etkisini yadsımaz. Ona göre örneğin, siyah insanların ezilmeleri renklerinden dolayı değildir, onlar ekonomik olarak fakir oldukları için ezilmektedirler.⁶¹⁹ Kurtuluş teologlarına bakıldığında herkes için siyasi, sosyal baskı, sömürü dışında iktisadi sömürü düzeninden kurtuluşu savundukları görülmektedir.

Sonuç olarak, tebliğ edildiği ilk andan itibaren İslam dini sosyal adalete vurgu yapmış ve güçsüzlerin (*mustazaf*) korunmasını emretmiştir. İslami kurtuluş teologları her türlü gücün tek elde toplanmasını eleştirmiş, topluma aktarılmasını önermiştir. Günümüzdeki Müslüman ülkelerdeki çarpıcı sosyal adaletsizlik ve yoksulluğun kökenini buralarda aramışlardır. Neticede kapitalist iktisadi sistemin oluşturduğu gelir dağılımı ve servetin dengesiz bölüşümü gibi sorunlar birçok iktisadi, siyasi, sosyal ve fikri krizlerin

⁶¹⁷ Bakara 245 ve 272.

⁶¹⁸ Kutub, *İslam'da Sosyal Adalet*, 47.

⁶¹⁹ Ali Şeriatî, *Sosyal Adaletçi ve Devrimci Ebuzer*, çev. Salih Okur (İstanbul: Söylem Yayınları, 2000), 31.

müsebbibi olmuştur.⁶²⁰ Ayrıca, “Dinin direği paylaşımıdır” diyen Eliaçık, İslam’da birçok hususta günahın kefaretinin sosyal içerikli olması, sosyal adalete hizmet ettiğinin göstergesi olarak okunması gerektiğini söyler. Örneğin hac ibadeti esnasında kişi bir şey öldürürse, yanlışlıkla adam öldürülürse, boşanma, zıhr, yemin bozma gibi günahların cezası belli sayıda yoksulu doyurmak veya giydirmek, köleyi özgürlüğüne kavuşturmak veya üç gün oruç tutmaktır. Tüm bunlar İslam’ın sosyal yönünün altını çizmektedir.⁶²¹ Son olarak, dinin inanan insana bir zihniyet kazandırdığı, bir toplumsal eşitsizlik örneği olarak yoksulluğa bir meşruiyet sağladığı görülmektedir. Zira, Okumuş’un da altını çizdiği gibi zengin de fakir de dinin kendilerine kazandırdığı bakış açısıyla durumları “açıklama” ve “onaylama” yolunu seçer.⁶²²

Şimdi de bir sonraki bölümde, insanların sosyal adalet ve yoksulluklarıyla doğrudan ilişkili olan ve kurtuluş teologlarının önemseydiği hususlardan biri olan İslam’da dünya-ahiret ilişkisine temas edilecektir.

4.3.2. İslam’da Dünya-Ahiret İlişkisi/İslam’ın Dünyevi Yönünün Yorumlanması

*Dünyası (geçimliği) olmayanın ahireti yoktur.*⁶²³

Daha önce inanç-dünyevi gerçeklik ilişkisinin dindarlar üzerindeki “öte dünya” algısı/tahayyülünün, onların beklenti ve davranışları üzerindeki etkisinden bahsetmiştik. Bu etki, müminlerin talepleri hususunda kendilerini tutmalarına veya ertelemelerine götüren bir hal alabilmekte, bunun sonucunda kendi iradeleriyle toplumsal alanda karşılaştıkları sorunları göz ardı edebilmektedirler veya kendilerini öte dünyada daha iyi bir hayatla teselli edebilmektedirler.⁶²⁴ En başta İslam’da inanç ile dünyevi/toplumsal gerçeklik (*temporal/social reality*) arasında sıkı bir ilişki bulunduğunun altı çizilmesi gerekmektedir. Şeriatî’nin tabiriyle, İslam’da madde ile mana, dünya ile ahiret

⁶²⁰ “Dördüncü İslam İktisadı Atölyesi Bildirgesi” (İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği, İlmi Etüdler Derneği (İLEM), Türkiye İktisadi Girişim İş Ahlakı Derneği (İĞİAD) ve İstanbul Üniversitesi İslam İktisadı ve Finansı Anabilim Dalı, 04 Mart 2016).

⁶²¹ Eliaçık, *Sosyal İslam*, 10–16.

⁶²² Ejder Okumuş, ed., “Bir Sosyal Eşitsizlik Örneği Olarak Yoksulluğun Dini Meşrûlaştırımı”, içinde *Meşruluğun Toplumsal Gerçekliği* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 165, 166.

⁶²³ Hadis.

⁶²⁴ Hasan Hanefi, “Teoloji mi Antropoloji mi?”, 524.

birbirinden ayrı, çelişik bir ikilem olarak görülmez.⁶²⁵ Üstelik bu ilişki biçimi, zaman zaman farklılık göstermiş olsa bile İslam'ın doğusundan bugüne değin süregelmiştir. Rastlantı olmayan bu durum en temel gerekçesi, İslam'ın temel kaynaklarının bunu vaznediyor olmasıdır. Ali Engineer tarafından bu husus, İslam'ın sadece manevi işlerle değil aynı zamanda bu dünyadaki işlerle (dünyevi olanla) ilgilendiği şeklinde açıklanmıştır.⁶²⁶

Nasr daha ileriye giderek, şeriatın insan hayatın tüm veçhelerine dair mülahazalarından dolayı en dünyevi gibi gözüken davranışın bile kutsallaştırmakla tüm hayata dinî bir anlam yüklediğini söyleyerek, diğer dinlerdeki gibi İslam'da ilahi irade sadece genel öğretiler (merhametli, adil olmak) emretmez, aynı zamanda bunun hayatta her durumda uygulanacak/kapsayacak emirlerini de gösterir.⁶²⁷ Bunun için bu başlıkta konuyu ele alırken “seküler açıdan” yorumlama gibi bir çaba içine girilmemiştir, fakat güncel siyasi ve sosyal sorunlarla irtibat kurma ve çözüm üretmede ciddi sıkıntılar bulunmaktadır. İslami kurtuluş teologlarının değerlendirmeleri de büyük oranda bunu kapsamaktadır. Onlara göre, ahirette üstün bir makam elde etmek için kişisel mücadelelerini *toplum adına bu dünyada* vermeleriyle mümkün olacaktır.

İslami kurtuluş teologlarının bu minvalde ısrarla altını çizdikleri husus, dünya gerçekliği/işleriyle kutsal olanın kesin ve katı ayrımını aşıp ikisi arasındaki geçişkenliği sağlamaktır. Tüm kutsal kaynaklara dair yorumların dünyevi olandan ayrı düşünülmemeyeceği konusunda hemfikir olacaklardır. Bu durum Kutub'un penceresinden farklı bir şekilde okunur. İslam idare (*tevcihat*) ve kanun yapmada (*teşriat*) din ile dünya birbirinden ayıramayacağı, iki unsur halinde kaynaştırılacağı şeklindedir. Onun faaliyet ve hizmet alanı beşer hayatı olduğu için, onun vicdanına uzak durmaz.⁶²⁸ İslamiyet'in, tarihi menşei ve vazifesi olarak pratik hayatta beşer vicdanından uzak kalmayı istemeyeceğini belirterek, hiçbir zaman bir imparator veya kraldan korkarak şümul sahasını daraltmayacağını ifade eder. “Ruhi, dinî, maddi ve dünyevi olarak bütün beşer hayatı onun faaliyet ve hizmet sahasıdır. O hiçbir sistem ve nizamın veya başka bir kuvvetin tesirinde değildir.” diyerek bu konudaki görüşünü ifade etmiştir.⁶²⁹

⁶²⁵ Ali Şeriatî, *Anne Baba Biz Suçluyuz*, çev. Kerim Güney (Fecr Yayınları, 2009), 79.

⁶²⁶ Engineer, *Islam and Muslims*, 10.

⁶²⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: George Allen & Unwin Ltd, 1985), 94, 95.

⁶²⁸ Seyyid Kutub, *İslamda Sosyal Adalet*, çev. Yaşar Tunagür ve M. Adnan Mansur (İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, 1968), 17; Seyyid Kutub, *İslam ve Emperyalizm*, çev. Ramazan Nazlı, 2. baskı (İstanbul: Şelale Yayınları, 1983), 77, 90, 195.

⁶²⁹ Kutub, *İslamda Sosyal Adalet*, 17.

Şeriatî, dinin yaşamdan kopuk ritüellerden ibaret bir hale getirilmesi, “anlamsız tekrarlara” dönüşmesini eleştirir. İslam’ı “Ahirete yönelik sevap kazanmak için yapılan şiarlar, alamet, tören ve gösterişler biçiminden insana ölümünden önce de sorumluluk, hareket ve fedakârlık bağışlayan büyük bir güç biçimine sokmak” gerektiğini söylerken öncelikle mevcut anlayışın eleştirisini yapar ardından olması gerekenin ne olduğuna dair önerisini sunar. Ona göre, toplumun alt-yapısı ne ekonomi ne inanç ne irade ne de başka bir şeyden oluşur; kişiliğini oluşturan maddi ve manevi unsurların, nicelik ve nitelik yönünden bir araya getirilmesinden oluşur.⁶³⁰ Şeriatî’nin çalışmalarında hâkim olan yaklaşım, Müslümanların hâlihazırdaki din anlayışı “bu dünyayla hiç bir işi olmayan” sorunların, ideallerin ve düşüncelerin geçmişe (*asr-ı saadet*) oradan de ölüm sonrası hayata (ahiret) havale eden bir yaklaşıma sahiptir. Bu anlayışın, Şeriatî tarafından toplumsal bakış açısından bakıldığında insanlara, özellikle de toplumda öncü role sahip aydınlara bu dünyada herhangi bir vazife ve sorumluluk duygusu yüklenmediği gerekçesiyle eleştirilmektedir.⁶³¹

Şeriatî “*Marksizm*” kitabında, Marx’ın yeniden dirilişi niçin inkâr ettiğini şöyle açıklar:⁶³²

“Çünkü ruhâniler sınıfında ahiret, öyle bir vade yeri idi ki mahrum, mazlum ve yağmalanmış kitlelerin haksızlık, zulüm ve zillate, ölüme kadar katlanmasını sağlıyordu. Bunu da ölümden sonraki hayatta, o vaadedilen yerde tüm bu zulmün, zararın ve yağmalanmış hakkın intikamını yüz, belki de bin katıyla alabileceği ümidiyle yapıyordu. Dolayısıyla ahiret, hem ruhsal kompleksini gidermede hem de hak ve adalet talebini ölüm sonrasına ertelemelerini sağlamada bir araçtı. Bu ise zalimler, hak yiyenler, yağmacılar ve halkın sırtına binenler için ne büyük bir nimet ve emniyetti.”

Şeriatî Marx’ın bu yaklaşımı üzerinden kendi görüşlerini de ifade eder. Elbette ki yeniden diriliş konusunda Marx’a katılmaz fakat mahrum, mazlum ve yağmalanmış kitlelerin haksızlık, zulüm ve zillate ve ölüme karşı ölüme kadar katlanılmasını zalimler, hak yiyenler, yağmacıların ekmeğine yağ sürmek olarak okur. Bir önceki bölümde, İslam’da ruhban sınıfının yokluğundan bahsedilirken konunun dünyevi olanla ilgilenilmesiyle alakası kurulmuştur. Dünyadan elini eteğini çekmenin, insani ve fikrî geleceğimizin (kaderimizi) başkalarının eline bırakılmış olacağı anlamına geldiğini, fakat meselenin şahsi olmaktan öte toplumu da ilgilendiren bir boyutu olduğunu belirtir. Örneğin Şeriatî, şahsi olarak uzlet hayatı tercih edilebileceğini, dünya malına karşı takva, kanaat vb. nefis terbiyesine yönelik uygulamalardan dolayı istekli olunamayabileceğini

⁶³⁰ İhsan Eliaçık, “Şeriatî’nin Öze Dönüş Çağrısı”, *Gerçek Hayat*, sayı 378 (2008): 42, 64.

⁶³¹ A.g.e.

⁶³² Ali Şeriatî, *Marksizm* (Ankara: Fecr, 2013), 56, 57.

çok yadırgamaz fakat toplum söz konusu olduğunda kişinin böyle bir hakkı olduğunu kabul etmez. Ruhban'ın “Zorba, mal yığan (istifçi), kapitalist sınıfın elinde, halkı maddî hayattan, evrene yönelmekten soğutan engelleyen bir araç da değildir” diyen Şeriati, İslam'daki ahiret inancının, maişetten vazgeçmek, dünyayı cehennemî ahireti cennet olarak gören beyhude bir ümit olmadığını söyler.. Bu durum her ne olursa olsun, bu dünyanın ihmal edilmesi, önemsenmemesi dünyadaki zillet ve yoksulluğu ahiretteki mamur, mutlu ve huzurlu yaşamı kazanmak için katlanılması n anlamına gelmez. Bu yaklaşım, dinin özüne ve peygamberin mesajına aykırıdır da. Zira peygamber, dünya (maddî) hayatı olmayanın ahiret hayatının olamayacağını, dünyanın ahiretin tarlası olduğunu söylemiştir.⁶³³

Bu doğrultuda özellikle de İslam düşüncesinde yaygın olan tasavvufî yaklaşım, yani dünyadan el etek çekme anlamına gelen “bir lokma bir hırka” yaklaşımı da eleştirilmiştir. Şeriati, sosyal hayatımızda makam ve mevkiden Müslümanları uzaklaştıran, münzevi bir hayata götüren her unsurun gerilemeye davetiye çıkaracağını belirtir.⁶³⁴ Bu tutumun sömürgeci, emperyalist ve baskıcı rejimlerin işine geleceğini ve bunlara uyup kaderlerine sabretmeye, katlanmaya özendirilmiş kimselerin din adına sömürülmüş uğursuz kişiler olduklarını söyler. “...sosyal, ekonomik, politik alanlardaki zillet, kölelik, hastalık, geri kalmışlık, zayıflık ve mutsuzluklarını, *ilâhi mükâfatın karşılığı* ya da cennetteki afiyet, selâmet, izzet ve servetin karşılığı sanan kimseler, *dünyaya egemen güçlerce* aldatılmışlardır. Zaten bu zillet, kölelik, geri-kalmışlık ve zafiyeti hazırlayanlar da sömürgeci, emperyalist ve baskıcı rejimlerdir. Bu inanca sahip kimseler, *din adına sömürülmüş* uğursuz kaderlerine sabretmeye, katlanmaya özendirilmiş kimselerdir”⁶³⁵ (italikler bana ait) diyerek bu konuda Müslümanların uyanık olması gerektiğinin altını çizer.

Özellikle İslam'ın dünya işleriyle ilgili konuların yorumlanması meselesi gündeme geldiğinde *kader-kaza* meselesinin karşımıza çıktığını görmekteyiz.⁶³⁶ Müslümanların meşru görüldüğü ve tavsiye edildiği halde dünya işlerine müdahalesini

⁶³³ Şeriati, *Dine Karşı Din*, 2009, 79.

⁶³⁴ Ali Şeriati, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, çev. Doğan Özlük (İstanbul: Fecr Yayınları, 2012), 31–36, 48.

⁶³⁵ Şeriati, *Dine Karşı Din*, 2009, 80.

⁶³⁶ Yaygın olarak bulunan bu yaklaşım İslam düşüncesinde kelâm tartışmalarında cebriyye denen akımla kendini en saf haliyle açığa vurmuştur. Bu akıma göre, insanların kendi hür iradesiyle yaptıkları fiillerin ilâhî irade ve kudretin etkisiyle gerçekleştiğini savunur. Özellikle Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında konu hakkında esaslı tartışma vardır. Bkz, İrfan Abdülhamid, “Cebriyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993).

engelleyen meselelerin başında yer alan kaza ve kader meselesinin, Müslümanların çoğu tarafından yanlış anlaşıldığı fikri, İslami kurtuluş teologlarında hâkimdir. Başlarına gelen yoksulluk ve fakirliklerinden tasalanmayan, öte dünyada bunun karşılığı kat kat (on, yüz, bin, yüz bin...) alacağını düşünen kişiler eleştirilmektedir. Bu insanların, ne kadar darda olunursa olunsun, asla ses çıkarmayacakları için, anlaşılmasının zor olduğu düşünülür.⁶³⁷ Bu davranış, özellikle de Şeriatî'nin inkılapçı din anlayışında çok sert bir şekilde eleştirilir. Zaten sürekli olarak vurgulamış olduğu, inkılapçı din nedir diye sorduğunda bunun inanlarının hayatın tamamına, maddi manevi tüm sosyal yönlerine karşı eleştirel bakış olduğunu söylemesi bu yaklaşımla taban tabana zıttır. Ayrıca, "inkılâbî din" anlayışı sayesinde, yanlış bir durumla karşılaşıldığında onu olması gereken, ilahi takdir ve alın yazısı olarak kabul etmez ve ona meşruiyet kazandırmaz, kayıtsız kalmaz, tevil ve teyit etmez.⁶³⁸ Peki ne yapar Şeriatî böyle bir duruma? Bunun şirk dini alametleri olarak okur. Din adına toplumu felç eden ve insanları dinen caiz olduğu halde dünyevi iş ve uğraşılardan el etek çekmeye sebep olan yozlaşmış bu afyonumsu din anlayışına karşı, ideolojik mücadele yöntemiyle yeniden bir dirilişe vurgu yapılır.⁶³⁹ Aksi halde, Şeriatî bu kaza-kader anlayışının, insan iradesinin gücünü yok saymak, sorumluluğunu kendisinden almak anlamına geleceğini ifade eder.⁶⁴⁰

İslami kurtuluş teolojisi tartışmalarında eleştirilen meselelerden bir diğeri de, İslam'daki tevhidi yani Allah inancını asli unsur olarak görülmediği ve İslam'ı din olmaktan çıkarıp dünyevileştirilmesidir. Bu dünyayı kurtarmaya yönelik ciddi bir çaba varken, öte dünyanın ağırlığı ve amaçsallığının göz ardı edildiği iddia edilmektedir.⁶⁴¹ İslami kurtuluş teologlarının dünyanın ihmal edilmemesi gerektiği yönündeki yaklaşımı, zaman zaman onların dünyaya veya dünya malına meylettikleri şeklinde karşılırlarına çıksa da bu konudaki görüşleri çok açık ve nettir. Çünkü onlara göre, İslam'ın dünya işlerine karıştığı en büyük göstergelerinden biri, yasaklanan bir takım fiillerin ihlal edilmesi durumunda, dinen ön görülen cezanın/hesabının bazıları ahirete gitmeden bu dünyada çekilmektedir. Örneğin Eliaçık, İslam'da din denildiğinde batıdaki "religion"ın karşılığı

⁶³⁷ Ali Şeriatî, *Dine Karşı Din*, çev. Doğan Özlük (İstanbul: Fecr Yayınları, 2013), 59, 60.

⁶³⁸ A.g.e., 26, 27.

⁶³⁹ Cihan Aktaş, "Güvenilecek Ama Sürekli Dalgalı Bir Gerçeklik: Ali Şeriatî", *Doğudan Dergisi*, sayı 9 (2009).

⁶⁴⁰ Ali Şeriatî, *Aydın*, çev. Ejder Okumuş, Hicabi Kırılancık ve Murat Demirkol (İstanbul: Fecr Yayınları, 2013), 144.

