

DİN, SANAT VE TARİHİ MATERİYALİZM*

Hilmi Ziya ÜLKEN**

Burada, tarihî materyalizmin pratik sahada ulaştığı müfrit hedefleri şimdilik bir tarafa bırakarak manevî kıymetleri kendi mevzularına göre izah tecrübelerini gözden geçirelim.

Marx, muhtelif eserlerinde dinin materyalist izahını yapmaya çalışıyor. Aynı gözle menşeyini, inkişafını ve kendi rivayetine göre yıkılışını anlatıyor. Ona göre, «din halkın afyonudur. Dinin tenkidi her türlü tenkidin ilk şartıdır. İnsan dini yapar, din insanı yapmaz. O, insanî varlığın fantastik tahakkukudur. Dinin kalkması onun hakiki saadetinin icabıdır. Maverâ'nın hakikati ortadan kalktıktan sonra, tarihin en büyük işi yeryüzünün hakikatini kurmaktır. Bu sûretle ahiretin tenkidi yeryüzünün tenkidi halini alır. Dinin tenkidi hukukun ve siyasetin tenkidine istihale eder.» (Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel (1844).

«Din, insanı ruhen fakirleştirir. Bilâkis kültür kuvvetlendikçe din zayıf düşer. (Engels, La situation de l'Angleterre, 1844) - «dini, hâkim olan istihsal ve mübadele

* Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul, 1951, s. 38-50; Yayına Hazırlayan: Ömer Faruk ERDEM, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. omferdem@hotmail.com.

** Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken: Türk düşünce yaşamında ve bir felsefe geleneğinin oluşmasında büyük etkisi olmuş felsefeci ve sosyolog. Ekim 1901'de İstanbul'da doğdu. İstanbul Sultânisi'ni (bugün İstanbul Lisesi) (1918) ve Mekteb-i Mülkiye'yi (bugün A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi) bitirdi (1921). Aynı yıl Dârülfünûn-ı Osmânî (bugün İstanbul Üniversitesi) Edebiyat Fakültesi Beşeri Coğrafya Kürsüsü'ne asistan oldu. Aynı fakültede felsefe tarihi ve sosyoloji öğrenimi gördü. 1933'e değin sosyoloji, felsefe, tarih ve coğrafya öğretmenliği yaptı. Umumi İctimaiyat (1931), Türk Tefekkürü Tarihi (1932-33, 2 cilt) adlı kitapları yayımlandıktan sonra uzmanlık eğitimi için Almanya'ya gitti (1934). Türkiye'ye döndükten sonra İ. Ü. Edebiyat Fakültesi'nde Türk Tefekkür Tarihi Kürsüsü'ne doçent olarak atandı (1935). 1944 yılında profesör, 1957 yılında ordinaryüs profesör oldu. 1973'te A. Ü. İlahiyat Fakültesi'nden emekli oldu. Hilmi Ziya Ülken, 1938-1943 yılları arasında İnsan Dergisi'ni yayımladı ve Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi'ni yönetti. Türk düşünce tarihi üzerine yaptığı çalışmalarla sosyal bilimlere önemli katkılar sağlamış olan Ülken, 5 Haziran 1974'te İstanbul'da vefat etti.

Başlıca Eserleri: Umumi İctimaiyat (1931), Aşk Ahlakı (1931), Türk Tefekkürü Tarihi (1933-34), İnsanî Vatanperverlik (1933), Türk Filozofları Antolojisi (1935), Türk Mistisizmini Tedkike Giriş (1935), İctimai Doktrinler Tarihi (1940), Ziya Gökalp (1942), Dini Sosyoloji (1943), Şeytanla Konuşmalar (1943), İslam Düşüncesi (1946), Ahlak (1946), Millet ve Tarih Şuuru (1948), Sosyolojinin Problemleri (1953), Veraset ve Cemiyet (1957), Tarihî Maddeciliğe Reddiye (1958), Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi (1966), İslam Felsefesi (1969) ve Varlık ve Oluş (1969) gibi sosyoloji ve felsefe alanındaki çalışmalarının ve makalelerinin yanı sıra Posta Yolu (1941) ve Yarım Adam (1942) adlı iki romanı bulunmaktadır.

tarzına nazaran izah etmelidir.» (Marx-Engels, *Ideologie allemande*, 1846) «Dini tetkik için mevcut yegâne ilmî usûl materyalist usûldür.» (Marx, *Capital*) çünkü varlık şuuru tayin eder; iktisadî altyapı ideolojik üst yapıların ve bu meyanda dinin de temelidir (K. M., *Contr. à la critique d'ec. politique*).

