



T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**ÇATIŞMA KURAMININ DİNE BAKIŞI:
MARX VE ENGELS ÖRNEĞİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ali KAMIŞ

BURSA – 2017



TC

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

ÇATIŞMA KURAMININ DİNE BAKIŞI:
MARX VE ENGELS ÖRNEĞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ali KAMIŞ

Danışman:
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

BURSA - 2017

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda 701321012 numaralı **Ali Kamış**'ın hazırladığı "**Çatışma Kuramının Dine Bakışı: Marx ve Engels Örneği**" Yüksek Lisans Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, **23./6./2017** günü **15:00 - 16:30** saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı/başarısız olduğuna oybirliği/oy çokluğu ile karar verilmiştir.

Üye

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

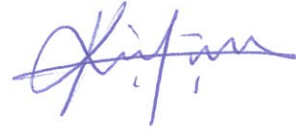
Uludağ Üniversitesi



Üye

Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

Uludağ Üniversitesi



Üye

Yrd. Doç. Dr. Fatih AMAN

Sinop Üniversitesi



...../...../2017

Yemin Metni

Yüksek Lisans/ Doktora tezi olarak sunduğum “Çatışma Kuramının Dine Bakışı: Marx ve Engels Örneği” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

06.06.2017



Adı Soyadı: Ali Kamış

Öğrenci No:701321012

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı: Tezli yüksek lisans

Statüsü: Yüksek Lisans Doktora



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 06/06/2017

Tez Başlığı / Konusu: Çatışma Kuramının Dine Bakışı: Marx ve Engels Örneği

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarında oluşan toplam 115 sayfalık kısmına ilişkin, 06/06/2017 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 6 'dır.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Ali Kamış

Öğrenci No: 701321012

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı: Yüksek Lisans

Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman

06.06.2017

Prof. Dr. Vejdi Bilgin

* Turnitin programına Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Ali KAMIŞ
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: Din Sosyolojisi
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: IX + 106
Mezuniyet Tarihi	: / / 2017
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

Çatışma Kuramının Dine Bakışı: Marx ve Engels Örneği

Bu çalışmada din konusu, Marx ve Engels'in düşünceleri çerçevesinde ele alınmıştır. Modern devlet ve toplum yapısının Fransız devrimi sonrası şekillenmesinin başlangıç dönemine ait olan bu tartışma, 19. yüzyılın ağır toplumsal, ekonomik ve politik koşulları içinde başlamıştır. O dönemin yaygın düşüncesi, modern hayatın ve yeni şartların dini aşarak işlevsiz kılacağıdır. İki düşünür ve eylem adamı olan Karl Marx ve Friedrich Engels de bu düşüncüyü paylaşmışlardır. Daha çok kapitalizm eleştirileriyle ele alınmalarına rağmen, aynı zamanda yeni bir yaşam ve düşünüş imkânı arayan bu iki düşünür, bize dinin modern toplumdaki konumuyla ilgili yeni ipuçları sunmaktadırlar. Toplumun teolojik temelinden, dinsel örgütlenmesine kadar kapitalizmin din ile ilişkisini göstermişlerdir. Birinci bölümde, dönemin siyasal ve sosyal şartları ele alınmıştır. İkinci bölümde Marxçı düşünce etrafında dinin konumu, üçüncü bölümde ise Marxçı din eleştirisi ve hayat içinde din gibi konumlanan Marksizm ele alınmıştır.

Anahtar Sözcükler: Marx, Engels, Avrupa, din, Tanrı, para, Hristiyanlık, Hegel, Feuerbach, yabancılaşma, afyon, ideoloji, Marksizm

ABSTRACT

Name and Surname : Ali KAMIŞ
University : Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy and Religion Sciences
Branch : Sociology of Religion
Degree Awarded : Master
Page Number : IX + 106
Degree Date : / / 2017
Supervisor : Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

The Approach of the Conflict Theory to Religion: The Case of Marx and Engels

In this study, the subject of religion was considered within the framework of Marx and Engels' ideas. This debate, which belonged to the early period of the post-revolution of the structure of the modern state and society, began in the 19th century's severe social, economic and political conditions. At that time, widespread thought, modern life, and new conditions are beyond the religion and functionless. Two thinkers and the man of action Karl Marx and Friedrich Engels had approved this opinion. These two thinkers, seeking a new way of life and thought at the same time, offer us new clues about the position of religion in modern society, even though they are mostly criticized by capitalism. From the theological foundation to religious organization, capitalism has shown its relation to religion. In the first part, the political and social conditions of the period were discussed. In the second part, Marxist thought, and in the third part Marxist criticism of religion and Marxism as a religion in life are discussed.

