

# *Din’de “İkame” Prensibi*

**Durmuş HOCAOĞLU\***

*Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi\*\**, ISSN 1300-9435., Yıl: 2007, Sayı: 13, ss.249-298 (Derginin yayın yılı: 2007, yayın yılı sırası: 2005)

\* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Fizik Bölümü Öğretim Üyesi

\*\* Hakemli Dergi

Durmuş Hocaoğlu, *SDÜ Fen-Ed. Fak. Sosyal Bilimler Dergisi* Makale Sıra No: 2

Bibliyografya Künyesi:

Hocaoğlu, Durmuş., “Din’de “İkame” Prensibi”., *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*., ISSN 1300-9435., Yıl: 2007, Sayı: 13, ss.249-298 (Derginin yayın yılı: 2007, yayın yılı sırası: 2005)

İstatistikî Bilgiler (Dipnotlar dâhil):

Sayfa: 50; Kelime: 15.320; Krk.: Boşluksuz: 101.570; Boşluklu: 117.060

**FEN - EDEBİYAT FAKÜLTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ**  
ISSN: 1300-9435

**Kurucusu ve Sahibi/Founder and Owner**  
Prof. Dr. Bayram KODAMAN

**Editör/Editor**  
Abdurrahman UZUNASLAN

**Yayın Kurulu/Editorial Board**  
Bayram KODAMAN – Metin ÖZKUL – Ramazan GÜLENDAM  
Hasan BAHAR – Ömer ŞEKERCİ – Christian WALLNER  
Behset KARACA – Osman G. ÖZGÜDENLİ – Durmuş HOCAOĞLU  
Mustafa V. DURMUŞ – Kadir KASALAK – Timuçin KODAMAN

**Danışma Kurulu/Advisory Board**

Bayram KODAMAN (S. Demirel)	Nurullah ÇETİN (Ankara)
Mustafa İSEN (Başkent)	Hasan ÜNAL (Bilkent)
Zekeriya KURŞUN (Marmara)	Hakan KIRIMLI (Bilkent)
Adnan ŞİŞMAN (Afyon Kocatepe)	Osman G. ÖZGÜDENLİ (Marmara)
Kemal GÖDE (S. Demirel)	Fahrettin TIZLAK (S. Demirel)
Osman HORATA (Hacettepe)	Christian WALLNER (Klagenfurt)
Mehmet ÇELİK (Celal Bayar)	Nevzat ARTUÇ (S. Demirel)
Bayram ÜREKLİ (Selçuk)	Beture MEMMEDOVA (S. Demirel)
Azmi SÜSLÜ (Ankara)	M. Said POLAT (Marmara)
Abdullah SAYDAM (Erciyes)	Murat Arslan (Akdeniz)

**Dizgi ve Teknik Hazırlık/Typesetting and Technical Arrangement**  
Kansu EKİCİ

**Redaksiyon/Redaction**  
Hakan KARAGÖZ  
Kansu EKİCİ

- Yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Dergimize gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez.
- Yazı sahiplerine telif ücreti ödenmez.
- **SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi** hakemli bir dergidir.
- **SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi** MLA International Bibliography isimli uluslararası indeks tarafından taranmaktadır.
  
- The Editorial Board claims no responsibility for the opinions expressed in the published manuscripts.
- Published or not, manuscripts are not returned to the author(s).
- Authors are not paid.
- **SDU Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences** is a refereed publication.
- **SDU Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences** is indexed by MLA International Bibliography.

**Adres/ Address:**

Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi  
32260 Isparta / TÜRKİYE  
**Tel:** (246) 211 41 29 and (246) 211 41 90 **Fax:** (246) 237 11 06  
**E-mail:** [sdusosbil@fef.sdu.edu.tr](mailto:sdusosbil@fef.sdu.edu.tr)

Kapak/ Cover: Efes Celcius Kütüphanesi/Library of Ephesus Celcius  
Kapak Tasarım/ Cover Design: Hilmi ERGÜL  
Ece Reklâm-İSPARTA/TÜRKİYE

SDÜ Matbaası  
Isparta 2007

## ***Din’de “İkame” Prensibi***

Durmuş HOCAOĞLU\*

### **Giriş: Din ve İlgili kavramlara Dâir Bir Prolog**

“Din” denince, hemen herkesçe şu veya bu şekilde, bilinen bir kavram ve olgudan söz edildiği bir gerçeklik olmasına mukabil, konunun teknik detayına inildiğinde, gerçekte, bilhassa bâzı konularda popüler düzeydeki aksine, pek az şeyin kesin bir şekilde bilindiği, en sağlam sanılan bilgilerin bile büyük bir kısmının muğlâk olduğu görülmektedir. Bu durum, bilhassa, bir olgu olarak bilinen *din*’in tanımı ve bu kelime ve ilgili kavramların luğavî anlamları ve etimolojik kökenleri bahis mevzû olunca daha da bâriz bir hâl almaktadır.

*Din* kelimesinin muhtelif kültürlerdeki etimolojileri arasında bâzı farklılıklar göze çarpmaktadır\*\*. Meselâ, Hinduizm’in dinî inanç sistemini ifade eden *dharma* kelimesinin, Sankritçe “bir arada tutmak” anlamına gelen *dhri*’den türetilmiş olmakla, belirli bir toplumu veya topluluğu, bir “dayanışma bağı” - *dinî asabiye* - yaratarak belirli bir inanç etrafında tutmak, birleştirmek anlamında kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır. Taoizm’in merkezî kavramı olan *tao* “yol” mânâsına gelmektedir ki, bu, insanın tâkip etmesi gereken ahlâkî yol olduğu gibi, aynı zamanda, Gök (Gök Tanrı) tarafından (da) tâkip edilen eylemin, veya, insanın tâkip etmesi için Gök tarafından vaz’ edilen nizâmın metodu anlamına da gelmekte olup, aynı zamanda metafizik bir prensiptir de. Hindu itikadındaki din ve inanç sistemlerini ifade eden *sanatana dharma* kavramı ezeli ve ebedî kanun anlamında olup, kezâ, Budizm’deki *dhamma* kavramı da, yine aynı kökten gelmektedir. Batı dillerinde “din”

---

\* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Fizik Bölümü Öğretim Üyesi.

\*\* Burada çok özet olarak temas edilecek olan *din* ve ilgili kavramların etimolojileri, biraz daha etraflıca bir şekilde, müstakil bir makalede kaleme alınacaktır.

karşılığı olarak kullanılmakta olan *religion* kelimesi ise Latince *religio*’dan gelmekte olup onun da kökeni, Çiçeron’a göre, “okuma, konuşma veya düşünmeyi (gibi işlemleri) tekrar tekrar gözden geçirmek” anlamındaki ‘*relegere*’den, Lactantius’a göre ise, “bağlamak, birbirine bağlamak, raptetmek, irtibatlandırmak” anlamındaki “*religare*”den türetilmiştir. Dilimize Arapça’dan intikal etmiş bulunan “din” kelimesinin Arapça’daki etimolojisi hakkında da benzer bir ihtilâf bulunmakta olduğu gibi kelimenin anlam spektumu, *religion*’a göre daha geniştir. Muhtelif uzmanlar, *din* kelimesi için, Ârâmî-İbrânî dilinden Arapça’ya geçmiş olan ve “hüküm” mânâsına gelen kelime, hâlis Arapça olup, “örf ve âdet” mânâsına gelen kelime, ve, konvansiyonel olarak kabûl edilen şekliyle “din” mânâsını ifâde eden ve Farsça vâsıtası ile *daenâ* kökünden gelen kelime olmak üzere üç ayrı menşe’ ileri sürmektedirler. Bu kelimenin işâret ettiği anlamlara gelince, örf ve âdet, cezâ, mükâfat; itaat, muhâsebe, hüküm, îmân, âyin, hâl, tabiat, iş, yol, işâret, hüküm, karar, emir, millet, İslâm, sîret, hâl, hesap, mülk, kazâ, tedbir, taat, ibadet, şerîat, takvâ, saltanat ve idâre, daîmî yağın yağmur, inkiyad, hastalık, galebe, kahr, istilâ v.b., belli başlıları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Din’in en merkezi kavramı olan *Tanrı* da kezâ, köken olarak yine farklılıklar arz etmektedir. İngilizce’deki *God* ve Almanca’daki *Got*, Sanskritçe’de yalvarmak, takdîs etmek, ululamak anlamındaki *hub* veya *emu*’dan; Fransızca’daki *Dieu*, Latince’de aynı anlama gelen *Deus*’tan gelmekte olup Latince’ye de Sanskritçe’de, güçlü, kudretli anlamına gelen *daiwa*’dan intikal etmiştir. Allah kelimesine gelince; bir görüşe göre, “kulluk etmek” mânâsındaki *elehe-ye’lehu* veya “hayret ve şaşkınlık içinde kalmak, gönülden bağlanıp sığınmak” anlamındaki *elihe-ye’lehu* ve *velihe-yevlehu* kökünden gelen *ilâh* kelimesinden türemiş olup, diğer bir görüşe göre, “gizlenmek, duyu idrakinin fevkinde olmak” anlamındaki *lâhe-yelîhu* kökünden ve zayıf olan üçüncü bir görüşe göre de, Câhiliye Arapları’nın putlarından olan el-Lât veya Arâmice *elâhâ* kelimelerinden türemiştir.

Çince’de *Gök* ve aynı zamanda *Tanrı* anlamındaki *tien* kelimesi de erken dönemde Türkçe’deki, *tengri-tengere*’den intikal etmiştir.

Türkçe’deki *Tanrı* kelimesi Türkçe’nin kökünden gelmekte olup, büyük, ulu, muhteşem anlamındadır; “efendim, lordum mânâsındaki” *tengrikem* unvanından da anlaşılabilen gibi, genel olarak *yüceliği* ifâde etmektedir. Bu cümleden olmak üzere *Tengri* kelimesi, hem fizikî bir varlık olarak Gök’ü ve hem de Tanrı’yı ifâde etmektedir ve kelimenin teknik bir dinî terim olarak yerleşmesi, Kitâbeler’de zikredilen “üze kök *tengri asra yağız yer kalındukta...*” (üstte gök *tengri* altta yağız yer yaratıldığında) ibâresinden de görülebileceği gibi, VIII. asırda – en azından elit Türkler arasında –, artık burada *gök tengri*’nin *fizikî gök*

olduğu anlaşılmalta olduğundan, “gök tengri”yi, yâni Fizikî Gök’ü de Yer (Arz) gibi yaratan, daha saf, müteal bir Tanrı inancına doğru bir ilerlemeden söz edilebileceği âşikârdır.

İngilizce’de *îmân* anlamındaki *creed* kelimesi Anglo-Saksonca *creda*’dan ve oraya da Latince “güvenmek, itimat etmek” anlamındaki *credo*’dan gelmekte olup, Arapça’daki *îmân* kelimesi de kezâ aynı anlamdaki *âmenâ* kökünden gelmekte olup, “sarsılmaz şekilde doğruluğuna güvenilen bilgi” demek olmaktadır.

İngilizce’de *peygamber* anlamındaki *prophet*, haber veren demek olup Latince *propheta*’dan gelmektedir ve Latince’ye de Yunanca “önceden konuşmak” anlamındaki *pro* (önce) ve *phetai* (konuşmak) kelimelerinin terkibinden oluşan *prophetes*’den geçmiştir; dilimize Farsça’dan intikal etmiş olan *peygamber* de yine, *haber* anlamındaki *peyam*’dan türetilmiş olup ‘*peyamber*’, *haber veren* demektir. Arapça’da ise *resûl* olan bu kelime göndermek mânâsındaki *resele-yersilu* kökünden türetilmiş olup, *gönderilen*, *elçi* anlamındadır.

Bütün bu farklı kökenlere karşılık dikkat çeken en önemli husus, hemen bütün kültürlerde *Din*’in, yerine göre, yüce, insanı aşan üstün bir varlığa, insanları birbirine bağlayan bir bağa, evrensel bir prensibe veya prensipler bütününe atıfta bulunduğu,– bilhassa kendilerinde çok korkulan karanlık ilâhları söz konusu olduğunda - her zaman müspet olmasa da yüceliklere, ulvîliklere işaret eden bir mânâ ifâde etmekte olmasıdır diyebiliriz.

### **Bir Kavram Olarak “Din”**

*Din*’in herkesçe mutâbık kalınacak tam ve dörtbaşı mâmûr bir târifinin yapılması, sanıldığından daha zordur; Gordon Marshall, *Din*’i genel bir sosyolojik çerçevede, kısaca, “*kutsal fikrine dayalı olan ve müminleri bir sosyo-dinsel topluluk içinde birleştiren bir inançlar, semboller ve pratikler (örneğin, ritüeller) kümesidir. Kutsal, dindışıyla tam bir karşıtlık içindedir; çünkü kutsalda huşu duygusu hakimdir. Sosyologlar dini, bir tanrı ya da tanrılara olan inançla değil, kutsala gönderme yaparak tanımlamışlardır ve buna neden olarak, böylesi bir tanımın toplumsal karşılaştırma yapmayı olanaklı kıldığına işaret ederler, örneğin, Budizmin bazı versiyonlarında Tanrı inancı yoktur. Din, bireysel ve araçsal olduğu için büyüyle de karşıtlık içindedir*” şeklinde tanımlamaktadır<sup>1</sup>. Tabiatıyla böyle bir tanımın tanıtmak istediği şeyi tam olarak ihâta edebildiğini söyleyemeyiz; bu tanımlama mudilliği, muhtemelen, *Din*’in kolay-kolay muayyen bir standart çerçeveye sığdırılmayacak kadar şumûllü olmasıyla alâkadar olsa gerektir. *Katolik*

<sup>1</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü), Ankara 1999, s.156.

*Ansiklopedisi*’nin “din” maddesini kaleme alan J. Goetz<sup>2</sup> de, din’in, tam tatminkâr ve şumûllü bir târifinin zor olduğunu belirterek, “*Problemin, dinin muhtelif noktâi nazarlardan ele alınarak veya çeşitli başlıklar altında tetkik edilerek etüt edilebileceğini*” söylemekte (p.56a) ve makalesinin devâmında, “Empirik Din” (p.56b), ve “Tarihî Din” (57a) tanımını yapmakta; sonra, “Din ve Büyü,” Dinlerin Muhtevâsı”, “Atitüdlar (Tavazzûlar)”, “Dinî Âyinlerle İfâde”, “Ferd ve Cemiyet İle İlgisi Bakımından Din”, “Râhiplik” , “Profetizm” “Mâneviyat” ve “Necât” altbaşlıklarına tahsis ettiği “Fenomenolojik Yaklaşım”a geçmektedir (p.57b-64a).

Konuyu Din Felsefesi bağlamında değerlendiren Mehmet S. Aydın, “dinin mâhiyeti”ne temas ederken, “*Felsefenin tarif edilmesinde karşımıza çıkan güçlükler, dinin ne olduğunu açık seçik olarak dile getirmenin güçlüklerine nazaran çok daha azdır. Bir değil birçok din vardır ve çeşitli dinlere mensup insanların benimseyebilecekleri, eski bir ifade ile “efradını cami, ağyarını mâni” bir tarif vermek mümkün değildir. “Din” kelimesi bir Budist ile bir Yahudinin zihninde aynı çağrışımı yapmaz. Hatta önemli ortak özelliklere sahip olan bir Müslüman ve Hıristiyanın “din”den anladıkları, önemli ölçüde birbirinden farklı olabilir. Sezar’ın hakkını daha işin başında iken Sezar’a veren bir Hıristiyan için İsa’nın getirdikleri, hayatın küçük bir bölümüne inhisar ettiği halele, bir Müslüman için İslâm’ın getirdikleri, hayatı, hiçbir yanını dışarıda tutmamak kaydıyla kuşatmaktadır.*” demektedir<sup>3</sup> ki bu da yine aynı kapıya çıktığımızı göstermektedir: Din’in, aşağıda temas edeceğimiz gibi, Akseki’nin “Mutlak Din” olarak isimlendirdiği en umûmî mânasıyla, efrâdını câmi’, ağyârını mâni’ bir târifini vermek hemen-hemen mümkünsüzdür. Nitekim, “*Dinlerin çeşitliliği konusunda halihazırda söylenenler ciddiye alınırsa, dinlerin tek bir ağacın dalları olduğunu düşünemeyiz*” diyen Thomas A. Idinopulos da, aynı şekilde, din’in net bir târifinin güçlüğü hakkında şunları söylemektedir:<sup>4</sup>

Dinlerin çeşitliliği konusunda halihazırda söylenenler ciddiye alınırsa, dinlerin tek bir ağacın dalları olduğunu düşünemeyiz. Bu nedenle dinin tek tanımı imkansız görünmektedir. Dini, “doğaüstü”, “kutsal ve profan” kelimelerinin ayrımı ve “nihaî ilgi” kavramlarına göre tanımlama çabaları, dinî ifadenin görünüşlerini açıklayabilir, ancak onlar bizzat dinin anlamını vermek için hemen

<sup>2</sup> J. Goetz, “Religion”, *The New Catholic Encyclopedia*, c.12, Washington 2003, s.56-64.

<sup>3</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara 1992, s.4-5.

<sup>4</sup> Thomas A. Idinopulos, “Din Nedir?”, (Çev. Temel Yeşilyurt), *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.5, 1999, s.151-166.

hemen (hardly) yeterli değildir. Budizm kolaylıkla referanslarını “doğaüstü”ne uyduramaz. “Kutsal/profan” ayrımı da çoğu zaman bu ikisinin karışımı olan dinî duygunun karmaşıklığına uygun düşmez. “Nihâi ilgi” ifadesi, zor bela dinin genel bir tanımı olabilecek böyle bir belirsizlikten dert yanmaktadır.

Akseki de, “*Filhakika dinler tarihini tetkik edenlerden bazılarının noktai nazarlarına göre din, ilmî bir surette tarif edilmesi müşkül bir mevzudur. Diyorlar ki: din, bir çok şekillerde tarif edilmiş olmakla beraber, bunun hakîkî bir tarifini yapmak, hayatı tarif etmek kadar güçtür ve hattâ pek de mümkün değildir.*” dedikten sonra<sup>5</sup> kendi mütalaasını şöyle serdetmektedir:<sup>6</sup>

Bu fikir, bir bakımdan doğru olmakla beraber, diğer cihetten de doğru değildir. Eğer dinden mutlak din mefhumunu kasd edersek o zaman bunu tarif etmek hakikaten kolay olmaz. Çünkü mutlak din, milletlerin vicdani içtimaîlerini iş’ar eden mebâdii külliyeye şamildir. Tarihi edyân erbabının ta’rifinde ittifak edemeyip durdukları da (dini mutlak) tır. Bu ise, hak olabileceği gibi bâtil da olur. Bu mebâdî gerek hak, gerek bâtil her ne ise haddi zatinde o milletin hayatının ciheti vahdeti, vicdani küllisi, dini odur. Her millet böyle bir vicdan ile, böyle bir din ile kaimdir. Bundan dolayıdır ki geçmiş veya elyevm yaşayan muhtelif milletlere ve cemaatlara aid ve bunların vicdani içtimaîlerini iş’ar eden bütün dinleri ve din fikirlerini şamil olmak üzere tam bir tarif yapabilmek pek müşküldür. Fakat, bizim burada tarif ettiğimiz ve anlatmaya çalıştığımız din, mutlak din olmayıp “*Hak din*” dir; vahyi ilâhî olan şekli mütakâmilidir. Çünkü bundan başkasına esasen hakîki mânâsile “Din” demek doğru ve yerinde bile değildir.

Aşağıda görüleceği veçhile “Hak din” diyebilmek için her şeyden evvel onun bir hitabi ilâhî ve bir te’sisi rabbani olması şarttır. Bundan dolayıdır ki dinin en muvafık tarifi yukarıda bizim yazdığımız şekilde olduğu kanaatindeyiz. İslâm noktai nazarına ve dini, vahyi ilâhî olmak üzere mütakâmil şekil ile mütalâa eden, İslâm mütefekkirlerinin telâkkilerine uygun olan da budur.

Bu tarifile dinin mahiyeti de anlatılmış oluyor. Çünkü dinin mahiyetine aid olan şeylerin hepsine ta’rifte işaret olunmuştur.

<sup>5</sup> A. Hamdi Akseki, *İslâm; Fitrî, Tabîî ve Umumî Bir Din’dir*, c.1, S.15, İstanbul 1943, s.4.

<sup>6</sup> A. Hamdi Akseki, *a.g.e.*, s.5-9.