«Dinin preistorik zengin bir muhtevası vardır. Din menfi bir ekonomik temele dayanır.» (M. E., *Etudes phil.*) -«Muvazenesiz olan insanın tembellik şuurudur. (M. *Manuscrit econ. et phil.* 1844)

Marx'ın ve tilmizi (öğrencisi) Engels'in din hakkında muhtelif kitaplarında ileri sürdükleri bu fikirler onları takip edenler tarafından daima vecizeler gibi kabul edilmiş ve mahdut etnolojik verileri bu sûretle tefsire çalışmıştır. Fakat, bu cüretli iddialar her iki müellif tarafından bütün devirler ve kavimlerin dinlerine ait yapılmış hiçbir esaslı tetkike dayanmadığı için bir nevi prejuge (önyargı) mahiyetinde kalmıştır. Bu iddialar «sırf din aleyhinde olmak» ve onu kötölemek gayesiyle yapıldığı için objektif ve ilmî karakterden tamamen mahrumdur. İlerde bu fikirlerin nasıl tekzip edildiğine tekrar döneceğiz.¹

Engels, iptidaîlerin dini hakkında ileri sürülmüş ve bugün değeri kalmamış olan ilk faraziyelere dayanarak, dinin rüya hakkında bu insanların yaptıkları tefsirden doğduğunu, bu sûretle rüyada bedeni terk eden ve sonra tekrar onunla birleşen, ölüm sırasında büsbütün ayrılan görülmez bir cevhere inandıklarını, bütün dinî telâkkinin bu ruhî cevher fikrinden geldiğini iddia etmektedir. Ruhun ölmezliği fikri, bu ruhun içinde yaşadığı ebedî bir âlem fikri bunun neticesidir (Ludwig Feuerbach). Bu müellif ayrıca Aile ve Dinin Menşei adlı eserinde de aynı iddiayı ileri götürmekte ve Bachoven'in bazı iptidaî kavimlere ait 19. asır başlarında yaptığı tetkiklere dayanmaktadır. Etnolojik araştırmalar o kadar süratle ilerlemekte ve çoğalmaktadır ki, hemen bir buçuk asır eskimiş olan bu kaynaklara güvenmek hiç bir sûretle mümkün değildir.

Engels'e göre, «dinî değişmeler sınıf münasebetlerinin değişmeleriyle muayyen-dir.» (Ludwig Feuerbach 1884). Bu iddiayı tevsik için müellif Avrupa'nın yakın asırlar tarihinden, mezhep mücadeleleri ve millî kiliselerin doğuşundan misaller verdiği için öteki fikirlerine nazaran nispeten daha kuvvetlidir. Bununla beraber mezhep mücadeleleri ve kiliselerin doğuşunun sınıf mücadelesiyle izahı son derecede zorlama ve hakikatten uzaktır. Mezhep mücadeleleri hiçbir yerde şakulî tabakalanmaya tekabül etmez. Aynı içtimâî état (tabaka) içerisinde iki mezhep arasında savaş olduğu gibi, bunlardan birisi galip geldiği zaman doğan iğreti üstünlükler hiçbir sınıf savaşını temsil etmez. Fransız krallarından IV. Hanri Huguenotları, XIV. Louis ise Katolikleri müdafaa ediyordu. Fakat bundan dolayı bir sınıfın hâkimiyeti eline geçirdiğinden bahsedilemez. Dinî savaşlarla köylü isyanları arasında münasebet olduğu muhakkaktır. Fakat burada sınıf mefhumunun Marxçıların iddia ettiklerinden çok farklı ve geniş bir manada alınması lâzım gelir. Buna mukabil mezhep mücadeleleri sınıf mücadelelerinden ziyade millî ayrılıkları ve millî mücadeleleri hazırlamışlardır. Bizzat Engels'in tabiriyle diyebiliriz ki; «Alman Luther'e mukabil, Fransız Calvin vardır.» Buna İngiliz Protestanlığını, Skandinav Presbiterien kilisesini, vs. ilâve edebiliriz.

Engels'e göre, «din kütleleri körleştiren vasıtaadır.» «Burjuvalara göre halk için daima bir din lâzımdır. Çünkü cemiyeti harabeden yalnız o kurtarabilir.» (Engels, *socialisme utopicjue et socialisme-scientifique* 1892). «An'ane daima ağırlaştırıcı bir

¹. Lucien, Henry, *Sur la religion*, 1936.

kuvvettir. O, tarihin âtıl kuvvetidir (vis inerte); fakat din pasif olduğu için kapitalist cemiyete ezeli bir muhafız olamaz. Hukukî, felsefî ve dinî fikirlerimiz her ne kadar muayyen bir cemiyette hâkim iktisadî münasebetlerin mahsûlü iseler de, bu fikirler aynı münasebetlerin istihalesi tesirinde de kalırlar.”

Bu satırlar, Marx'la beraber tilmizinin de dini daima bir gölge hâdis, iktisadî münasebetlerin tabii neticesi gibi gördüğünü açıklamaktadır. Hâlbuki aynı müellifler fikirlerinin temelinde hâkim olan bu tek taraflı görüş hücumu uğradığı zaman birçok vesilelerle iktisadî hâdiselerle üstyapı hâdiseleri arasında karşılıklı tesir olduğunu iddia etmektedirler (Etudes philosophiques). Kendilerini tek görüşlülük ve mekanizm ithamından kurtarmak için yaptıkları bu müdafaaların asıl fikirleriyle ilişkili olmadığını din hakkındaki mükerrer iddiaları da açıkça göstermektedir. Buna mukabil Marx'ın fikirlerinden değilse de, metodundan bir dereceye kadar müteessir olmuş olanlardan Max Weber İktisat ve Cemiyet adlı eserinde manevî hâdiselerin (veya üstyapı hâdiselerinin) iktisadî hayat üzerindeki tesirini incelemektedir: Meselâ Kapitalizmi anlayabilmek için onu mutlaka Protestantizme (Protestanlık) ile beraber tetkik etmeli ve ikincisinin birincisi üzerine nasıl tesir ettiğini, hattâ onu hazırladığını görmelidir.