Keywords: Marx, Engels, Europe, religion, God, money, Christianity, Hegel, Feuerbach, alienation, opium, ideology, Marxism.

ÖNSÖZ

Marksizm- din ilişkisi, Marksizm'in diğer alanlarına kıyasla daha az ele alınmış bir konudur. Genellikle de Marksizm'in en önemli uygulaması durumundaki Doğu Avrupa ve Sovyetler tecrübesi göz önünde tutularak değerlendirilmiştir. 19. yüzyılda yaşamış olan Karl Marx ve Friedrich Engels hakkındaki incelemeler, daha çok Marksizm'in politik pratiğinin daha popüler olduğu 1990 öncesi dönemde yapılmıştır. Politik Marksizm'e karşı mücadelenin neredeyse 20. yüzyıl boyunca ve dünya çapında sürdüğü düşünülürse, bütün bu çalkantılı dönemde dengeli ve hakkaniyetli çalışmaların yapılabilmesini beklemek gerçekçi olmayacaktır. Dünya üzerindeki demokratik ülkelerde insanların sağcı-solcu, kapitalist-komünist gibi kavramlarla kategorize edildiği, soğuk savaş bahanesiyle ülkelerin kamplara ayrılarak dünyanın ikiye bölüdüğü bir zamanda, her şeyin ideolojik olarak değerlendirildiğini unutmamak gerekiyor.

Politik Marksizm'e karşı mücadele eden ülkelerde, Marx'la ilgili bir konu üzerinde çalışmak ise, çoğu kez polisiye takip ve soruşturmalarla eşanlı görüldüğü düşünüldüğünde durumun anlaşılması kolaylaşmaktadır. Sosyalist ülkelerde ise insanın önel bir karşıtı da yoktu. Karşıt olan "hain", yani "ölü"; nadiren de "kaçak" idi. Bunlara benzer sebeplerle yalnızca dine yaklaşımlarıyla değil, hemen hiçbir yönleriyle Marx ve Engels doğrudan ele alınıp okunamamıştır. Marx, önce Engels, sonra da Marksist literatür üzerinden anlaşılmaya çalışılmıştır. Ancak 1990'lardan itibaren, Marx ve Engels hakkında daha tutarlı ve dengeli araştırmalar yapılmaya başlanabilmiştir.

Türkiye'de, Marx, Engels ve dinin beraber ele alındığı akademik bir çalışma görebildiğimiz kadarıyla bulunmamaktadır. Ancak benzer konularda bazı önemli çalışmalar son yıllarda yapılmaya başlanmıştır. Din konusu klişe ifadeleri aşmayan bazı dar kapsamlı yazılarda ele alınmışsa da, Marksçı düşüncenin bütünlüğünü yansıtan yaklaşım bulunmamaktadır. Bir de pozitivist dayalı bilimsellik kavrayışı çoğu kez konunun anlaşılmasını imkânsızlaştırmıştır.

Bu çalışmada baştan sona desteğini esirgemeyen tez danışmanı hocam Prof. Dr. Vejdi Bilgin olmak üzere, Doç. Dr. Kasım Küçükalp'e, Doç Dr. Kemal Ataman'a, teşvikleriyle Bahattin Yılmaz ve M. Reyhan Baygeldi'ye şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca, sabır ve tahammülünden dolayı eşim Nilüfer'e, bir an önce bitmesini hasretle bekleyen oğullarım Furkan ve Berat'a ve kızım Ceyda'ya özellikle teşekkür ediyorum.

Ali Kamış

Bursa 2017

İÇİNDEKİLER

ÖZET	IV
ABSTRACT.....	V
ÖNSÖZ.....	VI
İÇİNDEKİLER.....	VII
GİRİŞ.....	1
A. TEZİN KONUSU.....	1
B. TEZİN ÖNEMİ.....	2
C. YÖNTEM VE SINIRLAR	3
BİRİNCİ BÖLÜM	5
ZAMANIN RUHU.....	5
A. DÖNEMİN ŞARTLARI VE DÜŞÜNCELER.....	5
a. Dinsel Miras.....	5
b. Siyasal Şartlar	8
c. Ticaret ve Ekonomi	9
d. Rasyonalite.....	10
e. Tarih Algısı ve İlerlemeci Tarih Düşüncesi	12
f. Özgürlük düşüncesi	14
g. Sosyalist Düşünceler.....	15
B. ÖNE ÇIKAN KİŞİLER.....	16
a. Hegel.....	16
b. Genç Hegelciler	18
1. Eduard Gans	20
2. Arnold Ruge.....	21
3. Max Stirner	22
4. Joseph Proudhon.....	22
5. Moses Hess.....	23
6. Bruno Bauer	25
7. Ludwig Feuerbach	28
8. Karl Marx	33
9. Friedrich Engels	37
İKİNCİ BÖLÜM	41
MARKSÇI SİSTEMİN TEMEL KAVRAMLARI VE DİN İLE İLİŞKİSİ.....	41