Görüldüğü gibi, Akseki, muayyen bir din – gerek İslâmiyet, Hıristiyanlık, Müsevîlik gibi semavî, gerekse de başka herhangi türden bir din – ile “Mutlak Din” olarak isimlendirdiği, “en umûmî mânâda din”i birbirinden ayırmakta, muayyen bir dinin târifinin nispeten kolay olmasına mukabil, Mutlak Din’in bir tek ve belirleyici târifinin yapılmasının büyük bir müşkilât arzettiğini ileri sürenlere katılmaktadır. Bu sözlerinden sonra, İslâmî referanstan yola çıkan Akseki, “Hak Din” olarak târif ettiği sağlam ve sıhhatli bir “din”in ne olduğunu ve olması gerektiğini, *din* kelimesinin “manai marufu”nu, yâni teknik mânâsını, “zevilukulü hüsni ihtiyarlariyle bizzat hayırlara sevkeden bir vaz’ı ilâhîdir” şeklinde tanımlayan Hamdi Yazır gibi<sup>7</sup>, şöyle dermektedir:<sup>8</sup>

1 — “Din, bir vaz’ı ilâhîdir, Peygamberlerin Allah tarafından vahy-ü ilham ile, tebliğ eyledikleri bir kanundur, bir yoldur” diyoruz. Şu halde bu kanunun bir vâzı vardır.

...

2 — Din; akıl sahihlerini kendi hüsni ihtiyarlar ile bizatihi hayra sevk eder

...

3 — Din, peygamberlerin vahyi ilâhîye müstenid tebligatıdır.

...

4 — Dînin hedefi saadeti beşeriyyedir.”

...

5 — Din, insana kendi mahiyetini, yaratılışındaki gayeyi, halika ve mahlûkına karşı mükellef bulunduğu vazifeleri bildirir...”

...

6 — Dinin ahkâmı esasiyesi üçtür: İtikad, Amel, Ahlâk.

\*\*\*

Din denince hemen O’nunla ilişkilendirilen temel kavramlardan ikisi de, bir kavram çifti oluşturan Tabiatüstü ve Metafizik’tir; nitekim, Din ve Tabiatüstü konularına temas eden Emile Durkheim, “*Dini olan her şeyin, ayırt edici özelliği olarak kabul edilenlerden biri, “tabiatüstü” düşüncesidir. Bununla, anlama kapasitemizi aşan eşya düzeni kastedilir; tabiatüstü gizemin, bilinemizin, ya da anlaşılamaz olanın dünyasıdır. O zaman din, bilimin ve genel olarak açık düşüncenin sınırları dışında kalan her şey hakkında bir tür spekülasyondan ibaret bir şey demektir. Spencer’e göre, “dogmaları bakımından birbirleriyle taban tabana zıt*

<sup>7</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul 1971, c.1, s.81-83.

<sup>8</sup> A. Hamdi Akseki, *a.g.e.*, s.9-25.

olan dinler, içerdği ve kuşattığı her şeyi ile birlikte dünyanın, bir açıklama ihtiyacı duyan bir sır olduğu hususunda zımnen anlaşılır; o, dinleri esas olarak, “zihni aşan her yerde hazır ve nazır olan bir şeyin varlığına inanmaktan ibaret olduğunu kabul eder”. Aynı şekilde Max Müler de, “bütün dinleri, tasavvur edilemez olanı tasavvur etmeye ve ifade edilemez olanı ifade etmeye yönelik bir çaba, sonsuza doğru bir arzu olarak görür”<sup>9</sup> demektedir .

Ancak, metafiziksiz ve tabiatüstüsüz de bir din te'sisi pekâlâ mümkün olabilmektedir; teknik bir felsefi terim olarak ilk defa İrlandalı John Toland tarafından kullanılmış olmasına rağmen, O'ndan çok öncede mevcut olan ve meselâ, Enkizisyon tarafından, “ilhad ve zındıklık” olarak tavsîf edlerek diri-diri yakılmak sûretiyle ölüme mahkûm edilen Gairdano Bruno'nun da felsefesi olup, Tanrı ile Âlem'i bir ve aynı, O'nu Âlem'in yegâne cevheri sayan **Panteizm** (Pantheisme) gibi. Alfred Weber'in, Bruno'nun bu panteist felsefesini özetleyen şu satırları dikkat çekicidir:<sup>10</sup>

Eğer kâinat namütenahi ise, kaçınılması imkânsız olan istidlal şudur: iki namütenahi olamaz; imdi âlemin varlığı inkâr edilemez; şu halde Allah ve kâinat bir ve aynı varlıktır. Mülhidlik itirazından kurtulmak için Bruno kâinatla âlemi birbirinden ayırıyor: Allah, namütenahi Varlık veya *Kâinat*, *âlemin* prensibi, ezeli ve ebedi sebebi, *natura naturans*'dir; âlem, onun neticelerinin yahut hadiselerin heyeti mecmuası, *natura naturata*'dır. Ona göre, Allahla *âlemi* bir saymak mülhidlik olur, çünkü âlem ferdi varlıkların mecmuundan başka bir şey değildir ve bir mecmu ancak zihnî bir varlıktır; fakat Allahı *kâinatla* bir saymak, onu inkâr etmek değil, bilâkis yükseltmektir; en yüksek Varlık fikrini, onu başka varlıkların *yanında* bir varlık, yani mütenahi bir varlık sayanların, içinde tuttıkları sınırların çok ötesine kadar genişletmektir. Hem de Bruno, kendi doktrini ile ateizmi birbirinden ayırmak için *Philotheos* adını alır görünüyor. Beyhude ve hâkimlerini aldatamiyacak olan zahmet.

Filhakika, Bruno'nun Allahı, âlemin ne yaratana, ne hattâ ilk muharriki değil, fakat *ruhu*'dur; o müteal ve bir anlık (momentanée) sebep değil, fakat Spinoza'nın söyleyeceği gibi *batî* (*immanente*), yani, eşyanın iç ve daimî sebebi, onları meydana getiren, nizama koyan, *içeriden dışarıya doğru* idare eden, hem maddî hem surî prensiptir: onların ezeli ve ebedi cevheridir. Bruno'nun kâindi ve âlem, *yaratana tabiat* (*nature naturante*) ve *yaratılan tabiat* (*nature naturée*) kelimelerile birbirinden ayırdığı şey, hakikatte, bazen realist bakımdan (orta

<sup>9</sup> Emile Durheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, (Çev. Fuat Aydın), İstanbul 2005, s.43 [bold vurgular tarafımdan yapılmıştır – D.H]

<sup>10</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (Çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1938, s.185-186.

çağ üslûbu), bazen nominalist bakımdan nazarı itibara alınan bir ve aynı şeydir. İhtiva eden, kuşatan, her şeyi meydana getiren kâinatın ne başlangıcı ne sonu yoktur; âlem (yani, onun ihtiva ettiği, kuşattığı, meydana getirdiği varlıklar)in başlangıcı ve sonu vardır. Yaratan ve hür yaratma fikri yerine, tabiat ve zarurî meydana getirme fikri geçiyor. Hürriyet ve zaruret aynı manaya gelirler; olmak, yapabilmek, istemek, Allah'ta bölünmez bir ve aynı fiilden başka bir şey değildir.

Panteizm, Tanrı'nın Âlem'den ayrı ve müstakil bir şahsiyeti olmadığını ileri sürmekle, Tanrı'nın Âlem'e müdâhale etmediğini, onunla herhangi bir ilintisi olmadığını ileri süren Deizm'den ziyâde, Tanrı'yı Âlem'in dışında addeden ve böylece 'müteâl' (aşkın, transandantal), sâf bir "Bir Tanrı" kabûl eden Teizm'e muârizdir ve böylece de metafizik ile fizik Panteizm'de birleşmiş olmaktadır. Panteizm, Tanrı'yı Âlem'de veya fikirde mündemiç (içkin, immanent) addetmekle, Monizm'in ve İmmanentizm'in bir çeşidi olarak da kabûl edilmektedir.



Yukarıda solda, 'zındıklık' olarak tavsîf edilen panteist felsefesi yüzünden insan yakmaya tutkulu olan Engizisyon tarafından Roma'da Saint-Pierre meydanında 17 Şubat 1600'de diri-diri yakıtılan İtalyan filozof Giordano Bruno'nun (1548-1600), XIX. asırda, aynı meydan-da, aynı yerde, kendisini yakma kararının alındığı Saint-Pierre kilise-sinin karşısına dikilen heykeli ve sağda, Panteizm'i isim olarak tescil ettiren John Toland (1670-1722)

\*\*\*

Kuşkusuz, Din'in en temel ve en merkezî kavramı **Tanrı**'dır; Durkheim'in ifâdesiyle:<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Emile Durheim, *a.g.e.*, s.48-49.

Bir çok insanın kendisiyle dini tanımlamaya çalıştığı bir diğer kavram ise, **tanrıdır**. M. Reville'ye göre, "Din, insan zihnini, dünyanın ve kendisinin hakimi kabul ettiği, bağlı bulunduğu hissetmekten zevk aldığı gizemli bir ruha bağlayan bir his sayesinde insan hayatının belirlenmesidir". **Eğer "tanrı" kelimesi, muayyen ve dar anlamında alınacak olursa, bu tanım gerçekten dini olan bir çok olguyu dışarıda bırakacağı, bir gerçektir.** Bir çok farklı halkın dini muhayyilesinin tabiatta mevcut olduğunu kabul ettiği, ölü ruhları ve her tür ve dereceden esprit, her zaman ayinlerin ve zaman zaman da düzenli kültlere konu olmuşlardır. Ancak kesin olarak söylendiğinde, bunlar tanrı değildir. Tarifin bunları da içerebilecek şekilde yapılabilmesi için, "tanrı" kelimesinin yerine, daha kapsayıcı bir terim olan "manevi varlıklar" terimini koymak gerekir.

Tylor'un yaptığı işte budur. Diyor ki, "daha düşük düzeydeki ırkların dinlerini incelerken, ilk yapılacak olan şey, insanların din ile neyi kastettiklerini tanımlamak ve onu açıklamaktır. Eğer bu ırklardan birisi, terimin **yüce bir varlığa inanma** anlamına geldiğinde ısrar ediyorsa, bir çok kabile, dini dünyanın dışında bırakılmış olacaktır. Bu dar anlamdaki tanımın dini, hususi gelişmeleriyle karıştırmak ve onlardan ibaret saymak gibi bir kusuru vardır... Dinin asgari bir tanımı olarak "manevi varlıklara" inanç olarak tanımlamak en iyi şey gibi görünmektedir". "Manevi varlıklar" ifadesinin, sıradan insanı aşan kuvvetlere sahip bilinçli varlıklar anlamını ifade ediyor olarak anlatılması gerekir. Bu, haklı olarak tanrılar kadar ölü ruhlarını, perileri ve cinleri de içerir. Bu tanımın içerdiği hususi din anlayışının farkına varmak önemlidir. Bu türden varlıklarla bizim sahip olabileceğimiz yegana ilişki, onların sahip oldukları söylenen tabiat tarafından belirlenir. Bunlar bilinçli varlıklardır ve onları ancak, şuurular üzerinde etki ettiğimiz şekilde etkileyebiliriz. Yani, psikolojik vasıtalar kullanarak, onları ikna etmeye veya sözlerle (dua vs. ile), takdimelerle ya da kurbanlarla harekete geçirmeye çalışırız. O zaman dinin konusu, dinin gayesi bu hususi varlıklarla bizim ilişkimizi düzenlemek olduğundan ancak dualar, kurbanlar, kefarete ayinleri vs. var olduğu zaman bir dinin varlığından söz edilebilir. Böylece, dini din olandan ayırmak için çok basit bir ölçütümüz oldu. Frazer de başka bir çok etnografin yaptığı gibi, bu ölçütü sistematik bir şekilde uygular.

Ancak, dini terbiyemizi kendilerine borçlu olduğumuz zihni alışkanlıklar dikkate alındığında bu tanım açık gibi görünebilse de, din alanına ait olan fakat bu tanımın uygulanamadığı bir çok olgu vardır.

Her şeyden önce, **tanrı ve ruh düşüncesinin olmadığı ya da yalnızca ikincil, önemsiz bir rol oynadığı büyük dinler vardır.** Budizm işte böyle bir dindir.

...

.../Bu prensiplerin (Budizm'in prensiplerinin – D.H.) hiç birinde, uluhiyet söz konusu değildir....

\*\*

"Dinsel inançlar ve örgütlerdeki çeşitlilik öylesine geniştir ki, bilim adamları dinin genel kabul görmüş bir tanımına ulaşmakta büyük güçlük çekmektedirler. Batı'da, insanların büyük çoğunluğu dini Hıristiyanlıkla özdeşleştirmektedir - bu dünyada ahlâka uygun davranışlarda bulunmamızı buyuran ve öldükten sonra bize yeniden hayat vereceğini vaat eden ulu bir varlığa olan inanıştır bu. Ne var ki, dini bir bütün olarak, bu şekilde elbette tanımlayamayız. Bu inanışlar ve Hıristiyanlığın başka birçok yönü, dünyadaki dinlerin çoğunda yoktur." diyen Anthony Giddens, dinin tanımının tam mutmaîn kılıcı bir şekilde yapamamanın sıkıntısını, hemen bu paragrafı müteâkiben, "din ne değildir?" sorusu ile aşmaya çalışarak bu selbî denemeyi de dört ana başlıkta cem' etmektedir; ne var ki, aşağıdaki kendi satırlarından da görüleceği gibi bundan da tam bir sonuç alamamaktadır:<sup>12</sup>

Din konusunda kültür temelinde düşünmenin doğuracağı güçlüklerin üstesinden gelmenin belki de en iyi yolu, dinin ne *olmadığını* genel olarak ortaya koymak olacak. Birincisi, din **Tektanrıcılık**la (tek tanrıya inanış) özdeşleştirilmemelidir. Dinlerin çoğunda birçok ilah vardır. Hıristiyanlığın bazı versiyonlarında bile kutsal nitelikli figürler söz konusudur: Tanrı, İsa, Meryem, Kutsal Ruh, melekler ve azizler. Kimi dinlerde ise hiç tanrı yoktur.

İkincisi; din, inananların davranışlarını kontrol eden *ahlâki buyruklarla* - Musa'nın Tanrı'dan aldığı söylenen emirler gibi - özdeşleştirilmemelidir. Tanrıların bizim bu dünyada nasıl davrandığımızla ilgilenmeleri, pek çok dine yabancı gelen bir düşüncedir. Sözgelimi Eski Yunan'da tanrılar insanların ne yaptıklarıyla pek az ilgilidiler.

Üçüncüsü; din, zorunlu olarak, *dünyanın bugünkü haline nasıl geldiğini açıklamak* durumunda değildir. Hıristiyanlıkta Adem ile Havva söylemi, insanın kökenini açıklar; birçok dinde insanın kökenine ilişkin bunun gibi *söylenler* vardır, ama birçokunda da bu tür söylenlere rastlanmaz.

Dördüncüsü; din, *doğüstü* ile, 'duyular dünyasının ötesinde' olan bir dünyaya inanış özdeşleştirilemez. Örneğe, Konfüçyüs'ün getirdiği din, yeryüzündeki doğal uyumu kabul eder, ama onun 'ardında yatan' hakikatleri bulmayla ilgilenmez.

<sup>12</sup> Anthony Giddens, *Sosyoloji*, (Yay. Haz. Hüseyin Özel, Cemal Güzel), Ankara 2000, s.463-464.

Evet; Akseki'nin *en umûmî kontekste din* anlamında kullandığı “Mutlak Din” olarak anlaşılan şekliyle, içinde teknik mânâda bir “tanrı” idesi, ulûhiyet ile bir alâkası bulunmayan dinler de vardır. Durkheim bunlara örnek olarak Budizm'i, Giddens Konfüçyanizm'i veriyor. Konfüçyanizm için doğru olan bu misâl, Budizm söz konusu olunca, ya bâzılarınca çok ihtiyatla karşılanmakta veya bâzılarınca da reddedilmektedir; meselâ, Bonet-Maury O'ndan kesin bir dille bir “din” olarak söz ederken<sup>13</sup>, Günay Tümer de *TDVİA*'daki “Budizm” maddesinde aynı tutumu sürdürmekte<sup>14</sup> ve fakat Abdurrahman Küçük ile birlikte kaleme almış oldukları *Dinler Tarihi*'nde, daha ihtiyatlı davranmaktadırlar<sup>15</sup>. Ancak, buradaki “tanrısızlık” tam bir ateizm değil de konvansiyonel anlamda bir tanrı idesinin bulunmazlığı olarak anlaşıldığı takdirde, Budizm gibi bir Hindistan dini olan Caynizm'de bu hususta daha tam bir mutâbakattan söz edilebilmektedir. Meselâ A. Gupta, safî beşerî menşeli olarak tarif ettiği Caynizm'de yaratan, yok eden, koruyan, insanları kurtuluşa erdiren, inâyet sâhibi, Şeytan'la çatışan bir tanrı idesinin bulunmadığını belirtirken<sup>16</sup> Tümer ve Küçük ise aynı konuda, Caynizm'in, ateist bir din olarak gösterildiğini, (ancak), bu ateizmin tanrının varlığını, ruhun ebediliğini, kurbanın faydasını, kurtuluşun imkânını inkâr etmek anlamında olmadığını; kurucu Mahavira'nın, Budda gibi, tanrı fikri üzerinde durmamış olsa bile, bazı Caynist mezheplerde tanrı inancının varolduğunun anlaşılmağa olduğunu, tapınaklarında tanrı heykelleri bulunduğunu, fakat M.S. XV. yüzyılda kurulan Sthanakavasi mezhebi, ilk Caynizmin tanrı tanımaz bir karaktere sahip olduğunu savunmaya, tapınaklardaki heykelleri, resimleri reddetmeye başladığını söylemektedirler<sup>17</sup>.

Ne var ki, ileriki sayfalarda biraz daha üzerine dikkatle eğileceğimiz gibi, hiçbir metafizik ve tabiatüstü kabûl etmeyen, Tanrı fikrine asla yer vermeyen, hattâ tamâmen ve müfrit bir şekilde karşısında olan birçok

<sup>13</sup> Bkz. G. Bonet-Maury, “Buddhism”, *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, c.2, Michigan 1954, s.292.

<sup>14</sup> “...Budizm'e felsefî-teolojik bir hareket, mezhep veya tarikat olarak bakanlar varsa da onda bu belirtilen hususları destekleyen özellikler bulunmakla birlikte kurucusu, kutsal metinleri, inanç esasları, cemaati, mâbedleri ve diğer özellikleriyle bu sistem daha çok bir din olarak nitelendirilmektedir. Nitekim hızla yayılması onun bir din olmasının sonucudur.” [Günay Tümer, “Budizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.6, s.352]; “Bazı dinler tarihçileri Budizm için var saydıkları ateizme paralel olarak bu dinde dua ve ibadetin de bulunmadığını savunmuşlardır. Ancak Budistler'in dinlerine sıkı sıkıya bağli oldukları inkâr edilemez.” [Günay Tümer., a.g.m., s.357].

<sup>15</sup> Bkz. Günay Tümer; Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993, s.129.

<sup>16</sup> Bkz. Asha Gupta, “Jainism”, *Encyclopedia of India*, c.2, s.323.

<sup>17</sup> Günay Tümer; Abdurrahman Küçük, a.g.e., Ankara 1993, s.97-98.

düşünce ve inanış sistemleri daha vardır ki, bunlar dahi, en azından ‘*bir şekilde*’ yine “din” tasnifine girmektedirler: Rijit, fanatik bir materyalizm – meselâ Marksist Materyalizm - gibi.