Engels'e göre, “din, insanların kafasında gündelik hayatlarında hâkim olan harici kuvvetlerin fantastik gölgesinden başka bir şey değildir. Oraya aksetmek sûretiyle dünya kuvvetleri semavî şekiller manzarasını alırlar. Tarihin başlangıcında kafalara akseden evvelâ tabiat kuvvetleriydi. Sonradan muhtelif kavimlerde bu kuvvetlerin türlü türlü ve çok çeşitli teşahhusları halini aldı. Mukayeseli mitoloji bu tekâmülü gösterir.” (Anti -Dühring). Bundan sonra aynı müellif Yahudilik ve Hıristiyanlığın mahiyetinde bu prensibin aldığı şekillerden bahsediyor: Hıristiyanlık burada birçok müellifler tarafından zaman zaman kölelik ve zaaf dini, bazen de kölelerin isyanı olarak tefsir edilmiştir. Tarihî materyalistler dinleri “Ezelî sınıf mücadelesi” efsanesinin sembolü gibi kullandıkları ve kullanmaya karar verdikleri için bu tefsiri, işlerine geldiği gibi onların aleyhinde veya lehinde sarf etmişlerdir. Meselâ Guignebert, Jesus adlı eserinde İsa ve Hıristiyanlığa ait nazariyeleri tenkit ederken Khathoff'un fikrinden bahsetmektedir: Bu müellife göre Hıristiyanlık Roma tahakkümüne karşı kölelerin isyanını temsil eden ilk sınıf mücadelesidir. Hâlbuki bu tefsir bizzat Engels'in, ve daha sonra Nietzsche tesirinde kalan büyük bir kısım Marxistlerin görüşüne zıddır.

Dinlerin tabiat tefsiri olduğunu iddia etmek hem din tarihlerinin, hem de etnoloji ve sosyoloji araştırmalarının verilerine tamamen aykırıdır. İlk dinler (Totemizm, Animizm, Animalizm) tabiat tefsiri olan Naturizmden çok daha iptidaîdirler. Totemci klanlarda henüz tabiat kuvvetleri hakkında hiç bir fikir yoktur. Totemler insanlarla akraba olan birtakım nebat veya hayvan neveleridir ki, mukaddeslik sırf onlarda değil, bu totemlerle kendi aralarında müşterek olan yaygın cevherde, yani manadadır.

Bugün hâlâ Viyana Mektebi gibi tanınmış etnoloji cereyanları iktisadî nazariyeyi müdafaa etmekte iseler de, bunları Engels'in anladığı manada istihsal vasıtalarının tekâmülü ve sınıf mücadelesi şeklindeki dar iktisadî görüşe bağlayamayız. Yeni nazariyeler arasında yalnız Künow'un görüşü istihsal vasıtalarına birinci derecede mevki vermede ısrar eder.

Engels, Progress of social reform (1843)'da “Hıristiyanlığın komünizm düşmanı olduğunu” itiraf ediyor. Bunu da Hıristiyanlığın esasının komünizm olduğunu söyleyen bir kısım Fransız müelliflerine karşı ileri sürüyor. Müellifin bu noktada hakkı vardır. Ailenin Menşei adlı eserinde iddia ettiği tarzda iptidaî cemiyetlerin dinlerinde

bile komünizm aramak doğru değildir. Bu zatın yaşadığı sıralarda bir kısım etnologlar iptidailerde fücûrun ve iptidâî bir komünizmin hâkim olduğunu iddia etmekte idiler. Bu fikir kendi nazariyesini ileri sürmek için çok cazip gelmiş olacak ki, ona hararetle sarılmış ve sonradan bir kısım taraftarları da bu eskimiş faraziye üzerinde boşuna ısrar etmişlerdi. Hâlbuki yeni müşahedeler bu iddianın asılsızlığını çoktan göstermiştir (İnsan Dergisi: Totemizm Hakkında Faraziyeler, Sosyoloji Dergisi: Malinovsky, İptidailerde Cürüm ve Âdetler, sayı 1 ve 2). İleri dinlerde komünizm izleri aramak da aynı sûretle hatalıdır. Ancak müstesna olarak bazı mezhep hareketleri ile dinî komünizm cereyanları arasında münasebet görülebilir: Kubad zamanında İran'da doğan Mazdek hareketinde ve Hasan Sabbah'ın Batınî hareketinde cenup İran'da doğan Muhammire hareketinde vs. olduğu gibi. Fakat bunları teşmil etmek, bilhassa yüksek dinlerde aramak tamamen yanlıştır.