A. MARKSÇI SİSTEME GİRİŞ	41
a. Tarih: Başlangıç (sınıflar) ve Son (eskatoloji).....	45
b. Öz-bilinç.....	47
c. Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm.....	49
d. Emek - Praxis	53
B.MARKSÇI DİN: BİR DİN OLARAK MARKSİZM.....	54
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	59
MARKSÇI DİN ELEŞTİRİSİ	59
A.MARX VE ENGELS'İN DİN ELEŞTİRİSİNE GİRİŞ	59
B. MARX VE ENGELS'İN ONAYLADIĞI DİN ELEŞTİRİSİ	68
C.MARKSÇI TEOLOJİ ELEŞTİRİSİ: KAPİTALİST TOPLUMUNUN TANRISI OLARAK PARA	73
D.MARX VE ENGELS'TE DİNSELLİĞİN YANSIMA BİÇİMLERİ	83
a. Hayvansal Korkunun Sonucu Olarak Dinin Doğuşu	83
b. Afyon ve Afyon Olarak Din	85
c. Yabancılaşma ve Yabancılaştırıcı Olarak Din	87
1. İnsanın Üretici Etkinliğe Yabancılaşması	92
2. İnsanın Ürünüyle İlişkisi (Meta Fetişizmi).....	93
3. İnsanın Diğer İnsanlarla İlişkisi	93
4. İnsanın Türüyle İlişkisi	94
d. İdeoloji ve İdeoloji Olarak Din	95
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME:	98
DİN –DIŞI DİN ELEŞTİRİSİNİN ELEŞTİRİSİ.....	98
KAYNAKÇA.....	103
ÖZGEÇMİŞ.....	108

GİRİŞ

A. TEZİN KONUSU

19. yüzyıl Avrupa toplumları için her yönden bunalım dönemi olmuştur. Aydınlanma düşüncesinin ve Fransız Devriminin etkisi yüzyılın ilk yarısında zirvesindedir. Endüstri devrimi ise gitgide yayılarak bütün ilişki biçimlerini değiştirme kudretini hissettiriyordu. Ulusçuluk, hümanizm, devrim düşünceleri, iç ve dış göçler, refah ve sefaletin birlikteliği gibi yeni durumlarla karşı karşıya kalınmıştı. Binlerce yıllık kurumlar (aile, din, kilise vb.) adeta çatırıyor, yerleşik inanç sistemleri ve muhafaza edilmeye çalışılan ne kadar yerleşik değer varsa yerle bir oluyordu. Marx ve Engels, Komünist Manifesto'da bu durumu şöyle betimlemişlerdi: *“Tüm yerleşik ilişkiler, doğrudukları eski değer yargıları ve görüşlerle birlikte çözülüp dağılmakta, yeni oluşarlarsa daha kökleşmeden eskimektedirler. Kalıcı ve duran ne varsa buharlaşıyor, kutsal diye ne varsa kutsallıktan düşüyor ve insanlar nihayet yaşam tavırlarına, karşılıklı ilişkilerine ayılmış gözlerle bakmak zorunda kalıyorlar”*(Marx-Engels, 2012: 26)

Marx ve Engels, her şeyin hızla çözüldüğü bu dönemde, kapitalist sistemi göz önüne alarak kalıcı olanı ortaya koymak istiyordu. Marx, yeni durumu en keskin şekilde ve kesinlikle ifade edenlerden biriydi. Özellikle sosyolojik anlamda ileri görüşlülüğünü teslim etmek gerekir ki; bu yaklaşımı modern toplumun biçimlenmesinde ve yeni ekonomi modelleri üzerinde çalışılmasında azımsanmayacak bir üstünlük kazanmasını sağlamıştır. İleri görüşlülüğünün sosyolojik anlamdaki en önemli kanıtı şudur: 19. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'da henüz hiç kimsenin kavrayamadığı ve üzerinde ciddiyle durmadığı endüstriyel devrim ve üretim ilişkilerindeki değişikliği fark ederek üzerinde çalışan Marx olmuştur. Batı Avrupa'da dağınık şekilde ve küçük ölçekli olarak varolan endüstriyel üretim Almanya'da yok denecek seviyedeydi. Henüz sadece İngiltere'de görünür durumda olan endüstriyel toplumu, Marx ve Engels geleceğin toplumu olacağı öngörüsüyle çalışmalarının ana konusu yapmışlardır (Löwith, 1949: 38). Marx, 19. yüzyıldaki burjuva egemen sınıfın oluşturduğu burjuva – kapitalist toplumu, tarihin en gelişmiş ve üretim çeşitliliği ile en yüksek seviyeye ulaşmış örgütlenme biçimi olarak kabul ediyordu (Marx, 1979: 273). Bu düşünceden hareketle de yaşanan sorunların “gerçek” çözümü ortaya konulmalıydı. Felsefenin görevi çözümü bulmak, politikanın görevi halkı ikna ederek bunun gerçekleşmesi için