### **Din’de “İkame” Prensibi Hakkında**

Burada, “Din’de “İkame” Prensibi” terimini, herhangi bir din ortadan kalktığı veya kaldırıldığı vakit onu ortadan kaldıranın, kaldırılan dinin yerine *ikame* olduğunu ifâde etmek üzere kullanmaktayız. Bunun sebebi, dinin *mutlak* ve *total* olmasıdır; imdi, din mutlak ve total olmakla, bir şeyin varlığını iptal edenin (*mübtel*), varlığı iptal edilenden (*mübtel*) daha aşağı olması bahse mevzû edilemeyeceğine binâen, onu ifnâ, iptal veya ilga edenin de en az onun kadar mutlak ve total olması îcap edecektir. Beri yandan, din, yukarıda kısaca temas ettiğimiz gibi, her ne kadar *mutlak* mânâsıyla tam olarak târif edilememekte ise de, bir olgu olarak beşerî bir ihtiyaçtır. “*İnsan, inanan bir varlıktır*” diyen Mengüşoğlu, “*İnanma olmadan bizim yapıp etmelerimiz durur; varlığımız tehlikeye girer./... “Gerçi inanma bir değerdir. Fakat inanma yalın bir değer değildir; tersine, değer gruplarıyla örülmüş bir değerler örgüsüdür./... inanmanın kendisi, bir yüksek değerler örgüsüdür. Bir değerler örgüsü olan inanma, insanın her yapıp-etmesinin dayanağıdır. İnanma eksik olursa, hayat sarsılır. Eğer Fr. Schiller “inanmanın eksik olduğu yerde her şey sallantıda kalır” dedi ise, o bu sözleriyle bir değerler örgüsü olan inanmanın hayattaki önemli yerini belirtmek istemiştir.*” diye devam etmekte<sup>18</sup> inanmanın hayâtîliğini, “*Hakikatte herhangi bir şeye inanmayan bir insan yoktur. İnanılan bu şey, çok değişik olabilir; fakat o hiçbir zaman eksik değildir. Çünkü hiçbir şeye inanmayan bir insan yaşayamaz. Gerçekten her türlü inançtan yoksun olan bir insanın yaşamasına olanak yoktur. Bu, yalnız, tekler için geçerli değildir, aynı zamanda sosyal birlikler, uluslar için de geçerlidir.*” ifâdeleriyle<sup>19</sup> vurgulamakta, şimdiye kadar betimlenen fenomenlerin, inanmanın, *dış faktörlere bağlı olan inanma, immanent inanma* ve *refleksiyona dayanmayan inanma* olmak üzere üç formunu meydana çıkardığını söylemekte ve “*Refleksiyonlu, yönetilen inanma, insanüstü, doğaüstü olan bir şeye inanmaktır. İnsanüstü, doğaüstü olan bu şey, insan için bir dayanak oluyor. İşte bu inanma, bizim din adını verdiğimiz inanmadır.*” ifâdeleriyle de<sup>20</sup>, din’in inanma kategorisi içindeki yerini tespit etmektedir.

İnsan inanan bir varlıktır ve bu O’nun hayvandan radikal olarak noktalardan biri ve belki de birincisidir ve bu inanma çeşitliliği içerisinde

<sup>18</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988, s.196-197.

<sup>19</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, *a.g.e.*, s.199-200.

<sup>20</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, *a.g.e.*, s.201.

din'in nevi şahsına münhasır bir yeri vardır: Din, insanın *kendisini aşan* bir “şey”e inanmasıdır. Bu inanmanın içinde her zaman sevgi olmayabilir, önemli olan, insanın kendisini aşan bir şeyin – veya şeyler bütünü - varlığının kabûlüdür.

İşte, “ikame” prensibi burada ortaya çıkmaktadır: İnsan, kendisini aşan bir şeysiz olamamaktadır ve bunun için de, bir dini ortadan kaldırdığında, gerçekte, “din”i, yâni mutlak mânâda dini değil, sâdece belirli bir dini ortadan kaldırmakta, ama onun yerine mutlaka ve muhakkak, adı din olsun ya da olmasın, din fonksiyonu îfâ edecek bir başka şeyi ikame ettirmektedir.

Evet; mükerreren: İnsan gerçekten de bir “inanan varlık”tır; inanmadığını söylediği zamanda bile inandığı bir şey vardır ve bu da inançsızlığın bir “negatif inanç” hâline dönüşmesi demektir; tıpkı felsefeyi reddedenlerin çoğunun yaptığı şeyin, “negatif felsefe” olarak anılabilecek bir tür felsefe olması gibi. Tıpkı, Bochenski'nin, *“Felsefe yalnızca uzman kişiyi ilgilendiren bir iş değildir; çünkü öyle ilgi çekici görünür ki, felsefe yapmayan ola ki hiçbir insan yoktur. Ya da en azından, her insanın yaşamında filozoflaştığı bir an vardır”* dedikten sonra herkesin yaptığı “bu” felsefenin – ki bunu “herkesin felsefesi” veya “naif felsefe” olarak da isimlendirebiliriz (D.H.) - çoklukla da çocuksu, safdil ve teknik açıdan kötü ve/ya yanlış olduğunu ekleyerek paragrafını *“Ama burada yan bir konudur bu. Önemli olan hepimizin felsefe yaptığı ve galiba yapmamız da gerektiğidir”* diye devam edip, felsefe yapma üzerine eğilerek, *“Daha Aristoteles, felsefeye karşı olanlara şu eleştiride bulunuyordu: Felsefe ya yapılır - diyordu - ya yapılmaz; ama felsefe yapılmazsa, bu da ancak bir felsefe adına olur. Yani, felsefe yapılmayacaksa bile, yapılır. Bu bugün de doğru. Felsefe diye bir şeyin olmadığını söylemek için tam bir felsefi sav dile getiren sözde felsefe düşmanlarının görüşünden daha eğlenceli bir şey yoktur.”*<sup>21</sup> şeklinde doğru bir hükme varması gibi, dini kökten reddedenlerin çoğunun yaptığı da, aslında, reddettiğinin yerine bir tür din ikame etmek olmaktadır.

İmdi bütün bu ikame işlemlerinde, mukîm kılınan şeyin ne olduğu değildir bizâtihî önemli olan; önemli olan o şeyin mutlaklaştırılmasıdır - ve zâten mutlaklaştırma yoksa dinleştirme de yoktur: Marksizm örneğinde olduğu gibi bu bir felsefe sistemi olabilir, yâhut Anarşizm örneğinde olduğu gibi bizzat insanın kendisi, veya, “İnsanlık Dini” örneğinde olduğu “İnsanlık”, veyâ Panteizm örneğinde olduğu gibi tabiat, veyâ Siyantizm örneğinde olduğu gibi, bilim ve hepsinin birden en umûmî adı, aslında, “Tanrılaştırma”dır (*Te'lih, Deification*). Bir felsefe,

<sup>21</sup> J. M. Bochenski, *Felsefeye Düşünmenin Yolları*, (Çev. Kurtuluş Dinçer), Ankara 1996; İkinci Basım, Ankara 1998, s.22-24.



insan, insanlık, tabiat, yâhut bilim; bütün bunlar mutlaklaştırıldığında, din veya din gibi bir şey oluverirler.

Meselâ, günümüzde bilimin tüm sorunlara çözüm getireceği inancının yaygınlığının aşırılığından bahseden Reichenbach, bilimin günümüzde, daha önceleri dinin karşıladığı sosyal bir işlevle, kişilere ve topluma kesin güvenlik sağlama işleviyle, yüklü hale gelmiş olduğunu söylemekte ve "Denebilir ki, bilime beslenen inanç, Tanrı'ya olan inancın yerini almıştır, bugün" demekte ve müteâkip satırlarda şunları dile getirmektedir:<sup>22</sup>

Kant'ın düşüncelerini oluşturduğu Aydınlık çağı dini bir yana itmedi, ama onu bir tür akıl inancına dönüştürdü; Tanrı'yı, her şeyi bilen, çünkü aklın yasalarını içten bir sezgi ile kavrayan, bir *matematikçi bilgin* haline getirdi. Öyle ki, matematikçi bilim adamları, her söylediği mutlak doğru sayılan birer *küçük tanrı* kimliği kazanmışlardı, âdeta. Bilimi yanılmaz kabul eden bir felsefede, teolojinin tüm sakıncalarını (bağnazlığını, düşünce üzerinde kurduğu denetimi, ve sağladığı aldatıcı güvenliği) yeniden canlanmış bulmak hiç de olanaksız değildir.

Karl Jaspers, "*felsefe yapmak, şartlar ne olursa olsun, iç bağımsızlığı kazanmak için savaşmak demektir*" diyerek, *felsefenin önşart olarak bağımsızlığı vaz' ettiğini ve bunun gerekli olduğunu* vurgu ile belirttikten sonra, ancak, "*mutlak bağımsızlık*" talebinde veya *iddiasında bulunmanın yüksek derecede risk taşıdığına* dikkat çekmektedir. Nitekim, O, bu cümlesinin hemen akabinde, "*İç bağımsızlık nedir?*" diye sorduktan sonra, *son antik çağdan beri bağımsız insan olarak, bir filozof tasavvurunun yaşadığını ve pek çok bakımdan bu tasavvurun bir ideal insan tipi olarak kabûl gördüğünü, ancak, beri yandan, bu filozof tasavvurunun, hayranlığın olduğu kadar, itimatsızlığın da konusu hâline geldiğini, zîra, bağımsızlığına düşkün olan bu tipin bağımsızlığı mutlak bağımsızlığa dönüştürmeye mütemâyl olduğunu* söyleyerek şu hükme varmaktadır:<sup>23</sup>

....Bu, sözüm ona, mutlak hürriyet, dışarıdan, kazanılması istenen dünya, içeriden, ihtiraslar tarafından, başka bir bağımlılığa döndürülür. Son antiklerin gittiği yoldan mümkün değil bu. Kısmen muazzam şahsiyetlere rağmen, son antik filozoflar, hürriyeti kazanmak için verdikleri savaşta, kaskatı figürler ve arka plânsız maskeler meydana getirdiler.

<sup>22</sup> Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, (Çev. Cemal Yıldırım), İstanbul 1981, s.38.

<sup>23</sup> Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, (Çev. Mehmet Akalın), İstanbul 1981, s.117-118.

Görüyoruz: Bağımsızlık, kendini mutlak kabul ederse, tersine dönüşür.

\*  
\*\*

Evet: İnsan bağımsızlığı mutlaklaştırıldığı takdirde, amacının dışına çıkar ve o artık kendisini mutlak kılmakla bir nevi' din olmuş olur; hem de merkezde kendisinin "tanrı" olduğu bir nevi' din.

\*  
\*\*

Şu hâlde: Bir inanış ve düşüncenin, bu kelimeyi bir sıfat olarak kabûl etse de etmese de, hattâ tam karşısında olsa da – en azından umûmî mânâda - "din" sınıfına dâhil edilebilmesi için niçin Tanrı'ya, metafiziğe, tabiat üstüne, cennete, cehenneme, meleklerle, peygamberlere, vahye ve ilââhir... inanılabilmesi şart olmayabiliyor acaba?

Şimdi bir nebze buna temas edelim

### **Bir Olgu Olarak "Din" ve İptal Edilemezliği**

Gustave Le Bon "*İnsan, yalnız bir ilaha inandığından dolayı dindar değildir, ruhunun bütün güçlerini, iradesinin bütün itaatlerini, tutuculuğunun ateşlerini, bir davanın yahut duygu ve fillerine rehber olmuş bir kimsenin hizmetine vakfettiği vakit, dindardır*" demektedir<sup>24</sup>. Belki ilk nazarda tuhaf gelebilir ama, fikrimce Le Bon zımnen şunu demek istemektedir. Din öyle bir insanî var-oluş formu, öyle bir "şey"dir ki, ortadan kaldırılamaz, kaldırıldığı ânda yerinde bir vakum oluşur – ki buna Eskiçağ fiziğinin tâbiriyle "horror vacui" (ürkütücü boşluk)<sup>25</sup> da

---

<sup>24</sup> Gustave le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, (Yay. Haz. Yunus Ender), İstanbul 1997, s.66.

<sup>25</sup> "Horror Vacui", *yokluk* ile eşanlamlı olduğu için *boşluk* kabûl etmeyen Aristo fiziğine bağlı kalan Ortaçağ Batı fiziğindeki adı olup İtalyan fizikçi Torricelli'nin (1608-1647) yaptığı meşhur deneyle de ünlemiştir (alttaki resim). İtalyan fizikçi Torricelli'nin (1608-1647) "horror vacui" için yaptığı meşhur deney (P. Gasparis Schotti'nin gravürü "*Technica Curiosa*", Nürnberg 1664). Resim için kaynak: *Niels Marquardt* (Institute for Accelerator Physics and Synchrotron Radiation, University of Dortmund, 44221 Dortmund, Germany), "Introduction to the Principles of Vacuum Physics", p.2 URL: [http://www.chem.elte.hu/foundations/altkem/vakuumtechnika/CERN01.pdf] (24.03.2008).

diyebiliriz – ve bu vakum derhâl bir başka “şey” tarafından doldurulur; O'nun yaptığı her ne ise aynısını veya yerine *bir şekilde* “ikame edilebilir” bir benzerini yapan bir başka şey, yâni din yerine *ikame* olmakla din gibi algılanan, dinin yerine konmakla da *bir başka* veya *bir başka tür din* – adına velev ki din densin veya denmesin - olan, dinleşen, dinleşen bir başka şey. İşte bu “ikame ameliyesi”, bir “aşma”ya tekabül ederse o da zamanla, hattâ gerçek anlamda, din dahi olabilir: Bir din adamı değil, hattâ daha ziyâde bir agnostik olan ve şahsî bir tanrıya inananlar gibi ‘günah’ı kabûl etmekle berâber keffâreti ve Tanrı’ya yakarmayı reddeden, “*Gökyüzüne karşı günah işleyenin yalvarıp yakarmalarını hiç kimse dinlemez*” aforizmasıyla tanınan Çinli filozof Konfüçyüs’ün - “Üstad Kong” mânasına gelen Çince adıyla Koung-tseu – (M.Ö. 551-479) felsefesinin O'nun ölümünden sonra düpedüz din hâlini alması ve hattâ Çin İmparatorluğunun resmî dini olması gibi:<sup>26</sup>

Onun düşüncelerini, öğrencileri Dört Kitap (Si-Çu) adlı bir eserde toplamışlardır ki, Konuşmalar, Büyük Öğretim, Orta Yoldan İlerleme, Meng-Tse başlıklarına bölünmüştür. Bunlardan üçüncü bölümü, filozofun torunu tarafından yazılmış sanılmaktadır. Konfüçyüs’ün yazdığı sanılan eserleri, M.Ö. 221 tarihinde yaşamış olan İmparator Şi-Huangti yaktırmıştır. Bunun nedeni, bu hükümdarın yönetim tarzını Konfüçyüs’ün eleştirmiş olmasıdır. Onun kişiliğine değer vererek mezarı başında törenler yaptıran Birinci Han İmparatorudur (M.Ö. 174). Filozofun adına ilk tapınak da Kü-fu’da yapıldı; fakat milâdın 555. yılında yaşayan bir Çin imparatoru, onun adına türlü Çin ülkelerinde tapınaklar yapılmasını emretti ve 1906’da bir imparator fermanıyla Konfüçyüs’ün gök ve yeryüzünün en yüksek tanrılarına eşit olduğu ilân edildi. Fakat son Çin ihtilâli, onun gelenekçiliğinden hoşlanmamış ve kendisini Çin halkına unutturmak için gereken her



<sup>26</sup> Cemil Sena, “Konfüçyüs”, *Filozoflar Ansiklopedisi*, c.3, İstanbul 1976, s.138.

şeye baş vurdurmuştur. Zaten felsefesine karşı da birkaç yüz yıldan beri Çin’de türlü düşünce akımları vardı; bir yandan da Yeni Konfüçyüscülük adı altında, onu çeşitli yorumlamalarla yaşatmak isteyenler vardı.



Bir filozof olduğu hâlde muakkiplerince bir din  
kurucusuna dönüştürülen “Üstad Kong”

Le Bon, yukarıda aktardığımız cümlesinden az sonra<sup>27</sup>, “Kitlelerin kanaatleri, körükörüne itaat, korkunç hoşgörmezlik, dinî duygulara bağlı şiddetli propaganda ihtiyacını taşır. Bu bakımdan denebilir ki, onların bütün inançları bir dini şekle sahiptir./..” dedikten sonra “Kitleler için bir ilah olmak veya hiç bir şey olmamak şarttır.”<sup>28</sup> şeklindeki bir hükme varmakta ve bir paragraf sonrasında, “Kitlelere bir din lâzımdır sözünü tekrar etmek acaba bir gevezelik midir?” diye sormakta ve hemen akabinde şu cevabı vermektedir: “Siyasi, dini ve sosyal inançlar daima münakaşadan uzak tutulmak şartıyla bir dini şekil alarak onların ruhunda yerleşir”. Bundan sonra, dinsizliğin ve hattâ “nihilizm”in dahi nasıl olup da bir tür din hâline dönüşebildiğine dikkat çekerek “Eğer tanrı tanımazlık inancını onlara (kitlelere– D.H.) kabul ettirmek mümkün olsaydı, bu duygu dahi en şiddetli hoşgörmezlik ateşine sahip olur ve dıştan görünen şekilleriyle kısa zamanda bir tarikat durumuna gelirdi”

<sup>27</sup> Gustave le Bon, a.g.e., s.67.

<sup>28</sup> Gustave le Bon, a.g.e.,s.68.

diyen Le Bon, buna örnek olarak Dostoyevski'nin hikâye ettiği bir nihilistin mâcerâsını takdîm eder:<sup>29</sup>

"Günün birinde aklın ışıklarıyla aydınlanan bu nihilist, küçük kilisesinin mihrabını süsleyen ilah ve azizlerin resimlerini kırdı ve mumları söndürdü, biraz sonra da o resimlerin yerine bazı tanrı tanımaz filozofların resimlerini koydu, mumları tekrar yaktı. Dini inançların konusu değişmişti, fakat dini duyguların da değiştiği söylenebilir mi?"

El-hak; elbette hayır!

Böylelikle, dinsizliğin bizzat kendisi bir din oluvermektedir: **Negatif Din.**

Nitekim, ateistlerin ateizme olan sıkı bağlılıkları ile gerçek bir dine inananların inançlarına bağlılıkları arasında prensipler seviyesinde pek de öyle bir fark yoktur: Gerçek bir ateist sofu bir *negatif dindardır*; çünkü ateizm, haddi zâtında tanrı-tanımazlığı, bir din gibi *total* bir hâle getirmeden tanrı-tanımaz olamaz. Bu konuda hayli mebzul miktarda örneklerden, sâdece, Ludwig Büchner'in, "madde"nin özelliklerini sıralarken O'na izâfe ettiği "mistik" niteliklere<sup>30</sup> ve Engels'in *Tabiatın Diyalektiği* isimli eserinde, insanın ortaya çıkışını anlatırken, onu "yaratan" tabiatı tasvîr edişine dikkat etmek dahi kifâyet edecektir. Filhakîka, Engels, kendisinden başka bir gerçeklik kabûl etmediği, tek ve biricik varlık alanı ve tümüyle madde ve maddî olan "bu-dünya"nın heybet ve azametini ve "insan"ın bu varlık alanındaki yerini anlatırken şunları söylemektedir:<sup>31</sup>

İçinde maddenin hareket ettiği şey sonsuz bir çevrim, yörüngesini ancak dünyasal yılımızın uygun bir ölçü olamayacağı zaman dönemleri içinde tamamlayan bir çevrim, içinde en yüksek gelişme zamanının, organik yaşam zamanının ve daha önemlisi doğanın ve kendi kendilerinin bilincine ermiş varlıklarının zamanının, yaşam ile özbilincinin geçerli olduğu uzayın sınırlılığı kadar dar bir çevrimdir; ister güneş ya da bulutsu buhar olsun, ister bir hayvan ya da hayvan cinsi olsun, ister kimyasal birleşme ya da ayrışma olsun, eşit ölçüde geçici olan ve içinde hiç bir şeyin sonsuz olmadığı, ama sonsuz olarak değiştiği, sonsuz olarak hareket eden, hareketini ve değişimini yasalara göre yapan maddenin sonlu biçimdeki varlığını içeren bir çevrimdir. Ama bu çevrim, zaman ve

<sup>29</sup> Gustave le Bon, *a.g.e.*, s.69.

<sup>30</sup> Ludwig Büchner, *Madde ve Kuvvet*, (Çev. Baha Tevfik, Ahmed Nebil), İstanbul, tarihsiz (1910?), bilhassa 2, 3, 4, 5, 6. bab.

<sup>31</sup> Friedrich Engels, *Doğanın Diyalektiği*, (Çev. A. Gelen), Ankara 1977, s.57-58.