Marx, İslâmiyet'ten bahsederken Fr. Bernier'nin tarihî tetkiklerine dayanarak bu âlemde ferdî mülkiyetin teşekkül edememesinin ona, hususî dinî karakterini verdiğini iddia ediyor. Ona göre, İslâm dünyasında hususî mülkiyetin doğmamasının sebebi iklim, toprak şartları, bilhassa da büyük çöllerin mevcudiyetidir. Ona göre, şarkta hükümetin üç kuvveti vardır: Yerli halktan alınan vergi, harp, umumî hizmetler. Müellif bu iddiasında tamamen haksızdır. Çünkü; a) Aynı âmiller Hıristiyanlığın hâkim bulunduğu İspanyol ve Portekiz imparatorluklarında da mevcuttu, b) İslâm imparatorlukları içinde aynı coğrafi şartlarda bulunmayanlar da vardır; c) Liberya, Habeşistan, Cenubî Avrupa, Mısır, Hıristiyan oldukları halde bu iktisadî karakteri uzun müddet taşımışlardır ve bir kısmı taşımaktadır. Buna mukabil bizzat İslâmiyet'in prensipleri arasında zekât, sadaka, beytülmal müesseseleri, mülkiyetin lüzumundan fazla ve zararlı şekilde birikmesine mâni olduğu gibi, faizi mürekkep şeklindeki murabahacılığın haram olması da onu kayıtlandırmış, fakat ribanın bir nevini daima meşru görerek servetin birikmesine de imkân vermiştir.²

İslâm âleminde vakıf ve arzımîrî sistemleri yanında daima malikâne sistemi de yer bulmuş, hattâ bazen onlar kadar inkişaf etmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda Rumeli'de malikânelerin yeri mukataalar kadar mühimdi. Yalnız İslâm âleminde ribanın (Faizi mürekkebin) haram olması bankacılığın teessüsüne mâni olmuştur. (İ. H. İzmirli, Fıkıh Dersleri.)

Bununla beraber İslâmiyet'in komünizmden olduğu kadar müfrit kapitalizmden uzak olduğu ve zekât, sadaka, Beytülmal, vakıf müesseseleri ile daima âmme hukukunu ve menfaatini müdafaa ettiği, fakat bu mutedil sosyalist prensiplerin İslâmiyet'te «milliyet» esasları ile pek iyi uzlaşmakta olduğu hakkındaki kanaatler de³ asılsız değildir. İslâm'ın bu hususiyetleri eğer o medeniyetin tahripkâr olmasına mâni olmuşsa, bunu Marxçılar gibi İslâmiyet aleyhine bir zaaf alâmeti gibi tefsir kadar saçma bir şey olamaz. Çünkü aynı müesseseler bu medeniyetin hâkim bulunduğu asırlarda ilim ve teknik sahasında inkişafa mâni olmuyordu.

Tarihî materyalistlerin dinden bahsedişleri, objektif ve tarafsız ilim vasfından tamamen mahrumdur. Dinin “afyon” olduğunu söylerlerken, tarihin her devrinde birtakım insanların kendi çıkarları için idealler ileri sürdükleri ve onunla halkın zihnini

² İzmirli, İsmail Hakkı, Fıkıh Dersleri, Dârülfünûn.

³ Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi. - H. Z. Ülken, İslâm Düşüncesi, Fıkıh faslı, 1946. - H. Z. Ülken, “Medeniyetin Yayılmasını Durduran Sebepler”, (Zürich Sosyoloji Kongresi Raporu, 1951); Abdülhak Hâdî, “Şark ve Garp” (Mihrap Mecmuası, 1922).

uyuşturduklarını kastetmektedirler. Bu iddia her bakımdan yanlıştır: 1) Din, yalnız dindarlar ve teologların görüşlerine göre değil, bütün etnologlar, içtimaî antropolog ve sosyologların tetkiklerine göre de, insanlık kadar eski tarihi olan ve bütün insan cemiyetlerini kuşatan bir inanış, duyuş ve idrak ediş çevresidir. O sun'î olarak insanlar tarafından icat edilemez ve materyalistlerin dedikleri gibi "bir maksada göre âlet diye vaz" edilemez. 2) Dinde merhamet, vaîd ve ümidin rolü olduğu kadar; şiddet, ceza ve korkunun da rolü vardır. Bütün dinler hukukî ve ahlâkî müeyyidelerin görmekte oldukları rolleri ve hizmetleri görmüşlerdir. Bu itibarla onların insanların hayal ile avuttuğu ve uyuşturduğundan bahsetmek yanlıştır. 3) Dinlerin ısrar ettikleri manevî hakikat yalnız, onların iddiası değildir. Dinle alâkası olmayan birçok ahlâk sistemleri, felsefeler, ilim adamları da bu noktada durmuşlardır. Bunların kendilerini lâique (lâik), hattâ "hür düşünceli" diye ilân etmelerine rağmen, üzerlerinde mutlaka din tesiri bulunduğu inat etmenin hiçbir ilmî değeri yoktur. Aynı sûretle temelsiz ısrarlar ve isnatlar karşı tarafa da yapılabilir. 4) Dinlerin bazen siyaset adamları veya Makyavelciler elinde âlet olarak kullanıldığı olmuştur. Bunun için din namına yapılan kıtalleri, zulümleri, müsamahasızlıkları, Inquisition'ları (engizisyon) saymak kâfidir. Fakat bu hâl arızidir. Dünya yüzünde hilekâr ve zalim insanlar buldukça her ideali, her kanaati ellerinde oyuncak olarak kullanmaları mümkündür. Nitekim bu yalnız din için değil, ahlâklar ve felsefî idealler için de variddir. Bu arızî halden dolayı bizzat bu ahlâkları veya felsefeleri itham etmek kimsenin aklına gelmez, hakiki lâique (lâik) zihniyet bunları birbirinden ayırır ve ideallere olduğu gibi dinlere de sırf kıymetler olarak bakar. Bu vadede hiciv ağzı ile ilmî tetkiki birbirine karıştırmak caiz olsaydı, söylenecek pek çok şeyler bulunabilirdi.