hazırlamaktı. Feuerbach üzerine 11. Tez: “Filozoflar dünyayı sadece yorumladılar, aslolan onu değiştirmektir” (Marx-Engels, 2013).

Modernite insan yaşamında temelden değişimleri ifade eder. Rönesans’tan Fransız devrimine kadarki dönemi erken modernlik olarak nitelendirirsek, Marx ve Engels’in yaklaşımı, erken modernliğin sona erdiği, modernliğin sosyal ve siyasal hayatta ilk yansımalarının ortaya çıktığı yeni döneme ait olan dine dairdir. Bu nedenle modernlik ve din konularının ele alındığı sorunların başlangıcına dair önemli ipuçları da sunar. Burada din olgusunun aşılacağına yaygın olarak düşünüldüğü bir dönemde, etkileri kendi dönemlerinde ve sonraki dönemlerde inkâr edilemez boyuttaki bu iki düşünürün düşünce sistemlerinin din olgusuyla münasebetini belirlemeye çabaladık.

B. TEZİN ÖNEMİ

Din denildiğinde, değişmez, baştan beri hep aynı kalmış ve herkesin ortak olarak hep aynı kavrayışa sahip olduğu bir konudan söz edildiği zannı yaygındır. Aslında dinler de toplumda meydana gelen değişimlere paralel olarak değişimler geçirmektedirler. Bu değişim içerisinde, etkilerinin boyutu çoğunlukla, korudukları süreklilikleri oranında ortaya çıkmaktadır. Dinlerin, bir dönem değişmiş veya devri geçmiş kabul edilen bazı unsurları, yeni durumlarda tekrar canlanarak sürekliliği sağlayabilmektedir. Bazen de bir dinde apaçık görünmeyen unsurlar, başka bir dinin veya ideolojinin etkisiyle temel bir dinsel unsur haline gelebilmektedirler.

Batıda ve batı dışı dünyada, günümüzde de görülebilen din hakkındaki bazı yaygın, yanlış tasavvurların ve ön kabullerin, genellikle Avrupa’nın etkisi çerçevesinde şekillenmiş modern dönemlerin yaklaşımları olduğu, hatta daha çok 19. yüzyılın ürünü olduğu unutulmamalıdır. Modern dönemlerin dine dair genel tasavvuru, Hristiyanlığın Avrupa’daki algısının diğer dinlere de teşmil edilmesi şeklinden kurtulamamıştır. Bu nedenle modern dönemlerde din, Avrupa’nın din algısını göz ardı etmeden ele almayı zorunlu kılar. Aydınlanma, endüstri devrimi, milliyetçilik, özgürlük gibi olguların din üzerindeki etkileri ve sekülerleşmenin 19. yüzyıl düşüncesinde hangi şartlardan geçtiği anlaşılmadan, kişiler üzerinden izaha yönelmek, bağlamından kopartılmış sözlerle bir olguyu açıklama çabasına götürecektir. Marx ve Engels bağlamında din konusu böyle bir tuzağa düşmenin örneklerinin bol olduğu tipik bir konudur. Açıktır ki, Marx’ın sona ermiş olduğunu belirttiği din eleştirisinin sadece Marx’ın yazdıklarından hareketle açıklığa kavuşturulması imkânsızdır. Bu sebeple çalışmamızda önce şartları ve

imkânları belirlemeye, sonra Marx ve Engels'in yazılarını ve tutumlarını gerçeklik zeminine oturtmaya çabaladık. Amacımız Marx ve Engels'in din hakkında ne söylediklerini özetlemek ve bu yazılarda kullanılan görüşleri nerelerden aldıklarını göstermek değildir. Bu tezin belki de en önemli noktası, “din ve inanç konularını nasıl anlamışlar ve bu anlayışlarının orijinalliği nedir?” sorularına cevap niteliği taşıyacaktır. Modernliğin başlangıcına dair tartışmalar çerçevesinde, dönemin din algısı ve bugünümüzü etkileyen yönleri de düşünüldüğünde, konunun, günümüzün algısındaki problemleri de gösterme, değişen ve değişmeyen konuları yansıtmaya kabiliyeti de olduğunu düşünüyoruz.