⁶⁴¹ Diğer eleştiriler için bkz, Murat Utkucu, "Kapının Önündeki Duvarı Yıkarak İçin", içinde *Sol İlahiyat: Dini Soldan Okumak*, ed. Kâzım Özdoğan ve Derviş Aydın Akkoç (İstanbul: Birikim Yayınları, 2013), 124.

kastedilmemektedir, bu daha çok devlete (state) karşılık gelmektedir. O, gerçek hayat dinidir. “Mecrası tarih, tabiat, insan ve yaşam ve toplumsal hayattır. Yeri tapınaklar mezarlıklar değildir.” diyerek İslam’ın yaşayan bir din olduğunu ifade etmektedir ve havaleci yaklaşımı eleştirmektedir.⁶⁴²

Bir sonraki bölüm, İslami kurtuluş teolojisinin bakışını etkileyen ve öncelik sağlanmasını düşündükleri toplumsal, siyasal ve iktisadi açıdan ezilmişler hakkında olacaktır.

4.3.3. *Mustazafların Gözünden Hayatı Okumak*

*Biz ise, istiyorduk ki yeryüzünde ezilmekte olanlara lütufta bulunalım, onları önderler yapalım ve onları varisler kılalım.*⁶⁴³

*Size ne oluyor da, Allah yolunda ve “Ey Rabbimiz! Bizleri halkı zalim olan şu memleketten çıkar, katından bize bir dost ver, bize katından bir yardımcı ver” diye yalvarıp duran zayıf ve zavallı erkekler, kadınlar ve çocukların uğrunda savaşa çıkmıyorsunuz ?*⁶⁴⁴

*Mustazaflar kıyâm etmelidir. Bütün kesimlerdeki, ülkelerdeki mustazaflar güçlü yumruklarıyla haklarını almalıdırlar. Onların, onlara hakkını vermelerini beklememelidirler. Müstekbirler hiç kimseye hakkını vermeye yanaşmaz.*⁶⁴⁵

İslami kurtuluş teolojisinin öze dönüş mücadelesine katkılarından biri de yoksul ve fakir kavramlarına getirmiş oldukları farklı yorumlar olmuştur. Özellikle de İslam’daki zekat kurumunun varlığıyla fakir’in zenginin mülkiyeti üzerindeki hakkına temas edilecektir. *Yoksul ve fakir kimdir?* meselesi İslami kurtuluş teologlarının görüş beyan ettikleri önemli konulardan olmuştur. Dini ezilmişlerin/alttakilerin (*mustazaf*) gözünden onların lehine yorumlanmasına dair tecrübeden bahsedilecektir. Bu doğrultuda, onları teskin ettiği düşünülen yanlış sabır, dua ve kader anlayışlarıyla konu aydınlatılacaktır.

İslam’da fakirin, yoksulun ve ezilmişlerin hakkı, hukuki olarak garanti altına alınmıştır. Toplumda sosyal adaleti/düzeni sağlamak adına zenginin malını dilediği gibi

⁶⁴² Eliaçık, *Sosyal İslam*, 175.

⁶⁴³ Kasas, 5.

⁶⁴⁴ Nisa, 75.

⁶⁴⁵ İmam Humeyni, *Mustazaf Müstekbir*, çev. Serdar İslam (İstanbul: Objektif Yayınları, 1992), 125.

harcamasına izin verilmemiştir, çünkü fakire de ondan bir hak tanımlamıştır. Modern İslam siyaset düşüncesi yazarlarından Gannuşi bu durumu, İslam'ın mustazaf halkaların ideolojisi olduğunu ve İran Devriminin İslam'ın, zorbalığa ve sömürüye karşı mustazafların devrimi olduğunu belirtir.⁶⁴⁶

İslam inancına bakıldığında yoksulluk ve fakirlik meselesi hiçbir zaman övülen bir durum olmamıştır, bunun yerine fakirliğin bir felaket olduğu anlayışı hâkimdir. Bununla birlikte Müslümanlar arasında fakirlik ve yoksulluğun yapısal nedenleri araştırılmadan sabredilmesi gerektiği anlayışı oldukça yaygındır. Sosyal adaletin tesisine engel olan bu duruma karşı İslami kurtuluş teologlarının bir itirazı olacaktır. Diğer İbrahimî dinler için de geçerli olan maddi ve manevi fakirlik-yoksulluk ayrımı İslam'da da geçerlidir. Yoksulluk ve fakirliğin katmanları olmasına rağmen, kavram kurtuluş teolojisi açısından daha çok maddi unsurları üzerinden değerlendirilmektedir. Zira Esack'a göre, Kur'an'ın hedefi insanların dünyada refah, huzur ve zenginlik içinde yaşamasıdır. Onun daha çok Kur'an ve Şeriatî'den esinlenerek kullanmış olduğu *mustazaf* kavramı, toplumda sosyoekonomik açıdan kötü durumda olanlar, bastırılmış, toplum dışına itilmiş kişiler için kullanılır.⁶⁴⁷

Mustazaf kavramının literatürde yaygın olarak “mütref, mele ve müstekbir”in karşılığında kullanılmıştır.⁶⁴⁸ Kavramın tarihine baktığımızda, mustazaf kavramı eski bir kavram olmasına rağmen modern zamanlarda kullanımı İran İslam Devrimi sonrasında yaygın bir şekilde tedavüle girmiş ve devrimin ideolojik amaçları doğrultusunda propaganda edildiği görülmektedir. Zaten, İran devrimi lideri Humeyni'nin konuşmalarına bakıldığında mustazaf kelimesini sıkça kullandığı görülmektedir. Devrimden çok kısa bir gün sonra yaptığı bir konuşmada Humeyni, “Mustazaflar kıyam etmelidir. Bütün kesimlerdeki, ülkelerdeki mustazaflar güçlü yumruklarıyla haklarını almalıdırlar. Onların, kendilerine haklarının verilmesini beklememelidirler. Müstekbirler hiç kimseye hakkını vermeye yanaşmaz.” Ayrıca 13 Nisan 1970'da Çekoslovakya elçisiyle yapmış olduğu görüşmede “İran hareketi, sadece İran'la sınırlı değildir. Bilakis mustazafların müstekbirlere karşı hareketidir. Bundan dolayı insan haklarına ve insanlığa

⁶⁴⁶ Raşid el-Gannuşi, *İslami Yöneliş* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987), 115.

⁶⁴⁷ Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism*, 98.

⁶⁴⁸ Mütref, bolluk içerisinde yaşayan, şımarmış; mele, nimet ve servetle dolmuş, şımarmış; müstekbir, büyüklük taslayan kişi demektir. Bkz, Faruk Özdemir, *Kur'an'da Mustazaf ve Müstekbir Kavramlarının Semantik Analizi* (Serüven Kitap, 2015), 153, 224, 325.

değer veren herkes tarafından desteklenecektir.”⁶⁴⁹ diyerek kavramı propaganda aracı olarak kullanmıştır.

Toplumda baş gösteren bir sorun sonrasında ortaya çıkan, mağdur edilmiş ve haksızlığa uğramış kişiler olarak adlandırılması dışında yoksullar ve fakirler için özel bir anlam yüklenmemiştir. Bu soruna daha çok sistemik bir şekilde yaklaşılmış, ekonomik, sosyal boyutları dışında onun politik uzanımlarına temas edilmemiştir. Toplumsal değişimin motoru ve dinamiği olarak görülmemiştir. Buna rağmen, toplumsal fakirlik ile şahsi fakirlik arasında kesin ayrımlar yapılmıştır. Ferdi olarak birçok nedenden ötürü fakirlik haline rıza gösterilse bile toplumsal olarak bunu kabul etmek, sorgulamamak İslami kurtuluş teologlarınca olumsuz karşılanmıştır. Çünkü;⁶⁵⁰

“Fakir insanlar, adi, sıradan ve maddi ve manevi tüm imkanlardan yoksun bir ailede doğmuş ve eğitimsiz büyümüşlerdir. Daha çocukluktan itibaren hamallık yapmaya, koyun ve sığır otlatmaya, ırgatlığa gitmişlerdir ve en düşük hayvani şartlarda yaşamışlardır. Sürekli ekmek telaşında olmuşlardır. Ruhların en yüce, en büyük idealaları de en adi ve hakir maddi ve ekonomi arzularıdır. Zorunlu olarak manevi, ahlak ve ruhi açıdan da bozuk ve donuk olmuşlardır. Yoksulluk, cehalet ve esaretle yaşadıkları için ister sitemez sürekli küfür, fesat, ruh çöküntüsü ve şahsiyet düşüklüğü ile boğuşmuşlardır. Her fazilet, maneviyat ve marifetten uzak olan bu halk, Tanrının yanında nasıl aziz olabilir!”

Esack çalışmasında yapmaya çalıştığı hermönetik okumada önemli gördüğü anahtar kelimelerden biri olan mustazafları, sosyal ve ekonomik olarak zayıf, zulme ve haksızlığa maruz kalmış kişiler olarak (*option for the oppressed*) ele alır.⁶⁵¹ Buna göre Esack, mustazafların inançlarına ve dini arka planlarına bakılmaksızın meseleyi ele alır. Esack’ın çalışmasında İslamcılar dinî bir bakışla zulme maruz kalan tüm halkı mustazaf kabul ederken (*zulme karşı dinlerarası dayanışma - solidartiy against oppression*); onlara yardım ederek Kur’an’ı hermenötik okuma ve çoğulcu bir yaklaşımla yeniden yorumlamanın yollarını aramışlardır.⁶⁵²

Esack da Segundo’nın önermiş olduğu yorumbilgisel daire (*hermeneutic circle*) gibi zulüm ve fakirlikle savaşılan İslami kurtuluş teologlarının Kur’an’ı yeniden yorumlama sürecinin kendi içinde bir döngüyü ifade ettiğini söyler. Aktif olarak mücadelede yer alanların kendi tecrübeleri ve sosyal gerçeklikleriyle birlikte Kur’an’ı yorumlarken yeni bir yoruma kavuşmaları, onların zihnini yeniden şekillendirmektedir. Böylece her okunuşta farklı bir bakış kazanılmaktadır. Zaten kurtuluş teolojisinin kendisi

⁶⁴⁹ İmam Humeyni, *Mustazaf Müstekbir*, 125, 126. Bu eser Humeyni’nin 1963-83 yılları arasında farklı konularda yapmış olduğu konuşmalardan mustazaf ve müstekbir konularına ait bölümlerin derlendiği bir çalışmadır.

⁶⁵⁰ Ali Şeriati, *Marksizm* (Ankara: Fecr, 2013), 56, 57.

⁶⁵¹ Esack, *Qur’an, Liberation & Pluralism*, 1997, 102.

⁶⁵² A.g.e., 201.

de bunu sağlar.⁶⁵³ Bu doğrultuda mustazaf kavramı Esack tarafından Kur'an'ı anlamada hermönetik anahtarlardan biri olarak incelenmiştir.⁶⁵⁴ Ona göre, horlanmışlar ve haksızlığa uğrayanlar teolojinin asıl ilgisine konu olması gerekenlerdir, zira Allah ezilenleri korumaktadır. Kur'an'ı nasıl ve kimin gözünden okuyacağız? diye sorduğunda bunun nesnel ya da keyifli epistemolojik bir tarafsızlıkla olmayacağını söyler ve şöyle devam eder: “İnsan gayreti bütünüyle bir bağlam çerçevesinde meydana gelir. Irksal ayırım ve ekonomik sömürü ortamında anlamın anlamını ve algının anlamını yeniden düşünme ve kutsal metni bu amaca tahsis etme özgürlüğü, metnin mazlumların özgürleşmesini mümkün kılacak tarzda okumasını sağlayan hermönetiksel anahtarların işlenmesine uygun değildir.”⁶⁵⁵ Bu bakışla Esack'ta (ve Dabashi'de) “ben ve öteki” (*self and other*) meselesi anlamlı bir ayırım olmaktan çıkmaktadır. Müslüman, mümin, mustazaf, kafir, müşrik, ehli kitap vb. kavramları dinî temelde Kur'an'ı politik olarak tekrar okuma, tanımlama ve anlamlandırma çabası içerisinde olmuşlardır.⁶⁵⁶

Çalışmalarını büyük ölçüde Hindistan'daki kast sistemi ve farklı dinlerdeki insanların çatışması sonucunda şekillendiren Ali Engineer, baskı zulüm ve haksızlığı İslam düşüncesinde sık kullanılan tevhit kavramıyla açıklar. Ona göre, tevhit kavramı kurtuluş teolojisi açısından sadece Allah'ın birlenmesi (*unity of godhood*) değil, aynı zamanda insanlığın birliğini (*unity of mankind*) ifade eder. Zaten İslam toplumları herhangi din, dil, ırk, kast, sınıf ayırımını ve baskıya uğramasını onaylamaz. Arzu edilen gerçek manada bir dayanışma ve sosyal adalet tüm ulus, sosyo-ekonomik ayrımlar olmadığında gerçekleşir. İşte bu yüzden kitleleri her türlü sömürden ve usta-efendi zincirlerinden korumayı hedefleyen kurtuluş teolojisi, İslam'ın tevhit ilkesinde öncelikli öneme sahiptir.⁶⁵⁷

⁶⁵³ A.g.e., 98.11, 14, 72, 83, 103. Ayrıca bkz, Juan Luis Segundo, *Liberation of Theology*, çev. John Drury (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976), 8–9.

⁶⁵⁴ Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism*, 1997, 83.

⁶⁵⁵ Farid Esack, “Kur'an Hermönetiği Sorunlar ve Öneriler”, içinde *Kur'an-ı anlama Çabaları: Sorunlar ve İmkanlar*, ed. Hüseyin Altuntaş ve vd, çev. Talay Öztürk (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 88, 89; Shadaab Rahemtulla, “İslami Kurtuluş Teolojisi”, 137.

⁶⁵⁶ Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism*, 1997, 14, 114; Dabashi, *Islamic Liberation Theology*, 2008.

⁶⁵⁷ Asghar Ali Engineer, “On Developing Liberation Theology in Islam”, 24; Engineer, *Islam and Muslims*, 11, 15.

4.4. Sonuç

Bu kısımda İslami kurtuluş teologlarının daha önce belirtilen temel konulardaki görüşleri öze dönüş bağlamında ele alınmıştır. Bu doğrultuda öne çıkan bazı hususlar tespit edilmiştir.

Öze dönüş pratiği olarak dinin yeniden yorumlanmasıyla ilgili İslami kurtuluş teolojisi açısından öne çıkan en temel ilke zamanın, mekânın, muhatabın ve koşulların değişmesiyle dinin yeniden yorumlanması gerektiği düşünülmektedir. Bunu yaparken dinî mesajdaki “asıl maksadın” ne olduğunun doğru tespit edilmesi gerekmektedir. Bu maksat kurtuluş teologları tarafından belirlenirken din olarak İslam’ın aynı zamanda politik bir yönünün olduğunun altı çizilmiştir. Bu açıdan bakıldığında İslami kurtuluş teolojisi bir asırdan daha fazladır süregelen İslamcılık tartışmalarına önemli bir katkı sağlamıştır ve bazı kavramların ve meselelerin (örneğin empreyalizmle savaşmada ötekiyle birlikte mücadele etme ve birlikte yaşama tecrübesi) yeniden gözden geçirilmesini sağlamıştır. Nihai kertede Müslüman entelektüeller arasında yoğun bir şekilde cereyan eden İslam dünyasının geri kalmışlığının, gelişmemişliğin ve sömürgeciliğe maruz kalışının asıl sebebi, İslami kurtuluş teologları açısından “sahih” (otantik) İslam’ın terkedilmesi ve günümüz dünyasına aktarılamadığı ifade edilmiştir. Gerekli olan dinin/dini düşüncenin toplumsal hayatta pratik olarak yaşanabilmesi ve yaygınlaştırılabilmesidir.

Dinin mesajının günümüze aktarılmasında Kur’an yorumu ve onu okuma yöntemi (Sünnetle birlikte) kritik bir öneme sahiptir. Kur’an’ı düşüncelerinin merkezine alan, onu temel referans olarak gören İslami kurtuluş teolojisi Kur’an’ın anlaşılmadığı konusunda ortak görüşe sahiptirler. Bağlam-zaman-mekân faktörünü dikkate alan bugünün insanına seslenen bir kitap tasavvur edilmektedir. Dinamik olan günümüz toplumlarına dinamik bir Kur’an yorumunun önemine vurgu yapılmıştır. Kurtuluş teolojisinin bu minvalde yapmış olduğu en önemli katkı başta Kur’an olmak üzere İslam düşüncesinde-kültüründe üretilmiş kelime dağarcığına yeni bir soluk getirmişlerdir. Mevcut kelime dağarcığını geliştirilmesi dışında inanları pasifliği sevkeden kavramlara dinamizm katarak, onlara tekrardan hayat katmışlar ve aktivizmin kaynağı haline getirmişlerdir. Kurtuluş teolojisi anlayışının bu yöndeki katkısı bununla sınırlı değildir. Özellikle Kur’an’ı ve İslam düşünce mirasını yorumlarken birçok farklı disiplini seferber etmişlerdir. Kurtuluş teologlarının ilahiyat dışında ağırlıklı olarak siyaset, ekonomi, tarih, sosyoloji ve felsefe

literatüründen yoğunca istifade ettikleri görülmektedir. İfade edilen “kelime dağarcığı”nın gelişiminde bunun önemli katkısı olmuştur.

Öne çıkan bir başka husus İslami kurtuluş teolojisinin düşünce biçimiyle ilgili olmuştur. Diyalektik yaklaşım ve eleştirel düşünce İslami kurtuluş teologlarının yaygın olarak başvurdukları yöntemdir. Görüşlerine başvuru düşünürlerin ortak özellikleri ele aldıkları meselelerde analiz unsuru olarak diyalektik yönetimini kullanmış olmalarıdır. Çok sık kullanılan kavramlara bakıldığında (*tevhit-küfr*, *devrimci- muhafazakâr*, *müstekbir-mustazaf*, *darü'l İslam-darü'l harb*, *Habil-Kabil*, *dünya-ahiret*, *cahiliye-hakimiye*) bunun etkisi görülmektedir. Nihai kertede “İslam”ın rengini/boyasını verdikleri söylene de birçok yönleriyle eleştirmiş olsalar da bu yazarlarda Marksizm ve sosyalizmin etkisi görülmektedir. İşte tüm bunlarla hedeflenen şey bilinçli bir toplum inşası ve bilgi tekelinin kırılmasıdır. Sorgulayan, aklını kiraya vermeyen ve ne yaptığını bilen bir nesildir, İslami kurtuluş teologlarının nihai hedefleri. Bunun için hür düşünce meselesi çalışmalarında rahatsız edecek şekilde önemsemiştir. Nihai kertede dinin din adamlarının, hayatın da siyasetçilerin insafına ve tekeline bırakılmayacak kadar önemli olduğunun altı çizilmiş ve bu konuda bilgi tekelinin kırılması için hiyerarşi/otorite sorgulaması yapılmıştır. Bunun için dini bilmek, yaşamak için din alimi olmak gerekmediği ifade edilmiştir. Uzmanlık gerektiren mülahazalar bunun dışında tutulmuştur. Özellikle de İslam’da ruhban sınıfının olmadığı sıkça hatırlatılmıştır, bu türden temayüller eleştirilmiştir.