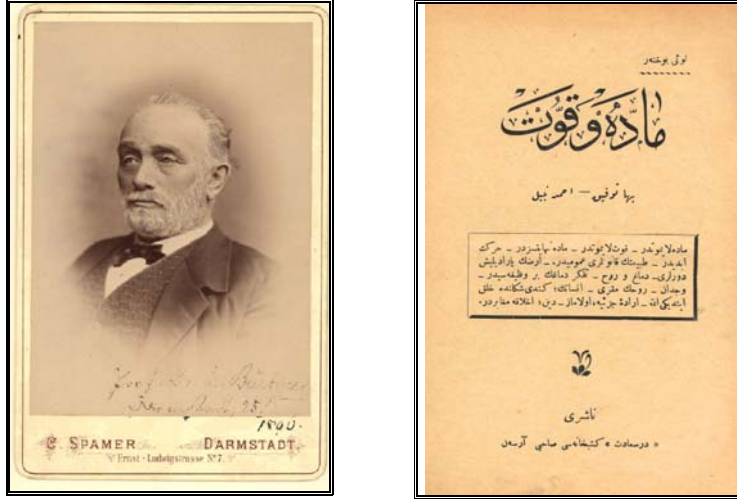
uzay içinde ne kadar sık ve ne kadar amansızca tamamlanırsa tamamlansın; kaç milyonlarca güneş ve dünya doğup kaybolursa kaybolsun; yalnız bir güneş sisteminde ve yalnız bir gezegende organik yaşam koşulları ortaya çıkıncaya dek ne kadar zaman geçerse geçsin; aralarından düşünebilen beyne sahip hayvanların gelişmesine, ve kısa bir zaman için yaşam koşullarının ortaya çıkıp sonra gene acımasızca ortadan kaldırılmasına dek ne kadar çok organik varlıklar meydana gelip ve daha sonra gene yok olursa olsun — maddenin bütün dönüşümleri içinde, sonsuza dek aynı kalacağı, hiç bir niteliğinin hiç bir zaman kaybedilemeyeceği ve bu yüzden aynı zamanda da aynı sarsılmaz zorunlulukla yeryüzünün en yüce yarattığı düşünen aklı yokedeceği ve bir başka yerde, bir başka zaman onu yeniden üreteceği konusunda kuşkumuz yoktur.

İmdi: Engels'e göre:

1. "İçinde maddenin hareket ettiği şey", yâni işbu dünya "sonsuz bir çevrim"dir; hem zamanda – yâni ezeli ve ebedi – hem de mekânda;
2. "Sonsuz çevrim"den murat, ölümsüz-yitimsiz olması, hiçbirşeyinin zâyi' olmaması, *yok olmaması* ve *yokedilemez* olması demektir;
3. Böylece işbu fizik-dünya (*physis*), teknik dil ile ifâde edilecek olursa, "kendi kendine yeterli" bir varlık alanıdır; yâni var-olması ve varlığını devam ettirmesi için kendisinden başka, kendisini aşan [tabiat-üstü (super natural) ve müteâl (transandantal)] bir varlığa ihtiyacı yoktur;
4. İnsan ise, O'nun bu sonsuz çevrimi esnâsında "dünya" denen bir gezegende *yarattığı*, sonra yokedeceği ve sonra tekrar başka bir yerde yeniden *yaratacağı* bir varlıktır.

Bu şekilde bir tabiat tasvîrinin, ulûhiyetin sıfatlarından olan "birlik" (*vahdâniyet*), "kendi varlığı için kendisine yeter olmak" (kendi-kendine yeterlilik, *kıyâm binefsihî*) ile nasıl da bire-bir örtüşmekte olduğu ve Marksist Materyalizm'de nasıl da latent bir "tabiat ilâhlaştırması" (*natural deification*) bulunduğu ve nitekim, *prolog* faslında, *Din*'in, yüce, insanı aşan üstün bir varlığa, insanları birbirine bağlayan bir bağa, evrensel bir prensibe veya prensipler bütününe atıfta bulunduğunu ve Türkçe'deki *Tanrı* kelimesinin etimolojisine temas ederken de, luğavî olarak *büyük*, *ulu*, *muhteşem* anlamında olduğunu ve teknik bir terim olarak ise, İslâm öncesi dönemde, hem fizikî bir varlık olan Gök'ü ve hem de Tanrı'yı ifâde etmekte olduğunu hâtırda tutarak, buna, Kâşgarlı Mahmud'un, Tengri kelimesinin analizini yaparken, "*Tengri*", *yüce Tanrı (Allah azze ve celle) mânâsına gelir. Kâfirler (henüz Müslüman olmamış Türkler - D.H.) göğe Tengri derler; yine bu adamlar büyük bir*

dağ, ulu bir ağaç gibi gözlerine ulu görünen her şeye Tengri derler..."<sup>32</sup> dediğini de ilâve edecek olursak, Engels'in metafizikleştirdiği Fizikî Varlık'ın (*Res Extensa*), kadîm Türklerin Kök-Tengri'sinden pek de farklı olmadığı sonucuna varmak müşkilât arzetyemeyecektir.



Materyalizm'i mistik bir seviyeye yükselten Friedrich Karl Christian Ludwig Büchner (29 Mart 1824, Darmstadt – 1 Mayıs 1899, Darmstadt) ve başeseri *Madde ve Kuvvet*'in (*Kraft und Stoff*) Türkçe tercümesinin kapağı

### Akıl'ın Mutlaklaştırılması ve "Akıl Dini"

Bir dinin yerine ikame edilen bir başka şey onu "aşarsa" yerleşir ve ancak ve yalnız da o şekilde yerleşir; değilse, belki bir müddet zorla ayakta tutulduktan sonra 'bir şekilde' kaybolur gider. Bunun tarihteki birçok misâllerinden birisi meşhur ve mâruf "Akıl Dini" tecrübesidir.

Akıl Dini (La Religion de La Raison), Fransız İhtilâli'nin kanlı herc ü merç döneminde Convention tarafından tatbîkâta konan ve doğrudan doğruya "din"ın kendisini hedef alan "Hıristiyanlıktan Çıkarma" (Déchristianisation; Hıristiyanlıktan Çıkarma) harekâtı sırasında ihdas edilmiştir. İhtilâl, Aydınlanma'nın deist-ateist fikirlerinden beslenmekte idi, ayrıca prensip olarak Hıristiyanlığı ve Kilise'yi, Aristokrasi'nin tabii müttefik ve Halk'ın (*Peuple*) ve dolayısıyla da Halk Hâkimiyeti'nin (*République*) aleyhtarı ve düşmânı olarak telâkki etmekteydi ve bu sebeplerden dolayı da Din konusunda açıkça çok negatif bir tavrı vardı; bu, - bizde yanlış bilinen adıyla Din-Devlet Ayrımı değil de - Kilise-Devlet Ayrımı'nın (*Séparation de l'Église et de l'État*) da ötesine geçen,

<sup>32</sup> Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar*, TTK., Ankara 1986, s.28.

*Din'den arındırılmış* bir cemiyet projesini de öngörmekte idi. Ne var ki İhtilâl'in zimamdarlarının çok iyi bildiği bir şey vardı ki o da, kaldırılacak geleneksel ve örgütlü din – yâni Hıristiyanlık ve Kilise – yerine O'nun bir muâdili konmalıydı: Bir “din” veya “din gibi birşey”; işte “aşmak” ile kastettiğim budur. Vâkıa Aulard'ın ifâdesiyle “Başlangıçta Convention mevcut olan rejimi, yani ruhbanın sivil teşkilatı rejimini, muhafaza etmek teşebbüsünde bulundu. Bu, ‘Din ve Devletin ayrılması’ fikrinin o devir adamlarında bulunmadığı demek değildir”<sup>33</sup>. Evet; değildir, daha fazlası da vardır, ama henüz ilk yıllarda vakit erkendir, öyle ki, hattâ, sadece Katolik Kilisesi'nin değil Gallikan Kilisesi'nin dahi, her türlü tehditten masûn olduğu konusunda te'minatlar verilmiştir<sup>34</sup>. Fakat bir müddet sonra artık gücünün yeteceğine kail olan Convention harekete geçmekte gecikmedi; bir-iki yoklamadan sonra, start verildi: İlk hedef olarak papazlar seçildi<sup>35</sup>, bunun arkasından ise, bizzat Kilise'ye ve hattâ doğrudan-doğruya Din'in kendisine alenen ve çok kaba bir şekilde cephe alınmaya teşebbüs edildi: Artık “Dinden Çıkarma” resmen başlamıştı. Birçok yerde insanlar kitleler hâlinde Hıristiyanlık'tan çıkıyor, veya buna icbâr ediliyor, râhipler maskara ediliyor, kiliseler, haçlar, en şedid hiddetlerin, aşağılamaların hedefi hâline getiriliyordu. Şimdi sıra Hıristiyanlığın ‘aşılmasına’ gelmişti; bu maksatla Akıl Dini, Mantık Dini, Hakikat Dini, Vatan Dini, Hürriyet, Eşitlik ve Cumhuriyet Dini<sup>36</sup> veya daha sonra Robespierre'in îcâdı olan Yüksek Varlık Dini<sup>37</sup> gibi muhtelif adlarla anılan bir yeni din ihdas edildi. A. Mathiez'nin ifâdesiyle:<sup>38</sup>

“... yavaş-yavaş, bir nevi millî bir din; hâlâ resmî dinle birbirine karışan merasim ve âyinlerini ondan iktibas eden bir vatan dini tekevvün ediyordu./ .../ Halkın ibadetten ve mezhepten vazgeçebileceğini sanmıyorlardı., fakat düşünüyorlardı ki, İhtilâl bizzat bir dindir ve onu merasimleştirerek eski mistik dinin üstüne çıkarmak mümkündür.”

<sup>33</sup> A. Aulard, *Fransa İnkılabının Siyasî Tarihi; Demokrasinin ve Cumhuriyetin Kaynakları ve Gelişmesi*, (Çev. Nazım Poroy), TTK., c.2, Ankara 1987, s.649.

<sup>34</sup> A. Aulard, *a.g.e.*, s.649-650.

<sup>35</sup> A. Aulard, *a.g.e.*, s.653-654.

<sup>36</sup> A. Aulard, *a.g.e.*, s.653-657.

<sup>37</sup> A. Aulard, *a.g.e.*, s.676.

<sup>38</sup> Albert Mathiez, *Fransız İhtilâli, Krallığın Devrilmesi, 1787-1792*, c.1, (Çev. Şükrü Kaya), İstanbul 1940, s.194.



Bir çılgınlık ve soytarılık şeklinde uygulanan bu hareketlerle birlikte, “Akıl Mâbedleri” (*Temples de La Raison*) açılmış, birçok kilise kapatılıp, tahrip edilirken, birçoğu da yeni dinin mâbedi haline getirilmiş, hattâ meşhur Notre Dame, baş mâbed yapılmış ve orada resmî âyinler bile icrâ olunmuştur.

Fakat yine de din aşılamıyordu; çünkü “ikame” tutmamıştı. Sonra Convention tavrını yumuşatmak zorunda kaldı ve en nihâyet Napoléon döneminde Proje rafa kaldırıldı; vâkıa Din eski statüsünü kazanamadı, çünkü yine Aulard’ın ifadesiyle, “*Laik Devlet, veyahut o zamanın tabirine göre Müstakil Devlet prensibi*” tamâmen ortadan kaldırılmamıştı, ama çılgınlık bitmişti.

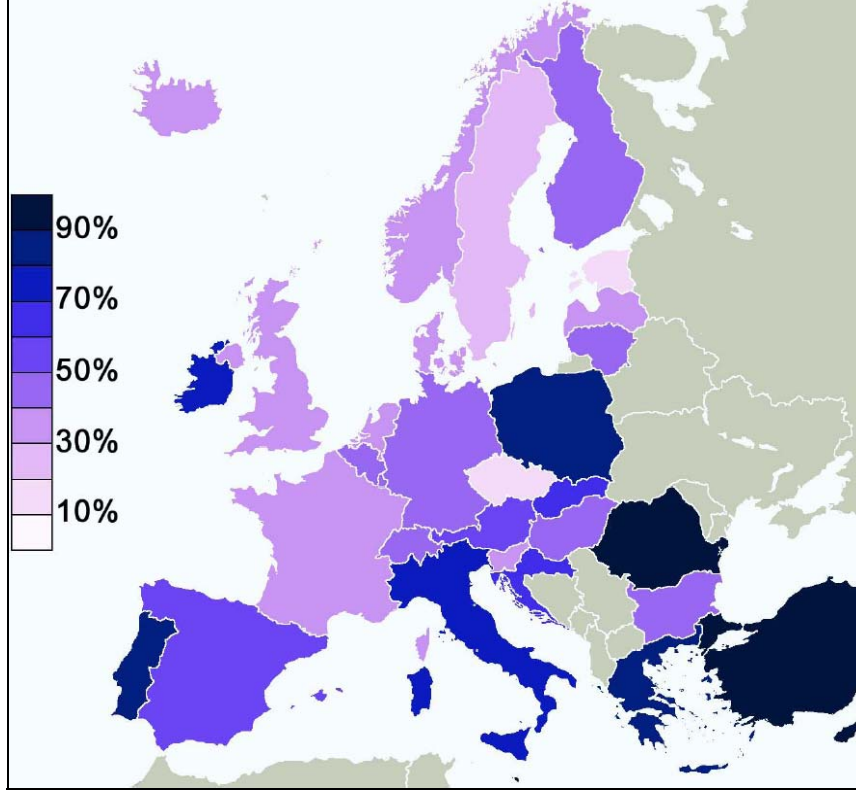
\*\*

Fransa Din’i sonra “kısmen” aştı; ama başka şekilde: Yaygınlaşan ve kitlevî bir nitelik kazanan ve kaskatı bir “-izm”e dönüşen ve diğer Batı ülkelerinde uygulanan Kilise-Devlet ilişkilerine göre hayli farklı olan Laiklik<sup>39</sup> – ki bütün dünyada asıl patenti ve en radikal tatbikatı Fransa’ya has olmakla “Fransız Tekilliği” olarak da bilinir -, yâni “Laisizm”, Regis Debray’ın tâbiriyle, “Tanrı’nın elinden iktidarı alan güç”<sup>40</sup>, Türkçe’de kullanılan şekliyle “Laikçilik”, giderek bir anlamda metafizik bir vasfa bürünmüştür ve bu da daha birçok Laisizm tanımlamasında olduğu gibi, dikkat edilecek olursa “Tanrı’nın elinden iktidarı alan güç” tanımlamasında mündemiçtir: Tanrı’nın elinden iktidârı alan güç, her kim ve/veya her ne ise, başka türlü O’nun elinden bir şey zorla koparılıp alınamayacağına göre, mutlaka “Tanrı gibi bir şey” ve hattâ daha fazlası olmalıdır; işte bunun adı “Negatif Din”dir. Negatif Din, Robespierre gibi bir despotun – ki bütün dünya tarihinde adı resmen “Terör Hükûmeti” (1793) olan tek hükûmeti kuran kişidir – bile zor ile başaramadığını başararak “Hıristiyanlıktan Çıkarma” (*Déchristianisation; Hıristiyansızlaştırma*) harekâtını kısmen de olsa hedefine ulaştıran Laisizm, yaklaşık olarak yüzde ellisi - veya biraz daha fazlası – “dinsiz” olan bir Fransa inşâ edebilmiştir ve tabiatıyla dikkat edilmesi gerekir ki, bu ‘başarı’ sâdece Fransa ile de sınırlı kalmamış, bütün Avrupa’ya hemen-hemen aynı nispette yayılmış olup, hattâ bâzılarında Fransa’dan bile daha yüksek seviyede bir dinden kopuş ortaya çıkmıştır. Nitekim, aşağıdaki haritadan da ve cetvelden de görülebileceği gibi, müesses bir din olarak Hıristiyanlık, Avrupa’dan çekilmektedir ki bu, artık literatürde

<sup>39</sup> Bu farklılık hakkında bkz. Michel Troper, “French Secularism or Laïcité”, *Cardozo Law Review*, S. 21, 2000, s.1267-1284.

<sup>40</sup> Bkz. Regis Debray, “Cumhuriyetçi misiniz Demokrat mı?”, *Le Nouvel Observateur*, 30 Kasım-6 Aralık 1989, (Çev. Ahmet Arslan), *Zaman*, 1 Kasım 1998, s.15.

“Hıristiyanlık Sonrası Avrupa” (*Post-Christian Europe*) olarak zikredilmeye başlanan açık bir gerçektir<sup>41</sup>.



<sup>41</sup> Harita ve tablonun asıl kaynağı, Avrupa Komisyonu'na bağlı Eurobarometer isimli araştırma kuruluşunun şu raporudur: Eurobarometer, Special Eurobarometer: “Social Values, Science and Technology; 2005 January - February 2005”, s.7-11: “Religious and Spiritual Beliefs”, URL: [http://ec.europa.eu/public\_opinion/archives/ebs/ebs\_225\_report\_en.pdf] (20.04.200); buradan alınan değerler, Wikipedia tarafından haritalaştırılmıştır; bkz. “Demographics of atheism”, URL: [http://en.wikipedia.org/wiki/Demographics\_of\_atheism] (20.04.2008); URL: [http://en.wikipedia.org/wiki/Religion\_in\_Europe] (20.04.2008), Bu konuda daha mufassal bir editoryal akademik çalışma için bkz. Michael Martin (Ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, 2007, First published 2007, United States of America, bilhassa nümerik değerler için bkz: Chp: 3, s. 47-65, Phil Zuckerman, “Atheism Contemporary Numbers and Patterns”.

Ülke	Allah'a inanan	Bir ruha veya hayat kuvvetine inanan	Hiçbirine inanmayan
Türkiye	95%	2%	1%
Malta	95%	3%	1%
Güney Kıbrıs	90%	7%	2%
Romanya	90%	8%	1%
Yunanistan	81%	16%	3%
Portekiz	81%	12%	6%
Polonya	80%	15%	1%
İtalya	74%	16%	6%
İrlanda	73%	22%	4%
Hırvatistan	67%	25%	7%
Slovakya	61%	26%	11%
İspanya	59%	21%	18%
Avusturya	54%	34%	8%
Litvanya	49%	36%	12%
İsviçre	48%	39%	9%
Almanya	47%	25%	25%
Lüksemburg	44%	28%	22%
Macaristan	44%	31%	19%
Belçika	43%	29%	27%
Finlandiya	41%	41%	16%
Bulgaristan	40%	40%	13%
İzlanda	38%	48%	11%
Birleşik Krallık	38%	40%	20%

Letonya	37%	49%	10%
Slovenya	37%	46%	16%
Fransa	34%	27%	33%
Hollanda	34%	37%	27%
Norveç	32%	47%	17%
Danimarka	31%	49%	19%
İsveç	23%	53%	23%
Çek Cumhuriyeti	19%	50%	30%
Estonya	16%	54%	26%

#### **Halyoake Sekülerizmi veya Modern Ateizm yâhut Sekülerizm Dini**

Bir müesses dini iptal etmek isterken onun yerine kaim olmanın en seçkin numûnelerinden birisi de, Din ile Devlet'in – daha sahîh deyimiyle, 'Kilise ile Devlet'in - ayrışmasının en radikal versiyonlarından, S. D. Collet'in verdiği adla "Modern Ateizm" olarak da anılan "Halyoake Sekülerizmi"dir.