Bu sahada ölçüyü ilk defa kaybeden Proudhon olmuştur. O yalnız "din dışı" veya "dinsiz" değil, daha ziyade "din düşmanı" (anti-religieux) olduğunu ilân ediyor. Ona göre hakiki ahlâkî hareket dine hücum etmektir. Bu sûretle Proudhon'un telâkkisi açıktan açığa bir lâique'lik düşmanlığı şeklini almış; nitekim bu görüş sonradan Karl Marx ve onu takip edenler tarafından benimsenmiştir. Marx edebiyatının "din düşmanlığı" fikri bu sûretle taassup devirlerinin "hür düşünce düşmanlığı" kadar şiddetli, mütecaviz ve tehlikeli bir şekil almıştır ve aynı sebeplerden dolayı onun kadar hakikatten uzaktır.

İnsanların itikatları uğrunda hayatlarını feda ettikleri, en büyük kahramanlıklar ve cür'etler gösterdikleri, en yüksek ahlâkî hareketleri yaptıkları zamanlar düşünülecek olursa, dinlerin "afyon" kelimesiyle tarifindeki yanlılık ve iptidaîlik derhal meydana çıkar. Her hareketin altında maddî bir menfaat araştıran materyalist için bütün bu hareketlerin de menfi şekilde tefsiri mümkündür: Onlar, bazı kurnazların kullandığı siperler, bazı ahmakların içine düştüğü dolaplar gibi tasvir edilebilir. Fakat derhal ilâve etmelidir ki, itikatların cûş ve huruş devirlerinde bu fedakârlık bütün cemiyete yayılmaktadır. Ön safa atılanlar arasında bizzat kütleyi idare edenler bulunmaktadır. Bir insanın cemiyet üzerindeki nüfuzu fedakârlık ve cür'etinin derecesiyle ölçülmektedir. Ve bu hal yalnız dinlere mahsus olmayıp, millî duyguların birinci plânda yer aldığı, zamanımız cemiyetlerinde de görülmektedir. Hâsılı dinler hakkında tarihî materyalizmin yaptığı tahlil gerçekle alâkasız ve tamamen yanlıştır.

Bazı tarihî materyalistlere göre "din, burjuvazinin dayandığı müessesedir, dinsizlik proletarya arasında inkişaf etmiştir. Her devirde burjuvalar dindar, proleterler

dinsiz (!) olmuşlardır.”⁴ Bu tefsir tarzı da ötekiler kadar garip ve gayriilmîdir. Aynı müellif eserinin başka bir faslında ruh fikri ve ahiret imanının vahşiler arasında doğduğunu söylüyor. Acaba vahşiler de burjuva mı idiler? Yoksa burjuvazinin dini ile vahşilerin dini mahiyetçe bu kadar farklı mıdır? Paul Lafargue bunun için burjuvaların daima Allah’tan talih ve kısmetleri için yardım beklediklerini, işçilerin ise meys oldukları için hiçbir görünmez kuvvetten yardım beklemediklerini söylüyor. Eğer din ihtiyacı yalnızca yardım istemekten ileri geliyorsa bu ihtiyacın refahını temin etmemişler arasında daha fazla olması lâzım gelmez mi? Burjuva dediklerinden bir kısmının hür düşünceli, laïque (lâik), hattâ dinsiz olduklarını unutuyor. Buna mukabil işçiler arasında da dindarlara, hattâ superstiteuxlere (boş inançlara inanan) çok rastlanmaktadır. Hıristiyan sosyalizmi denen ve garpta yaygın olan siyasî partilerin dayanağı bilhassa bunlardır. “Burjuva” denen zümrenin dindar olanlarına gelince, bunlara daha ziyade eski aileler, geleneği devam ettirenler arasında rastlanmaktadır. Eğer makine ve teknik ile uğraşmanın determinist zihniyeti kuvvetlendirdiği, fatalizmi zayıflattığı doğru ise, bu tesirin işçiler kadar teknisyenler ve patronlar arasında da görülmesi lâzım gelir. Umumiyetle köylülerle şehirli ve bilhassa modern teknikle yakından temasta bulunanlar arasındaki zihniyet farkının, determinizm şuurundan ileri geldiği söylenir. Meselâ bir şoförle veya teknisyenle kaderini toprağa bağlamış bir köylü arasında bu bakımdan bir zihniyet farkı görülür. Fakat bu zihniyet farkı servet farkından değil, tahsil ve kültür farkından doğmaktadır. Nitekim oldukça zengin dahi olsa, köylünün aynı fatalist zihniyete bağlı kalması, serveti ne olursa olsun teknik içinde zihni gelişen insanın determinist olması ihtimali kuvvetlidir. Bazı sosyologlar içtimaî bünyeler arasında zihniyet değişmelerini tetkik ederlerken bu hâdiseye dikkat etmişlerdir⁵ Paul Lafargue dinlerin faydacı, hattâ mercantiliste (çıkarcı) karakteri üzerinde ısrar ediyor. Antik dinlerden verdiği misallerde de daima tanrılarla insanlar arasında karşılıklı fayda münasebeti olduğunu ileri sürüyor. Ona göre, “Bu tanrılar her zaman insanlardan kurban beklerler, insanlar da bu kurban ve adakları bir fayda karşılığı verirler” (s. 320-322). Dinler hakkında yapılan bu tefsir şekli son derecede dardır ve dinin mahiyetini tahrif etmektedir. Her şeyden evvel iptidaî dinlerde kurban müessesesinin faydadan geniş bir karakteri vardır. İptidaîler, sihrî merasimleri faydacı ve teknik endişelerle yaptıkları halde dinî merasimleri fayda dışı içtimaî gayelerle icra ederler.⁶ Bununla beraber tanrılarda insanın tasavvur edebildiği birçok sıfatlar birleştiği için onların hiddetli, affedici, merhametli oldukları gibi, fayda güder ve intikam alıcı sıfatları da vardır. Bazı İlk Çağ dinlerinde tanrılara verilen kurbanlar onların gazaplarını teskin etmek ve intikamlarından korunmak içindir. P. Lafargue büyük beşerî dinlerin kapitalizm mahsulü olduğunu iddia ediyor (s. 324-25). İddia her şeyden evvel kendi nazariyesi ile tenakuz halindedir. Çünkü kapitalizm 18. asırdan sonra başlamıştır, bundan evvelki servet birikmelerine ancak pre-capitaliste (kapitalizm öncesi) iktisat demek lâzım gelir. Bundan başka, büyük dinlerden İslâmiyet’in, sermaye birikmesine meydan vermediğini, hattâ -yanlış bir tefsire kapılarak- “bir nevi sosyalizme gittiğini” söyleyenler yine tarihî materyalistlerdir (bu hatayı bizzat Marx yapıyor). Hıristiyanlık ise -bilindiği gibi- Roma İmparatorluğunun