Dinin özüne dönüşte sosyal adalet ve yoksulluk problematiği tartışmaların yoğun yaşandığı, eleştirilerin sertleştiği alanların başında yer almaktadır. Din, dil, ırk, mezhep ve cinsiyet ayrımı gözetmeksizin temel hak ve özgürlüklerden asla ödün vermeden insanca yaşamının bir hak olduğu ifade edilmiştir. Dünyadaki mevcut sosyal tablonun sorunlu bir durum olduğu kabul edilmiş, bu çarpıklığın itikadi düzlemdeki yansımalarına temas edilmiştir. Sosyal adalet ve yoksulluğun insanların tevhidî düşünce ve anlayışındaki bozukluğun göstergesi olarak okunmuştur. Bununla mücadelede toplumun her kesiminin (inanan-inanmayan, müslim-gayri müslim vb.) birlikte mücadele etmesi gerektiği hususunda hem fikir olunmuştur. Özellikle de zulmün mağduru mustazafların müstekbirlere karşı herhangi bir ayrım gözetmeden mücadele etmesi gerektiği paylaşılmıştır. İslami kurtuluş teologlarının yaşadıkları toplumlara bakıldığında çok dinli, kültürlü bir yapı arz ettiği görülmektedir. Bu düşüncelerin oluşmasında bunun etkisi olduğu görülmektedir. Heterojen bir toplumda homojen bir şekilde mücadele

edilemeyeceği tecrübe edilmiştir. Toplumdaki eşitsizlikleri daha da arttıran ekonomik ve toplumsal süreçleri felç eden kapitalizm ve sermaye yığılma, kurtuluş teolojisinin yapısal düzlemde ele aldıkları sorunun başında yer almaktadır.

Bunun dışında İslami kurtuluş teologlarının İslam’da sosyal adalet ve yoksulluk gündeme geldiğinde öne sürülen zekat, sadaka, infak vb. araçlara farklı bir perspektiften yaklaştıkları görülmüştür. Sosyal adaleti sağlamada ve yoksullukla savaşta bunların dışında yapısal sorunlara, bozukluklara temas edilmiştir. Özellikle de “mülk” meselesini liberal ferdiyetçi anlayışın ötesinde toplumsal bir bakışla ele aldıkları görülmüştür. Allah’a ait olduğu bilinen mülk (bilgi, iktidar ve servet) toplumun yararıyla özdeşleştirilmiştir. Onun üzerinde keyfi ve sorumsuz bir sahiplenme değil, sorumlu ve bilinçli bir emanetçi olarak tasarrufta bulunulması gerektiği vurgulanmıştır.

Tartışmasız mevcut adaletsizliklere karşı çıkmakta ve onun sosyo-ekonomik dinamiklerini tespit etmekte muhataplarının öte dünya tasavvuru önemlidir. İslami kurtuluş teologları arasında zaten özünde İslam’da olmayan ama uygulamada bazı kafa karışıklıkları nedeniyle oluşan din-dünya-ahiret ayrımı veya din ve devlet ilişkilerindeki kesin ve katı ayrımın temelsiz olduğu belirtilmiştir. Özellikle de sosyal adalet ve insanca yaşama konusundaki hassasiyetleri nedeniyle dünyevi olana çok daha fazla müdahil oldukları görülmektedir. İslam’ın iki dünya dini olduğu vurgulandıktan sonra her iki dünyanın da bir birinin alternatifi olmadığını, birbirleri için gerekli bir denge unsuru olduğunun altı çizilmiştir. Dolayısıyla, haksızlık ve zulme karşı boyun eğmenin zalimin zulmünü arttıracaklarını, dünyada acı-ızdırıp çekmenin iyi bir şey olmadığı hatırlatılmıştır.

Yukarıda bahsedilen tüm unsurların ancak eleştirel bir bakış ve duruşla gerçekleşeceğinin farkında olmuşlardır. Bu yüzden öze dönüşte eleştirel düşüncüyü en önemli araç olarak görmüşlerdir. Bu doğrultuda özellikle gelenek ve muhafazakarlık meselesi tartışılan önemli başlıklardan olmuştur. Verili durum olarak kabul edilen gelenek sorgulanmış, tamamen reddedilmemesine karşın bazı eleştiriler getirerek ordan beslenmenin yolları aranmıştır. Muhafazakar refleksin sonucu olarak dinî bir temeli olmayan sorgusuz, sualsiz kaderci anlayışa karşı çıkmıştır. Hayatı anlamlandırmada modernist bir tutum izlenmiştir. Bunun için yukarıda belirtildiği gibi zamanın değişmesiyle Allah’ın göndermiş olduğu mesajın mahiyetinin (esas maksat) tekrar gözden geçirilmesi gerektiği sıkça vurgulanmıştır. Bu doğrultuda başvuru en önemli analitik araç içtihat kavramı olmuştur. Kısaca içtihat ruhuyla gelenek ve yenilenme arasında bir denge sağlanmaya çalışılmıştır. Kavram sadece din adamlarının tekeline

bırakılmamış, inanan her ferdi bu konuda sorumlu ve yetkili kılan bir anlayış benimsenmiştir.

Eleştirel düşünce kapsamında ele alınan bir diğer husus ise İslami kurtuluş teologlarının siyaset kurumuna bakış ve devletle ilişkileridir. İslami kurtuluş teolojisinin siyasal alanda yapmak istedikleri büyük ölçüde yapısal değişikliklere karşılık gelmektedir ve bunların da muhatabı bir ölçüde devlet ve devlet düzenlemeleriyle hayata geçebilecektir. Nihai hedefin “adalet devleti”nin tesis edilmesi olan İslami kurtuluş teolojisinin devletin yönetim şekli ve tarzına dair uzlaştıkları bir anlayış bulunmamaktadır. Devletle ilişkilerde beklenti daha çok halkçılıkla adalet arasında bir yerde insan hakları, eşitlik, liyakat ve gelişme ilkeleri çerçevesinde ele alınmıştır. Genel olarak bakıldığında siyasete dair görüşleri ütöplast görünümündedir. Özellikle sosyal adaleti sağlamada ve yoksullukla savaşta bunların dışında yapısal sorunlara, bozukluklara temas edildiğinden siyaset kurumuyla ilişkilerinin sorunlu ve mesafeli olmasına neden olmuştur.

5. HIRİSTİYAN VE MÜSLÜMAN KURTULUŞ TEOLOGLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Tezin bu kısmında, girişte önemi belirtilen Hıristiyan ve İslami kurtuluş teolojilerinin karşılaştırmalı bir bakış açısından mukayesesi yapılacaktır. Çalışma boyunca her iki teoloji, mümkün mertebe birbirine referans vermeden müstakil bir şekilde tartışılmıştır. Şimdiyse her iki teolojinin literatürde pek rastlanılmayan kapsamlı ve sistematik bir karşılaştırması denenmiştir. Karşılaştırma yapılırken literatürde yaygın olan görüşlere çoğunlukla da kendi çıkarımlarımıza yer verilmiştir. Aşırı uç ve münferit yorumlar karşılaştırmada yer almamıştır. Karşılaştırma boyunca gündeme gelen çıkarımlar çoğunlukla ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerden yararlanarak oluşturulmuştur. Bazen de tüm bölümlerin bir arada değerlendirilmesi neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu sebepten ötürü, çalışmanın bu kısmında tekrardan referans verme ihtiyacı hissedilmemiştir. Gerek duyulduğunda referans ayrıca verilecektir.

Bir diğer nokta, burada ele aldığımız değerlendirme çerçevesinin benzer ve farklı olarak değerlendirilmesi Hıristiyan ve İslami kurtuluş teologlarının yaklaşımlarında herhangi bir etkinin olup olmamasına göre dikkate alınmıştır. Dolayısıyla her farklılık ve benzerlik incelenmemiş, bunlardan sadece önemli görülenler değerlendirmeye alınmıştır. Ayrıca, her iki teolojinin aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar arasındaki detayın kaybolmaması adına “benzerlikler” ve “farklılıklar” üst başlığı yerine müstakil başlıklar verilmiştir.

5.1. Politik Bakış ve Siyasetle İlişkilerde Eleştirel Duruş

Mevcut siyasi durum kurtuluş teologlarının gözünde hep sorunlu gözükmiştir. Kurtuluş teologlarının öze dönüş yolculuklarında önemli gördükleri en önemli mesele dinin yeniden yorumlanması ve bununla ilişkili olan dinin politik yorumudur. Kurtuluş teologlarının, özellikle de Hristiyan kurtuluş teologlarının bu doğrultuda teolojiye getirmiş olduğu önemli katkılardan biri bu “politik boyut” olmuştur. İslami kurtuluş teologları bu konuda daha köklü bir geleneğe sahiptirler. İslam’da teorik olarak bu boyut içkindir. Ayrıca Müslüman topluluklarına bakıldığında geçmişte (günümüzde daha az) dinin politik boyutunun açık bir şekilde görüldüğü örneklikler bulmak mümkündür.

İnsanın tabiatı itibarıyla politik olduğu ön kabulüne dayanan bu yorumda, özellikle bağlamsallığının (*contextual and related*) altı çizilmekte ve tarihsel, toplumsal ve iktisadi koşullar özellikle dikkate alınmaktadır. Hristiyanlıkta politik bir bakış eksikliği ve kilisenin toplumsal konulara duyarsız kalması, hareketin bu yönde gelişmesine ve bağlamsallık ve metin ilişkisine daha fazla önem vermesine yol açmıştır. İslami anlayışın siyasal olanla ilişkisi aslında yeni olmamasına karşın, bu ilişki 1979 İran İslam Devrimi sonrasında akademinin ve Müslüman dünyasının gündemine daha sık gelmiştir. İslami kurtuluş teologları İslam’da zaten içkin olan bu durumu daha yüksek bir sesle dile getirmişlerdir.

Politik yorumun net bir şekilde görüldüğü yerlerin başında Kutsal Kitapların yorumlanması gelmiştir. Politik bakış, Kutsal kitabın yorumlanmasında kendini daha çok göstermektedir. Kurtuluş teolojisi dâhilinde her iki teoloji mensuplarınca Kutsal Kitapların mesajı baskıya ve zulme maruz kalanlarla birlikte “dayanışma” çerçevesinde okunmuş ve anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu bilinçli ve ısrarlı politik bir tercihin sonucunda mümkün olmuştur. Her iki dinî-siyasi akım da bu konuda ortak yönleri sahiptirler. Politik duruştan daha önceki bölümlerde açıklandığı gibi kurumsal yapıları aşan daha kapsamlı bir kavram kastedilmektedir. Bu duruşun tezahürü kurtuluş teologlarının siyasetle ilişkilerinde açık bir şekilde görülmektedir.⁶⁵⁸

Kurtuluş teologlarının dinin özüne dönüşte benimsemiş olduğu eleştirel duruşun bir yönü de siyasetle ilişkilere dayanmaktadır. Her iki kurtuluş teolojisinin siyasal alanda yapmak istedikleri büyük ölçüde yapısal değişiklikleri kapsamaktadır, bu konudaki muhatapları büyük ölçüde devlet ve devlet düzenlemeleridir. Bu yöndeki nihai hedefin “adalet devleti” (*a just state*) veya “adil düzen” (*a just order*) tesis edilmesi olduğu metin

⁶⁵⁸ Detaylı bilgi için bkz, 2.2.2. ve 4.2.2. bölümlere bakınız.

içindeki tartışmalardan görülmektedir. Yeni bir düzen arayışının ürünü olan bu yaklaşımlarından dolayı, her iki teolojinin siyasete dair yaklaşımlarında *ütöplast* bir görünüm arz ettiğı görülmektedir. İnsanlık tarihine bakıldığında tarihin hiçbir dönemde, ideal olarak belirlenen mükemmel bir adil toplumun inşa edildiğine rastlanılmaması bu çıkarımın yapılmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte kurtuluş teolojilerinin sahip oldukları *ütöplast* bakışın, gelecekte gerçekleşecek olan büyük değişimlere kaynaklık edebilme potansiyelini de bünyesinde barındırdığı bir gerçektir.

Kurtuluş teolojileri toplumdaki yapısal sorunlara, bozukluklara çok sık temas ettiklerinden siyaset kurumuyla ilişkileri hep sorunlu ve mesafeli olmuştur. Buna karşın devlet ve devletin aygıtlarını ele geçirme gibi bir iddialarına rastlanılmamıştır. Hatta Vatikan'ın devletin sahip olduğu birçok güce sahip olması nedeniyle Hıristiyan kurtuluş teologları tarafından eleştirildiğı görülmektedir. Dahası, her iki kurtuluş teolojisi hareketi ulusüstü (*dinî*) bir bakışa sahip oldukları ve din-devlet ayrımını nedeniyle modern devlet anlayışında aykırı konumda kalmıştır. Siyasete eleştirel bakışları, daha organize ve birlikte hareket edebilme potansiyelleri dolayısıyla Hıristiyan kurtuluş teolojisi, siyasetin tesirinden daha az etkilenmektedir. Fakat eleştirel bir bakışa sahip olmalarına karşın daha organize ve birlikte hareket edebilme potansiyelleri neredeyse imkânsız olan İslami kurtuluş teologları için böyle bir durum söz konusu değildir.

5.2. Dinin Seküler Bağlamda Yorumlanması

Her iki düşünce hareketi dinin seküler bir bağlamda yorumlanmasını önemser. Seküler kavramıyla yaygın kullanımı dışında dünyevi veya çağa ait olanı belirtir ve dünyanın nesnel halinin göz önünde bulundurulmasını, ona karşı duyarsız kalmamayı, içerisinde yaşadığımız bu dünyayı öte dünyaya (ahiret) feda etmemek ifade edilmiştir. Dinin bir yandan modern dünyanın penceresinden yeniden yorumlanması, diğer yandansa “toplumun varlık algısı, gündelik yaşamı ve zihniyetiyle yüzünün tekrar bu dünyaya döndürülmesi”dir. Bunun için siyasi bağlamın dışında gündelik yaşamda din-dünya işlerinin kesin ve katı bir şekilde ayrımını doğru bulmaz.

Hıristiyan geleneğinde sıkça referans verilen din-dünya ayrımı veya din ve devlet ilişkilerindeki kesin ve katı ayrım Hıristiyan kurtuluş teologlarında karşılık bulmaz. Teorik olarak İslami teolojide zaten var olan din-dünya ayrılmazlığı anlayışının uygulanması konusunda İslami kurtuluş teologları diğer dindaşlarına önemli bir

hatırlatma görevi icra ederler. Bu bakış, özellikle de her iki akım için de sosyal adalet ve insanca yaşama konularındaki hassasiyetlerinden kaynaklanmaktadır ve dünyevi olana, toplumsal gerçekliğe de müdahil olmanın gerekliliği inancından doğmuştur.

Her iki kurtuluş teolojisi de özellikle bahsedilen sorunların çözümü için yapısal değişiklikler önermeleri yönünden geleneksel dinî otoritelerden ayrı düşünmektedirler ve öte dünyacı ve havaleci anlayıştan bu dünyalılığın da önemsendiği bir anlayışı temsil ederler. Bu kapsamda kurtuluş teologlarının yöneldiği hedef dünya işlerinden (*worldly affairs*) el etek çekmek yerine, orayı ayırım yapmadan tüm insanlarla iş birliği içerisinde imar etmektir. Bundan dolayı her iki kurtuluş teolojisi meseleleri kutsal ya da dünyevi olarak birbirinden kesin ve katı bir şekilde ayırmak yerine ikisi arasındaki geçişkenliği ve katı sınırlar arasında akışkanlığı sağlayacak şekilde yorumda bulunurlar. Bu bakış önemli görülmekte, zira bu onların öte dünya tahayyüllerini doğrudan etkilemektedir. Milyonlarca inanan dünyadaki meşru ve haklı taleplerini öte dünya tahayyülü/inancı sebebiyle erteleyebilmektedir. Dahası, bu anlayış sosyal adalet ve yoksulluk konusundaki tavırlarını da belirlemektedir. Hâlbuki kurtuluş teolojisi kapsamında, havaleci olmayıp, eleştiren ve hakkını arayan bir insan tipi tasavvur edilmektedir. Haksızlığa karşı hesabın “şimdi” ve “bu dünyada” görülmesi gerektiği vurgulanarak havaleci-kaderci bir yaklaşım eleştirilmiştir. Bu her iki hareket için de çok önemli paradigmatik bir temel sağlamıştır. Bununla birlikte, her iki hareketin öte dünyadaki güzellikleri (cenneti) yeryüzünde yaşama isteklerinin arka planında (özellikle de Hristiyan kurtuluş teologları arasında) modernitenin ciddi etkisi bulunmaktadır.

Her iki teolojinin dünyaya ve ahirete bakışını radikal bir şekilde etkileyen bu anlayış, hareketin varlık anlayışlarında da önemli değişikliklere yol açmıştır. İslami kurtuluş teolojisi açısından bu tartışmalar özellikle de *kaza* ve *kader* meselesinin anlaşılmasında büyük değişimlere yol açmıştır. Hristiyan inancındaysa dinî geleneğin doğasında önemli bir yer işgal eden *çile* çekme, *acı* ve *ızdırap* artık farklı bir şekilde yorumlanmaya başlanmıştır. Dahası, kurtuluş teolojisinin dünyayla ilgili meselelerle, özellikle de sosyal adaleti tesis etmeyle yakından ilgilenmelerinin nedenlerinden biri Cennetin krallığını yeryüzünde inşa etme arzusudur. Müslüman kurtuluş düşünürleri içinse bu dünya, müminin ahiretteki konumunu belirleyen bir alan (*tarla*) olarak görülmektedir.

Dinin seküler yorumunun bir başka boyutuysa özel-kamusal alan ayrımıyla ilgilidir. Son iki yüzyıldan fazladır İslami politik kültür kamusal olana aşırı vurgu yapmıştır. Bu çoğunlukla insanlara toplumsal sorumlulukların hatırlatılması şeklinde

okunmaktadır. Hristiyanlık teolojisi ise özel alana vurgu yapmıştır, toplumu ilgilendiren kamusal alana yeterli ilgi gösterilmemiştir. Aslında Vatikan gibi kamusal alanda ağırlığını hissettiren bir kurumun varlığı burada bir paradoksa neden olmaktadır. Kamusal alanda gözükmemesine rağmen etkisi pek yoktur. Vatikan'ın kamusal alandaki gücüne rağmen toplumsal sorunlara olan ilgisi başındaki Papa'nın ilgisiyle doğru orantılıdır. II. Vatikan Konsili (1962) sonrasında kilisenin kamusal alana dair kısmi bir yönelimi olmuştur, fakat bu ilgi kısa bir süre sonra Papaların ilgileri doğrultusunda zamanla yok olmaya yüz tutmuştur ve kurumun öncelikli meseleleri arasında yer almamaktadır. Vatikan'ın sosyal adaleti sağlama yönündeki mücadelesinin 2013 yılında seçilen Latin Amerikalı Papa Franciscus ile tekrardan gündeme geldiği görülmektedir

Kurtuluş teolojisiyle birlikte “kurtuluş” vurgusunun bireysel alandan toplumsal alana doğru kaydığı görülmektedir. Günah hapisanesinden kurtuluşun ancak gücün adil olmayan insan yapılarından kurtulmasıyla mümkün olduğunu vurgulayarak, şahsi kurtuluşun tek başına bir anlam ifade etmediği kurtuluş teologlarınca vurgulanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, teolojik bir mesele olan “günah” meselesinde bile bireysel bakış açısından öte toplumsal bakış dikkate alınmıştır.⁶⁵⁹ Bu yönüyle İslami kurtuluş teolojisinin, İslami kültürden devralmış olduğu bu yaklaşımın olduğu gibi alarak benimsendiği, hatta daha da ileriye götürdüğü görülmüştür.