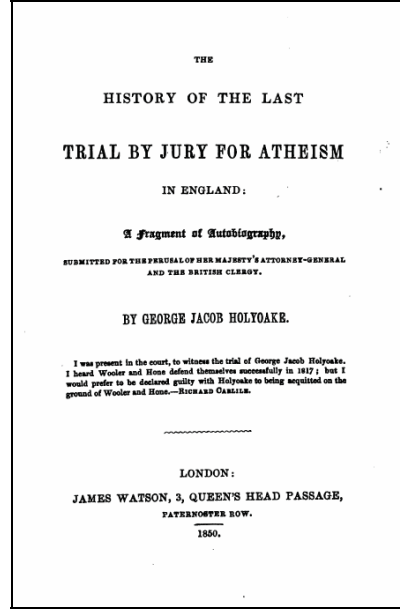
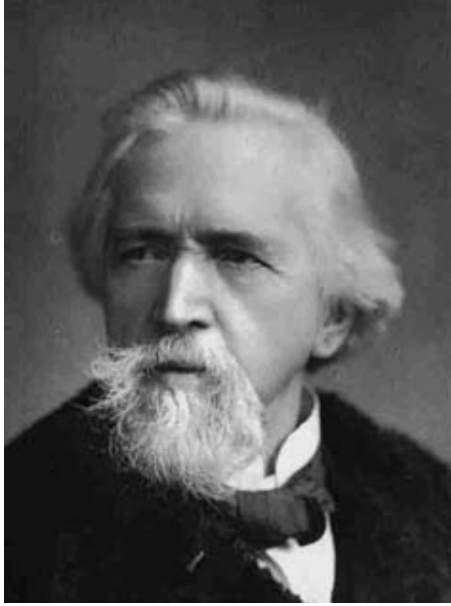
Şu ânda Avrupa'da din ile devlet arasındaki münâsebetlerin en optimal çözüm şekli olarak tatbîkatta bulunan Sekülerizm'den farklı olarak, Charles Southwell, Thomas Cooper, Thomas Paterson, William Chilton, Charles Watts, G. W. Foote ve bilhassa mâruf tanrı-tanımlardan Charles Bradlaugh'ın katkılarıyla nevi şahsına münhasır bir sekülerizm ve sekülerleşme tezi ortaya atan George Jacob Holyoake'un (1819-1906) sekülerizmi, bir düşünce akımı, bir hayat tarzı (modus vivendi) olarak, "*din'den arındırılmış bir dünyevî hayat tarzı te'sis edilmesi; din'in, dünyevî olan her türlü aksiyon ile bağlantısının koparılması ve bütün sosyal fonksiyonlarının ve müeyyide güçlerinin ifna edilerek pasifize edilmesi ve tamamen ferdî ve zâtî bir hale getirilerek hayat ile fonksiyonel bir rabitası kalmamış bir ritüeller ve inançlar kompleksine dönüştürülmesi*"nin bir ifâdesi olarak tanımlanabilir ki, bu, büyük ölçüde, *tanrı-tanımsızlığın yeni bir tür tanrı-tanırlığa dönüşmesidir*<sup>42</sup>.

Nitekim, yukarıda ismini zikrettiğimiz, Halyoake'ın sekülerizmini Modern Ateizm olarak adlandıran Collet, ateizm taraftarlarını, Tabîf

<sup>42</sup> Bkz. Eric S. Waterhouse, "Secularism", *Encyclopedia Of Religion And Ethics*, c. 11, s.347.

Ateistler ve Teorik Ateistler olarak ikiye ayırmakta; daha ziyâde pasif olarak nitelendirdiği tabii ateistler üzerinde durmadan sözü teorik ateistlere getirerek, onların da farklı sınıflardan oluştuğunu, ayırıcı vasıflarının dinî insiyâklarının tabii olarak çabuk olduğunu, henüz şimdiye kadar, kendi anlayışlarının, kilidini açacakları bir mâbed te'sis etmemiş olduklarını söyledikten sonra, bu son sınıfa George Jacob Halyoake'un şüphesizce dâhil edilebileceğini belirtmekte ve – O'nun mümtaz farklılığı olmak üzere - gerekçe olarak da şunu ileri sürmektedir:<sup>43</sup>

(Çünkü), O'nun kendine mahsus *inancı* ve *ibâdeti* vardı: Kendi "doktrin ve disipli"ninin teorileri."



Din ile tam bir kopukluğu öngören Radikal Sekülerizm'in, veya Ateist Sekülerizm'in, diğer adıyla Modern Ateizm'in en büyük ismi George Jacob Holyoake (1819-1906) ve baş eseri: *The History of the Last Trial by Jury for Atheism in England*., London: James Watson, 3, Queens's Head Passage., 1850

\*\*

<sup>43</sup> Sophia Dobson Collet, *George Jacob Holyoake and Modern Atheism*, London 1855, Chapter III: "The Doctrine of Atheism", s.31. Halyoake'un kendi inancı (îmanı) ve ibâdeti ile bir tür din(i)leştirdiği sekülerizmi, bilhassa O'nun şu eserinde [*The History of the Last Trial by Jury for Atheism in England*, London 1850] ve J. Buchanan'ın şu eserinde de görülebilmektedir: James Buchanan, *Modern Atheism, Under The Forms of Pantheism, Materialism, Secularism, Development and Natural Laws*, Boston 1857, s.361-423: Chapter IX: George Jacob Halyoake., "Theory of Secularism".

Halyoake şüphesiz bu vâdide tek örnek değil; E. Goldman'ın ifrat derecesinde ta'zîm ve tebcîl ederek merkeze aldığı "insan" üzerine müesses olarak inşâ etmeye çalıştığı Ateizm Felsefesi de bir negatif din numûnesidir<sup>44</sup>.

Din'i aşmak isterken, ya bilinçli olarak O'nun yerine bir başka dini, veya din olmayan bir başka şeyi bilinçsiz de olsa din(î)leştirmek sûretiyle ikame etmek, netîceten aynı kapıya çıkmaktadır: Din, bir içtimâî olgu olarak yok edilemiyor; yok edildiği sanıldığı hâllerde dahi, aslında, kendisini yok eden şeyin içine hulûl ediyor ve yine bir sosyal kod olarak yaşamaklığını sürdürüyor.

Din'i aşmak isterken, bilinçli olarak O'nun yerine bir başka din veya dinsileştirilmiş bir başka şey ikame etmenin en seçkin örneği ise hiç şüphesiz, Comte'un "İnsanlık Dini" (La Religion de L'Humanité) projesidir.

#### **İnsanlığın Mutlaklaştırılması ve "İnsanlık Dini"**

Bilindiği üzere, yalnızca beş duyu (havass-ı hamse) ile algılanabilene îtibar eden ve tecrübe edilemeyen hiçbir şeyi, kurmuş olduğu felsefesine dâhil etmeyen Comte, bu sebeple, "Metafizik"i bütün bütüne kaldırıp fırlatmış, her türlü dinî inancı da kökten reddetmiştir. O'na göre Din, İnsanlık'ın – O'nun felsefesinde "İnsanlık" (*L'Humanité*) kelimesi dâimâ majiskül yazılır - bir bakıma çocukluk çağı sayılabilecek ilk gelişim safhasında yaşadığı bir sosyolojik tecrübe olup, bilâhare terkedilmiştir; edilmelidir de. Aydınlanma'dan gelen "İnsanlığın kesintisiz ilerlemesi" (*progress, terakkî*) fikri O'nun çağında Tekâmül (Evolution, Evrim) idesini çok güçlendirmiş olup, George Louis Leclerc Buffon (1707-1788), Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), Charles Robert Darwin (1809-1882) ve sonra da daha kapsamlı bir evrimci olan Herbert Spencer'e (1820-1903) öncülük ederken, aynı asrın ilk yarısında da Comte bu ideye farklı bir veçhe vermiş; "Üç Hâl Kanunu" olarak adlandırdığı kanunu ile, İnsanlık'ın tekâmülünü, Teolojik Devre, Metafizik Devre ve en nihâyet kendi devresi olan Pozitif Devre olmak üzere üç ana safhaya taksîm etmiş ve dinî inancı da tekâmül ve terakkînin en alt, en iptidâî safhasına, onu da kendi içinde üç kısma böldüğü Teolojik Devre'ye münhasır kılmıştır. Comte'a göre, din dediğimiz şey haddi zâtında, tabiatı, varlık ve oluşu açıklamak konusunda kemâlâtta noksanlıktan neş'et eden işi bitmiş bir açıklama modeli olup, artık yeryüzünde miladını doldurmuş bir fosildir.

Lâkin, bundan sonra, son çağlarında, kiliseye girdiğinde bütün ikonları, tasvirleri, haçları kırıp attıktan sonra içinde hissettiği boşluğun ağırlığını izâle edebilmek için tanrı-tanımsız filozofların resimlerini,

<sup>44</sup> Bkz. Emma Goldman, "The Philosophy of Atheism", *Mother Earth Journal*, 1916.

attıklarının yerine asan nihilist gibi o da kazıyıp attığı dinin yerine, “dinleştirdiği” yeni bir sistem inşa etmiştir; ancak, hiç olmazsa bahse konu nihilistten yine de belli bir ölçüde daha dürüst davranmış ve inşa ettiği bu sistemin adını da düpedüz “din” koymuştur: “İnsanlık Dini” (La Religion de L’Humanité). Comte sâdece bu kadarıyla da iktifâ etmemiş, mes’eleye gereğinden fazla ciddiyet atfederek bir de “İlmihâl” yazmış, dininin bütün teferruatını tek-tek izah etmiş, Katolikliği model aldığı bir kilise teşkilâtlanması hazırlamış, *İnsanlık* (Le Grand Être; Büyük Varlık), *Gök* (Le Grand Milieu; Büyük Çevre) ve *Dünya’dan* (Le Grand Fétiche; Büyük Fetiş) mürekkep bir “teslis” kurgulamış, Baş İlâhe olarak – metresi Clotilde de Vaux’nun hâtırasına hürmeten – Kadın’ı seçmiş<sup>45</sup>, kendisini Baş Râhip (Peygamber) ilân etmiştir.

Kendisini Râhip kimliği ile temsil ettiği ve bir kadın ile diyaloglar şeklinde kaleme alınmış *Pozitivizm İlmihâli*’nde, kendisine, “*külli doktrininde, her türlü tabiat üstü inancı reddettiği halde, din sıfatını vermekte niçin ısrar ettiğini*” soran Kadın’a<sup>46</sup> Din’in esâsen çok umûmî bir mefhum olduğunu anlatan Râhip (yâni, Comte), *metafiziksiz ve Tanrı inancı olmadan da bir din olabileceğini* ispat edebilmek için, “*din her ferdî varlığı, diğer bütün ferdiyetleri ittifaka sevk etmek üzere, tanzim etmekten ibarettir*” diye cevap vermektedir<sup>47</sup> ki, bu dahi Din’in imhâ edilebilir değil, ancak – belki – aşılabilir olduğunun Comte’un ağzından tescîlidir. Filhakîka, *İlmihal*’de, Pozitivizm’in temeli olan ve kendi ifâdesiyle “*daima tekerrür eden ve hiç tehzibe uğramıyan tecrübe*”yi biricik referans alan Comte’un “*bizim imanımızın daima bir tek belli başlı mevzuu olmuştur: karşısında umumi vaziyetimizi tâyin edebilmek için beşeri hayata hâkim olan külli nizamı idrak etmek*” diyerek başladığı uzun tiradı da açıkça göstermektedir ki, insanoğlu, bir yerden sonra “din” ile karşılaşmakta, ve ‘birşekilde’, ister alenî, ister zımnî, kendisine o küre içinde bir yer edinmeye çalışmaktadır:<sup>48</sup>

...bizim imanımızın daima bir tek belli başlı mevzuu olmuştur: karşısında umumi vaziyetimizi tâyin edebilmek için beşeri hayata hâkim olan külli nizamı idrak etmek. Bizden müstakil olan bu nizamı, ister farazi illetleri kendisine izafe edilmiş olsun, ister hakiki kanunları tetkik edilsin, daha iyi tesiri altında kalmak ve bunu daha çok değiştirmek gayesiyle, daima tespit etmek arzusu

<sup>45</sup> Auguste Comte, *Pozitivizm İlmihali*, (Çev. Peyami Erman), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1968, s.98.

<sup>46</sup> Auguste Comte, *a.g.e.*, s.3.

<sup>47</sup> Auguste Comte, *a.g.e.*, s.4.

<sup>48</sup> Auguste Comte, *a.g.e.*, s.14-16 [bold karakterler tarafımdan, vurgu maksadıyla tercih edilmiştir; italikler metne âittir.

mevcut olmuştur. Herhangi dinî meslek, ister istemez, nazari ve amelî düşüncelerimizin devamlı mevzuu olan dünya ve insanın herhangi bir izahına istinat eder. Pozitif iman doğrudan doğruya dahilî olduğu kadar haricî ve tetkik edilebilen muhtelif hâdiselerin fiilî *kanun*larını, yani bu hâdiselerin birbirlerine nazaran diğerlerini evvelden görmemizi temin eden teselsül ve benzerlik münasebetlerini açığa vurur. Herhangi vakıaların ilk olsun, gai olsun, hakiki mânada *illet*leri üzerinde her nevi araştırmayı esastan erişilemez ve vâhi olmak itibariyle, bertaraf eder. *Nazari görüşlerinde daima nasıl'a göre açıklamalarda bulunur, asla niçin'e göre değil.* Lâkin, faaliyetimizi sevk vasıtalarını gösterdiği zaman bilâkis daima gayenin göz önünde bulundurulmasını terviç eder; zira bu takdirde fiilî netice muhakkak müdrike sahibi bir irade mahsulüdür.

Mamafih *illet*lerin araştırılması, doğrudan doğruya beyhude olmakla beraber, bilhassa izah edeceğim vecihle, uzun bir mukaddeme icap ettiren kanunların bilinmesini hazırlamak ve bunun yerine geçmek üzere, evvelâ elzem olduğu nispette kaçınılmaz bir vaziyet göstermiştir. Bulunamayan *niçin* aranırken, nihayet tetkiki doğrudan doğruya vaz'edilemeyen *nasıl* keşfediliyordu. Hakikaten takbih edilecek nokta münevverlerce hâlâ revaçta olan kanunlar bilinirken *illet*lere nüfuz hususunda açıkça ısrardır. Zira hareketimiz her zaman ancak bu sonuncularıyla alâkalı olduğuna göre, berikileri araştırmak lüzumsuz olduğu kadar da mevhum kalmaktadır.

Küllî dinin esaslı nassı, her neviden vakıaların tâbi bulunduğu değişmez bir nizamın tesbit edilmiş mevcudiyetinden ibaret kalmaktadır. Bu nizam aynı zamanda objektif ve sübjektiftir: başka tâbirle tetkik mevzuu *objet* “şey” ile tetkik eden *sujet* “nefis”i ihata etmektedir. Filvaki, fizikî kanunlar mantiki kanunları icap ettirir. Aksi de böyledir. Eğer müdrikemiz kendiliğinden hiçbir nizama tâbi olmasa idi, haricî ahengi hiçbir zaman takdir edemezdi. Dünya insandan daha basit ve daha kudretli olduğundan bunun nizamlılığı diğerinin nizamsızlığı ile hiç telif kabul etmezdi. Şu halde her pozitif kanun bu şeyle nefis arasındaki müzaaf ahenge istinat eder.

Böyle bir nizam ancak tespit edilebilir, hiçbir zaman izah edilemez. Bilâkis o, her münferit hâdiseyi umumi kanunlara sokmaktan ve bu suretle bunu hakiki ilmin yegâne mümeyyiz gayesi olan sistemli bir evvelden görüşe mevzu haline koymaktan ibaret her nevi mantiki izahın yegâne mümkün menbaı yerine geçer. Nitekim, her neviden esaslı hâdiselerin kendilerine izafe edildiği itibari kuvvetler revaçta kaldıkça, külli nizam uzun müddet iyi bilinmemiştir. Lâkin **daima tekerrür eden ve hiç tekzibe uğramayan tecrübe** nihayet muhalif kanaatlere rağmen basit hâdiseler için bunu kabul ettirdi. Ve buradan da derece derece daha mudillere kadar teşmil edildi. Ancak bizim zamanımızda bu şümül, zekâ ve içtimailiğin en yüksek hâdiselerini de, bugün



birçok münevverlerin inkârına rağmen, daima değişmez kanunlara tâbi gibi göstermek suretiyle, sonuncu sahasını da içine almıştır. Pozitivizm uzun süren ilmî emeklememizi nihayete erdirerek beşer zekâsının iptidai rejimine son veren bu nihai keşfin doğrudan doğruya neticesi olmuştur.

Comte daha sonra, icat ettiği dini sâdece felsefî bir fikir olmaktan çıkarıp pratiğe dökmek maksadıyla, peygamber mukallitliğine soyunmuş, içlerinde Mustafa Reşid Paşa’nın da bulunduğu bâzı devlet adamlarına mektuplar göndererek onları “hak din”e dâvet etmiş; dinini ülkelerinde kabûl ettirmeleri hâlinde, memleketlerinin önünde hâcet kapılarının açılacağını, hızla terakkî edeceklerini ileri sürmüştür.

Comte, Mustafa Reşid Paşa’ya gönderdiği 7 Homeros 65 (4 Şubat 1853) tarihli mektubunda<sup>49</sup>, Türkiye’deki yenilik hareketlerini takdirle yâdettikten sonra, *uzun asırlardan bu yana Şark ve Garbın, bugüne dek hiçbir biçimde ona erişmiş olmaksızın, aynı şevkle evrensel dini – yâni kendi dinini (D.H.) – aradığını; artık iki büyük tektanrıci din olan Katoliklik ile İslâm’ın aynı dinde buluşması vaktinin geldiğini, Ortaçağ’dan bu yana güzide dimağların teolojik özgürleşmesinin, farklı biçimler alarak da olsa, Garpta olduğu kadar Şarkta da zorunlu olarak aynı adımları attığını, iki tektanrıçılığın pozitivizme mahsus evrensellekle uzlaşmazlık arz eden iddialarının ortak beyhudeliğinin açığa çıktığını, fakat, inancının daha yalın ve yönetiminin daha pratik oluşu gereği gerçekliğe daima daha bir eğilimli oluşundan dolayı Katolikliğin dehasına göre İslâm’ın dehasının, pozitivizmin nihai hükümranlığına daha az karşıt olduğunu* söyledikten sonra, *“Eşsiz Muhammed”in, dogmalar itibariyle özdeş olan Roma’nın ve Bizans’ın iki dininin derin karşıtlığını gözlemlemek suretiyle, iki beşeri iktidarın normal ayrılığına özgü düşünsel ve ahlâkî üstünlükleri gereği gibi görüp teslim ettiğini, ama yetkin bir biçimde sosyal olan dehasının, bu mükemmelliğin teolojik ilkeye tekabül eden medeniyetten daha ileri bir medeniyeti gerektirdiğini – yâni, kendisinden sonra daha mütekâmil bir dinin gelmesinin gerekliliğini (D.H.) – de takdir ettiğini ilâve ederek, her ne kadar pozitif dinin, gerektirdiği hazırlıkların bütünü uyarınca sadece Garpta ortaya çıkabilmişse de, İslâm’ın, Şarkı, onun nihai kabulüne en iyi surette hazırlamış olarak kabul etmek lâzım geldiğini, yâni, pozitivizm dinin yerleşmesi için en müsâit ortamın doğduğu Garp değil, zihniyet, özgürleşme, teolojik arkaplan gibi altyapı unsurlar sebebiyle İslâm-Şark olduğunu söylemekte ve mektubunu şöyle hitâma erdirmektedir:*

<sup>49</sup> Auguste Comte, *İslâmiyet ve Pozitivizm*, (Yay. Haz. Christian Cherfils), (Çev. Özkan Gözel), İstanbul 2008, s.23-27.

.../Ben, Müslüman dehasına ilişkin böylesi bir tarihsel değerlendirmeyi izleyerek, ilk şaşkınlık giderildikten sonra ve belli başlı kaygıların umulmadık bir biçimde kendiliğinden çözümü sağlandığında, bu dehanın halihazır tiplerinin pozitif dini kabul edeceğinden kuşku duymuyorum. Hiçbir metafizik geçiş [evresi] söz konusu olmaksızın, İslâmdan pozitivizme doğrudan intikal etmek suretiyle [Müslümanlar], kendilerini büyük peygamberlerine ait hayranlık verici amaçların takipçileri olarak hissedeceklerdir; İnsanlık kültürü Muhammed'in evrensel yüceltilişini kesin bir biçimde sistemine dahil etmektedir.

.../İslâm'ın asli ruhu uyarınca siyasal merkezileşme, yalnızca kanaatlerin ve adetlerin yekpareliğini temine ve teyide eğilimli olduğundan, bu ruh, yakında Tanrı'nın yerine İnsanlığı ikame etmek suretiyle bu amaca daha iyi ulaşıldığını teslim edecektir.

Comte'un, Tanrı'nın yerine İnsanlığı ikame etmek esâsına müstenid İnsanlık Dini, sonuç olarak, J. S. Mill gibi diğer pozitivist filozofların da gayretine rağmen<sup>50</sup> genel bir kabûl görmedi; ama yine de bir aydınlar zümresinin bir tür gayri resmî dini olmaya da muvaffak oldu.

Şimdi de İnsanlık yerine İnsan'ı ilâhlaştıran bir başka felsefeye geçelim.