⁴ Paul Lafargue, *Le détérminisme économique*, Paris, pp. 289-337.

⁵ Sorokin, *Social Mobility*, 1931.

⁶ Durkheim, *Les formes elementaires de la vie religieuse*, 1912; Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, 1906.

inkıraz, devrinde ve bilhassa fakirler arasında yayılmıştır. Guignébert'in Jesus adlı kitabından naklen bir tarihî materyalistin bir Rus müverrihinin Hıristiyanlığı ilk çağdaki proletarya şeklinde tefsir ettiğini söylemiştim. Yine kendi nazariyelerine göre "proletarya"nın ancak büyük endüstri devrinde doğmuş olması, bundan dolayı da İlk Çağ'da böyle bir mefhumdan bahsedilememesi lâzım gelmez mi? Hâlbuki bu tenakuza yalnız uzak çıraklar değil, bizzat doktrinın ustası da düşmüş ve çarmıha gerilmiş İsa'da güya proletaryanın sembolünü görmüştür. Birbirini bu kadar nakzedenden sözlerin neresini düzeltelim! Her şeyden evvel şunu söylemek icap eder ki P. Lafargue'ın dinlerin menşei ve tekâmülü hakkındaki izahatı tamamen yanlıştır.

Marx ve çırağı aynı eserlerinde veya başka yerlerde sanat ve edebiyatın da diyalektik materyalizme göre izahını yapmaya çalışmışlardır. Fakat bu da diğerleri gibi ciddi tetkikler olmaktan çok uzaktır. Muhtelif vesilelerle bu meselelere temas ettikçe aphorisme (özdeyiş) şeklinde cümleler söylemişler. Yahut zamanlarında rağbette olan biri iki müellife dayanarak ondan acele hükümler çıkarmışlardır. Bu arada sık sık tekrar ettikleri bir cümle de "hayatı tayin edecek şuur değil, fakat şuurunu tayin edecek hayat olduğu" dur. İlk bakışta cazip görünen bu cümle ancak, tersine çevrildiği zamandır ki hakikate ulaşılabilir. Bütün varlık derecelerinin en iptidaîden en üstününe doğru bir tabakalanma teşkil ettikleri muhakkaktır. Başka tabirle madde olmasa canlı olamaz, canlı varlık olmasa şuur olamaz Şuurlu varlık olmasa insan cemiyetleri vücut bulamaz. Fakat bunun böyle olması cemiyet ve şuurun hayat tarafından tayin edilmesi demek değildir. Çünkü her üstün derece kendinden evvelkine nazaran daha yüksek bir muhtarlığa ve bundan dolayı da aşağıdakilere tasarruf kudretine sahiptir. Nebatın maddeden istifade kuvveti vardır. İnsanda bu kuvvet hayvan ve nebata şamil olmak üzere daha geniştir. İnsan, şuur sahasında bilginin muhtelif nevileriyle âlem üzerinde hâkimiyetini kurmuş ve onun kanunlarına nüfuz ederek hizmetinde kullanacak hâle getirmiştir. Nihayet insanda inanma gücü onun manevî bir varlık olarak bilgiden daha üstün bir derecede hürriyet sahibi olmasını temin eder.