5.3. Sosyal Adaletin Tesisi ve Kapitalizm Eleştirisi

Kurtuluş teolojilerinin önemli ortak özelliklerinden biri sosyal adalet ve yoksulluk meselesine ciddi vurgu yapmalarıdır. Her iki teolojiyle ilgili sarf edilecek ilk cümlelerin içerisinde mutlaka yer alan/alacak olan kavramların başında “sosyal adalet” kavramı gelecektir. Bu iki hareket farklı argümantasyonlar ve ontolojik ve epistemolojik temellendirmelere sahip olsalar da ortak noktaları toplumsal düzeni fesada uğratan sosyal adaletsizlikle mücadele etmeleridir.

Sosyal adaleti ve toptan kurtuluşu merkezine alan iki hareketin eleştirisi açısından kapitalizmden başka net olduğu başka unsur yoktur. 3.2.1. ve 4.2.1. bölümlerinde etraflıca incelendiği üzere eşitsizlikleri arttıran ekonomik ve toplumsal süreçleri örtbas ettiği düşünülen kapitalist düzenin neo-liberal ideolojisi halklar arasında sefaleti artırmak,

⁶⁵⁹ Detaylı bilgi için bkz, 2.2.1.

yoksulların daha da yoksullaşmasını zenginlerinse servetine servet katmasından dolayı sıkça eleştirilirler. Her iki teolojinin toplumdaki eşitsizlikleri daha da arttıran ekonomik ve toplumsal süreçleri felç eden kapitalizm ve sermaye yığılma, kurtuluş teolojisinin yapısal düzlemde ele aldıkları sorunun başında yer almaktadır.

Böylece yoksul halkların insanca yaşamasının engellendiği gerekçesiyle en fazla ve katı bir biçimde karşı çıkılan mücadele olmuştur. Önceki bölümlerde tartışıldığı gibi kurtuluş teolojisi hareketinin bu duruma karşı çıkışı sadece ekonomik ve dinî saiklerden kaynaklanmamıştır. Sosyal adaletin olmadığı bir durum insanların hayata bakışlarını, algılarını doğrudan olumsuz bir şekilde etkilediği konusunda hemfikirler. Her iki teolojik yaklaşıma göre sosyal adaletin bozulmuş olması itikadı açısından da bir bozukluğun işareti olarak yorumlanır.⁶⁶⁰ Bu sebeple, her iki kurtuluş teolojisi için sosyal adalet olgusu aynı zamanda dinî bir mesele halini almış ve meseleyi dinî literatüre taşıyarak “günah” kavramıyla ilişkilendirmişlerdir. Bu yönde Hristiyan kurtuluş teologlarının yapmış oldukları özgün katkılardan biri “günah” zaviyesinden sosyal adalet tartışmalarına yaklaşmaları ve eşitsizliklerin olduğu durumu “yapısal günah” olarak ifade etmeleridir. İslami kurtuluş teologları “tevhit” kavramını farklı bir şekilde yorumlayarak, toplumsal düzeni bozan her şeyin büyük günahlardan olan “şirk” unsuru olduğunu belirtmişlerdir.

Nihayetinde ekonomik ve siyasi marjinalleştirmeyi din karşıtlığı olarak gören her iki hareket, sosyal adaletin tesisi için dinin sosyal yönüne ortak bir şekilde vurgu yapmaktadırlar. Adil olmayan düzen için her iki teolojinin din, dil, ırk, mezhep ve cinsiyet ayrımı gözetmeksizin birlikte hareket etmenin önemine vurgu yaptığı görülmektedir.

5.4. Yeni İnsan/Toplum İnşası ve *Praksis*

Gerek Hristiyan gerekse de İslami versiyonlarıyla kurtuluş teolojilerinin yerleşik dine yapmış oldukları eleştiri ve katkılarından net bir şekilde bir insan tasavvuruna sahip oldukları görülmektedir. Her ikisinde de sorumlulukları ve haklarının bilincinde mücadeleci/devrimci ruha sahip bir insan prototipi vardır. Aynı zamanda dini bütün olan bu “ideal” kişilerin toplumdaki sosyal adalet ve düzeni bozan, fakiri, yoksulu hor gören bir düzene karşı muhalif bir tavır sergilemesi beklenmektedir. Bu yönüyle her iki hareketin daha önce ifade edildiği gibi *ütapist* olduğu söylenebilir. Fakat sosyal adalet

⁶⁶⁰ Konu hakkında metin içinde çok kapsamlı değerlendirmeler yapıldığı için sadece konunun önemine dair açıklamada bulunulmuştur. Detaylı bilgi için bkz, tezin 3.2. ve 4.2. bölümleri.

konusundaki bu yaklaşımları biraz ayırmaktadır. Burada *ütöplast* sıfatının kullanılmış olması asla gerçekleşmeyeceğine değil, mevcut düzenin sınırlarını zorlayan ve sınır tanımayan yapısına işaret etmektedir. Zaten kurtuluş teolojisinin iddialarından biri mevcut yapının değiştirilmesine yöneliktir, çünkü devam eden yapısal şartlar sürdüğü müddetçe değişim ve dönüşüm gerçekleşmeyecektir. Ayrıca toplumu ve toplumdaki dönüşümü kendine hedef edinmiş bir hareketin kitleleri harekete geçirmek için böyle bir yaklaşımı benimsedikleri görülmektedir. Buradan varılmak istenen hedefse kurtuluş teolojisi düşüncesinde önemli bir öğreti olan “toptan kurtuluş” (*total liberation*) olacaktır. Bunun içindir ki sosyal adaletin tesisine yönelik geçici yardım, bağış vb. adımlar ve uygulamalara sıcak bakılmamaktadır.

Her iki hareketin önemli ayırt edici vasıflarından biri *praksise* ciddi bir vurgu yapmış olmalarıdır. Hareketler için söylem, inanç, iman kadar önemli olan başka bir unsur da gerçek imanının özelliği olan *praksistir*. Gerekli olmasına rağmen gerçek bir iman için söylem, inanç yeterli şart değildir; bunlar anlamlı, kabul edilebilir ve dönüştürücü bir etkiye sahip insan davranışıyla birleşmeden gerçek bir kurtuluşun olmayacağı düşünülmektedir. Çünkü kurtuluş teolojisi tek başına söyleme dayanan bir hareket değildir; onun söylemlerini adaleti sağlamak amacıyla harekete geçiren anlamın bir politik eyleme (*praksis*) dönüşmesi gerekmektedir. Bu, İslami kavramsallaştırmayla ifade edilecek olursa takva, iman ve ibadetlerin birlikte yer aldığı anlayıştır. Yani gerçek kurtuluş, doğru inancın; (*orthodoxy*) doğru, makbul bir amelle (*orthopraxy*) buluşturulması çabasıdır. Kurtuluş teologları gerçek inancı sağlayan merkezi bir bileşen olarak *praksisi* önemserler ve zaten bir ibadetin sahih olup olmaması ancak amelle test edilebileceğini iddia ederler. Bu yönüyle Protestanlıktan tamamen, Katolik Kilise’sinden ise kimi yönleriyle ayrışırlar. İslami kurtuluş söz konusu olduğunda *praksis*, İslam’ın bünyesinde zaten var olan, tüm inanların bildiği bir hakikati hatırlatmak ve yüksek sesle söylemektir. Bu yönüyle *praksisin* kurtuluş teologları tarafından imanının/inancın merkezine konduğu görülmektedir.

5.5. Toplumsal Sorunların *Hermönetik* Yorumu

Amerikalı devlet adamı H. Kissinger “*Diplomacy*” adlı eserinde analistle devlet adamını karşılaştırır ve ikisinin meselelere yaklaşımdaki bakış açıları arasında epey bir farklılık olduğunu söyler. Devlet adamı sorunları kucağında bulurken, analist hangi

sorunu inceleyeceğine kendisi dilediği gibi karar verebilir.⁶⁶¹ Elbette ki kurtuluş teologları yasal olarak devlet adamları gibi vatandaşlara karşı hesap vermek mecburiyetinde değildirler, ancak en azından seçilme gibi kaygıları bulunmamaktadır. Fakat içinde yaşamış oldukları topluma karşı sorumluluk bilincinde hareket etmeleri beklenmektedir. Hal böyle olunca tıpkı devlet adamları gibi onların da ele alacakları konular içinde yaşadıkları toplumun sorunlarıyla mutabık olmalıdır.

Her iki kurtuluş teolojisinin ilgilendikleri konulara bakıldığında yaşadıkları sorunlar ve karşılaştıkları zorlukların onların açıklamalarını ve çalışma konularını farklılaştırdığı görülmektedir. Bu durum onları çözüm önerilerinde de bir miktar farklılaşmaya götürmüştür. Bunun en önemli nedeni iki ekolün karşılaştığı sorunların yerelliğidir. Sorunların yerelliği çözümlerde de yerellik, bölgesellik barındırmaktadır. Başka bir deyişle İslami kurtuluş teologlarının önerdikleri çözümlerin bir kısmı içerisinde bulundukları dinî, kültürel ve sosyal yapılarıdaki farklılıklar sebebiyle Hristiyan kurtuluş teolojisinde karşılık bulmamaktadır. Fakat her iki hareketin toplumsal sorunların karşısında ve onların çözümü konusunda ihtiyaç duyduklarında bir çıkış yolu bulmak için temel kaynaklara *hermönetik yorumla* yaklaştıkları görülmektedir.⁶⁶²

5.6. Avrupa Kolonyalizmi ve Amerikan Emperyalizmine Direnme

Gerek Hristiyan gerekse İslami kurtuluş teologları sömürü ve emperyalizmin her türlüşüne karşı durmaktadır. Toplumsal düzeni bozduğu düşünüldüğü için 15. yüzyıldan başlayarak Avrupa dışı toplumların özellikle de “yeni dünya”dan başlayan Amerikan hegemonyasıyla zirveye ulaşan emperyalizme karşı direnme ortak hedeftir. Ayrıca emperyalist ve sömürgeci güçlerin devletlerin iç işlerine müdahale edilmesine şiddetle karşı çıkmaktadırlar. Mücadele ettikleri baskının ve zulmün büyük ölçüde onlar tarafından geldiğini düşündükleri için emperyal güçleri sürekli eleştirirler. Ezilenlerin aralarındaki farklılıklarla uğraşmadan sömürü ve emperyalizmle mücadele edilmesi gerektiğini savunurlar.

Ayrıca günümüzde ortaya çıkan birçok sorunun kökeninin her iki hareketin yazarları tarafından sömürgeci gelenekten kaynaklandığı ifade edilmiştir, fakat eleştirinin

⁶⁶¹ Henry Kissinger, *Diplomacy* (New York u.a.: Simon & Schuster, 1994), 27.

⁶⁶² Dinî otorite sorunu ve kaynaklarla ilişki meselesinin tartışıldığı bir sonraki başlıkta bu hermönetiğin mahiyeti ve kapsamı ifade edilecektir. Detaylı bilgi için tezin 3.1.2. ve 4.1.2. bölümlerine bkz.

ötesine geçip somut adımlar da atılmıştır. Başlangıç itibarıyla farklı zamanlarda başlamışlardır. Bu onların sömürgecilik ve emperyalizm tecrübeleriyle başlar ve doğal olarak ikinci bölümde belirtildiği gibi farklı tarihlere tekabül eder. Fakat bugün bildiğimiz modern kurtuluş teolojisinden bahsedildiğinde benzer zamanlarda yani 1960 sonrası olarak tarihlendirilebilmektedir.⁶⁶³

5.7. Diğer Akımlara ve Ötekine Karşı Hoşgörü

Kurtuluş teolojisi iki versiyonuyla da diğer düşünce akımlarına ve sosyal bilimlerde “öteki” olarak görüne karşı hoşgörülü bir yaklaşıma sahiptir. Özellikle milliyetçi, dinî, sosyalist ve Marksist düşünceye saygılı bir yapısı mevcuttur. Başta din olmak üzere çoğulculuğu önemsemektedirler. Kurtuluş teolojileri Hristiyan ve İslam dünyasındaki birçok aşırı ideolojilerden farklı olarak ötekileştirici ve hegemonik bir üsluba sahip değildir; bu tavra sahip her düşünceyle de saygı çerçevesinde iş birliğine prensip olarak açıktır. Amaçları daha çok sosyo-politik yapıyı dönüştürmek olduğu için bu konudaki birlikte hareket etmeyi önemserler. Bu konuda İslamcılardan ve radikal dini akımlardan farklı bir konumda yer alırlar. Zaten toplumda ötekileştirilmiş, kenara itilmiş ve yok sayılmış kişileri öncelikli hedef kitlesi seçen bir hareketin farklı davranması da beklenemez.

Her iki hareket gücünü büyük oranda hoşgörü ve açıklıktan aldığı için ayrımcılığın her türlüsüne karşı çıkmakta; ayrıştırmaktan ziyade kapsayıcı olmayı önemsemektedirler. Kurtuluş teolojileri radikalizme ve aşırılığa karşı mücadele etmektedirler.⁶⁶⁴ Kurtuluş teologlarının mesajlarında evrensel ve insani vurgular çok fazladır. Ulus aşırı yapıları nedeniyle de bölgesel ve küresel düzeyde büyük değişiklikler için önemli potansiyelleri bünyelerinde barındırmaktadır.

5.8. Sosyal Olarak Dezavantajlı Kesimlerden Yana ve Dinler Arası Dayanışmada Kurtuluş Yorumu

Kurtuluş teolojilerinin ortak yönlerin başında sosyo-ekonomik/politik olarak dezavantajlı kesimlerden yana bir duruş benimsemeleridir. Bundan dolayıdır ki dini

⁶⁶³ Detaylı bilgi için bkz, 2.1.

⁶⁶⁴ Detaylı bilgi için 3.2.3. ve 4.2.3. bölümlerine bakınız.

alttakiler ve ezilmişlerden yana onların lehine yorumlamayı önermişlerdir. Dini yorumlamada onlara epistemolojik öncelik tanınır. Bu aynı zamanda onlara baskı ve kutsal metinleri anlamada epistemik avantaj sağlamaktadır. Bireysel olarak toplumda birilerinin iyi durumda olması bir anlam ifade etmemektedir.

Sağlıklı bir toplumda herkesin insanca yaşamasının gerekliliği vurgulanmaktadır, bundan dolayı ferdiyetçi yaklaşımlar yerine toplumsal çözüm önerileri daha fazla önemsenmiştir. Bu durum hem Hristiyan hem de İslami kurtuluş teolojisinde daha çok dinin sosyal açıdan yorumlanması olarak ifade edilmektedir. Her iki kurtuluş teolojisine göre, fakir insanlar maddi ve manevi olarak yoksul ailelerden doğmuş ve eğitimsiz büyümüşlerdir. İnsani şartlar içerisinde en düşük şartlar içinde yaşamış ve sürekli hayatın temel gereksinimleri peşinde koştuğundan en büyük arzuları daha çok maddi ve ekonomi arzularıdır. Manevi ve ruhi açıdan tahribata uğramışlardır. Fazilet, maneviyattan uzak olan bu kitlenin Tanrı katında tam manasıyla üstün bir varlık olması beklenmemektedir. Bu açıdan bakıldığında henüz gayri insani şartlar altında yaşayan bu insanların dini, mezhebi ve milletin herhangi bir öneminin olmadığı konuşulmakta ve dinler arası bir dayanışma konusunda hemfikir olunmaktadırlar. Bu şartlar altında zaten Tanrı da yoksullardan, ezilmişlerden ve fakirlerden yana olacağı paylaşılmıştır. Bununla birlikte, her iki teolojinin de kendilerini zengin ve zenginlik karşıtı bir cephede konumlandırmadıklarının altı çizilmesi gerekmektedir. Kurtuluş teologları tarafından yoksullara, ezilmişlere ve baskıya maruz kalanlara ısrarla vurgu yapılması, gündelik ve sosyal hayattaki rolleri itibarıyla dezavantajlı konumda olduklarından toplumun dikkate alınmayan bu kesimleri için sadece pozitif bir ayrımcılığı ifade eder. Aksi bir yaklaşımda kendileriyle çelişirler.

Özellikle de her iki kurtuluş teolojisi için (istisnalar bulunmakla) *exodus* olayı tarihsel referans olarak merkezî bir konumdadır. Bu yaklaşımları onların sosyal adalet konusunda aşırı hassas olmalarını sağlamıştır. Tüm bunlar, farklı bir perspektiften bakıldığında her iki hareketin de dini sosyal hayatın merkezine koyma çabası içerisinde olduğu görülecektir. Genel olarak şiddetin bir çözüm olduğu düşünülmemektedir, ama sosyal değişim için gerektiğinde şiddetin kullanımının meşru görülebileceği konusunda hem fikirlerdir.

5.9. Dinî Otorite Sorunu ve Kaynaklarla İlişki Biçimi

Otorite sorunu ve kaynaklarla ilişki meselesi bilgi felsefesi açısından her iki akımın farklılık gösterdiği noktaların başında gelmektedir. Hristiyanlığın Kutsal kitabı

İncil'in kurtuluş teolojisinin temel başvuru kaynağı ve hiyerarşik olarak en üstün düzeyde olduğu konusunda herhangi bir şüphenin olmadığını daha önce belirtmiştik.⁶⁶⁵ Bununla birlikte Hristiyanlıktaki İncil'in hiyerarşik olarak üstte durması onun bir kriter kitap olduğu anlamına gelmemektedir.

Dinî geleneğin oluşmasında Kutsal Kitap dışında dogmalar, dinî menkıbeler, sembollerin önemli bir yeri vardır. Dahası, kitap için vahiy yoluyla geldiği, yani insan sözünün karışmadığı iddiası bulunmamaktadır. Benzer durum İslami kurtuluş teologları için geçerli değildir. Onlar tarafından Kur'an tartışmasız en üst otoritedir ve içine insan sözü karışmamış *kelimetullahtır* (Allah kelamı). O'nunla herhangi bir şey çeliştiğinde onun dışındaki kaynak gözden geçirilir. Bu hem lafzen hem de manen bu şekildedir. Çünkü O, dinî meşruiyetin en önemli kaynağıdır. Bunun anlamı özellikle de *hermönetik okuma* ve Kutsal Kitapların politik yorumlarında kendini göstermektedir. Bunun başka bir anlamı şimdi ele alacağımız dinî otorite meselesinde kendini göstermektedir.

Katolik dünyasında, Hristiyan kurtuluş teologlarının zaman zaman kurum olarak Vatikan'ın eleştirse de asla karşı gelmediği papalık makamı/otoritesi vardır. Dolayısıyla yapmış oldukları yorumlarda o makamı dikkate almak zorunda kalmışlardır. Bunun dışında kurtuluş teolojisinin meselelere bakışlarında meşru dinî otorite kabul edilen Vatikan çoğunlukla müdahil olmuştur. Tamamen belirleyici olmasa da getirilen yorumların doğruluğu veya yanlışlığına dair sürekli *tamimler* (genelgeler) yayımlanmıştır. Bu açıdan bakıldığında Kilise'nin Hristiyan kurtuluş teolojisi için önemli bir meydan okuyan aktör konumunda olduğu dikkate alınmalıdır. Buna mukabil, İslam dünyasında böyle bir merkezî, dinî bir hiyerarşik evrensel bir yapılanma bulunmamaktadır.