### **İnsan'ın Mutlaklaştırılması ve Anarşizm**

Comte'un projesi, Tanrı'nın yerine İnsanlığı ikame etmek esâsına müstenid idi; Anarşizm'in projesi ise, Tanrı'nın yerine İnsan'ı ikame etmek esâsına müsteniddir. İnsan'ı ve hürriyetini yüceltmek, ta'zim ve tebcil etmek hususunda hiçbir felsefe belki de Anarşizm kadar ileri gitmemiştir; ancak bu, gerçekten, bir ileri gitmedir, ilerleme değil, yâni haddini aşma: Jaspers'in bahsetmiş olduğu kendini mutlaklaştırma, Anarşizm'de limitlerine varmıştır ve tabîi, limite yaklaşınca, da Tanrı ile hesaplaşmak zorunda kalmış ve O'nu külliyen saf dışı etmeden limite varamayacağını farkedince sâdece Tanrı'yı reddetmekle iktifâ etmemiş, O'na savaş açmıştır ki bu savaşın nihâî hedefi, Tanrı'nın makamına İnsan'ın oturtulmasıdır. Filhakîka, tarihte insanların tanrılaştırıldığı çok görülmüştür: Eski Yuna ve Roma'da tanrılaştırma kurumsallaşmıştı;<sup>51</sup> kezâ Mısır'da firavunlar yaşayan ilâh idi ve el'ân, Hıristiyanlık'ta İsa'nın Tanrı'nın özbeöz oğlu ve Tanrı oluşuna inanmak, îmânın temeldir; ancak, Anarşizm, her bir ferdi tanrılaştırmaktadır.

<sup>50</sup> Bkz: Linda C. Raeder, "Mill's Religion of Humanity: Consequences and Implications", *Humanitas*, S.14, 2001, s.4-34; URL: [http://www.nhumanities.org/raeder14-2.pdf] (21.04.2008).

<sup>51</sup> Bkz. E. R. Bevan, "Deification (Greek and Roman)", *Encyclopaedia Of Religion and Ethics*, c.4, s.525-533.

İmdi bu bir savaştır ve bu savaşın en büyük şövalyesi de hiç şüphesiz, Bakunin'dir. H. Arvon, "*Bakunin tüm anarşistlerin belki de en tanrı tanımaz olanıdır. Kendini Tanrı'nın kişisel düşmanı ilân etmiştir. Bakuninci Bağlaşmanın birinci maddesi, tanrı tanımaz inancın açıklamasıdır. Fakat bu tanrı tanımazlığın kaba ve çıkarıcı bir özdekçilik (materyalizm) olduğunu sanmak yanlıştır. İnsanın gelişmesi üzerindeki çatışıklı anlayışına bağlı kalan Bakunin, dinin insanı hayvanlıktan çıkarmak için gerekli olduğunu yadsımamaktadır. Fakat nasıl ki hayvanca bir kölelikten çıkması gerektiyse, insanın tanrısal kölelikten kurtulması da gereklidir. Bakunin Tanrı'ya, insanoğlunun yeteneklerini kendi eline geçirerek onlardan yoksun bıraktığı ve yalnız kendi yararına olarak insanı özgürlüğünden ettiği için tanımamaktadır.*"<sup>52</sup> demektedir.

Gerçekten de öyle: Şimdi bundan sonra, bütün dinlerin zâlim, Tanrı'nın hiçbir şekilde pozitif olmadığını söyleyen Bakunin'i yorumsuz dinleyelim:<sup>53</sup>

Eğer Tanrı varsa, insan köledir; insan özgür olabilir ve olmak zorundaysa, o zaman Tanrı yoktur.

Bu çemberden çıkılabileceğini iddia eden her kim varsa, ona meydan okuyorum; o zaman, herkes safını seçsin.

Dinlerin insanı ne derece ve ne ölçüde aşağılayıp yozlaştırdığını belirtmeye gerek var mı? Dinler, insanın aklını, insanın kurtuluşunun temel aracını dumura uğratar ve onu, köleliğin en temel koşulu olan aptallığa mahkûm eder; onursuz kıldığı insan emeğini köleliğin işareti ve kaynağı haline getirir. Dengeyi hep muzaffer hilekârlardan, kutsal bağımlılığın ayrıcalıklı nesnelere yana bozarak, adalet fikri ve duygusunu öldürür. Yalnızca yaltaklananları ve aşağıdan alanları koruması altına alarak, insan gururunu ve saygınlığını yerle bir eder. İnsan yüreğini kutsal zalimlikle doldurarak, insan kardeşliğine ilişkin her duyguyu dondurur.

Bütün dinler zalimdir; hepsi kan üzerine kurulmuştur; çünkü tümünün dayandığı fikir, kurban fikri, yani, kutsalın intikam duygusunu tatmin için insanlığın sürekli boğazlanmasıdır. Bu kanlı giz içinde, insan hep kurbandır; yine bir insan olan ama Takdiri ilahi tarafından ayrıcalıklı kılınan Papaz ise kutsal cellat rolünü üstlenir. Bu durum, tüm dinlerin rahiplerinin, en iyi, en insancıl, en nazik olanlarının bile, kalplerinde, hayalhanelerinde, yüreklerinde değilse de (bunların insan kalbindeki korkunç etkisini biliriz), en azından kalplerinin dibinde, niçin zalim ve kan dökücü bir şeyler taşıdıklarını açıklar.

<sup>52</sup> Henri Arvon, *Anarşizm*, (Çev. Semih Tiryakioğlu), İstanbul 1979, s.64.

<sup>53</sup> Mihail Bakunin, *Tanrı ve Devlet*, (Çev. Sinan Ergün), İstanbul 2000, s.28.

### Devlet'in ve "Kamu Yararı"nın Mutlaklaştırması ve Bir Devlet Dini Olarak "Sivil Din"

"Sivil din", belirli siyâsî ve sosyal düzenlemelere kutsal bir söylem atfederek bunların îtibarlarını arttırmak, kalıcılığını ve istikrarını, ortak kamu menfaatinin yüceltilmesini ve pekiştirilmesini sağlamak sûretiyle devletin bekasını te'min etmek maksadına mâtufen icat edilmiş, sun'î/sentetik bir inanç ve ritüeller toplamı olarak tanımlanabilir<sup>54</sup>. Bu hâliyle o, bir milletin tamâmının paylaşabileceği ve esas olarak bâriz bir seküler karakter taşıyan; semboller, mitler, tarihî hâtıralar, merasimler, kutlamalar, kutsallaştırılmış millî mekânlar ve değerler manzumesinden oluşan *dünyalı ve dünyevî bir din*; hakikî mânâda bir dinin ilgi alanıyla hiç temas kurmayan bir *devlet dini* olmaktadır. Sivil Din, bu maksatla, toplumda yerleşik kurumsal dinî motiflere ve argümanlara da göndermede bulunabilir ve böylece cemiyetin büyük kısmı için sağlam ve kutsal bir ortak payda sunarak, şumullü bir "kutsal kubbe" altında bir mânevî birlik sağlamak gayesindedir.

Böyle bir uygulama aslında, tarihte çok geriye kadar götürülebilir ve hemen bütün pagan kavim dinlerinin bir tür sivil din olduğu söylenebilir. Çünkü hiçbirisi bütün insanların tanrısı değildi ve söz gelimi Mısırlıların tanrıları münhasıran Mısır ülkesini ve Mısırlıları, Yunanlıların tanrıları münhasıran Yunanlıları ve Yunan ülkesini, Romalıların tanrıları da münhasıran Romalıları ve Roma'yı sever ve korurken, Türklerin tanrıları da kezâ münhasıran Türkleri ve Türk illerini sever ve korurdu; nitekim, meselâ, Roma V. asırda Barbar akınları karşısında çökerken, hâlâ atalarının dininde kalmış olan pagan Romalıları, bu felâketin, Roma'nın ata tanrılarını terkederek Hıristiyanlığı kabûl etmesi sonucunda, kendi millî tanrılarının kendilerini terketmesi olarak yorumluyorlardı. Ve şâyânı dikkattir, bu terim, ilk olarak Rousseau tarafından tedâvüle sürüldüğünde de, yine, farklı bir kontekstte de olsa, Hıristiyanlıkla ilişkilendirilmiştir. Rousseau, 1762'de yazdığı *Toplumsal Sözleşme*'de, "Sivil Dine Dâir" başlıklı özel bir bölüm açarak<sup>55</sup>, kadîm çağlarda, tanrıların etki alanlarının millî sınırlar dışına taşmadığını, bir milletin tanrısının, diğerleri üzerinde hiçbir hakka sahip olmadığını; paganların tanrılarının kıskanç olmayıp bütün dünyayı talep etmediklerini, dünya egemenliğini aralarında paylaştığını ve bunun da tolerans doğurduğunu, ancak, İsa'nın gelmesiyle bu vaziyetin değiştiğini, çünkü O'nun yeryüzünde bir din krallığı kurduğunu ve böylelikle, bunun, din sistemini politik sistemden

<sup>54</sup> Kısa ve özlü bir ansiklopedik bilgi için bkz. George Marshall, "Sivil Din", *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. O. Ahıncay, D. Kömürcü), Ankara 1999, s.661-662.

<sup>55</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*, Amsterdam 1762, Livre: IV, Chapitre VIII (s.296-322): "De La Religion Civile"

ayırarak devleti tek güç olmaktan çıkardığını ve Hıristiyan milletleri durmadan altüst eden iç bölünmelere yol açtığını; beri yandan, Hıristiyanların iptidâ görünürde uysal olduklarını, ama, gerçekte bağımsızlıklarını kazanıp egemen olma ve güçsüzken boyun eğeri gibi göründükleri gücü kurnazca ellerine geçirmek fırsatını kolladığını ve nitekim, gücü ellerine geçince her şeyin renginin değiştiğini, o alçakgönüllü Hıristiyanların ağız değiştirdiğini ve çok geçmeden 'sözde' Öbür Dünya Krallığı'nın gözle görülen bir başın yönetiminde,<sup>56</sup> bu dünyada en amansız bir zorbalık oluverdiğini söyledikten sonra<sup>56</sup>, Muhammed'in pek sağlam görüşlerinin Hıristiyanların aksine iki başlılık yaratmadığını, politik sistemini iyi temellere oturttuğunu ve kurduğu hükümetin kendinden sonraki halifeler zamanında biçimini sürdürdüğü sürece tam bir birlik içinde kaldığını ve onun için de iyi bir hükümet olduğunu ekleyerek, sözü, tekrar Hıristiyanlığa getirerek, böylece ortaya çıkan iki başlı iktidar merciinin arasında kalan Hıristiyan devletlerinde politik birliğin parçalandığını ve bütün Hıristiyan düşünürler arasında yalnız Hobbes'un, her şeyi politik birliğe götürmenin gerekli olduğunu belirttiğini, çünkü, politik birlik olmadan ne devletin ve ne de hükümetin iyice kurulabildiğini gördüğünü; ama, Hobbes'un, kendi sisteminin, Hıristiyanlığın ağır basan havasıyla bağdaşmadığını zira, râhibin – yâni Ruhbanlar (Klerikaller) sınıfının - çıkarının her zaman devletinkinden daha güçlü olduğunu belirterek<sup>57</sup>, Hıristiyanlığın problem çıkardığını, gerçek Hıristiyanların kuracağı bir toplumun artık bir insan topluluğu olamayacağını, çünkü, Hıristiyanlığın tümüyle rûhânî bir din olup, öbür dünya işleriyle uğraştığını ve bu sebeple de, Hıristiyan'ın yurdunun bu

<sup>56</sup> Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, (Çev. Vedat Günyol), İstanbul 1974, s.148-150.

\* Rousseau'nun burada bahsettiği şey, Papalık'ın Sezar'ın otoritesini kazanmasından kinâye Kazyeryopapizm<sup>[2]</sup> olarak anılan dönemden itibaren, Katolisizm'deki Unam Sanctam (İki Kılıç)<sup>[1]</sup> Doktrini olup, buna göre, Kilise, yâni Papalar, ellerinde, birisi Dünyevî Otorite'yi (Regnum Terrana) ve diğeri de Uhrevî Otorite'yi (Sacer Dotium) temsil eden iki kılıç tutarlar; ikincisiyle ruhlara hükmederken, birincisiyle de dünyaya hükmederler; bu sûretle, dünyevî otoritenin de meşrûşyet kaynağı olan Kilise'nin bu politik felsefesi, Batı siyâset tarihinde Klerikaller-Emperyaller çatışmasının kaynağını oluşturmuş, bu çatışma, sekülerlik-laiklik akımlarını da doğurmuştur.

[1]"Unam" Sanctam için bkz. J. P. Kirsch, "Unam Sanctam", *The Catholic Encyclopedia*, c.15, Copyright © 1912 by Robert Appleton Company., Online Edition Copyright © 1999 by Kevin Knight, *Nihil Obstat, October 1, 1912*. Remy Lafort, S.T.D., Censor, *Imprimatur*. +John Cardinal Farley, Archbishop of New York, URL: [http://www.newadvent.org/cathen/15126a.htm] (30.04.2002);

[2] Kazyeryopapizm için bkz. F. Sieffert, *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, c.2, s.335.

<sup>57</sup> Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s.150-151.

dünyada olmadığını ve ayrıca, insanlara kölelik ve zorbalık rûhu aşılacağını söyler:<sup>58</sup>

Hıristiyanlık tümüyle ruhani bir dindir, öbür dünya işleriyle uğraşır; Hıristiyanın yurdu bu dünyada değildir, ödevini yapar gerçi, ama gösterdiği özenin başarısına ya da başarısızlığına hiç mi hiç bakmadan yapar onu. Elverir ki, kendi kendini kınayacak hiçbir şeyi olmasın, bu dünyada her şey yolunda gidiyormuş ya da gitmiyormuş umurunda değildir. Devlet gelişme halindeyse, halkın mutluluğundan yararlanmaya pek cesaret edemez; yurdunun şanıyla övünmekten korkar; devlet yok olmaya yüz tutarsa, kullarının tepesine inen Tanrı eline rahmet okur.

....

Hıristiyanlık kölelik ve bağıllık öğütleri verir sadece. Bu dinin havası zorbalığa o kadar elverişlidir ki, zorbalık her zaman yararlanır ondan. Gerçek Hıristiyanlar köle olmak için yaratılmışlardır; bunu bilir ve üzülmezler; bu kısa yaşamın onlarca pek az önemi vardır

...

Pagan imparatorlar zamanında, Hıristiyan askerler yiğit kişilerdi; bütün Hıristiyan yazarlar böyle olduklarını yazıyorlar. İnaniyorum onlara: Pagan askerlere karşı bir onur yarışmasıydı bu. İmparatorlar Hıristiyan olur olmaz, bu yarışma ortadan kalkıverdi; ve haç kartalı kovunca, Romalılara özgü o gözüpüklük de yitip gitti.

İmdi yukarıda, Rousseau'nun, Hıristiyanlık ile bir bağlantı kurduğundan söz etmiştik; filhakika, Hıristiyanlara arasında yaygınlaşmış bulunan kozpolitanzimin Roma'nın inkırâzında oynamış olduğu mühim rol<sup>59</sup> öyle anlaşılıyor ki, Rousseau tarafından genelleştirilmek sûretiyle, belirli bir topluma değil bütün insanlığa hitap eden evrensel bir dinin vatanseverlik için bir tehdit olarak algılanmasına yol açmış bulunuyor.

Artık, anlaşılmıştır: Hıristiyanlıkla olmuyor; çünkü Hıristiyanlık herkese âit ve dolayısıyla da hiçbir yere âit değil, mü'minlerinden talep

<sup>58</sup> Jean Jacques Rousseau, *a.g.e.*, s.154-156.

<sup>59</sup> Ebenstein'in ifâdesiyle, "*Geleneksel putperest üst sınıf Romalı bakış açısına göre, öte dünyaya yöneliş, tevazu, barışseverlik, devlet işlerini küçük görme ve saygı duyulan milli mukaddesattan nefret gibi Hıristiyan nitelikleri Roma'nın gücünü sürekli olarak baltalamaktaydı. Herşeyden öte, Hıristiyanların, Roma'ya sadakati sadakatlerin ilki olarak görmeyi reddetmeleri; bir yabancı dini ailenin, toplumun ve devletin üstünde görmeyi aralıksız sürdürmeleri, "Roma ya karşı" bir sadakatsizliğin suç üstü beyanı olarak belirmiş olmalı.*" [William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (Çev. İsmet Özel), İstanbul 1996, s.69-70].

ettiği sadâkat ise, herhangi bir cins, ırk, renk, herhangi bir muayyen memleket ve devlet ayırt etmeksizin, Baba ve Oğul Tanrı'ya ve Kutsal Ruh'a îmân eden herkese ve Kilise'nin otoritesini kabûl eden her yere. Tabiatıyla böyle bir inançtan, belirli bir toprağı dünyanın diğer topraklarına göre birinci dereceden imtiyazlı ve öncelikli addeden "vatanseverlik" diye bir şey istihraç edilemez.

Öyleyse ne yapmalı?

Rousseau'nun bulduğu en optimal çözüm tarzı, yurttaşlara, yurttaşlık bilinci ve görev aşkı verecek, belirli bir yurda, belirli bir devlet ve topluma sadâkat bağımlı önceleyecek olan bir yeni dinin te'sis edilmesidir: Sivil Din, yâni Toplum Dini. "...her yurttaşın, kendine görevini sevdirecek bir dini olması devlet için çok önemlidir" der Rousseau ve devam eder: "...ama, bu dinin dogma'ları devletle üyelerini, bu dinden olduğunu açıkça söyleyen kimsenin ahlakı ve başkalarına karşı yerine getirmek zorunda olduğu ödevler bakımından ilgilendirir ancak. Ayrıca, herkes canının istediği görüşü benimsemekte özgürdür; egemen varlığın bunu bilip öğrenmeye hakkı yoktur: Çünkü, öbür dünyada hiçbir yetkisi olmadığı için, uyruklarını orada bekleyen şey onu ilgilendirmez, elverir ki, bu dünyada iyi birer yurttaş olsunlar".<sup>60</sup> Hemen devâmında, kamu yararı maksadıyla kurulacağına binâen, peygamberi olmayan bu dinin kurucusunun egemen güçten başkası olmayacağını belirten filozof, bunların din dogma'ları gibi değil, insanları uzlaştırıcı duygular olduğunu, bu duygular olmadıkça, ne iyi bir yurttaş ve ne de sâdik bir uyruk olunabileceğini ilâve etmekte, akabinde ise, bunlara rağmen, egemen varlığın kimseyi bunlara inanmaya zorlayamayacağını, ancak, inanmayanları - dinsiz diye değil, toplum hayatına elverişsiz diye; yasaları ve doğruluğu içten sevmeye ve gereğinde ödevi uğrunda hayatını hiçe saymaya yetersiz bir adam diye - devlet sınırları dışına sürebileceğini, çünkü, bu dogmaları herkesin önünde kabul edip, bunlara inanmıyormuş gibi davranan ama gerçekte inanmayan kimsenin yasalara karşı yalan söylemiş olmakla suçlarının en büyüğünü işlemiş olduğunu, ve, bunun için de ölümle cezalandırılması gerektiğini eklemeyi dahi ihmâl etmemektedir.

Ortada yeni bir söz konusu olunca elbet de onun da *nassları* – veya Hıristiyan geleneğinin terimiyle, *dogmaları* – da olacaktır. Ancak, öteki dünya ile ilgilenmeyen Sivil Din'in dogmaları tabiatıyla daha basit ve sâde ve bâhusus bu dünyaya müteallik olmak durumundadır: Olumluları, her şeye gücü yeten, akıllı, iyiliksever, her şeyi önceden gören, yardımsever bir Tanrı'nın varlığı; doğruların mutluluğu, kötülerin ceza görmesi, toplum sözleşmesinin ve yasaların kutsallığı olan bu dogmalar kümesinde sâdece bir adet olumsuz dogma bulunmaktadır:

<sup>60</sup> Jean Jacques Rousseau, *a.g.e.*, s.156-157.

Hoşgörüsüzlük<sup>61</sup>. Rousseau'ya göre, toplumsal hoşgörüsüzlükle dinsel hoşgörüsüzlük birbirinden ayrılamaz; çünkü insan cehennemlik saydığı kimselerle barış halinde yaşayamaz; onları sevmek, onları cezalandıran Tanrı'dan nefret etmek demektir; bunları ya kesin olarak imana getirmek ya da tedirgin etmek isteyecektir. Bu sebeple de, bu hoşgörüsüzlüğün kabul edildiği yerde toplumsal bir etki olmaması düşünülemez ve tabiatıyla, etki olunca da, egemen varlık, artık, dünya işlerinde bile egemen varlık değildir, artık egemen varlık, neyin doğru neyin yanlış, kimin dost kimin düşman olduğunu belirleyen ruhbanlardır. Bu ise asla kabûl edilemez. Böylece dünyevî talepleri olan kurumsal dine karşı alenen cephe alan Rousseau, salt ulusal bir din olmadığı ve olamayacağı için, başka dinleri hoşgören kimsenin, bütün dinleri hoşgörmesi gerektiğini, anacak, dogmalarında yurttaşlık görevlerine aykırı bir şey bulunmaması gerektiğini; aksi takdirde, kilise devlet, kral da papa olmadığı sürece *kilise dışında kurtuluş yoktur* diyen kimsenin, devletten kovulacağını, çünkü böyle bir dogmanın, ancak bir din yönetiminde iyi olabileceğini vurgulamaktadır.