Modern çağın din eleştirisi, onların yaşadığı dönemde yeni bir evreye girmiş görünüyordu. Aydınlanma düşüncesinde tamamen gözden düştükten sonra, Hegel'le yeniden meşruiyet zeminini “tarihin İsa'sı” ile “Hristiyanlığın İsa'sı”nı özdeşleştirerek bulan Hristiyanlık, Genç Hegelciler tarafından tarihsel İsa üzerinden tekrar eleştiri konusu yapılmıştı. Hristiyanlık, tarihinin en ciddi sınavlarından birini yaşıyordu. Bütün yerleşik yapı, kurum ve kuralların değişime uğradığı dönem, baştan sona dinsel krizin bir yansıması olarak şekillenmiştir. Değişime ayak uydurarak ön alma zorunluluğu hissetmeleri, din olgusunu kavrayış biçimlerine yansımış ve kendi çağdaşlarının din görüşlerine daha çok yakınlık göstermişlerdir.

Marx'ın kapitalist toplumda Hristiyanlık ve Yahudilik gerçeğine dair para konusunu kavrayışı ve çözümleyişi dışında, Marx ve Engels'in din anlayışları ile tamamen “zamanlarının ürünü” olduklarını belirtebiliriz. Para konusu dışında, din alanıyla ilgili konulara “içerden” herhangi bir katkıları olmamıştır. Marksçı düşüncenin uzmanları tarafından da bu eleştirinin, dinin içinden ve eleştirel bir din konusu olduğu düşünülmemiştir. Modernliğin bu dönemi dinsel krizin görünümü olarak şekillenmişti. Çünkü modern koşullar, tamamen kitle, politika, ekonomi ve piyasa sistemi etrafında belirleniyordu. Marx ve Engels'in, düşünce sistemiyle aşmaya çabaladıkları problemler, din konusuyla ilgileri çerçevesinde ele alınmayı zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle sadece yazdıkları cümlelere açıklamalar getirerek bir kanaat oluşturmaya çabalamak yerine, kavrayışlarını sistematik olarak çözümlemeye çalıştık.

C. YÖNTEM VE SINIRLAR

Bu çalışmanın esasını teşkil eden kaynaklar öncelikle Marx ve Engels'in yazılarıdır. Yardımcı kaynaklar ise, genellikle yorum ve tamamlayıcı bilgi içeriğiyle

esas kaynakların anlaşılmasını kolaylaştıran niteliklidir. Yalnız şunu belirtmemiz gerekir: Klişeleşmiş ifadelerden ve yargılardan uzak durmak için, ideolojik yaklaşımlardan ve propaganda işlevli kaynakları yorumlarımızın esasından uzak tutmaya çalıştık. Biyografilerde ise, Marx için Jonathan Sperber'in (Sperber, 2012), Engels için Yevgenia A. Stepanova'nın (Stepanova, 1988) eserlerini diğerlerine tercih ettiğimizi ifade edebiliriz.

Bu tez boyunca Karl Marx ve Friedrich Engels'in bilinen herhangi bir görüş ayrılıkları söz konusu değilse, Marx'ın görüşlerinin Engels tarafından da paylaşıldığını, sadece Marx'ın ismi geçse bile bu görüşün Engels'in de görüşü olarak kabul edilebileceğini vurgulamak isterim.

Yine "Marksçı" kavramının "Marxien" anlamında ve Marx'ın düşünsel kavramlarına dair bir kullanım olduğunu, "Marksist" kavramının ise, ideolojik olarak Marksizm'i benimseyen" anlamında kullanıldığımızın bilinmesini isterim. Marksçı literatürde de önemli yer tutan ve Marx'ın din hakkında en çok bilinen metni olan "*Hegelin Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı: Giriş*" metni, kısaca "*Giriş*" olarak ifade edilmiştir ve Engels'le birlikte kaleme aldıkları "*Komünist Manifesto*" bazı yerlerde sadece "*Manifesto*" olarak kullanılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ZAMANIN RUHU