Osmanlı Hanedanlığının elinde tuttuğu halifelik Cumhuriyetin kurulmasından kısa bir süre sonra (1924 yılında) lağvedilmesiyle sembolik olarak bile Müslümanlar için dinî otorite makamı kalmamıştır. Sonrasında her ülkenin kendi din ve diyanet işlerinden sorumluları olmuştur. Merkezi ve otoritesi olan ulusüstü evrensel hiyerarşik bir yapı kalmamıştır. Bunun İslami kurtuluş teologlarını ilgilendiren kısmı, onların meselelere dair görüşlerini ifade etmeleri sonucunda tüm Müslümanların karşı çıktığı kurumsal bir otoriteyle karşılaşmamışlardır. Bu durum meselelere dair aykırı gibi görünen görüşleri

⁶⁶⁵ Juan Luis Segundo, *Liberation of Theology*, 7; Gerald West, "The Bible and the Poor: A New Way of Doing Theology", içinde *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, ed. Christopher Rowland, 2. baskı (London; New York: Cambridge University Press, 2007), 161.

ifade etmelerine mani olmamıştır. Bu yaklaşım, Müslüman kamuoyunun olmadığı, bir takım görüşlerin ifade edilmediği anlamına gelmemektedir. Burada altı çizilen kurumsal, meşru ve dinsel bir hiyerarşi olarak bir üst makamın olmayışıdır. Dahası, dikkat çekilmesi gereken husus Kilise'deki gibi normatif üstünlüğe sahip bir gücün İslam dünyasında yokluğudur. Çiftçi, İslami kurtuluş teolojisinin bu yapısının (*en üst düzey otorite yokluğu*) içinde yaşadıkları toplumda metafizik dinî duygunun zayıflaması ihtimali ve sosyal ayaklanma potansiyelinin oluşturması hususunda Hristiyan kurtuluş teolojisine nispeten daha güçlü olduğunu iddia eder.⁶⁶⁶ Bu durum İslami kurtuluş teologlarının fikirlerini ifade etmede görece daha özgür bir ortam sağlamasına alt yapı oluşturmaktadır.

Her iki kurtuluş teolojisinin temel dini kaynakları yeniden okumaya verdikleri önem, bunu Vatikan'ın ya da geleneksel ulemanın ve literatürün tekelinden kurtarma meselesi; İncil'i ve Kur'an'ı sıradan insanların gündemine sokma, günümüzle bağ kurmadaki ısrar; kaynakları yorumlamada sosyal bilimlerin etkisi ve gerekliliği tartışmasını beraberinde getirmiştir. Burada da *hermenötik* okumanın tesiri oldukça fazladır. Kaynaklara bu yaklaşımlarından dolayı, hem Hristiyan hem de İslami kurtuluş teologları toplumdaki dinî otoritelerce indirgemeci-seçmecî (*reductive-selective*) okuma ile itham edilmektedirler.

5.10. Tanrı Tasavvurları

İnsanın hayata bakışında diğer varlıkla girdiği ilişkide, dünya görüşünün oluşumunda, sosyal, siyasal ve iktisadi sistemlerin biçimlenmesinde ve meşrulaştırılmasında Tanrı'nın nasıl algılandığı önemlidir.⁶⁶⁷ Tüm İbrahimî (tek Tanrılı) dinler, dünya ve insanlarla (âlem) her daim ilişki içerisinde. Her iki grubun tasavvurları *teist* bir anlayışa dayanır.

Genel olarak Hristiyanlık ve İslam'da da Tanrı'nın mahiyetine dair farklı düşünceler (Hristiyanlık'ta şahsileştirilmiş Tanrı ve teslis ve İslam'da kesin bir müteal Tanrı ve tevhit inancı) olsa da her iki dinin de temelde *monoteist* (Tanrı'nın tek olduğu inancı) olduğu konusunda geniş bir fikir birlikteliği vardır. Özü itibarıyla geleneksel Hristiyan anlayışında da var olan bu *teist* yaklaşımın, modern Protestanlık sonrasında

⁶⁶⁶ Mehmet Ciftçi, "Liberation Theology: A Comparative Study of Christian and Islamic Approaches", *NBFR New Blackfriars* 96, sayı 1064 (2015): 489–506.

⁶⁶⁷ Mahmut Ay, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 6, sayı 2 (2008): 68.

gittikçe *deizme* kaydığı görülmektedir. Artık evrene müdahil olan insan ile iletişim içindeki bir Tanrı fikrinden, kâinatı ve insanı yarattıktan sonra insanı ve evreni kendi haline bırakan ve herhangi bir müdahalede bulunmayan bir Tanrı tasavvuruna geçiş söz konusudur. Hristiyan kurtuluş teologlarının geleneksel ekolü eleştirdiği noktalardan biri de budur. Onlar Tanrı-âlem ilişkisini “olmuş bitmişlik” içerisinde görmemektedirler. Bunun dışında Tanrı tasavvurlarının farklılık göstermesinde her iki dinin mensuplarının “teoloji” anlayışında farklılık vardır. Hristiyan teolojisi Tanrı’nın mahiyetiyle ilgilenirken İslam’da Tanrı’nın zatı ve sıfatlarına temas edilir.

Hristiyan kurtuluş teologlarının kilisenin anlayışından farklı olarak İslami kurtuluş teologları gibi *teist* bir anlayışa sahip oldukları görülmektedir. Dünya işlerine müdahil oluşunu düşündükleri için Tanrı’nın sevgisinin bir göstergesi olarak fakirleri, ezilmişleri kollayıp gözetmeleri gerektiğini düşünmekte ve bu yönde hareket etmektedirler. Dolayısıyla, her iki teolojinin modern dünyayı anlamada Tanrı varlığını merkeze alan (Teosantrik) bir anlayışa sahip oldukları görülmektedir. Bu yönüyle geleneksel anlayıştan çok farklı bir yerde konumlanmaktadırlar.

5.11. Gelenek ve Muhafazakârlık Meselesine Bakış

Düşüncede yenilik öngören her hareket gibi kurtuluş teologlarının gelenek ve muhafazakârlıkla ilişkilerinde eleştirel bir bakışa sahip oldukları görülmektedir. Bu bakımdan kurtuluş teologları gelenek ile yenilenme arasında bir denge kurmaya çalışmaktadırlar. Geleneği yok sayan, tamamen eleştiren bir tavır takınmaları gibi onu olduğu gibi kabul eden bir yaklaşım da benimsenmezler. Onların anlayışlarına göre gelenek tamamıyla değişmez, sorgulanamaz dini kaynakları ihtiva etmez. Dolayısıyla dinî mesajın özünü muhafaza etmek kaydıyla zamanın ruhunu ve dönemin şartlarını gözeterek geleneğin ayıklanması ve gözden geçirilmesi gerektiği görüşü kurtuluş teolojisi fikrinde baskın bir inançtır. Yerleşik dinî anlayışın yaklaşımları tıkanmıştır ve modern dünyada inanlara tatmin edici ve farklı bir cevap sunamamakta olduğunu düşünürler. Bu sebeple, hayattan ve gerçeklerden kopuk bir gelenek eleştirilmektedir. Hepsini için benzer ağırlıkta olmasa da kurtuluş teolojisinde devrimci, “ilerici” bir perspektif bulunmaktadır. Bu tavır, muhafazakârlık konusunda nasıl bir rol oynayacaklarına dair de bazı ipuçları sunmaktadır.

Buna karşın geleneğin İslami kurtuluş teolojisi için ifade ettiği anlamla Hristiyan geleneği için anlamı, karşılığı mahiyet olarak farklıdır. İslami kurtuluş teolojisinde gelenek önemli görülmekle birlikte bilgi-görgü kaynaklarından biridir. Bunun dışında her zaman dikkate aldıkları Kur'an ve Sünnet gibi hiyerarşik olarak en üstte iki temel kaynağı vardır. Bu kendileri için bir kriter olarak görülmektedir. Hristiyan kurtuluş teologlarına gelince durum değişmektedir, çünkü Hristiyan inancı daha çok gelenek üzerinden nakledilmiştir. Dolayısıyla yaklaşımlarında daha ihtiyatlı olmak zorundadırlar. Her iki hareketin argümanları incelendiğinde değişim ve dönüşüm konusunda ciddi bir iradeye, bunun kaçınılmaz olduğuna dair inanca sahip oldukları görülmektedir. Bu yaklaşımları gelenekle ilişkilerinin seyrini belirlemektedir.

5.12. Farklı Sınıf Kompozisyonu

Farklı dinlere mensup bu kurtuluş teologlarının oluşumu epistemolojilerini etkilemiştir ve her iki grubun farklı kompozisyonlardan oluşmaları literatürün farklı bir şekilde oluşmasına neden olmuştur. Farklı kişiler tarafından desteklenmiş olsa da Hristiyan kurtuluş teolojisi büyük ölçüde ruhban sınıfı tarafından desteklenmektedir. Kurtuluş teolojisinin ortaya çıkışı, gelişimi ve bugünkü temsilciliği bir din adamı sınıfı tarafından yapılmaktadır. Dolayısıyla aralarında zaman zaman farklılıklar bulunsa da türdeş bir gruptan bahsedilmektedir. Bu durum hareketin ortaya koymuş olduğu doktrinler ve yaklaşımlarda kendini göstermektedir.

Hristiyan kurtuluş teologları benzer referanslara ve alt yapıya sahip insicamlı bir zümreden oluşurken, İslami kurtuluş teologlarında benzer bir durum söz konusu değildir. Literatüre katkı yapanların dini ve dinî literatürü bilmesine rağmen onlar meslek olarak din görevlisi değildirler. Zaten İslam'da teorik olarak ruhban sınıfını yoktur. Kimi entelektüel, kimi yazar kimiye akademisyenlik yapmaktadır. Durum böyle olunca İslami kurtuluş teolojisinde çok daha geniş yelpazeye yayılan bir fikri oluşum bulunmaktadır. Ve İslami kurtuluş teologlarının ortak özelliklerinden bahsetmek oldukça zorlaşmaktadır. Aktif mücadeleyi önemsemelerine karşın müstakil hareket ederler ve deklare ettikleri ortak ilkeleri yoktur. Bununla birlikte Hristiyan kurtuluş teolojisi içinde “demokratik örgütlenme modeli” yaygın olarak kullanılmaktadır.

Son olarak bu durumun fikirlerinin yaygınlaşması üzerinde de ciddi etkileri olmuştur. Hristiyan kurtuluş teologları hizmet ettikleri kiliseleri fikirlerinin yayılması için önemli bir zemin olarak kullanmışlardır. Öte yandan İslami kurtuluş teologları böyle

bir ilişki ve yapı söz konusu olmadığından daha çok kitapları ve konuşmaları yoluyla fikirlerini yayma imkânı bulmuşlardır. Bir ibadethane olarak kilisenin muadili olan camiler onların halka (hedef kitleye) erişme yerleri asla olmamıştır.

5.13. Odak Farklılıkları

Genel olarak kurtuluş teolojisinin sorunsalı sosyal adalet ve yoksulluk etrafında şekillenmiştir. Bir önceki başlıkla da alakalı olarak Hristiyan kurtuluş teolojisinde kurtuluş, toptan kurtuluş daha çok sosyo-ekonomik temele dayanmıştır. İnvanları fakirliklerinden kaynaklanan dışlanmışlıktan kurtarmak ve insanca bir hayat yaşaması odaklanılan hususların başında gelmektedir. Bu da Latin Amerika gerçekliğinden kendilerine doğru koşan bir gündemden başka bir şey değildir. Benzer durum büyük oranda İslami kurtuluş teolojisinde de görülmektedir. Fakat İslami kurtuluş teologlarının ele aldıkları meselelere bakınca sosyo-ekonomik gerçekliğin ötesinde üst yapı meseleleriyle de (dinin hayatın her alanında doğru anlaşılması, yaşanması ve dinî pratiklerin/ibadetlerin uygulanması gibi bilişsel düzeyde) bir arayış içerisinde oldukları görülmektedir.

Sosyo-ekonomik gerçekliğin yanında sosyo-politik ve toplumsal ve dinî entegrasyonun da önemli meseleler arasında yer aldığı görülmektedir. Dahası, Müslüman kurtuluş teologlarının ele almış oldukları meseleler daha çok Müslümanların azınlıkta olduğu toplumlarda gündeme gelmiştir.⁶⁶⁸ Bu açıdan bakıldığında Kutub dilinden konuşursak cahiliyeden ve Allah'ın egemenliği dışındaki otoritelerden, Şeriatî'nin gözünden bakılırsa muhafazakâr düşünceden, Dabashi'nin dünyasından bakıldığında bugün artık önemini yitiren doğu-batı diyalektiğinden, Güney Afrikalı Esack'ın acı bir şekilde tecrübe ettiği ırk ayrımcılığından (*apartheid*) ve Hindistanlı Engineer'in muzdarip olduğu kast sisteminden ilk etapta kurtuluş anlaşılabacaktır. Bu farklılık içindeki benzerlikse daha önce ele alınan toplumun sorunlarının gündemlerini belirleyiciliği başlığıdır.

⁶⁶⁸ Bu durum İslami kurtuluş teolojisi bağlamında ele aldığımız tüm yazarlar için geçerli değildir. Metin içinde görüşlerine başvurulmuş yazarlardan örneğin Şeriatî ve Kutub bu genellemeye dâhil edilemez. Onlarda böyle bir durum söz konusu değildir.

İslam dünyasındaki düşünürlerin bunun dışında üst yapı meseleleriyle de (dinin hayatın her alanında doğru anlaşılması, yaşanması ve dinî pratiklerin/ibadetlerin uygulanması gibi bilişsel düzeyde) yakından ilgilendiği görülmektedir.

5.14. Ölçek Sorunu

Hristiyan ve İslami kurtuluş teologlarının çalışmalarının mahiyetinde ölçek farklılığı bulunmaktadır. Hristiyan kurtuluş teolojisi ağırlıklı olarak Katolik doktrinler çerçevesinde hareket etmektedir. Gerçekte bu bağlamda tartışılan esas husus büyük oranda “Katolik kurtuluş teolojisi” olarak tahsis edilmiştir. Fakat etkisi sınırlı da olsa Güney’den Kuzey’e doğru bir yayılmadan bahsedilebilmektedir. Güney’deki tartışmalar Kuzey’i de etkiliyor ve *black*, feminist vs. teolojiler bu etkileşimle ortaya çıkıyor.

Ayrıca yine sınırlı sayıdaki Asya, Filipinler teolojisi de böyle bir dalganın sonucudur. Dolayısıyla sonuçları itibarıyla farklı bir tartışma konusu olmasına rağmen hem Latin Amerika hem de Katolik dünyasını aşan bir yönü bulunmaktadır. İslami kurtuluş teolojisi dendiğinde veya yaklaşımları dikkate alındığında mezhepler üstü bir yaklaşım sergilenmiştir. Bu açıdan bakıldığında ele alınan yazarlar arasında İslam mezhepleri arasında en yaygın Şii ve Sünni entelektüellerin varlığı söz konusu olmuştur. Bunun doğal olarak hedef kitle açısından bir anlamı bulunmaktadır. Hristiyanlığın Protestan ve Ortodoks kilisesine mensup inanların büyük oranda mezhepsel farklılıktan dolayı teveccüh göstermediği görülmektedir. İslam dünyasında da farklı nedenlerden dolayı gerekli ilgi gösterilmemiştir, fakat bunun sebebi mezhepsel değil daha çok politiktir.

5.15. Aşağıdan Yukarıya Doğru Yorumlama ve Örgütlenme Modeli

Kurtuluş teologlarının en büyük katkılarından biri dinî literatürün bir bakışla yorumlamaya seferber etmiş olmalarıdır. Yaygın olan muktedirlerin baskın bakışı dışında tarihten, toplumdaki ve inanlar arasından dışlanmış, hor görülmüş ve zulme uğramış insanların gözüyle dinin yeniden yorumlandığı bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu bakış açısı bu insanları nesne konumundan özne makamına yükseltmiş ve onlara dünyadaki değişim, dönüşümün aktörü oldukları gerçeğini hatırlatmıştır. Bu durum bizim “alttan bir bakış” olarak adlandırdığımız yorumlama sürecidir. Metin içinde detaylı bir şekilde

incelendiği üzere, perspektifin buradan (alttan) konumlandırılması dinî kaynakların ve geleneğin yorumunu ciddi oradan etkilemektedir.

Kurtuluş teologları yapmış oldukları gözlemler neticesinde toplumsa yakıcı bir şekilde mevcut olan sorunların üstten bir bakışla, tek başına siyasetle ve dayatmacı bir yaklaşımla çözülemeyeceğini inanmışlardır. Dolayısıyla aşağıdan yukarıya doğru örgütlenmeyi uygun görmüşlerdir ve tedrici bir sürecin toplumsal sürdürülebilirlik açısından en uygun yol olacağı sonucunda varmışlardır. Çünkü sorunlar yılların ihmali neticesinde birikmiş yapısal sorunlardır. İlk etapta metotla ilgili gözüken bu yöntemin sonrasında her iki kurtuluş teolojisinin ontolojik ve epistemolojik bakışlarını da etkilemiştir. Onlar artık sosyal adaletin tesisinde önemli politik bir aktör ve özne olarak sahneye çıkmışlardır onların nazarında. Bunlara yukarıda daha kapsamlı değinilmiştir. Bununla birlikte, her iki kurtuluş teolojisinin bu konudaki yaklaşımları aynı ölçüde olmamaktadır.

Genel olarak bakıldığında her iki teolojinin “aşağıdan” bakışı önemseydiği görülmesine karşın mahiyet olarak biri meselelere “daha alttan” bakabilmektedir. İslami kurtuluş teolojisinde sürekli bir seçkin, öncü nesil yetiştirme gayesi vardır. Çalışma boyunca ele alınan tüm kurtuluş teologlarında da aynı oranda olmasa da böyle bir yaklaşım vardır. Hristiyan kurtuluş teologları halkla, ezilmişlerle ve üzerine konuştukları insan gruplarıyla sıcak temas halindedirler. Bunda şüphesiz yukarıda tartışmış olduğunuz farklı sınıf kompozisyonlarının etkisi bulunmaktadır, fakat meselelere yaklaşımlarında mahiyet farkı ortaya çıkacağı şüphesiz.

Örgütlenme modelleri arasında her iki kurtuluş teolojisi arasında farklılıklar bulunmaktadır. Sovyet ve komün yapılanmasıyla paralel örgütlenme ve otonom bir yapılanma modeli olarak dinî taban cemaatleri, Hristiyan kurtuluş teolojisinin yaygınlaşmasını sağlayan en önemli unsurdur. Bir önceki başlıkta incelediğimiz “aşağıdan” bir perspektifi sağlamanın en etkili yolu onların da sürece katılmış olmasıdır. Bu yapılanma Hristiyan kurtuluş teologlarının inşa etmek istediği insan prototipinin anlaşılması bakımından önemli ipuçları sunmaktadır. Hareketin devletle ve siyasetle girmiş oldukları ilişkide onlara bir dayanak ve otonom bir alan sağlamaktadır. Hristiyan kurtuluş teolojisinin tabana yayılan bir yapısı vardır, dinî taban cemaatleri bunun önemli unsurudur. Dahası, örgütlenmede önemsenen yapıların biri de sosyal hareketlerdir.

Hristiyan kurtuluş teologları Latin Amerika'daki önemli toplumsal hareketlerin doğrudan ya da dolaylı destekçilerindendir. Benzer bir durumun İslami kurtuluş teolojisi açısından söz konusu olmadığı görülmektedir. İslam dünyasındaki toplumsal tabanlı kimi hareketler tarafından etkilenmişse de İslami kurtuluş teolojisi açısından herhangi karşılığı bulunmamaktadır, gündemlerinde yer işgal etmemiştir. Başka bir deyişle istisnaları olsa da daha çok entelektüel bir çaba olarak kendini göstermiştir.