Sivil Din kavramı, tıpkı Comte'un İnsanlık Dini gibi, ne Rousseau'nun yaşadığı dönemde, ne de daha sonraları, dünya çapında bir takdirle karşılanmadı; ancak, Fransız İhtilâli'nin kargaşa çağında ve bilhassa Robespierre'in Terör Hükümeti döneminde girilen Akıl Dini denemesinin, Rousseau'nun tasarılarına paralel bir sivil din tecrübesi olduğu muhakkaktır; fakat Sivil Din'in – bu terim kamuda açıkça kullanılmamakla beraber- günümüzde en iyi uygulandığı şüphesiz Amerika Birleşik Devletleri'dir. Kurumsal düzenlemeler, tarihî kutlamalar ve mitlere bir tür dinî nitelik atfedilen Amerika Birleşik Devletleri'nde, vatan ve millet ile din arasında bir bağ kurulmakta, bu kavramlar bir anlamda dinleştirilmektedir. Söz gelimi, “özgür topraklar” mottosu ve bu ‘özgürlükler ülkesi’ne gelen yoğun göç dalgaları - bilhassa Yahudi göçü – İsrail kavminin Mısır'dan çıkışı (*Exodus, Hurûc*) ve mukaddes topraklar Arz-ı Mev'ud motifiyle, İç Savaş (*Civil War*; 1860-1865) ise, kanla yeniden doğum ve günahların keffâretinin ödenmesiyle ilintilendirilmekte ve Amerikalıların “Yeni Seçilmiş Halk” (Kavm-i Necîb) olduğu fikri işlenmektedir. Bilhassa 1839'da genç bir gazeteci olan O'Sullivan'ın “Amerika'nın Kaderi” (*Destiny of America*) başlıklı makalesinde, “...bizim millî doğumumuz, yeni bir tarihin başlangıcı, denememiş bir siyâsî sistemin teşekkül ve tekâmülü olup bu da bizi Tarih'ten ayırıp sâdece İstikbâl'e bağlar; ve şimdiye kadar, insanın tabîî haklarının ahlâkî/mânevî, siyâsî ve millî hayatta (istihsâl edilen) yekûn terakkîsine nazaran, kendimizden emîn bir şekilde şunu peşinen kabûl

<sup>61</sup> Jean Jacques Rousseau, *a.g.e.*, s.157.



edebiliriz: *Ülkemizin kaderi İstikbâl’in büyük milleti olmaktır.*”<sup>62</sup> ifâdeleriyle kristalize olan bu fikir ve buna bilhassa yirminci asırla birlikte eklenen “Kurtarıcı Millet” (*Redeemer Nation*) ideası, Amerikan sivil dininin en önemli rûknlerinden gibi durmaktadır. Amerikan sivil dininin Mayflower Sözleşmesi, Bağımsızlık Bildirisi, A.B.D. Anayasası, Haklar Beyannamesi, Gettysburg Söylevi, ve Bağlılık Yemini gibi kutsal kabul ettiği yazıları, George Washington’ın ordularının Valley Forge’da çektiği ıstıraptan, Amiral Jeremiah Denton’un Hanoi’de gösterdiği zorlu kahramanlık anılarına kadar uzanan, büyük mücadele hikâyeleri; 4 Temmuz, Gaziler Günü, Anma Günü, Şükran Günü, ve Martin Luther King’i Anma Günü gibi özel merasim ve anma etkinlikleri; Lincoln Anıtı, Millî Gezi Alanı (National Mall), Capitol, Beyaz Saray, Arlington Millî Mezarlığı, İç Savaş Muhârebe Alanları gibi mâbedleri ve mukaddes mekânları; ayrıca, en önemlisi millî bayrağı olmak üzere, kutsal objeleri, Dış Savaş Gazileri, Amerikan Lejyonu, Amerikan İhtilâli’nin Kız Evlâtları ve izcilik gibi kurumları, başta askerî kahramanları ile başkanları olmak üzere, önemli aktörleri vardır. Amerikan sivil dininin belirgin izlerine, söylevlerde, kamusal belgelerde ve yurtsever şarkılarda sık sık rastlanan ve İncil’den alıntı olan imgelerde, Tanrı’ya ve Takdir-i İlahi’ye yapılan atıflarda rastlanır. Tüm paralarının üzerinde yazılı olan “Tanrı’ya İnaniyoruz” (*In God We Trust*) vecîzesinde Tanrı’nın adının geçmesi de bunun bir örneğidir.<sup>63</sup>

Bu konuda en etkili makaleyi kaleme alan Robert Bellah, Amerikan sivil dininin oluşumunu çok gerilere, Rousseau’nun çağdaşı Benjamin Franklin’e kadar geriye götürmekte ve O’nun 1859 tarihli otobiyografisinde anlattığı, eğitim çağında edindiği, dünyayı yaratan ve yöneten bir Tanrı’ya duyduğu inançtan, ruhlarımızın ölümsüzlüğünden, ölünce bütün ameller için hesap verileceğinden şüphe duymadığından bahsettikten sonra, ülkesinde bulunan bütün dinlere aynı sevgiyi ve toleransı duyduğunu belirten ifâdelerini bir örnek olarak vermekte;<sup>64</sup> bu “devlet dini”nin – bu ifâdeyi ben kullanıyorum (D.H.) – birçok bakımdan Hıristiyanlıktan devşirilme olmakla berâber, tam olarak Hıristiyanlık ile

<sup>62</sup> John L. O’Sullivan, “The Great Nation of Futurity”, *The United States Democratic Review*, S.6, Issue 23, Nov. 1839, s.426.

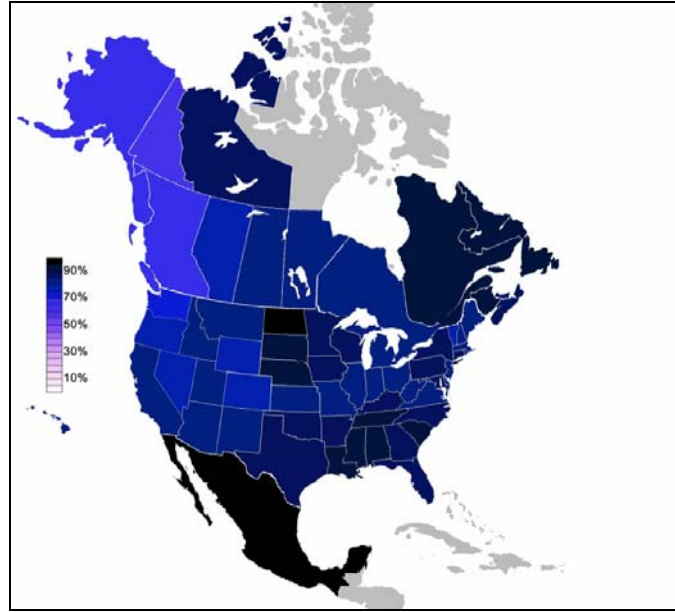
<sup>63</sup> Wilfred M. McClay, “Bir Ulusun Ruhunu”, URL: [http://turkish.turkey.usembassy.gov/uploads/images/78AQYtuxghnoS0r5d56eiw/McClay.pdf], s.6 (Orijinal Metin: *Public Interest*, İlkbahar 2004).

<sup>64</sup> Robert N. “Civil Religion in America”, *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, The issue entitled, “Religion in America”, Winter 1967, S. 96, No. 1, s. 1-21, URL: [http://www.robertbellah.com/articles\_5.htm] (29.04.2008), Section: “The Idea of Civil Religion”. Bellah’ın naklettiği, Franklin’e âit bu ifâdeler için bkz. H. Hastings Weld, *Benjamin Franklin: His Autobiography With a Narrative of His Public Life and Services*, New York 1859, s.128.

özdeş de olmadığını, meselâ ne Jefferson'ın, ne Adams'in ve ne de Washington'ın İsâ'yı işâret etmediklerini, bu dinin tanrısının sâdece *üniteryan* olmaktan ziyâde, düzen, kanun ve hukuk olduğunu ve necât ve sevgiye fazla atf yapmadığını; kezâ, bir dereceye kadar deist olmakla birlikte gözetleyici bir tanrıya da fazla vurgu yapmadığını; aktif olarak tarih ile ilgili ve bağlantılı olduğunu ve bir analogi olarak da Amerika'nın Yeni İsrail olarak algılandığını söylemektedir.

\*\*

Ne var ki, Amerikan Sivil Dini, bir devlet ideolojisi olmanın ötesine geçip, bu ülkedeki kurumsal dinleri aşarak onların yerine ikame olamamış, toplumca yaygın olarak gerçek bir din gibi kabûle şâyân addedilmemiştir. Bunu, Amerika'da Allah'a inananların oranını dağılımını gösteren aşağıdaki haritadan da müşâhade etmek mümkündür: Avrupa'nın aksine, Amerika'da, ne dinsizlik ve ne de sivil din, gerçek kurumsal dini yerine ikame olabilmiş değildir<sup>65</sup>.



### **Felsefî Bir Sistemin Mutlaklaştırması ve Bir Negatif Din Olarak Marksizm**

Din, bir inanış formu olarak, iptal ve imhâ edilemiyor; edildiği sanılan yerde, onu iptal ve imhâ edenin kılığına giriyor, farklı bir muhtevâ ile de olsa varlığını idâme ettiriyor; adetâ bedenden bedene dolaşan, tenâsüh eden ruh gibi. Yâni, Din, dokuz da değil doksan dokuz canlı. Acaba

<sup>65</sup> Bkz "Demographics of atheism," URL: [http://en.wikipedia.org/wiki/Demographics\_of\_atheism] (20.04.2008).

neden? Sebebi hayli basit ve bir o kadar da sağlam: Çünkü fitrî ve tabiîdir ve fitrî ve tabiî olduğu için de ortadan kalktığında veya kaldırıldığında, hâsıl olan boşluk kendisini yeniden üretir. Ve yine çünkü Aristo'dan beri bilinen en kapsamlı bir prensiptir ki, varlık, boşluğu kabûl etmez; "boşluk" – yâni "hiçlik" – akıl almaz ve gerçek dışı bir şeydir ve bu sebeple de bir var-olandan boşalan yer derhâl bir başkası tarafından doldurulur. Din-îmân tanımaz nihiliste, kiliseye gittiğinde bütün mukaddesâtı kırıp döktükten sonra, yerlerine, tanrıtanımaz filozofların resimlerini asarak, onları, iptal ettiği mukaddesat mevkiine ref' ettiren de bu sâiktir, Fransız İhtilâlî'nin terörist ihtilâlcilerine Akıl Dini'ni, veya, Auguste Comte'a, metafiziksiz ve tanrısız İnsanlık Dini'ni te'sis ettiren de. Din, ancak aşılabilir; aşılabiliyorsa tabiî: Ya bir başka din ile ya da adı din olmayan ama *dinleştirilen* bir başka şey ile.

Auguste Comte'dan ve O'nun "İnsanlık Dini"nden birkaç cümleyle de olsa, bahsettik. Birkaç cümlecik de Marksizm'e tahsis ediverelim.

\*  
\*\*

Bilindiği üzere, Marksizm, her türlü metafiziğin ve dinin tam karşısında (*ateist*) olmaktan da öte, açıkça düşmânıdır (*anti-teist*).

Nitekim, Karl Heinrich Marks, *Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'nin girişinde, "*Dine karşı eleştirinin temeli şöyledir*" der ve devam eder:<sup>66</sup>

"İnsanı yapan din değil, *dini yapan insandır*. Gerçi, din, henüz kendi kendini bulmamış olan ya da kendini yeniden yitirmiş insanın kendi hakkındaki duygusu ve kendi hakkındaki bilincidir. Ama *insan*, dünyanın dışında bir yerlere çekilmiş soyut bir varlık değildir, insan, *insanın dünyasıdır*, devlettir, toplumdur. Bu devlet, bu toplum, *dünyanın tersine çevrilmiş bilinci* olan dini yaratırlar, çünkü onların kendileri *tersine çevrilmiş* bir dünyadır. Din bu dünyanın genel teorisi, onun ansiklopedik özeti, halkın düzeyine indirgenmiş mantığı, manevî *son point d'honneur* (onura dokunan şey), coşkunuğu, ahlakî bakımdan onaylanması, gösterişli bütünleyicisi, evrensel avunması ve haklılığıdır. Din, insanın *hayalî gerçekleşmesidir*, çünkü *insanın* esas gerçeği yoktur. O halde dine karşı mücadele etmek, dolaylı olarak, dinin manevî *kokusu* olan *dünyaya* karşı mücadele etmektir."

"Dinsel sıkıntı bir yandan gerçek sıkıntının *ifadesi*, bir yandan da gerçek sıkıntıya karşı *protestodur*. Din, aklın içinden atıldığı toplumsal koşulların ruhu olduğu gibi, ezilmiş yaratığın iç çekişidir, taş yürekli bir dünyanın ruhudur da."

---

<sup>66</sup> Karl Marx; Friedrich Engels, *Din Üzerine*, (Çev. Kaya Güvenç), Ankara 1976; [Tercümeğe esas metin: Karl Marx ve Friedrich Engels'in din konusundaki yazılarından derlenen *Sur la Religion* (Editions Sociales, Paris 1968)], s.37-38.

Bundan hemen sonraki üç kelimelelik şu cümle, Marksizm'in din bahsindeki en meşhur mottosudur: **“Din halkın afyonudur.”**

\*\*

Ama mes'ele bu kadar basit değil; sâdece şu son cümlecik bile, Marksizm'in de Din'i reddederken “bir tür” din inşâ ettiğini ispata muktedirdir: O da insanlara bir afyon zerkeiyor ve bir cennet va'd ediyor; hem de öldükten sonra, Öte-Dünya'da değil, berhayat iken, bu Dünya'da.

Filhakîka, Bertrand Russell, Augustinus'un “Civitate Dei” (Tanrı Devleti) teorisinden bahsederken, aslında O'nun da, Marks'ın da aynı Yahudi kökten beslendiğini söyleyerek Marksizm'in nasıl bir dinî formata sâhip bulunduğunu şöyle özetlemektedir:<sup>67</sup>

*Yehova: Diyalektik maddecilik*

*Mesih: Marks*

*Seçkin: Proletarya*

*Kilise: Komünist Partisi*

*İsa'nın Dünyaya Yeniden Gelişi: Devrim*

*Cehennem: Kapitalistlerin cezalandırılması*

*Refah ve Mutluluk Çağı: Komünist ülkeler topluluğu*

Soldaki terimler, sağdakilerin duygusal içeriğini verir ve bu duygusal içerik Hıristiyan ya da Yahudi terbiyesiyle yetişmiş olanlara yabancı değildir. Marks'ın eschatolojisini güvenilir yapan odur. Aynı sözlük, Naziler için de düzenlenebilirdi. Fakat Nazilerin görüşleri daha çok Ahd-i Atik'e dayanır ve Marksçılardan daha az Hıristiyandır.

Russell yapmış olduğu bu mukayesede hiç de haksız değil; Marksizm hiç şüphesiz kesinlikle dinsizliktir ve düşmanlığı onun rûknlerinden birisini teşkîl eder. Kuusinen bunu şu şekilde açıklar:<sup>68</sup>

“Marksist felsefî materyalizm, tabiatın yaratılmamış, ezeli ve ebedî, sonsuz (zaman ve mekân olarak sonsuz — D.H.) olduğunu ispat etmek sûretiyle *ateizm*'e sağlam bir temel sağlar.”

Lenin'in dediği gibi, *“Marksizmin felsefî temeli... tamamen ateist ve dine karşı tavırdaki diyalektik maddeciliktir./.../ Din halkı uyutmak için*

<sup>67</sup> Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi (İlkçağ/Ortaçağ/Yeniçağ)*, *Batı Felsefesi Tarihi (İlkçağ/Ortaçağ/Yeniçağ)*, (Çev. Muammer Sencer), İstanbul 1983, s.353.

<sup>68</sup> Kuusinen, *Diyalektik Materyalizm*, (Çev. Cem Karakaya), İstanbul 1975, s.145.

*kullanılan afyondur. Marx'ın bu sözü din konusundaki Marksist görüşün temel taşıdır.*"<sup>69</sup> Marksizm'in "maddecilik", yâni *tanrıtanımazlık* olduğunu vurgu ile belirten Lenin, din ile savaşmanın kesinkes şart olduğunu; ancak bu savaşın, asıl olarak, dini yaratan sosyal şartların ortadan kaldırılmasıyla kazanılabileceğini söylerken, aynı zamanda dinin kökeni, de yine klasik Marksist şemaya uygun olarak iktisâdî faaliyetlere bağlar:<sup>70</sup>

Marksizm maddeciliktir. Böyle olduğu için de, konusunda en azından onsekizinci yüzyıl Ansiklopedistlerinin maddeciliği ya da Feuerbach'm maddeciliği oranında kesin bir karşıtlığı vardır. Bu hiç kuşku götürmez. Ne var ki, Marx ve Engels'in diyalektik maddeciliği, Ansiklopedistlerin ve Feuerbach'ın maddeciliğini aşar, çünkü maddeci felsefeyi tarih alanında, toplum bilimleri alanında da uygular. **Dinle savaşmalıyız** — bu, her türlü maddeciliğin ve doğal olarak Marksizmin ABC'sidir. Ancak Marksizm, ABC'de donmuş kalmış maddecilik değildir. Marksizm daha ileri giderek şöyle der: Dinle nasıl savaşacağımızı bilmeliyiz, bunu yapabilmek için de inancın ve dinin kökenini kitlelere maddeci bir biçimde açıklamalıyız. Dinle savaş, soyut ideolojik öğütler çerçevesinde kalamaz, bu tür sınırlı öğütlere indirgenmemelidir. **Dinle savaş, dinin toplumsal kökenini ortadan kaldırmayı amaçlayan sınıf hareketinin somut uygulamasıyla bağlanmalıdır.** Din etkisini neden en çok geri kalmış şehir proletaryası, yarı proletarya ve köylü kitlesi üzerinde göstermektedir? Burjuva ilerici aydınları, radikaller ve burjuva maddecileri bu soruya "cahil oldukları için" diye cevap verirler. O zamanda "kahrolsun din, yaşasın dinsizlik! Ateist görüşleri yaymak başlıca görevimizdir!" diye haykırmaya başlarlar. Marksistler ise bunun doğru olmadığını, aldatıcı bir görüş olduğunu, dar görüşlü burjuvaların fikri olduğunu söylerler. Bu görüş dinin kökenini yeterince açıklamaz, açıklar da, maddeci biçimde değil, ülkücü biçimde açıklar. Modern kapitalist ülkelerde bu kökler genellikle toplumsaldır. Bugün dinin en derine uzanan kolu, emekçi kitlelerin toplumsal ezikliği ve her gün her saat emekçilere en dayanılmaz acıları, savaş, deprem vb. doğal afetlerden çok daha beter kahırları çektiren kapitalizmin karanlık güçleri karşısındaki çaresizliğidir.

**"Tanrıları korku yarattı"**. Sermayenin kör — halk kitleleri tarafından önceden sezilemediği için kör — gücünün korkusu yani proletaryanın ve ufak esnafın yaşamının her adımında "ansızın", "beklenmedik" ve "rastlantısal" bir yıkıntı, yok olma, yoksulluk,

<sup>69</sup> V. İ. Lenin, *Din Üzerine*, (Çev. Seçkin Cılızoğlu), Ankara 1975, s.26-27.

<sup>70</sup> V. İ. Lenin, *a.g.e.*, s.30-31.

fahişelik, açlıktan ölmek gibi tehlikeler yaratan gücün korkusu, modern dinin kökenidir.