A. DÖNEMİN ŞARTLARI VE DÜŞÜNCELER

a. Dinsel Miras

Hristiyanlık dini, yapı dini (kilise) olarak vücut bulmuştur. Kelime anlamı olarak “bağlanma” (latince; religare, kökünden) anlamında kullanılan din (Engels, 2011: 34), dinsel bağlılık (religional connection) olarak, kiliseye bağlılık biçiminde ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, Hristiyanlığın “içeriden” değişim gerçekleştirebilme kabiliyetine sahip olduğunu söyleyebilmek zordur ve tartışmalıdır. Hristiyanlıktaki değişim, genellikle muhalif düşüncenin dışsallaşması ve dışsallaşmış yapının yerleşik yapıyı çatışma sonucu dönüştürmesiyle olmuştur. Eleştiri, sürekli yeni yapılar (kilise) kurulması olarak tezahür etmektedir. Eleştiri ya baskı sonucu yok edilmiş veya kendi düşüncesinin mekânı olan kiliseye göç etmek zorunda kalmıştır. Böylece, “daha çok güç” arzusuyla, sivil toplum teşekkülü olarak kilise meydana gelmiştir. Reformasyon dönemi sonrası kilise çeşitliliğindeki artış, modern dönemlerde Hristiyanlığa yönelmiş eleştirilerin kurumsal teşekkülünün de oluşması ve düşünce özgürlüğü demektir. Bunun yansıması her teşekkülün daha çok din(kilise) yapısı anlamına gelmektedir.

Buna bağlı olarak Avrupa’nın dinsel görünümü, siyasal alanın yansıması ve onun karakteriyle biçimlenmiştir. Rönesans’tan itibaren ise sekülerleşmenin yükselme eğiliminde olduğu görülür. Aydınlanma, pozitivizm ve Alman idealist düşüncesi gibi yaygınlık kazanmış paradigmlar, dinsel bir krizin görünümleri olarak 19. yüzyılın başlarında en üst noktaya ulaşmıştı.

19. yüzyıl, geleneksel kurumların, inançların, bilimlerin kökensel araştırmaları ve bunlarla ilgili teorilerin peş peşe ortaya atıldığı bir dönem olmuştur. Aydınlanma ve Fransız Devrimi her şeyin yeniden gözden geçirilmesi, yeniden ele alınıp düzenlenmesi gerektiği, çünkü doğru diye bilinen birçok konunun “yeni bilgiler ışığında” değerlendirilmeksizin kabul edilemeyeceği düşüncesini veriyordu. İnsanların doğa, tarih, din, insan, devlet, bilgi gibi her konuda düşünüş şekli değişiyordu. Toplumsal ve düşünsel şartlarla din arasındaki gerilim öyle bir boyuta ulaştı ki, dinin ortadan

kalkmasının muhakkak kabul edildiği bir döneme girildi. Bu şartları Engels şöyle tasvir etmişti: “*Hristiyan dini, Fransa’da 1793’ten 1798’e kadar fiilen öylesine ortadan silinmişti ki, Napolyon’un kendisi bile dirençle, güçlüklerle karşılaşmadan onu geri getiremedi.*” (Engels, 2011: 34) Bu ifade, dinin etkisinin gündelik hayatın içinde kaybolmaya yüz tutmasından başka, her çeşit dinsel olguya karşı bir direncin olduğunu ortaya koymaktadır. Dönemin genel havasını yansıtan bir örnek olarak, Marx’ın babasının da çok sevdiği Voltaire’in, “dinin ömrünün kendi ömründen daha kısa” olacağına inandığını (Bloch, 2013: 71) belirtirsek, insanların, tutku ve heyecanla, dinin yerine başka bir şeyleri ikame etmeye çabaladıklarını, bunu da zorunlu bir görev saydıklarını anlayabiliriz.

Dinin bıraktığı boşluğun, sekülerleşme neticesinde, kimi zaman devlet, kimi zaman ideoloji, kimi zaman bilim tarafından doldurulacağı düşünülüyordu. Auguste Comte (1798-1857) evrimsel bir tarih yorumu (teolojik, metafizik ve pozitif dönemler), bölümlendiği tarih kurgusu ve din yorumuyla tipik bir örnektir. Comte’a göre teolojik ve askeri sıfatlarla belirginleşen belirli bir toplum tipi (Ortaçağ kalıntısı toplum) ortadan kalkmaktadır. Ortaçağ toplumunu birleştiren, kilisenin yorumladığı “yüce din” idi. Şimdi ise, eski toplumun yerine bilimsel ve endüstriyel toplum doğmaktadır. Geçmiş dönemlerin düşünce biçimi, teologların ve din adamlarının düşünce biçimi olduğu gibi, modern çağın düşünce biçimi de bilim adamlarının düşünce biçimidir. Bilim adamları, geçmişte teologların oluşturduğu ahlaki ve entelektüel temel bağları yeni toplum için oluşturacaklar, böylece teolog ve din adamlarının eski konumlarını onlar alacaklardır (Aron, 1989: 81).