Hristiyan versiyonunda olmazsa olmaz olan “praksis” meselesi asli unsurlardan değildir. İslami kurtuluş teolojisinin toplum tabanına yayılmamış olması, buna rağmen eleştirel bir bakışa sahip olmaları kendilerine gelen saldırıları daha da arttırmıştır, marjinalize edilmişlerdir. Ayrıca her iki hareket de statüko karşıtlığı yönündeki tavırları nedeniyle devrimci bir hareket özelliğine sahiptirler.

5.16. Diyalektik Yöntem ve Marksizm ile Kurulan İlişki

Diyalektik yöntem her iki kurtuluş teolojisinin yöntem olarak belirlemiş olduğu ortak yönlerin başında gelmektedir. Kurtuluş teolojisinin öncüleri olan Hristiyan kurtuluş teologları Latin Amerika halklarının sosyal gerçekliğinin en iyi diyalektik yöntemle açıklandığını düşünürler. Kurtuluş teologları diyalektik yöntemi Marksizm'den (dolaylı olarak Hegel'den) ödünç aldıklarının farkındadırlar ve bunu ifade etmekten çekinmemektedirler. Zaten hareketin bu yönünün oluşmasında Marksizm'den ciddi etkilenme söz konusu olmuştur da. Bu ortak noktaları nedeniyle aralarında din ve kurumsal koşulları aşan zamanla çalışma sistematığı yönünden benzerlikler oluşmaktadır.

Diyalektik yönteme başvurarak dini, statükoyu sağlamlaştırmada kullanılan bir “araç” olmak yerine insanı merkeze alan siyasal ve sosyal değişimin kaynağı haline getirmeyi hedeflemişlerdir. İslami kurtuluş teologları arasında da bu yönteme başvurulmuştur. İslam'ın insanı diyalektik bir şekilde tanımladığı anlayışından yola çıkmışlardır. İslami düşünürler arasında diyalektik metodunu en sık kullanan yazarlar arasında Şeriati, Kutub ve Esack gelmektedir. Muhafazakârlığa karşı devrimciliği ve eleştirel düşünmeyi; zulme ve tutsaklığa karşı özgürlüğü ve eşitsizliğe karşı sosyal adaleti çalışmalarında gündeme getirmişlerdir. Yani, kurtuluş teologları tanımlamak istedikleri bir düşüncüyü, kavramı daha iyi açıkladığına inandıkları için sürekli karşıt(lar)ıyla birlikte ifade etmeyi seçmişlerdir. *Tevhit-küfür, devrimci-muhafazakâr, müstekbir-mustazaf, daru'l İslam-daru'l harb, Habil-Kabil, dünya-ahiret, cahiliye-hakimiye* kavramları bu

doğrultuda İslami kurtuluş teolojisinin en fazla müracaat ettiği kavramlardır. Zaten bundan dolayı kendilerine sosyalizm, Marksizm eleştirileri sıkça yapılmaktadır. Mesele başka bir yönüyle ontolojinin sorunsalı olsa da her iki teolojisinde *ezen-ezilen*, *mustazaf-müstekbir* ayrımı ve “toplumsal sınıf” tartışmaları da yapılan önemli tartışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrımı iman/günahkârlık mı belirler yoksa sosyo-ekonomik, politik duruşlar/gerçeklik mi tartışması hayati öneme sahiptir.

İslami kurtuluş teolojisi için çok anlamlı olmasa da Marksizm’le ilişkiye geçilmesinde, yöntem olarak istifade edilmesinde “bağımlılık kuramı” ve “kalkınmacı” yaklaşımın ciddi bir etkisi vardır. Kurtuluş teologlarının toplum analizlerinde kullanmış oldukları analitik araçlar büyük oranda buralardan devşirilmiştir.

5.17. Eleştirel Duruş

Gerek Hristiyan gerekse de İslami kurtuluş teologları özgün duruşlarını büyük oranda eleştirel duruşlarına borçludurlar. İddialarının tamamı bilinç ve öz bilincin önemine vurgusuyla alakalıdır. Bunun için her iki harekette görülen eleştirel tavrın kendilerine önemli bir analitik katkı sağladığı, iddialarında konjenktüre ve günün şartlarına göre pozisyon almazlar.

Her iki harekette din merkezli bir epistemolojik anlayışa sahip olsa da bilgi üretme süreçlerinin gözden geçirmeleri ve eleştiriye tabi tutmaları açıdan diğer dinî düşüncelerden/hareketlerden ayrı bir yerde konumlandırılmalarına sebep olmuştur. Düşünceden muhafazakârlaşmayı engelleyen bu yaklaşım her iki hareketin öze dönüş mücadelesinde vazgeçilmez en temel ilkeleri arasında yer almaktadır. Bunun en iyi test edildiği yerler gelenekle ilişkilerde kendini göstermektedir.

6. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Temel argümanları ve motivasyonları dikkate alındığında, kurtuluş teolojisinin farklı versiyonlarıyla 20. yüzyılda ortaya çıkmış en etkili dinî-siyasi hareket olduğu gerçeği artık az çok kabullenilmiştir. Çalışma boyunca, 20. yüzyılda ortaya çıkan bu dinî-siyasi hareketlerin başında gelen Hristiyan ve İslami kurtuluş teolojilerinin öze dönüş mücadelesi belirlenen parametreler ışığında ele alınmış, sonrasında karşılaştırma yapılmıştır.⁶⁶⁹

Ayrıca tezde içkin olan “dinin toplumsal değişimin kaynağı” olup olmadığı araştırma sorusu Hristiyan ve İslami kurtuluş teolojileri özelinde ve “öze dönüş” temasıyla birbiriyle irtibatlı üç temel varsayımla izah edilmiştir. Reynolds’un hayatın nihai dönüşümünün amacı (*the means for the ultimate transformation of life*) olarak gördüğü gibi kurtuluş teolojisi anlayışının dinin dönüştürücü bir etkiye sahip olduğu inancını benimser.⁶⁷⁰ Bu durumu girişte çizilen çerçeve doğrultusunda ifade edersek, kurtuluş teologlarının özellikle de sosyal adalet ve yoksulluk konusundaki arayışları dinin toplumsal değişimi takviye edici bir faktör olarak görüldüğünü göstermektedir.

Bunun dışında ilk varsayımımızda “Tarih boyunca belirli aralıklarla dinin yeniden yorumlanması ve öze dönüş mücadelesi/söylemi her daim radikal bir söylemle-hareketle yinelenmektedir.” diye bir iddiada bulunmuştuk. Bunu test edersek tüm tartışmalardan sonra şöyle bir değerlendirme yapılabilir. Tezin özellikle kurtuluş teolojisinin tarihsel,

⁶⁶⁹ Dört temel bölümden oluşan tezin her bölümünün sonunda ilgili başlık için bir çıkarım, sonuç bölümü yazılmıştır. Bu sebeple bu bölümde ilgili bölümlerden tek tek çıkarımlar yerine tezin genel kompozisyonuna dair bir sonuç kaleme alınmıştır.

⁶⁷⁰ Reynolds, *The Christian Religious Tradition*, 36.

toplumsal ve kültürel kaynaklar-koşullarının ele alındığı ikinci bölümünde detaylı anlatıldığı üzere, “din” fenomeni insanların (etkileri dikkate alındığında sadece inananların değil) gündelik hayatlarında önemli etkilere sahiptir. Bunun karşılık bulmasında “sosyal gerçeklik” olgusunun önemli etkisi vardır.

Tarih boyunca yerleşik din algısıyla sosyal gerçeklik arasındaki makas açıldığında dinin yeniden yorumlanması, bilhassa da “öze dönüş” vurgusuyla gündeme gelmiştir. Yukarıda da ele alındığı üzere kurtuluş teolojilerinin temel hareket noktalarından birisi din ile realiteyi uyuşturma sorunudur. Toplumsal ahengin bozulduğu duruma kayıtsız kalmadıkları, bunu eleştirdikleri görülmektedir. Ayrıca bu her zaman dinî hareket olarak olmak zorunda değildir. Bazen dinî olmayan sosyal hareket olarak da kendini gösterebilmektedir. Toplumsal hareketlerin doğrudan ya da dolaylı olarak desteklemeleri/etkilemeleri rastlantının ötesinde bu varsayımı kanıtlamaktadır. Çünkü toplum yaşayan, dinamik bir yapıya sahip olduğundan toplumsal gerçekliği, değişimi açıklayamayan durağanlık ve muhafazakârlığı kabul etmemektedir ve harekete geçmektedir. Bu anlamda önceki bölümlerde çokça referans verilen Mısır’dan çıkış (*exodus*) hem Hristiyanlar hem de İslam dini mensuplarınca toplumsal düzeni bozduğu, baskı, zulüm ve tahakkümü sonlandırdığı için önemli bir olay olarak incelenmektedir. Ayrıca daha çok İslam dini mensupları için tarihsel karşılığı olan Mekke’den çıkış (*hicret*) da benzer çağrışımlara sahiptir. Çünkü bunların her ikisinin de fert olarak insanın benliğine ciddi tesirleri olduğu düşünülmektedir.

Bu anlayış günümüzde kurtuluş teolojisiyle radikal bir söyleme bürünerek “dinin yeniden” yorumlanması çabalarına bir halka daha eklenmiştir. Din mensuplarının toplumsal ve dini ihtiyaca göre, yaşam ve değişim hızının farklı olmasından dolayı “her yüz yıl, elli yıl, on yıl vb.” gibi zaman aralığı verilmesi pek mümkün görünmemektedir. Fakat gerek Hristiyanlık gerekse de İslam dini mensupları için kırılma noktaları (Reform ve İslamcılık hareketleri gibi) dikkate alındığında bu bariz bir şekilde görülmektedir. Tüm bunlar yerleşik din algısının artık insanlara, özellikle de toplumun sosyoekonomik açıdan dezavantajlı gruplarına zarar verdiği sonucuna varmaktadır. Bu gidişat zenginin daha zengin fakirin daha fakir oluşu bir dünyaya doğru gitmektedir.

Kurtuluş teolojisi bize hâkim din algısının (sosyal adalet penceresinden bakınca) yıkılması açısından önemli bir açılım sağlamaktadır. İçeriden ve yapıcı bir tarzda hareket ettiği için dönüşümü sağlamada çok ciddi bir potansiyele sahiptir.

İkinci olarak bir önceki iddiamızla doğrudan ilişkili olarak kurtuluş teologları dinin yeniden yorumlanmasını materyal, sosyal gerçeklik üzerinden önerirken, yaşam biçimi ve dinin pratikleri üzerinden yorumlamayacağını belirtmiştik. İlk etapta dinî bir hareket için paradoksal bir durummuş gibi gözüke de aslında öyle değildir. Çalışma boyunca altı çizili noktaların başında bu gelmektedir. Kurtuluş teolojilerinin benzer hareketlerden ayrılmış oldukları nokta sosyal gerçekliğe yapmış oldukları vurgudur. Her şeyden önce asgari düzeyde “insan” olmanın gerektirdiği şartların sağlanması sonrasında ilahi mesajın muhatabı olunabileceği ve her iki hareket için çok önemli olan hususların başında yapıp ettiklerinin sorumluluğunu üstelenebilme yetkinliğe sahip “özgür ve tefekkür eden insan” vurgusu gelmektedir. Bu aşama önemli görülmele birlikte aslında bir sonraki aşama için zemin teşkil ettiği için önemlidir.

Kurtuluş teolojilerinin ayırt edici vasfı sonuçta dinin toplumsal hayatta daha fazla ve etkili bir biçimde yaşanabilmesi ve yaygınlaştırılabilmesi için bir hareket oluşturma isteğidir. Bu ayırt edici vasf gözden kaçırılırsa kurtuluş teolojilerinin mücadelesinin tek başına “daha iyi bir dünya” için çabalamak olduğu sonucu ortaya çıkacaktır. Bu durumda kurtuluş teolojilerinin dini yönlerinin göz ardı edilmesi sorunu söz konusudur. Hâlbuki kurtuluş teolojileri sadece bu dünya için değil aynı zamanda müminin öte dünyası için de bir kurtuluş fikrine dayanır. Hatta bu iki fikri birbirini destekler mahiyette bir araya getirerek kurtuluşa dinsel bir anlam yükler. Bunu gerçekleştirirken görece dengeli iddiaları ve mesajlarındaki evrensel vurgular nedeniyle toplumsal ve siyasal yaşamda önemli değişiklikler için potansiyel oluşturmuşlardır. Hatta potansiyelin ötesinde içerisinde yaşamış oldukları coğrafyalarda somut adımlar atılmasına öncülük etmişlerdir. Özellikle de sosyal adaletin sağlanması, yoksulluğun azaltılması, baskı ve zulmün kurumsallaşmasını engellemek adına alternatif oluşturmuşlardır.

Son olarak, hem Hristiyan hem de Müslümanlar arasında öte dünya algısındaki mevcut anlayışın ve kader düşüncesinin teskin ediciliğinin inananları bu dünyadan alıkoyduğu ve dolayısıyla dinin sosyal adaletsizlik ve yoksulluk meselelerine bigâne kalınmasını beraberinde getirdiği iddia edilmiştir. Tezin her iki temel bölümlerinde tartışılan dinin sosyal yorumu, seküler bağlamda yorumlanması, yoksullar için öncelikli seçenek ve gelenek ve muhafazakârlık meselelerinin tartışıldığı bölümler tamamen bu meseleye hasredilmiştir ve bu konuda öne çıkan tespit, kurtuluş teologlarının bu konudaki farkları meseleyi inanç ile irtibatlandırmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Genel olarak haksızlıklara, eşitsizliklere ve zulme tepki vermeden yetersiz kalınmasında

inananların zihnindeki din-dünya ayrımının kesin ve katı bir şekilde ayrılmış olduklarından kaynaklandığı kurtuluş teolojisinin çalışmalarında görülmüştür. Gerçek hayatta durumun böyle olmadığı/olamayacağı metin içinde sıkça tartışılmıştır.



KAYNAKÇA

- Aguas, Raymond Bautista. “Relating Faith and Political Action Utopia in the Theology of Gustavo Guti  rrez”. Ph.D., University of Notre Dame, 2007.
- Akdal, Hüseyin Ahsen. “Kurtuluş Teolojisi Hareketinin Düşünsel ve Toplumsal Kaynakları”. Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2014.
- Akhtar, Shabbir. *The Final Imperative an Islamic Theology of Liberation*. London: Bellew Pub., 1991.
- Akkoç, Dervif Aydn. “Marksizme İ  lam’dan Bakmak: İ  mk  nlar ya da İ  mk  nsızlıklara Dair”. İçinde *Sol İ  lahiyat: Dini Soldan Okumak*, editör Kâzım   zdo  an ve Dervif Aydn Akkoç, 357–78. İstanbul: Birikim Yayınları, 2013.
- Aktaş, Cihan. “Güvenilecek Ama Sürekli Dalgalı Bir Gerçeklik: Ali   eriatı”. *Doğudan Dergisi*, sayı 9 (2009).
- . “İ  ki Dini Aydın: Şeriatı ve Suru  ”. *Gerçek Hayat*, sayı 298 (13 Temmuz 2006).
- Al-Azmeh, Aziz. *İ  sl  mlar ve Moderniteler*. Çeviren Elçin Gen. İstanbul: İ  leti  im, 2003.
- Alberigo, Giuseppe. *A Brief History of Vatican II*. Çeviren Matthew Sherry. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2006.
- Alpaydn, Yunus. “İ  ctihad”. *TDV İ  slam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- . “Nass”. *TDV İ  slam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Althaus- Reid, Marcella Maria. “Demythologising Liberation Theology: Reflections on Power, Poverty and Sexuality”. İçinde *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, editör Christopher Rowland,   eviren Judith Condor, 2. baskı, 123–36. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2007.

- . “Kurtuluş Teolojisini Mitlerden Arındırmak”. İçinde *Kurtuluş Teolojisi*, editör Christopher Rowland, çeviren M.Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç, 1. baskı, 277–89. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- “An Attack on Liberation Theology”. *Orange County Register*, 01 Aralık 1985.
- Armağan, Mustafa. *Gelenek ve Modernlik Arasında*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Attas, S. Nakib. *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*. Çeviren Mahmut Erol Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Ay, Mahmut. “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 6, sayı 2 (2008): 47–68.
- Aydın, Mahmut. “İsa’ya ne oldu? İsa’nın Tutuklanması, Yargılanması ve Çarmıha Gerilmesiyle İlgili İncil Rivayetlerinin Tarihsel Açıdan Değerlendirilmesi”. *Milel ve Nihal* 1, sayı 2 (2004): 41–93.
- Aydınoğlu, Ergun. *Brezilya İşçi Partisi Deneyimi*. İstanbul: Belge, 1991.
- Ayverdi, İlhan ve Ahmet Topaloğlu. “Dünyevilik”. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005.
- Baraglia, Mariano. *Evolução das Comunidades Eclesiais de Base Experiências Comunitárias na Cidade de São Paulo*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- Bárcena, Alicia. “Restricciones Estructurales del Desarrollo en América Latina y el Caribe: Una Reflexión Postcrisis”. *Revista de la CEPAL*, sayı 100 (2010): 7.
- Barrett, Patrick; A. Rodríguez Garavito ve Daniel Chavez. *The New Latin American Left : Utopia Reborn*. Patrick S. Barrett, Daniel Chavez, César A. Rodríguez Garavito. London: Pluto, 2008.
- Barton, John ed. *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998.
- Barth, Karl ve Edwyn Clement Hoskyns. *The Epistle to the Romans*. London: Oxford University Press, H. Milford, 1933.
- Barua, Ankur. “The God of the Oppressed and the Politics of Resistance: Black and Dalit Theologies of Liberation”. *Culture and Religion* 15, sayı 1 (2014): 1–20.
- Beckman, Mary. “The Option for the Poor and Community-Based Education”. İçinde *The Preferential Option for the Poor beyond Theology*, editör Daniel G. Groody ve Gustavo Gutiérrez, 183–98. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2014.
- Bell, Daniel M. *Liberation Theology After the End of History: The Refusal to Cease Suffering*. London; New York: Routledge, 2001.
- . “‘Men of Stone and Children of Struggle’: Latin American Liberationists at the End of History”. *Modern Theology* 14, sayı 1 (01 Ocak 1998): 113–41.

- Benderli, Zeynep Zafir ve Zeki İlker Görenel. “Neoliberal Ekonomi Politikalarının Latin Amerika Üzerine Etkileri”. *İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 21, sayı 1 (2006): 183–201. doi:10.14780/iibd.38839.
- Beneton, Philippe. *Muhafazakarlık*. Çeviren Cüneyt Akalın, 1991.
- Berger, Peter L, ed. “Desecularization of the World”. İçinde *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, 1–18. Washington, D.C.; Grand Rapids, Mich.: Ethics and Public Policy Center ; W.B. Eerdmans Pub. Co., 1999.
- . *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967.
- Berryman, Phillip. *Liberation Theology: Essential Facts about the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond*. London: I. B. Tauris, 1987.
- Birler, Ömür. “Muhafazakarlık”. İçinde *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*, editör Gökhan Atılgan ve E. Atilla Aytekin, 283–96. İstanbul: Yordam Kitap, 2012.
- Boff, Clodovis. *Theology and Praxis: Epistemological Foundations*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1987.
- Boff, Leonardo. *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1978.
- . *Way of the Cross: Way of Justice*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1980.
- . *Church, Charism and Power: Liberation Theology and the Institutional Church*. New York: Crossroad, 1985.
- . *Introducing Liberation Theology*. Maryknoll N.Y.: Orbis Books, 1987.
- . “Toward a Christology of Liberation”. İçinde *Liberation Theology: A Documentary History*, editör Alfred T Hennelly, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990.
- Boff, Leonardo ve Clodovis Boff. “A Concise History of Liberation Theory”. İçinde *Introducing Liberation Theology*. Orbis Books, 2001.
- . *Salvation and Liberation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1984.
- . *Liberation Theology: From Dialogue to Confrontation*. San Francisco: Harper & Row, 1986.
- Botta, Alejandro F ve Pablo R Andinach. “Introduction: The Bible and the Hermeneutics of Liberation Worldwide Trends and Propects”. İçinde *The Bible and the Hermeneutics of Liberation*, editör Alejandro F Botta ve Pablo R Andinach, 1–10. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.
- Brown, Robert McAfee. *Gustavo Gutiérrez: An Introduction to Liberation Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990.