Marx'a göre "ahlâk, din, metafizik ve diğer ideolojiler muhtarlık görünüşlerini uzun müddet muhafaza edemezler. Onların tarihi ve inkişafı yoktur. Asıl inkişaf eden insanın hayat şartlarıdır ve ötekiler ona tâbi olarak değişirler." Bu müellif daha ileri giderek "hâkim fikirlerin hâkim sınıfa ait fikirler olduğunu" iddia eder. "İdeolojik telâkkilerin içtimaî şartlara tâbi olarak değiştiklerini" söyler. Buradan da şu hükmü çıkarır, "Bütün içtimaî şartlarda müşterek hürriyet, adalet, vs. gibi ezeli hakikatler yoktur. Komünizm ezeli hakikatleri lâğveder. Din ve ahlâkın şekillerini yenileştirecek yerde onları kaldırır. Kendinden evvelki bütün tarihî inkişaf ile tenakuz halinde meydana çıkar." [Manifeste]

Marxçıların "din insanı ruhen fakirleştirir" sözleri psikolojik ve sosyolojik değerden tamamen mahrumdur. İnsan cemiyetlerinin yarattığı büyük eserler ve bütün manevî kıymetler dinlerin içerisinden doğmuştur. Yalnız İlk Çağ'ın polythéiste (çok tanrı) dinleri veya Orta Çağ'ın büyük semavî dinleri değil, bizzat iptidaî dinler bile içtimaî hayatın ferdi, gündelik hayat üstüne çıkararak ulvî heyecanlarının dinî hayattan doğduğunu göstermektedir. Bu noktada yalnız Durkheim'in Dinî Hayatın İptidaî Şekilleri değil, sosyal antropologlardan birçoğunun eserleri bunu teyit etmektedir. Dinî hayat insanların bütün kolektif ruhî hayatını, üstün manevî değerlerini beslemektedir. Dinin bu yaratıcı vasfını görmek için inhisarcı ve mücerret bir iktisat görüşünden kurtularak insanların hayatını geniş bir psikolog gözüyle tetkik etmelidir. Daha asrın başlarında Wundt'un Völkerpsychologie'ye ait büyük eseri bunun için hâlâ

değerini muhafaza eden zengin verilerle doludur. Aynı mevzuda Westermarck'ın Malinowski'nin, Lovie'nin, Boas'ın daha yakın zamanlarda yazılmış olan kitaplarını görmelidir. "Din insanı ruhen fakirleştirir" cümlesi insanı tamamen mücerret bir zihin makinesi gibi görmekten ibaret, mekanizmin hatasını son haddine götürmekten başka bir şey değildir. Dinin kuvvetli devirlerinde, kültürün daima zayıf olduğu söylenebilir mi? Böyle bir iddia medeniyetlerin inkişafından haberdar olmamaktır. Sanat, hukuk, ahlâk birçok medeniyetler de dinle beraber gelişmemiş midir? İlim zihniyeti daima dinin düşmanı mıdır? Akılla imanın uyuşuklarına veya sahalalarının tamamen ayrılması sûretiyle birbirine zarar vermeden devam ettiklerine çok defa şahit olmuyor muyuz? Ortega y. Gasset'nin dediği gibi bizzat şüphe bile imanın bir parçası olarak düşünülebilir.⁷ Din halkın afyonu değil, hem manevî silâhı hem müspet bilginin temeli olduğu zamanlar çoktur. Bu düşünce dinî heyecan ve samimî imanla skolâstik zihniyetin birbirine karıştırılmasından, bizzat din filozoflarından mühim bir kısmının bile hücum ettikleri skolâstik zihniyetin bütün din zannedilmesinden ileri geliyor. Felsefî değil, sırf sosyolojik bakımdan bu mütalâanın hiçbir ilmî değeri yoktur. Çünkü insanlığın klanlar ve aşiretlerden zamanımıza kadar muhtelif çağlarında, bütün içtimaî şekillerde, halk veya zadegân arasında dinî hayatın ne kadar canlı ve âlemşümül bir rolü olduğunu görmek için mutlaka Avrupa'da Lumière felsefesinin veya Voltairecilerin dar görüşüne esir olmuş ve realitenin akla ibadet (Culte de la Raison) de olduğu vehmine kapılmış olmak lâzım gelir.

Burada, mahdut bazı sosyologların yaptıkları gibi, gayesi teknik olan sihir ile gayesi hasbî düşünce ve heyecan olan dini karıştırmaktan ileri gelen ilmî bir hata vardır. Dar iktisadî görüşün dini, sihre irca teşebbüsü ne derecede yanlış ise, sihri dine irca eden Durkheim'in görüşü de aynı derecede inhisarcıdır. Mauss ve Hubert ise bilâkis din ile sihrin esaslı ayrılıklarına haklı olarak işaret etmişti. Nitekim Bergson'da Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı'nda aynı fikirden hareket etmektedir. Mevzuumuzun dışına çıkmamak için bu sahada tarihî materyalizmin hatasını gösteren sayısız etnolog ve sosyologun araştırmasını zikretmeyeceğim.