Din olarak Hristiyanlık, tarihi boyunca çeşitli toplumsal, düşünsel ve siyasal mücadelelerde kullanılmıştı. Kurumsal farklılaşmayla çoğalma biçiminde eleştirel tezahürü (kilise çeşitliliği biçiminde) oluşmuşsa da, ilk kez 19. yüzyılda kurumsal farklılaşma ve kilise yapısı olarak çoğalma olmaksızın salt eleştiriye tabi tutuluyordu. Bunun anlamı, dinin toplumsal ve siyasal egemenliğini kaybettiğidir. Artık din üzerinden çıkar yol arama değil, seküler bir siyasal ve toplumsal durum söz konusuydu.

Reformasyonla, Hristiyanlığın bireye doğru evrildiği bir dönem başlamıştı. Dinin, Aydınlanma döneminde düşüğe geçtiği ya da anlamının ve bağlamının değiştiğini birçok araştırmacı, düşünür ve tarihçi vurgulamıştır (Outram, 2007: 149). Aydınlanmanın insanı akılla tanımlayan anlayışı, dinsel olanın irrasyonellikle

ilişkilendirildiği batı geleneğinde yıkıcı etki meydana getirdi. Romantizmin insanı tanrılaştıran anlayışı ve hümanizm de, dinlerin vazettiği “kul insan” anlayışını sona erdirmişti. Dönemin geniş çaplı kabul gören kavramı ‘özgürlük’ ve insan imajı, “kendi kendine yeterli bir varlık olarak insan” idi. Böyle olunca tamamen özgürlüğe yazgılı bir varlıktı insan.

Din, insanı özgürlüğe ulaştıracak yolun üzerindeki bir engel olarak görülüyor, uzun zamandan beri olumsuz bir anlam yükleniyordu. 16. ve 17. yüzyıllar dinsel mücadele, savaş ve katliamlara sahne olmuştu. 18. yüzyılın ilk yarısında da durum çok değişmemişti. Ancak dinsel hoşgörü konusuna yönelik dinsel yaratıcılık için, bu dönemin ayırıcı vasfı olduğunu söyleyebiliriz. İngiliz Metodizm’i, Alman pietist hareketi, Kuzey Amerika “Büyük Uyanışı”, Yahudi Hasidizm’i bu dönemlerde yükselmişti ve dinsel hoşgörü, propaganda biçiminde, bu akımlar başta olmak üzere güçlü biçimde sunuluyordu (Outram, 2007: 141). Dinsel dogmaların baskısından kurtulma dinin makul bir hale getirilmesiyle mümkün olabilirdi. Hristiyanlığın esasen rasyonel bir din olduğu vurgulanmaya başlanmıştı. Rasyonellik üzerine bütün bir felsefe bina edilirken, insan da rasyonellikte belirleniyordu.

Öte yandan, Reformasyon döneminden beri dine dair tereddütler ve karşıtlıklar, dine olumsuz bakışı da gelenek düzeyine çıkartmıştı. Isaac Newton’un görüşleri “mucize” kavramının izahını sıkıntıya sokarken, David Hume’un İncil’de bahsedilen mucizelerin, sadece o dönemin görgü tanıklarına dayandığını ve bu tanıklığın hakikatin ifadesi olarak zayıf bir tanıklık olacağını belirtiyordu. İnsanın doğuştan günahkâr ve kötü olmadığı düşüncesi, bir taraftan da kurtuluş için İsa’ya inanma zorunluluğunu ortadan kaldırıyordu. Edward Gibbon da Hristiyanlığın bir insan kurumu olduğunu, gelişmesinin Roma İmparatorluğu’nun gelişmesiyle büyük benzerlik taşıdığını savunuyordu. Yine “teodicé” terimiyle doğrudan Tanrı ve iyilik - kötülük kavramları birlikte ele alınarak, Tanrı’nın konumu ve insanın özgürlüğü yeni bir çerçevede tartışılıyordu (Leibniz, 2009: 113).

Dönemin dinsel etkilerle de şekillenmeye elverişli olduğunu, pietizm örneğinde görebiliriz. Pietizm, Otuz Yıl Savaşları’ndan (1618-1648) sonra, Almanya’nın protestan devletlerinde yayılan bir dinsel canlanma hareketiydi. Pietistler, Otuz Yıl Savaşlarını, Tanrının Almanları cezalandırmak için başlattığına inanıyorlardı. Kilisenin dünyayı reforme etmesi gerektiğini savunuyorlardı. Birçok prens, pietistlere (Lutherci kiliseyle

aralarında sorun çıkabilir endişesiyle) yakın olmadı veya düşman oldu. Prusya kralı 1. Frederik William (1688-1740) ise onlara kucak açtı ve Prusya'yı reforme etme yolunda onların şevkinden ve heyecanından yararlandı. Sonra da iç siyasi dengeler ve bürokraside onlardan yararlanarak Prusya monarşisini tahkim etmeyi başardı (Outram, 2007:151).