- Bryman, Alan. *Social Research Methods*. 2. baskı. Oxford; New York: Oxford University Press, 2004.
- Buono, Richard A. Dello ve José Bell Lara. "Introduction: Neoliberal Crises and The Resurgent Left in Latin America". *Critical Sociology* 32, sayı 1 (2006): 9–16.
- Bulaç, Ali. "İslam Düşünce Geleneğinde Ali Şeriatî". editör Murat Demirkol. İstanbul: Fecr Yayınları, 2013.
- Burtchaell, James Tunstead. "How Authentically Christian is Liberation Theology?" *ROP The Review of Politics* 50, sayı 2 (1988).
- Câmara, Hélder. *Spiral of Violence*. Çeviren Della Couling. London & Sydney: Sheed & Ward, 1971.
- Cameron, Maxwell. "Latin America's Left Turns: Beyond Good and Bad". *Third World Quarterly* 30, sayı 2 (01 Mart 2009): 331–48.
- Campolo, Tony. "What is Liberation Theology?" *The Washington Post*, 30 Nisan 2008. http://newsweek.washingtonpost.com/onfaith/guestvoices/2008/04/what_is_liberation_theology.h.
- Cardenal, Ernesto. *The Gospel in Solentiname*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976.
- Carlsnaes, Walter. *Ideology and Foreign Policy: Problems of Comparative Conceptualization*. 1. baskı. Oxford: Blackwell, 1986.
- Casaldáliga, Pedro ve J. Ma Vigil. *The Spirituality of Liberation*. Kent, England: Burns & Oates, 1994.
- Casas, Bartolomé de las. *Kızılderililer Nasıl Yokedildi?* Çeviren Meryem Ural. İstanbul: Şule yayınları, 1997.
- Castañeda, Jorge G. *Leftovers: Tales of The Latin American Left*. Routledge, 2008.
- Chalfant, H. Paul, Robert E Beckley ve C. Eddie Palmer. *Religion in Contemporary Society*. 2. baskı. California: Mayfield Publishing Company, 1987.
- Ciftci, Mehmet. "Liberation Theology: A Comparative Study of Christian and Islamic Approaches". *NBFR New Blackfriars* 96, sayı 1064 (2015): 489–506.
- Cobral, Alexandre Marques. "A Teologia da Libertação: O Cristianismo a Favor dos Excluídos". *Achegas*, sayı 2 (2002).
- Congregation for the Doctrine of the Faith. "Instruction on Certain Aspects of the Theology of Liberation", 06 Ağustos 1984. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_en.html.
- . "Ten Observations on the Theology of Gustavo Gutiérrez". İçinde *Liberation Theology: A Documentary History*, editör Alfred T Hennelly, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990.

- Cox, Harvey. *Religion in The Secular City: Toward a Postmodern Theology*. New York: Simon and Schuster, 1984.
- Cox, Harvey. “Pope Francis: Liberation Theology’s Second Act?” *Nation* 298, sayı 1–2 (2014): 23–25.
- Çetin, Abdurrahman . “Nesih”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Dabashi, Hamid. *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*. London: Routledge, 2008.
- . Dabashi ile İslami Kurtuluş Teolojisi Üzerine Mülakat. Röportaj yapan Süleyman Güder. Konya, 07 2015.
- Dawson, Andrew. “The Origins and Character of the Base Ecclesial Community: A Brazilian Perspective”. İçinde *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, editör Christopher Rowland, 2. baskı, 139–58. London; New York: Cambridge University Press, 2007.
- de Almeida, Maria do Fetal Carvalho Ferreira. “Uso Agrícola do Território e Pedagogia do Movimento Sem Terra (MST) - uma Geografia do Presente”. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2007. <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-03122007-112824/>.
- Dillenberger, John, ed. *Martin Luther: Selections from His Writings*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1961.
- “Documento de Medellín II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, 1968. <http://www.clerus.org/clerus/dati/2004-06/30-15/aimedoc.html>.
- Dodson, Michael. “The Changing Spectrum of Religious Activism in Latin America”. *Latin American Perspectives*, 1993.
- “Dördüncü İslam İktisadı Atölyesi Bildirgesi”. İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği, İlmi Etüdler Derneği (İLEM), Türkiye İktisadi Girişim İş Ahlakı Derneği (İGİAD) ve İstanbul Üniversitesi İslam İktisadı ve Finansı Anabilim Dalı, 04 Mart 2016. http://www.islamiceconomy.org/TR/iew4_declaration/.
- Dussel, Enrique D. *History and the Theology of Liberation: A Latin American perspective*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976.
- . *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation (1492-1979)*. Çeviren Alan Neely. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1981.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslam’da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*. Çeviren Ethem Ruhi Fırlı ve Osman Eskicioğlu. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1970.
- Echeverría, Javier María Iguíñiz. “The Multidimensionality of Poverty”. İçinde *The Preferential Option for the Poor beyond Theology*, editör Daniel G. Groody ve

- Gustavo Guti rrez, 47–68. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2014.
- Eco, Umberto. *G l n Adı*. İstanbul: Can Yayınları, 1987.
- el-Gannu ı, Ra ıd. *İslami Yöneliş*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987.
- Eliaçık, Recep İhsan. *Adalet Devleti*. 5. baskı. İstanbul: İnşa Yayınları, 2012.
- . *Sosyal İslam*. 3. baskı. İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015.
- . “  eriatı’nın  ze Dönüş  a ırısı”. *Gerçek Hayat*, sayı 378 (2008).
- Engler, Mark. “Toward the ‘Rights of the Poor’: Human Rights in Liberation Theology”. İçinde *Liberating Faith: Religious Voices for Justice, Peace, and Ecological Wisdom*, editör Roger S Gottlieb, 203–21. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam*. New Delhi: Sterling Publishers, 1990.
- . *Islam and Muslims: A Critical Reassessment*. Jaipur: Printwell Publishers, 1985.
- Ergil, Doğu. “Muhafazakar Düşüncenin Temelleri”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 41, sayı 1 (1986).
- Esack, Farid. “Muslims in South Africa: The Quest for Justice”. *Bulletin on Islam and Christian-Muslim Relations in Africa* 5, sayı 2 (1987): 1–18.
- . *Kur’an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford, England: Oneworld, 1997.
- . “Kur’an Hermönetiği Sorunlar ve  neriler”. İçinde *Kur’an-ı Anlama  abaları: Sorunlar ve İmkanlar*, editör Hüseyin Altuntaş ve vd,  eviren Talay  zt rk, 53–89. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- Esposito, John L. “Introduction: Islamic Fundemantalism”. İçinde *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?*, editör John L Esposito, 1–14. Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers, 1997.
- . *The Future of Islam*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Fabella, Virginia ve Sergio Torres. *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978.
- Fayda, Mustafa. “Cahiliye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Ferm, Deane William, ed. *Third World Liberation Theologies: A Reader*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1986.

- Fernandes, Luís Gonzaga. *Como se Faz uma Comunidade Eclesial de Base*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- Fitzgerald, Valpy. "The Economics of Liberation Theology". İçinde *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, editör Christopher Rowland, 2. baskı, 248–77. London; New York: Cambridge University Press, 2007.
- Floyd-Thomas, Stacey M ve Anthony B Pinn. *Liberation Theologies in the United States: An Introduction*. New York: New York University Press, 2010.
- Franko, Patrice M. *The Puzzle of Latin American Economic Development*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2007.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. Toronto: Maxwell Macmillan, 1992.
- Fuller, Graham E. *The Future of Political Islam*. New York: Palgrave, 2003.
- Gallegos, Franklin. "Mucho Mas que dos Izquierdas". *Nueva sociedad*. 205 (2006): 30.
- Ghannouchi, Rashid. "How Credible is The Claim of The Failure of Political Islam?" *Middle East Monitor (MEMO)*, 10 2013.
<https://www.middleeastmonitor.com/articles/africa/8087-how-credible-is-the-claim-of-the-failure-of-political-islam>.
- Gorringe, Tim. "Political Readings of Scripture". İçinde *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, editör John Barton, 67–80. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998.
- Gottwald, Norman K ve Carlos Mesters, ed. "The Use of the Bible in Christian Communities of the Common People". İçinde *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, 119–33. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1983.
- Gibbs, Eddie ve Ryan K Bolger. *Emerging Churches: Creating Christian Community in Postmodern Cultures*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2005.
- Gill, Anthony James. *Rendering unto Caesar the Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- Glatz, Carol. "Pope to Visit Marginalized Communities in Mexico in February". *Catholic News Service*. Erişim 21 Nisan 2016.
<http://www.catholicnews.com/services/englishnews/2015/pope-to-visit-marginalized-communities-in-mexico-in-february.cfm>.
- Gregory, Affonso Felipe. *Comunidades Eclesiais de Base; Utopia ou Realidade*. Rio de Janeiro: Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS), 1973.
- Gremillion, Joseph. *The Gospel of Peace and Justice: Catholic Social Teaching since Pope John*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976.
- Grugel, Jean ve Pía Riggirozzi. "The End of the Embrace? Neoliberalism and Alternatives to Neoliberalism in Latin America". İçinde *Governance After*

Neoliberalism in Latin America, Juan Grugel. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

- Gutiérrez, Gustavo. “Kurtuluş Teolojisinin Kapsamı ve Görevi”. İçinde *Kurtuluş Teolojisi*, editör Christopher Rowland, çeviren M.Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç, 1. baskı, 33–55. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- . “Liberation and Poor: The Puebla Perspective”. İçinde *Third World Liberation Theologies: A Reader*, editör Deane William Ferm, 22–63. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1986.
- . “Liberation Praxis and Christian Faith”. İçinde *Frontiers of Theology in Latin America*, editör Rosino Gibellini, çeviren John Drury, 1–33. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1979.
- . “Notes for a Theology of Liberation”. *Theological Studies* May, sayı 31 (1970): 243–61.
- . Remembering the Poor: An Interview with Gustavo Gutiérrez. Röportaj yapan Daniel Hartnett. *America-The National Catholic Weekly*, 03 Şubat 2003. http://www.americamagazine.org/content/article.cfm?article_id=2755.
- . “Two Theological Perspectives: Liberation Theology and Progressivist Theology”. İçinde *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History*, editör Virginia Fabella ve Sergio Torres, 227–51. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978.
- . *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1973.
- . *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988.
- . *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina: Analisis teológico*. Lima: Editorial Universitaria, 1970.
- . *Teologia de la Liberacion: Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1975.
- . *The Density of the Present: Selected Writings*. Çeviren Margaret Wilde. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1999.
- . *The God of Life*. Çeviren Matthew J. O’Connell. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1991.
- . *The Power of the Poor in History: Selected Writings*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983.
- . “The Task and Content of Liberation Theology”. İçinde *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, editör Christopher Rowland, çeviren Judith Condor, 2. baskı, 19–38. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2007.

- . *We Drink from Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People*. Maryknoll, N.Y.; Melbourne, Australia: Orbis Books ; Dove Communications, 1984.
- Gutiérrez, Gustavo ve Robert R Barr. *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995.
- Gutiérrez, Gustavo ve Cardinal Gerhard Ludwig Muller. *On the Side of The Poor: The Theology of Liberation*. Orbis Books, 2015.
- Güler, İlhami. *Direnış Teolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Gündüz, Şinasi. *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Gürkan, Salime Leyla. “Bir Yahudi Karşı-Geleneği Olarak Yahudi Sekülerliği: Kökenleri ve Dinamikleri”. *İnsan ve Toplum* 2, sayı 4 (2012): 205–215.
- Hahnenberg, Edward P. *A Concise Guide to the Documents of Vatican II*. Cincinnati, Ohio: St. Anthony Messenger Press, 2007.
- Haight, Roger. *An Alternative Vision: An Interpretation of Liberation Theology*. New York: Paulist Press, 1985.
- Halim Paşa, Mehmet Sait. *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. Editör M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: İz yayıncılık, 1991.
- Harnecker, Marta. *Bir Hareket Yaratmak MST: Topraksız Kır İşçileri Hareketi*. Çeviren Deniz Tuna. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2006.
- Hanefi, Hasan. *Gelenek ve Yenilenme: Kadim Gelenek Karşısındaki Duruşumuz*. Çeviren M. Emin Maşalı. Ankara: Otto, 2011.
- . “Teoloji mi Antropoloji mi?” Çeviren Mustafa Sait Yazıcıoğlu. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 23, sayı 1 (1979): 505–31.
- Hebblethwaite, Peter. “The Roman Catholic Church”. İçinde *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, editör Christopher Rowland, 2. baskı, 207–28. London; New York: Cambridge University Press, 2007.
- Hick, John, *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1995).
- Hill, Michael. *A Sociology of Religion*. London: Heinemann Educational Books, 1973.
- Hobsbawm, E. J. *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*. London; New York: Viking Penguin, 1994.

- Hobsbawm, E. J. ve T. O Ranger. *Gelenegin İcadı*. Çeviren Mehmet Murat Şahin ve Ahmet Kaylı. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.
- Horkheimer, Max. *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: YKY, 2005.
- Horn, Gerd-Rainer. *Western European Liberation Theology: The First Wave (1924-1959)*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Humeyni, İ. *İslam Fıkında Devlet*. Çeviren Hüseyin Hâtemî. İstanbul: Düşünce yayınları, 1979.
- . *Mustaz'af Müstekbir*. Çeviren Serdar İslam. İstanbul: Objektif Yayınları, 1992.
- Ion, Mike. “Time for a New Liberation Theology”. *The Guardian*, 02 2009, böl. Opinion.
<http://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2009/feb/19/catholicism-christianity>.
- İncil: Müjde. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları ve Kitabı Mukaddes Şirketi, 2005.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik : İslami Köktencilığın Tarihi Temelleri*. C. 312 s. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.
- . “Selefilğin Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan”. *İçinde Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, editör İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz, 91–110. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Petrella, Ivan. “Globalising Liberation Theology: The American Context, and Coda”. *İçinde The Cambridge Companion to Liberation Theology*, editör Christopher Rowland, 2. baskı, 278–303. London; New York: Cambridge University Press, 2007.
- Jilberto, Alex E. Fernández. “Latin America: The End of the Washington Consensus, the State of Democracy and the Two Lefts”. *Journal of Developing Societies* 24, sayı 3 (2008): 399–413.
- Jasper, David. “Literary Readings of the Bible”. *İçinde The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, editör John Barton, 21–34. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998.
- Kaya, Remzi. *Kur'an-ı Kerim'de Nesih*. Bursa: Furkan, 2001.
- Kepel, Gilles. *Tanrının İntikamı: Din Dünyayı Yeniden Fethediyor*. Çeviren Selma Kırmızı. İstanbul: İletişim, 1992.
- Klaiber, SJ Jeffrey. “Pope Francis and Liberation Theology”. *Political Theology Today*, 06 Aralık 2013. <http://www.politicaltheology.com/blog/pope-francis-and-liberation-theology-jeffrey-klaiber-s-j/>.
- Kılavuz, M. Tahir, Süleyman Güder ve Hüseyin Mercan. *Orta Doğu'da İslamcı Siyaset: Değişim Sürecinde Müslüman Kardeşler ve Nahda*. İstanbul: İlke Yayınları, 2012.

- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslam'ın Kurucu Metni: Kur'an Araştırmaları*. Ankara: Otto, 2015.
- Kirchgaessner, Stephanie ve Jonathan Watts. "Catholic Church Warms to Liberation Theology as Founder Heads to Vatican". *The Guardian*, 11 Mayıs 2015, böl. World news. <http://www.theguardian.com/world/2015/may/11/vatican-new-chapter-liberation-theology-founder-gustavo-gutierrez>.
- Kirk, J. Andrew. *Theology Encounters Revolution*. Leicester, Eng.: Inter-Varsity Press, 1980.
- Kirylo, James. "A Historical Overview of Liberation Theology Some Implications for the Christian Educator". *Journal of Research on Christian Education* 10, sayı 1 (2001): 53–86.
- Kissinger, Henry. *Diplomacy*. New York u.a.: Simon & Schuster, 1994.
- Koltaş, Nurullah. *Gelenekselci Ekol ve İslam*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Kutub, Seyyid. *Din Dediğin Budur*. Ankara: Hilal Yayınları, 1964.
- . *İslam Kapitalizm Uyuşmazlığı*. Çeviren A Niyazoğlu. Hareket Yayınları, 1972.
- . *İslamda Sosyal Adalet*. Çeviren Yaşar Tunagür ve M. Adnan Mansur. İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, 1968.
- . *İslam ve Emperyalizm*. Çeviren Ramazan Nazlı. 2. baskı. İstanbul: Şelale Yayınları, 1983.
- . *Yoldaki İşaretler*. Çeviren Mustafa Özel. İstanbul: Özgün Yayıncılık, 2004.
- La Torre, Miguel A. De. "Introduction". İçinde *The Hope of Liberation in World Religions*, editör Miguel A. De La Torre, 1–12. Waco, Tex.: Baylor University Press, 2008.
- Lakeland, Paul. *The Liberation of the Laity: In Search of an Accountable Church*. New York: Continuum, 2003.
- Latin American Episcopal Church (CELAM). "Medellín Document on Peace". İçinde *Third World Liberation Theologies: A Reader*, editör Deane William Fenn, 3–11. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1986.
- . "Medellín Document on Peace". İçinde *Third World Liberation Theologies: A Reader*, editör Deane William Fenn, 3–11. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1986.
- Lomnitz, Claudio. "Foundations of the Latin American Left". *Public Culture* 19, sayı 1 (Winter 2007): 23–27.
- . "Latin America's Rebellion: Will the New Left Set a New Agenda?" *Boston Review* 31, sayı 5 (Eylül 2006): 7–10.