Bütün Marksistler gibi, Din'i "Bilinçlenmenin özel bir türü ve bu bilinçlenmeden çıkan toplumsal bilinç biçimi" olarak tarif eden Manfred Buhr ve Alfred Kosing, bu bilinç biçiminin, nesnel gerçeği yansımalı ve düşsel bir şekilde dile getirdiğini; özünün, doğanın ve toplumun insan bilincinde hayalci, ters, yansımalı yansısından ibaret olan anlayışların, coşkuların ve ibadetlerin toplamı olmak olduğunu söylemekte, dinsel anlayışta, doğa ve toplum fenomenlerinin, doğa-üstü olaylar ve güçler görünümüne büründüğünü, bu güçlerle doğrudan doğruya duygusal bir ilişki içinde bulunan insanların, dua etme, kurban verme, kutsallaştırma veya ayin yapma gibi yansımaların işe karıştığı birtakım ibadet biçimleriyle bu güçleri etkilemeye çalıştığını ve ilkel toplumlardaki sihribazlık, büyücülük, totemcilik gibi biçimlerden başlayıp, çok-tanrıca kavim ve kabile dinlerinden tutun da, tektanrıcılığın Hıristiyanlık, Müslümanlık ve Budizm gibi gelişmiş biçimlerine kadar bütün dinlerin, yukarıda belirtilen bu üç temel öğeyle (anlayışlar, coşkular ve ibadetler) kendilerini belli ettiğini eklemektedirler; ancak buraya kadarında henüz Marksizm'in mümeyyiz vasfı görünmekte değildir. Yazarlar, ileriki satırlarında, asıl Marksist açıklamaya geçerek müşekkel (örgütlü) dinin, sınıflı toplumun doğmasıyla, halk kitleleri için, bağımlılığın ve çaresizliğin yeni bir biçimi olarak ortaya çıktığını, başta Hıristiyanlık olmak üzere, bütün tektanrıca dünya dinlerinin, insanların büyük çoğunluğunun küçük bir azınlık tarafından ezilip sömürüldüğü, uzlaşmaz çelişkiler taşıyan sınıflı toplumun ürünü olduğunu ileri sürmekte, günümüzde de kapitalist toplum düzeninin, dinin varlığı için en önemli temel olduğunu eklemekte ve "demek ki" diyerek, "din, sömürünün ve baskının yarattığı onursuz bir dünyanın genel teorisidir" sonucuna varmakta ve bu sonucu Marks'a atfen "dünyanın ahlaksal yönden 'mübarekleştirilmesi', coşkuyla tamamlanması, onun genel tesellisi ve haklı gösterilme gerekçesidir" aforizmasıyla pekiştirmekte ve son hükmü vermektedirler: "**Din yabancılaşmış bir bilinç biçimidir.**"<sup>71</sup>

Din'in gerçek kaynağını, gücünü ve mâhiyetini kavrayamadan verilen bu hükümler doğrultusunda, 'gereken' şartlar sağlandığı takdirde, dinin külliyen ortadan kaldırılacağına inanmak da normal ve tabii oluyor; din'i, "her din, insanların günlük varoluşunu egemenlik altında bulunduran dış güçlerin, onların kafalarındaki fantastik yansımalarından, dünyasal güçlerin, içinde dünya-üstü güçler biçimine büründükleri bir yansımadan

<sup>71</sup> Manfred Buhr, Alfred Kosing, *Marksçı-Leninci Felsefe Sözlüğü*, (Çev. Veysel Atayman), Birinci Baskı: Nisan 1976, İkinci Baskı: Kasım 1978, s.71-73.

*başka bir şey değildir.*" diye aşırı derecede tanımlayan Engels'in<sup>72</sup> dediği gibi:<sup>73</sup>

... toplum tüm üretim araçları üzerine elkonması planlı bir biçimde kullanılması aracıyla, kendini ve bütün üyelerini şimdilik kendileri tarafından üretilmiş ama karşılığında ezici bir güç olarak dikilen bu üretim araçlarının onları egemenliği altında tuttuğu kölelikten kurtardığı zaman; yani insan yalnızca önerir çıktığı ama düzenleyici de olduğu zaman, - işte ancak o zaman dinde yansıyan son yabancı güç ortadan kalkacak ve böylece artık yansıyacak hiçbir şey bulunmaması yalın nedeniyle, dinsel yansının kendisi de ortadan kalkacaktır."

Evet; Marksizm, bir felsefî sistem, bir eylem planı ve bir dünya inşâ projesi olarak, dinsizliği ve din karşıtlığını kesinkes bir şart mesâbesinde tazammun eder; ancak, bu – Gustave Le Bon'u hatırlayalım - , O'nun '*bir tür*' din hâlini almasına mâni' olmamıştır. Din'in her türlüşünü düşman îlân eden Marx, R. B. Downs'ın tâbiriyle, "Peygamber" olup çıkıvermiştir nitekim – "Proletarya'nın Peygamberi" - ve baş-eseri Kapital ise "Kitâb-ı Mukaddes".

Downs, Marksist sistemin kısa bir kritiğini yaptığı eserinde, insanlara kelimenin tam mânâsıyla bir yeryüzü cenneti va'd eden bu ihtilâlcî felsefe hakkında şunları söylemektedir:<sup>74</sup>

Proletarya devleti ele geçirincede kendi sınıfının diktatörlüğünü kurar. Mamafih, Marx'ın kehanetine göre bu safha "bütün sınıfların ortadan kaldırılması ve hür ve eşit bir cemiyetin kurulması yolunda bir geçiş döneminden ibarettir". Diktatörlük devresinin ne kadar sürmesi gerektiği hakkında bir şey belirtilmiyor - Rusya'nın otuz sekiz yıldan beri başında bulunan ve hiçbir yumuşama işareti göstermeyen demir pençeli otoriter rejimi düşünülürse, bu nokta oldukça önemlidir. Gerçekte Marx bahsettiği sınıfsız cemiyetin mahiyeti hakkında son derece müphem ifadeler kullanmıştır. Devlet eğiticilik ve organizatörlük görevini yaptıktan sonra hükümet "bertaraf edilecektir". Ne zorlama ne kavga olacak, barış ve bolluktan herkes nasibini alacaktır. Cemiyetin asıl gayesi "ferdin tam ve hür bir şekilde kendini geliştirmesi", temel prensibi de "herkesten kabiliyetine göre, herkese ihtiyacına göre" olacaktır.

<sup>72</sup> Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, (Çev. Kenan Somer), Ankara 1977, s.492.

<sup>73</sup> Friedrich Engels, *a.g.e.*, s.494.

<sup>74</sup> Robert B. Downs, *Dünyayı Değiştiren Kitaplar*, (Çev. Erol Güngör), İstanbul 1980, "Proleryanın Peygamberi: Karl Marx (1818-1883): Sermaye", s.1158-159.

Bu güzel hayal ile ondan önceki kanlı, insafsız sınıf kavgası arasındaki tutarsızlık ve açık tezat pek çok tenkitçiler tarafından ele alınmıştır. Ne olursa olsun, Hallett'in yazdığı gibi:

Marx'ın sınıfsız cemiyeti Kraliçe Viktorya devri dindarlarının cenneti kadar donuk ve renksizdir. Bir defa dünya ihtilâli geri plâna düştükten sonra artık Marksizmin kuru kemiklerinde insanların ihtiraslarını kamçılayacak veya onları yeni tahammüller, yeni gayretler için harekete getirecek bir şey bulmak zor olur.

Yine de, Marksizm milyonlarca inanmış komünist için tam bir din gücüne sahip bulunuyor. Diyalektik materyalizm bütün öbür inanç sistemlerinin yerine geçecek bir iman hizmeti görmektedir. Marx'ın söylediğine göre, meselâ Hıristiyanlık gibi eski dinler insanın hayatı pasif bir şekilde kabul etmesini öğretiyor, dünyadan el-etek çekmeyi, boyun eğmeyi, horlanmayı yüceltiyor. Böylece dinler “halkın afyonu” oluyor, proletaryanın kendi kaderini görmesini engelliyor ve ihtilâle giden yola büyük engeller koyuyor.

Ve yine Marksizm de düşmanı olduğu Din'den ve tabiatıyla de Hıristiyanlık ve Yahûdilik'ten pekçok unsuru alarak felsefesine katmıştır.

Filhakîka Marksizm'in tarih şemâsı, Hıristiyanlığın derin izlerini taşır. Nitekim, O'nun da, Âdem ile Havvâ'nın cenneti gibi bir cenneti vardır: “İlkel Komünal Toplum”. Sonra bu cennet hayâtı bozulur: “İlk Günah” (Kadîm Günah, Original Sin) gibi bir günah ile. Âdem ile Havvâ'yı Cennet'ten kovduran yasak ağacın meyvesine karşı duydukları hırs; Marks'ın cennetini bozduran da insanlığın içinde tomurcuklanan hırs; Mülkiyet Hırsı! Nasıl ki Hıristiyanlığın cennetinde Âdem, Havvâ'nın – yâni “Kadın”ın - iğvâsıyla yoldan çıkmışa, Marks'ın cenneti de yine “Kadın” yüzünden bozulmuştur. Çünkü, mülkiyet âile ile başlar ve âile ise “kadın”ın ortak mülk olmaktan çıkıp bir erkeğe âit olmasının eseridir. Yâni Marks'ın dininde de Kadın, İlk Günah'ın ve dolayısıyla da – aynen Hıristiyânî Teoloji'deki gibi – “İnsanın Düşüşü”nün ve “Tarihin Başlangıcı”nın da müsebbibidir. Marksist felsefedeki Hıristiyânî formlar sâdece bu kadar değil elbette: Nasıl ki Tarih, Cennet'ten tard ve “İnsanın Düşüşü” ile başlamışsa, bir çile süreci ile devam eder ve hep, o, ilk hâle, Cennet'e geri dönmeye çalışarak ilerler: “İlkel Komünal Toplum”dan sonra gelen “Köleci Toplum”, “Feodal Toplum”, “Kapitalist Toplum”, “Sosyalist Toplum” v.s. şeklindeki tarihî safâhat, aslında bir keffâret, bir arınma, Tanrı'nın, Arz'daki “Şeytan Devleti”ne (Civitate Diabolis) karşı açtığı savaştaki kademelerdir ve hedef de yine Augustin'n kodifiye ettiği gibi, bir “Tarihî Kader” (Fatum Historicum) şeklinde ilerler ve en nihâyetinde Arz'da tekrar cennetin te'sisi ile noktalanır. Burası “Tarihin Sonu” olup, varılan ise, Hıristiyanlık'ta “Tanrı Devleti”dir (Civitate Dei), Marks'ta ise devletsiz, sınıfsız, mülkiyetsiz “Dünya Toplumu”.



Bu kadar da değil: Marks kendi dünyasında bir peygamberdir ve peygamberler de mâsumdur; hatâdan münezzehtir yâni; tabiatıyla Marks dahi öyle olmalı. Öyle de nitekim: Peygamberânî (profetik) bir duruşu vardır, vahy almış bir peygamber – hattâ “Tanrı Oğlu” - gibi konuşur; çünkü Kâinat’ın temel kanunu, mevcûdâtın bilâ noksan kâffesinin tâbî’ olduğu, kanunların kanunu olan “Diyalektik Materyalizm”in kâşifi O olduğu gibi, insanlığın bütün mâcerâsını, geçmişi ve geleceğini dahi hiç şaşmadan bilen de O’dur.

Hıristiyanlığın Cennet’ten kovulma ve İnsanın Düşüşü diskuruna göre, yılan kılığındaki İblis, doğrudan, daha mu-kavim gördüğü Âdem’i değil, daha zayıf olan Havvâ’yı ifsâda yönelir; sonrası kolaydır nasıl olsa: Âdem’in kışkırtılarak yoldan çıkarılması Havvâ’ya tevdi edilmiştir; yâni, Cennet’in bozulması ve in-sanlığın bitmeyen çilesinin başlaması, esas olarak, Kadın’ın suçu olmaktadır. Marksizm’in dininde de vaziyet böyle hikâye edilir ve fatura yine Kadın’a kesilir: Hıristiyan kültüründe Yılan ile eşdeğer addedilen, İblis’in Arz’daki temsilcisi sayılan Kadın’a.



\*\*\*

Dahası da var: Marks’ın *‘irtihâlinden’* sonra O’nun fikirlerini tatbîkâta koymak üzere harekete geçen şâkirdlerinin kurmuş olduğu teşkilatlar da bir tür “kilise”dir; hele O’nun en büyük tilmîzi olan Viladimir İlyiç Lenin’in bâni olduğu Komünist Partisi. Nasıl ki Kilise ve Papa – “Ultramontanizm” prensibi mûcibince - yanılmaz ise, “Parti” ve “Reis” dahi öyledir; Parti her şeyi bilir ve en iyisini bilir ve dahi Parti’nin başındaki kişi de, tek başına Parti demektir.

\*\*\*

Marksizm’in din ile olan münâsebeti çok gergin ve çok mütenâkız olduğu kadar çok da trajik bir başarısızlık ile noktalanmıştır. Çok gergin; çünkü kısaca da olsa görmüş olduk ki açık ve seçik bir din düşmanlığını manife ederek yola çıkmıştır; ayrıca çok da mütenâkız, çünkü kendisi dini reddederken muhtevâ olarak kaldırıp attığı dinin formunu adetâ neredeyse aynen muhâfaza ederek içini başka bir muhtevâ ile doldurmak

sûretiyle “bir tür din”, “felsefi bir î mân” üzerine müesses<sup>75</sup>, K. G. Riegel’in tâbiriyle – Faşizm ve Nasyonal Sosyalizm gibi - “politik bir din”<sup>76</sup>, veya G. North’in tâbiriyle “bir devrim dini”<sup>77</sup> olup çıkıvermiştir.

Filhakîka, Ludwig von Mises, 1957’de kaleme aldığı *Teori ve Tarih*’inde, Marxizm’in çağımızın en popüler metafizik sistem olduğunu şöyle ifâde etmektedir<sup>78</sup>.

Karl Marx ve Friedrich Engels’in öğrettikleri Diyalektik Materyalizm, çağımızın en popüler metafizik doktrindir. Bugün Sovyet İmparatorluğu’nun ve İmparatorluk dışındaki bütün Marksizm okullarının resmî felsefesi olan bu doktrin, kendilerini Marksist olarak görmeyen ve hattâ anti-Marksist ve anti-komünist olarak niteleyen müellif ve partiler üzerinde yönlendirici bir etkiye sâhiptir. Çağımızda, materyalizm ve determinizm konularına referans verdikle-rinde zihinlerinde oluşan doktrin budur.

Nitekim,

*en sevdiğim gazel*

*Anti Dühring’idir Engels’in*

*Şairim*

*bir yıl yağın yağmur kadar şiir yazdım*

*Fakat asıl*

*şaheserime*

*başlamak için*

*Hafızı Kapital olmayı bekliyorum.*

diyen Nâzım’ın, Engels’in *Anti-Dühring*’ini ‘en sevdiği gazel’ olarak nitelerken hissettiği yoğun metafizik duyguyu, sıra Proletarya’nın Peygamberi Karl Marx’ın *Kapital*’ine – yâni bu dinin Kitâb-ı Mukaddes’ine - gelince, “Hâfız-ı Kapital olmak istiyorum” mısırâi ile

<sup>75</sup> Bkz. H. B. Acton, *The Illusion of the Epoch: Marxism-Leninism as a Philosophical Creed*, (1955), Indianapolis 2007.

<sup>76</sup> Klaus-Georg Riegel, “Marxism-Leninism as a Political Religion”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, S.6, 2005, s.97-126.

<sup>77</sup> Gary North, *Marx’s Religion of Revolution*, Institute for Christian Economics, Tyler, Texas, Copyright @1989 by Gary North, Originally published in 1968, Printed in the United States of America.

<sup>78</sup> Ludwig von Mises, *Theory and History: An Interpretation of Social and Economic Evolution*, Edited by Bettina Bien Greaves, Originally published by Yale University Press, 1957, Editorial Additions © 2005 Liberty Fund, Inc., Liberty Fund, Inc., Indianapolis, Indiana, USA, s.69 (Chapter 7: “Dialectic Materialism”).

zirveye tırmandırması da bunu göstermiyor mu? Yoksa, “*Kapital’i ezberlemeyi bekliyorum*” gibi bir şey demek varken niçin “*Kapital hâfızı olmayı bekliyorum*” desin ki?



Dinsiz bir din, popüler bir metafizik sistem olan Marksizm’in en büyük müçtehidlerinden Vladimir İlyiç Lenin (1870-1924)

İmdi; bundan önce gördük ki, Lenin, Din’i, üstâdının izini sürerek, “*halkın afyonu*” olarak târif etmektedir; daha da fazlası var gayet tabî: “*Başkaları hesabına çalışmaktan, yerine getirilemeyen isteklerden ve yalnız bırakılmışlıktan yılmış halk kitleleri üzerine her yerde büyük ağırlıkla yüklenen ruhsal baskı biçimlerinden biri dindir./.../ Din, sermaye kölelerinin insancıl düşlerini, insana daha yaraşan bir yaşam isteklerini içinde boğdukları bir çeşit ruhsal içkidir*”;<sup>79</sup> “*..halkın üzerine indirilen koyu sis*”tir;<sup>80</sup> “*insanlığın üzerindeki boyunduruk*”tur;<sup>81</sup> “*Tanrıları korku yaratmıştır*”<sup>82</sup> v.s... Hâsılı, ‘kötü bir şey’ olduğu

<sup>79</sup> Lenin, *Din Üzerine*, s.10.

<sup>80</sup> Lenin, *a.g.e.*, s.13.

<sup>81</sup> Lenin, *a.g.e.*, s.14.

<sup>82</sup> Lenin, *a.g.e.*, s.31.

anlaşılmıştır. Bu durumda, ‘halk için kendisini adayan’ bir halk şövalyesinin de bu kötülüğe karşı savaşması gerekmez mi? Elbette. Öyledir de nitekim: Lenin, kendilerinin din konusundaki tutumunu, **“tanrıya karşı açılmış devrimci savaş”** olarak tavsif eder<sup>83</sup>. Lütfen dikkat: “Din’e karşı” olmaktan da daha büyük bir iddiadır bu: “Tanrıya karşı açılmış savaş” – tıpkı bir başka (eski) komünist (yeni liberal?) olan R. Debray’ın, Laiklik’i “Tanrı’nın elinden iktidârı almak” olarak târif etmesi gibi.

Evet, savaş: *“...Marksizm maddeciliktir. Böyle olduğu için de... /Dinle savaşmalıyız - bu, her türlü maddeciliğin ve doğal olarak Marksizmin ABC’sidir”*<sup>84</sup>. Ama nasıl olmalı bu savaş? Cevabı bir önceki cümlesinin hemen akabinde şöyle gelir:

“Ancak Marksizm, ABC’de donmuş kalmış maddecilik değildir. Marksizm daha ileri giderek şöyle der: Dinle nasıl savaşacağımızı bilmeliyiz.../ Dinle savaş, dinin toplumsal kökenini ortadan kaldırmayı amaçlayan sınıf hareketinin somut uygulamasıyla bağlanmalıdır”.

Bu nasıl olmalı? İşte bu noktada Lenin’in taktisyen tarafını müşâhade etmekteyiz: İhtilâl’in ilk safhalarında “hiçbir sûrette açıkça din düşmanlıklarını ön plana çıkarmamak, hiçbir sûrette ateizmlerini vurgulamamak ve ateizmi parti programlarına almamak” şarttır; çünkü bu safhada, asıl mühim olan, bütün proletaryanın – ‘aydınlanmamış’, yâni dine inananlar dâhil - müstakbel cenneti inşâ etmek üzere aynı safta birlik oluşturmalarıdır. Bunun içindir ki, **“Bizim açımızdan ezilen sınıfın, bu dünyada bir cennet yaratmak adına gerçek devrimci mücadelede birleşmesi, öteki dünya cenneti konusunda proletaryanın görüş birliğine gelmesinden daha önemlidir. İşte bu nedenle Programımızda ateist olduğumuzu belirtmiyoruz ve böyle davranmak zorundayız. İşte bu nedenle, eski önyargılarını henüz sürdüren proleterlerin partimize katılmalarını engellemiyoruz ve engellemek zorundayız”** demiş<sup>85</sup> ve gerçekten de böyle yapmıştır. Siz buna oportünizm ya da ikiyüzlülük diyebilirsiniz, o bunu taktik olarak görür; George Orwell’in “Hayvanlar Çiftliği”nde dendiği gibi: “Taktik yoldaşlar; taktik”.



<sup>83</sup> Lenin, *a.g.e.*, s.29.

<sup>84</sup> Lenin, *a.g.e.*, s.30.

<sup>85</sup> Lenin, *a.g.e.*, s.14-15.