"Dini, muvazenesiz insanın benlik şuuru" saymak prejüjelerin (önyargı) en aşikârı, ilimle en ilgisiz olanlarından biridir. Bu sahte ilimci görüş "objektif" namı altında ağır tecavüzlere kalkmaktadır. Hâlbuki hiç bir din, hele semavî dinler basit bilgiye, ilmî zihniyete bu gözle bakmamıştır. Inquisition (engizisyon) veya müsama-hasırlık devrinde bazı din adamlarının gösterdiği fanatizmi bütün dinî hayata yaymak aynı derecede fanatizmdir. Dinin vecid ve istiğrakları ile ruhî muvazenesizlik arasında münasebet aramak 19. asrın bazı marazî psikologlarından beri moda olmuş bir görüştü.⁸ Vakıa bir kısım delilerin hezeyanlarında ve birsamalarında dinî vizyonlara benzer vasıflar görülmektedir. Fakat bundan dolayı dini marazî şuur hâdiseleri nevinden sayacak yerde, bir kısım marazî şuur olaylarının dinî tasavvur üzerinde greffer olduğunu söylemek doğru olur. Nitekim dinî tasavvurlara sahip olmayan delilerin hezeyan veya birsamaları modern ve teknik karakterdedir.⁹ Şu halde her

⁷ Ortega y Gasset, *Idées et Groyances*.

⁸ Bu moda kısmen zamanımızda da devam ediyor: Pierre Janet *Del l'angoisse à l'extase*, 2 vols. 1926; F. Alcan; G. Dumas, *Le surnaturel et les Dieux d'après les maladies mentales*, 1946, F. Alcan, vs. gibi. Hâlbuki dindar adamın huzur ve muvazenesi bizzat bazı dinsiz müelliflerce bile hayranlıkla bahis mevzuu olmuştur.

⁹ Bu nevi deliler daima kafalarında bir telsiz istasyonunun olduğundan, parazit sesler aldıklarından,

zihniyet tipinin kendine mahsus deliliği vardır. Başka bir tabirle, her deli mensup olduğu zihniyet tipine göre hezeyanlara sahiptir. Bu hata tarihî materyalistlerden sonra zamanımızın bir kısım marazî psikologlarında da devam etmektedir. Meselâ yakınlarda Georges Dumas bir kitabında marazî şuur halleriyle tanrı fikirleri arasında bu tarzda münasebetler aramaktadır. İlim adamlarını bu dar görüşten ve sacrilège'den (günah, kutsala saygısızlık) kurtarmak için onların yalnız bir istikamette araştırma yapmayarak aynı zamanda psikolojik ve sosyolojik çalışmalara dayanmalarını tavsiye etmelidir.

Tarihî materyalistlerden Lucien Henry dinin menşeleri hakkındaki daha başka bir eserinde bu eski delilleri tekrar ele alarak yeni neşriyatla karşılaştırmakta ve kendi görüşüne göre onları tenkide çalışmaktadır.¹⁰ Fakat hakikatte bu müellif de bütün etnolojik tetkikleri tarafsız bir gözle tetkik edecek yerde, komünistlerin popüler ve sathî neşriyatına ehemmiyet vermekte, eserini ilim dışı delillerle teyide çalışmaktadır. Bunlar arasında yalnız Salomon Reinach ve Mauss'un eserlerinin ilmî delilleri varsa da, müellif onları da tahkiksizce reddetmek için kullanıyor. Max Müller'in Hind dillerine ait tetkiklerden çıkardığı nazariyesini delil diye kullanırken, bunların artık tamamen değerden düşmüş olduğunu düşünmüyor.¹¹ 19. asır sonunda birkaç hararetli taraftar bulduktan sonra bugün terkedilmiş olan iptidaîlerde "fücûr" ve komünizm nazariyesini temel diye kullanması müellifin bu sahadaki neşriyattan, ilmî değeri olan eserlerden haberdar olmadığını göstermektedir.¹²

Peşin bir faraziyeden hareket eden L. Henry bazan Guignebert, Loisy gibi ciddi kaynaklara da müracaat etmekte ise de, bunların tetkiklerini daima kendi hesabına ve tahrif ederek kullanmaktan çekinmiyor. Fikrini her sahifede teyit için, mesleğinin iki apotre'ından (havari, öncü) ve yeni müfessirlerinden bazı cümleler nakletmeye mecbur olan bu müellifte ne sosyoloji, ne sosyal psikoloji bakımından objektif ve ilmî hiçbir nokta bulmaya imkân yoktur. Yalnız apotrelerin(!) ilk kategorik iddialarına nazaran burada içtimaî morfoloji hakkında basit bir bilginin doğduğunu ve muharririn dini, maddî ihtiyaçlara irca için kendini zorladığı sırada bu bilgiye sığınmak mecburiyetinde kaldığını, bundan dolayı da izahlarının fanatique (fanatik) "ihtilâl" ulemasını (!) memnun etmediğini işaret etmek lâzımdır. Çünkü onlar hiçbir ilmî tahlile başvurmadan mukaddes, iyi ve güzel değerlerinin doğrudan doğruya iptidaî hazlara indirilmesini, kıymetler mabedine karşı tam bir sacrilège (kutsala saygısızlık) yapılmasını beklerlerdi.

→ →

kafalarında bir radyo bulunduğundan şikayet ederler. Çünkü bu delilerin muhit ve bilgi şartları değişmiştir.

¹⁰ Lucien Henry, Les origenes de la religion, 1936, Ed. Sociale, Paris.

¹¹ Max Müller, Natural Religion.

¹² Cuvillier, Manuel de sociologie; aile sosyolojisi bahsinde "fücûr" nazariyesine ait tenkitleri sayıyor (cilt: 1) 1950.