- Londoño de la Cuesta, Juan Luis ve Miguel Szekely. *Persistent Poverty and Excess Inequality: Latin America, 1970-1995*. Washington, D.C.: Inter-American Development Bank, Office of the Chief Economist, 1997.
- Libânio, J. B.. “Prayer”. İçinde *Third World Liberation Theologies: A Reader*, editör Deane William Fenn, 189–96. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1986.
- Löwy, Michael. *Marksizm ve Din: Kurtulus Teolojisi Meydan Okuyor*. Çeviren İrfan Cüre. İstanbul: Belge Yayınları, 1996.
- MacDonald, William. *Kutsal Kitap Yorumu*. C. 2. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2005.
- McBrien, Richard P. *The Church: The Evolution of Catholicism*. New York, NY: HarperOne, 2008.
- McGovern, Arthur F. *Liberation Theology and Its Critics: Toward an Assessment*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1989.
- McGuire, Meredith B. *Religion, the Social Context*. Belmont, Calif.: Wadsworth Pub. Co., 1992.
- Marx, Karl. *Yahudi Sorunu*. Çeviren Sol Yayınları Yayın Kurulu. Ankara: Sol Yayınları, 1997.
- Mert, Nuray. *Laiklik Tartışmasında Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994.
- Messori, Vittorio. *The Ratzinger Report: An Exclusive Interview on the State of the Church (Cardinal Ratzinger)*. Ignatius Press, 1985.
- Míguez Bonino, José. *Christians and Marxists: The Mutual Challenge to Revolution*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1976.
- Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2. baskı. Oxford, UK; Malden, MA: Blackwell Pub., 2006.
- Moll, P.G. “Liberating Liberation Theology: Towards Independence from Dependence Theory.” *Journal of Theology for Southern Africa* 48, sayı 78 (1992): 25–40.
- Morley, Samuel A. *The Income Distribution Problem in Latin America and the Caribbean*. Santiago, Chile: United Nations, Economic Commission for Latin America and the Caribbean, 2001.
- Mustafa, Nevin Abdulhalık. *İslam Düşüncesinde Muhalefet*. Çeviren Vecdi Akyüz. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Traditional Islam in the Modern World*. London: Kegan Paul International, 1987.
- . *Ideals and realities of Islam*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1985.

- . *Traditional Islam in the Modern World*. London; New York: K. Paul International : Distributed by Routledge, Chapman & Hall, 1990.
- Nichols, Aidan. *The Shape of Catholic Theology: An Introduction to Its Sources, Principles, and History*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1991.
- . *The Shape of Catholic Theology: An Introduction to Its Sources, Principles, and History*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1991.
- Northbourne, Lord. *Modern Dünyada Din*. Çeviren Şahabeddin Yalçın. İstanbul: İnsan, 1995.
- Novak, Michael. *Will It Liberate?: Questions about Liberation Theology*. New York: Paulist Press, 1986.
- . “The Revolution that Wasn’t”. *Christianity Today*, 23 Nisan 1990.
- Oakeshott, Michael. “On Being Conservative”. İçinde *Conservative Texts: An Anthology*, editör Roger Scruton. New York: St. Martin’s Press, 1991.
- O’donovan, Oliver. “Political Theology, Tradition and Modernity”. İçinde *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, editör Christopher Rowland, çeviren Judith Condor, 2. baskı, 265–77. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2007.
- Oflaz, Kaya. “Ali Şeriatî’nin Dini ve Siyasi Görüşleri”. Yüksek Lisan Tezi, Fırat Üniversitesi, 2012.
- Okumuş, Ejder, ed. “Bir Sosyal Eşitsizlik Örneği Olarak Yoksulluğun Dini Meşrûlaştırımı”. İçinde *Meşruluğun Toplumsal Gerçekliği*, 165–80. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- . *Toplumsal Değişme ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- . “Toplumsal Değişme ve Din”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 8, sayı 30 (2009): 323–47.
- Oldmeadow, Harry. “Introduction: Signs of the Times and the Light of Tradition”. İçinde *The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, editör Harry Oldmeadow, xi–xvi. Bloomington, Ind.: World Wisdom, 2005.
- Olgun, Hakan. *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- . “Hristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi”. *İnsan & Toplum* 2, sayı 4 (2012): 135–56.
- Olive, Don H. *Wolfhart Pannenberg. Makers of the Modern Theological Mind*. Waco, Tex.: Word Books, 1973.
- Ortega, José. “Las Casas, un reformador social ‘por abajo’”. *Cuadernos Hispanoamericanos* 512 (1993): 29–38.

- Oxfam International. “Richest 1% Will Own More Than All the Rest by 2016”. Erişim 10 Mayıs 2016. <https://www.oxfam.org/en/pressroom/pressreleases/2015-01-19/richest-1-will-own-more-all-rest-2016>.
- Özdemir, Faruk. *Kur'an'da Mustaz'af ve Müstekbir Kavramlarının Semantik Analizi*. Serüven Kitap, 2015.
- Özdoğan, Kâzım. “Bir Özgürlük Teolojisini İmkânları Üzerine”. İçinde *Sol İlahiyat: Dini Soldan Okumak*, editör Kâzım Özdoğan ve Derviş Aydın Akkoç, 15–35. İstanbul: Birikim Yayınları, 2013.
- Özel, İsmet. *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*. İstanbul: Çıdam Yayınları, 1978.
- Özervarlı, M. Sait. “Selefiyye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Panizza, Francisco. “Unarmed Utopia Revisited: The Resurgence of Left-of-Centre Politics in Latin America”. *Political Studies* 53, sayı 4 (01 Aralık 2005): 716–34.
- Payne, Daniel. “Orthodoxy, Islam and the ‘Problem’ of the West: A Comparison of the Liberation Theologies of Christos Yannaras and Sayyid Qutb”. *Religion, State and Society* 36, sayı 4 (2008): 435–50.
- Payne, Stanley G. *Spanish Catholicism: An Historical Overview*. Univ of Wisconsin Press, 1984.
- Pérez Ramírez, Gustavo; Alfonso Gregory ve François Hubert Lepargneur. *O Problema Sacerdotal no Brasil*. Rio de Janeiro: CERIS, 1965.
- Psacharopoulos, George, Samuel Morley, Ariel Fiszbein, Haeduck Lee ve William C Wood. “Poverty and Income Inequality in Latin America during the 1980s”. *Rev Income Wealth Review of Income and Wealth* 41, sayı 3 (1995): 245–64.
- Puleo, Mev. *The Struggle Is One Voices and Visions of Liberation*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Rahemtulla, Shadaab. “İslami Kurtuluş Teolojisi”. İçinde *Kurtuluş Teolojisi*, editör Christopher Rowland, çeviren M.Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç, 1. baskı, 126–53. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Rahman, Fazlur. *Ana Konularıyla Kur'an*. Çeviren Alparslan Açıkgenç. Ankara: Fecr Yayınları, 1987.
- Rahnema, Ali. *Ali Şeriatî: Bir İslami Ütopyacının Siyasi Biyografisi*. Çeviren Zehra Savan. İstanbul: Kapı, 2006.
- . *Müslüman ütopyacı*. Çeviren İhsan Toker. Ankara: Hece, 2005.

- Ratzinger, Joseph (XVI. Pope Benedict). *Church, Ecumenism and Politics: New Essays in Ecclesiology*. Slough: St. Paul publications, 1988.
- Reichley, James. *Faith in Politics*. Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2002.
- Reynolds, Stephen. *The Christian Religious Tradition*. Encino, Calif.: Dickenson Pub. Co., 1977.
- Robert, Kenneth, Leslie Bethell ve René Antonio Mayorga. “Conceptual and Historical Perspectives”. İçinde *New Left Democratic Governance*, Cynthia J. Arnson and Jose Raul Perales., 10–23. Washington D.C.: Woodrow Wilson International Center for Scholars, Latin American Program, 2007.
<http://wilsoncenter.net/topics/pubs/NewLeftDemocraticGovernance.pdf>.
- Rocca, Francis X. “Under Pope Francis, Liberation Theology Comes of Age”. *Catholic News Service*, 13 Eylül 2013.
<http://www.catholicnews.com/services/englishnews/2013/under-pope-francis-liberation-theology-comes-of-age.cfm>.
- Roelofs, H. Mark. “Liberation Theology: The Recovery of Biblical Radicalism”. *American Political Science Review* 82, sayı 2 (1988): 549–66.
- . “Liberation Theology: The Recovery of Biblical Radicalism”. *American Political Science Review* 82, sayı 2 (1988): 549–66.
- Rhodes, Ron. “Christian Revolution in Latin America: The Changing Face of Liberation Theology”. *The Christian Research Journal*, Winter 1991.
<http://home.earthlink.net/~ronrhodes/Liberation.html>.
- . “Christian Revolution in Latin America: The Changing Face of Liberation Theology”. *The Christian Research Journal*, Winter 1991.
<http://home.earthlink.net/~ronrhodes/Liberation.html>.
- Romero, Oscar. “The Political Dimension of the Faith from the Perspective of the Option for the Poor”. İçinde *Liberation Theology: A Documentary History*, editör Alfred T Hennelly, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990.
- Rossi, Waldemar. “A Teologia da Libertação e as Transformaes do Mundo”. *Revista Espaço Academico* 2, sayı 17 (Outubro 2002).
<http://www.espacoacademico.com.br/017/17cwrossi.htm>.
- Rowland, Christopher. “Introduction: The Theology of Liberation”. İçinde *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, editör Christopher Rowland, 2. baskı, 1–16. London; New York: Cambridge University Press, 2007.
- . “Giriş: Kurtuluş Teolojisi”. İçinde *Kurtuluş Teolojisi*, editör Christopher Rowland, eviren M.Fatih Karakaya ve Sevinç Altınçekiç, 1. baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- . “Introduction: The Theology of Liberation”. İçinde *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, editör Christopher Rowland, 1–13. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

- Roy, Olivier. *The Failure of Political Islam*. Cambridge, Mass.: Harvard University
- Safi, İsmail. “Türkiye’de Muhafazakârlığın Düşünsel-Siyasal Temelleri ve Muhafazakâr Demokrat Kimlik Arayışı”. Ankara Üniversitesi, 2005.
- Sayyid, Bobby S. *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. London; New York: Zed Books, 1997.
- Schall, James V. *Liberation Theology in Latin America*. San Francisco: Ignatius Press, 1982.
- Schuon, Frithjof. “Bir mesaj”. İçinde *Kutsalın Peşinde: Geleneğin Işığında Modern Dünya*, editör Seyyed Hossein Nasr ve Katherine O’Brien, çeviren Süleyman Erol Gündüz, 17–23. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Seban, Jean-Loup. “Bonhoeffer Dietrich”. Editör Edward Craig. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London; New York: Routledge, 1998.
- Segundo, Juan Luis. *Liberation of Theology*. Çeviren John Drury. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976.
- . *Signs of the Times: Theological Reflections*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1993.
- Sezer, Baykan. *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*. İstanbul üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları, No 2797. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1981.
- Sibai, Mustafa. *İslam Sosyalizmi*. Çeviren A Niyazoğlu. İstanbul: Hareket Yayınları, 1974.
- Sinanoğlu, A. Faruk. “Toplumsal Değişim ve Din”. *Hikmet Yurdu* 1, sayı 2 (2008): 17–24.
- Smith, Christian. “‘Las Casas’ as Theological Counteroffensive: An Interpretation of Gustavo Gutiérrez’s ‘las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ’”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 41, sayı 1 (2002): 69–73.
- . “The Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory”. PhD Thesis, Harvard University, The Graduate School of Arts And Sciences, 1990.
- . *The Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Sobrinho, Jon. *The True Church and the Poor*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1984.
- . *The True Church and the Poor*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1985.
- Speciale, Alessandro. “Liberation Theology at the Vatican? Pope Francis to Meet with Gustavo Gutiérrez”. *The Huffington Post*, 10 Eylül 2013.

http://www.huffingtonpost.com/2013/09/10/pope-francis-gustavo-gutierrez-liberation-theology_n_3900132.html.

Spinoza, Benedict de. *Teolojik-Politik İnceleme*. Çeviren M. Kazım Arıcan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.

Steinfels, Peter. “New Liberation Faith: Social Conflict is Muted”. *The New York Times*, 27 Temmuz 1988. <http://www.nytimes.com/1988/07/27/world/new-liberation-faith-social-conflict-is-muted.html>.

Sugirtharajah, R. S. *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial, and Postcolonial Encounters*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001.

———. *The Postcolonial Biblical Reader*. Malden, MA; Oxford: Blackwell Pub., 2006.

Sugirtharajah, R. S., ed. “On Developing Liberation Theology in Islam”. *İçinde Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the World*, 399–406. Orbis Books, 2006.

Sunar, Lütfi, ed. *Türkiye’de Toplumsal Tabakalaşma ve Eşitsizlik*. İstanbul: Matbu Kitap, 2016.

Super, Joseph Francis. “On Earth as It is in Heaven the Social Gospel as A ‘theology of Liberation’”. Master Thesis, Liberty University, 2009.

Şeriatı, Ali. *Ali Şiası Safevi Şiası*. Çeviren Hicabi Kırlangıç. Ankara: Fecr, 2009.

———. *Anne Baba Biz Suçluyuz*. Çeviren Kerim Güney. Fecr Yayınları, 2009.

———. *İslam Sosyolojisi Üzerine*. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980.

———. *İslam-Bilim*. Çeviren Faruk Alptekin. İstanbul: Bilge Adam Yayınları, 2006.

———. *Kur’an’a Bakış*. Çeviren Ali Seyyidoğlu. 3. baskı. Ankara: Fecr Yayınevi, 1992.

———. *Marksizm*. Ankara: Fecr, 2013.

———. *Ne Yapmalı*. Çeviren Muhammed Hizbullah. İstanbul: Birleşik yayınları, 1995.

———. *Öze Dönüş*. Çeviren Kerim Güney. İstanbul: Kitabevi, 1997.

———. *Sosyal Adaletçi ve Devrimci Ebuzer*. Çeviren Salih Okur. İstanbul: Söylem Yayınları, 2000.

———. *Ali. Ali*. Çeviren Alptekin Dursunoğlu. İstanbul: Fecr Yayınları, 2011.

———. *Aydın*. Çeviren Ejder Okumuş, Hicabi Kırlangıç ve Murat Demirkol. İstanbul: Fecr Yayınları, 2013.

———. *Dine Karşı Din*. Çeviren Doğan Özlük. İstanbul: Fecr Yayınları, 2013.

- . *İnsanın Dört Zindanı*. Çeviren Hüseyin Hatemi. 5. baskı. İstanbul: İşaret Yayınları, 1997.
- . *İran ve İslam*. Çeviren Kenan Çamurcu. İstanbul: Fecr Yayınları, 2012.
- . *İslam ve Sınıfsal Yapı*. Çeviren Doğan Özlük. İstanbul: Fecr Yayınları, 2012.
- . *İki Sure İki Yorum*. 2. baskı. İstanbul: Ekin Yayınları, 1996.
- Taha, Mahmud Muhammad. *İslam'ın İkinci Mesajı*. Çeviren Haydar Aslan. İstanbul: Ayrıntı, 2011.
- Tamez, Elsa. “Good News for the Poor”. İçinde *Third World Liberation Theologies: A Reader*, editör Deane William Fenn, 189–96. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1986.
- Tatar, Burhanettin. *Din ilim ve Sanatta Hermenötik*. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- . “Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar”, 19–103. İstanbul: Kuramer, 2014.
- Taylor, Lance. *After Neoliberalism: What Next for Latin America?* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999.
- Tekin, Mustafa. “Batı’da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri”. *İnsan & Toplum* 2, sayı 4 (2012): 181–204.
- Tibi, Bassam. *Islamism and Islam*. New Haven: Yale University Press, 2012.
- Torres, Sergio ve John Eagleson. *The Challenge of Basic Christian Communities*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1981.
- Tuğtekin, Tuğçe Naz. “Ali Shariati and the Mystical Tradition of Islam”. M.A., Institute of Social Sciences, Yeditepe University, 2014.
- Tunaya, Tarık Zafer. *İslâmcılık Cereyanı: Meşrutiyetin Siyasî Hayatı Boyunca Gelişmesi Ve Bugüne Bıraktığı Meseleler*. C. 3. İstanbul: Baha Matbaası, 1962.
- Turner, Denys. “Marxism, Liberation Theology and the Way of Negation”. İçinde *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, editör Christopher Rowland, 2. baskı, 229–47. London; New York: Cambridge University Press, 2007.
- “Unbridled Capitalism is the ‘Dung of the Devil’, Says Pope Francis”. *The Guardian*, 07 2015. <http://www.theguardian.com/world/2015/jul/10/poor-must-change-new-colonialism-of-economic-order-says-pope-francis>.
- Vallely, Paul. *Pope Francis: The Struggle for the Soul of Catholicism*. Bloomsbury Publishing, 2015.
- van den Heever, Alexandra. “Islamic Liberation Theology”. Master Thesis, Massachusetts, 2014.

- Veltmeyer, Henry. *Latin Amerika ve Başka bir Kalkınma*. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2006.
- Volf, Miroslav. “Liberation Theology after the End of History: An Exchange”. *Modern Theology* 19, sayı 2 (2003): 261–69.
- Press, 1994.
- von Sinner, Rudolf. “Da Teologia da Libertação para uma Teologia da Cidadina Como Teologia Pública”. *Fórum Mundial de Teologia e Libertação*, y.y.
http://est.edu.br/downloads/pdfs/bibliografias/exame_de_selecao_ppg_2013_02/SINNER,%20Rudolf%20von.%20Da%20teologia%20da%20libertacao%20para%20uma%20teologia%20da%20cidadania%20como%20teologia%20publica.pdf.
- Wahyudi, Yudian. “Özgür İrade Meselesinde Ali Şeriatı ve Bint’uş-Şatı”. *Haksöz Dergisi*, sayı 109 (Nisan 2000).
- Wannenwetsch, Bernd. “Luther’s Moral Theology”. İçinde *The Cambridge Companion to Martin Luther*, editör Donald K McKim, 120–35. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2003.
- Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Çeviren Zeynep Aruoba. 2. baskı. Beyoğlu, İstanbul, Türkiye: Hil Yayın, 1997.
- Welch, Claude ve John Dillenberger. *Protestant Christianity: Interpreted through Its Development*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1954.
- West, Gerald. “The Bible and the Poor: A New Way of Doing Theology”. İçinde *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, editör Christopher Rowland, 2. baskı, 159–82. London; New York: Cambridge University Press, 2007.
- Wright, Robin B. *Sacred Rage: The Wrath of Militant Islam: Updated with an Epilogue*. New York: Simon & Schuster, 1986.
- Yardley, Jim ve Simon Romero. “Pope’s Focus on Poor Revives Scorned Theology”. *The New York Times*, 23 Mayıs 2015.
<http://www.nytimes.com/2015/05/24/world/europe/popes-focus-on-poor-revives-scorned-theology.html>.
- Yazoğlu, Ruhattin. *Dini Çoğulculuk Sorunu John Hick Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Yeğin, Metin. *Topraksızlar: Brezilya’da Topraksız Köylü Hareketi: MST*. İstanbul: İletişim, 2006.
- Yel, Ali Murat. “Geleneğin Bozulması: Kurtuluş Teolojisi ve Cizvitler”. *Divan, İlmi Araştırmalar*, sayı 5 (1998): 33–55.
- Yenigün, Halil İbrahim. “The Political Ontology of Islamic Democracy: An Ontological Narrative of Contemporary Muslim Political Thought”. PhD Thesis, University of Virginia, 2013.

Zinnemann, Fred. *Her Devrin Adamı (Aman for all Seasons)*. Columbia Pictures, 1966.



ÖZ GEÇMİŞ

1982 İstanbul doğumlu. Süleyman Güder, lisans eğitimini Bilgi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler bölümünde 2008 yılında tamamladı. Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler bölümünden “*A Comparative Analysis of the Foreign Policy Perspectives in Two Latin American States: Brazil and Venezuela in the Twenty-First Century*” başlıklı teziyle yüksek lisans derecesi aldı. Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünden 2016 yılında “*Hristiyan ve İslami Kurtuluş Teologlarının Öze Dönüş Mücadelesi: Karşılaştırmalı Bir Analiz*” başlıklı teziyle doktorasını tamamladı.