Egemen burjuva sınıfının 18. yüzyılda eleştirip yerle bir etmeye çalıştığı dinin tamamen ortadan kalkacağı sanılırken, 19. yüzyılda toplumsal düzenin bozulması tehlikesine karşı tekrar kabule yanaştı. İngiliz burjuvazisi başta olmak üzere burjuva sınıfında, sosyalist düşüncelerin yayılması karşısında, toplumsal düzeni sağlama gerekçesiyle dine önce yakın durma ve dindarlaştırma veya hiç değilse dine saygılı görünme dönemi başladı. (Dinin egemen sınıfların afyonu olarak işlevi, Marx'ın bizzat müşahede ettiği bir durumdu.) Öte yandan, egemen sınıf kendini aklamaya ve inançsızlığına yeni bir kılıf bulmuştu: Agnostisizm (bilinemezcilik). Dinsel inançsızlık 18. yüzyılda genel olarak deizm şeklindeydi, yani vahyi ve kurulu dinleri reddeden bu tanrı inancı 19. yüzyılda agnostisizm şeklini aldı. Thomas Henry Huxley tarafından kavramlaştırılan agnostisizm terimi, Tanrının varlığı veya yokluğu hakkında bilgi edinmenin imkânsız olduğu öğretisi için kullanıldı. Kısaca şöyle bir işleyişe sahipti: *“İnsanlığın doğa hakkındaki kavrayışının genişlemesiyle birlikte, bilgisizlik zaman içinde bilgiye, fakat içinde küçülmüş olsa da yeni bir bilgisizlik unsuru içeren bir bilgiye dönüşür. Verili bir anda bilinmez olanı Tanrıyla açıklamaya kalkışırsak, yeni keşifler yapmanın yolunu tıkamış oluruz. Dolayısıyla, doğa hakkındaki kavrayışımızın gelişmesi ile Tanrı düşüncesi, çatışma içindedir. Bilinemezci pratikte bunu kabul eder; fakat teoride, hiçbir zaman bilemeyeceğimiz bir Tanrının varlığı olasılığına açık kapı bırakır”* (Siegel, 2013: 82).

b. Siyasal Şartlar

Avrupa, Fransız Devrimi sonrasında hem politik düşünceler, hem politik gerçeklikler itibariyle tam bir kriz havasındaydı. Kriz ve krizin doğrudan etkileri yaklaşık çeyrek asır Avrupa'yı tamamen esir almıştı. Çünkü devrimi doğuran siyasal şartlar, hemen bütün Avrupa için geçerli şartlardı.

Devrim, özellikle siyasal alanda etkisini göstermiştir. Fransa'nın devrim sonrası imparatorluğa dönüştüğü ve bir bakıma “devrim ihracı” yaparak Avrupa'yı kasıp

kavurduğu dönemde kargaşa artmıştır. Bütün bu kargaşa durumu siyasal anlamda büyük bir kaosa sebebiyet vermemişse bunun sebebi olarak restorasyon süreci gösterilir. Zira 1815'ten 1848'e kadar Avrupa, siyasal anlamda muhafazakâr ve istikrarlı bir dönem olmuştur. Bir bakıma Avrupa, önce restorasyonla, sonra da kolonizasyonun toplumlarında yarattığı yatıştırıcı etki ve aşıladığı fırsat umuduyla, Fransız devriminin yıkıcı etkisini savmak bir yana, etki gücünü daha da artırmıştır. Yaygınlaşan, daha büyük bir devrim umudu, Fransız devriminin bütün Avrupa'yı etkileme gücünün belirtisidir.

Napolyon Savaşları sonrası Viyana Anlaşması (1814) ile, kargaşaya “mola” verilerek, bütün sorunlar dondurulmaya çalışıldığı restorasyon dönemi başlamıştır. Bu dönemde revaç bulan “toplumsal” kavramı, yükselen yeni bir gücün, kitlesel aktif halkın ifadesi olarak kullanılmaktaydı. Devletler ise her çeşit toplumsal olguyu “zapt ü rabt” altına alma telaşına düşmüşlerdi. Ancak bir yandan da, bazı değişim taleplerinin geleceği düşüncesiyle, toplumsal dönüşümü krize dönüştürmeden aşmaya kendilerini hazırlıyorlardı. Buna karşılık toplumsal güce inananlar büyük bir devrim düşüncesine yönelme eğilimi gösteriyorlardı.

19. yüzyıl denildiğinde toplumların ayrı ayrı sekülerleşmiş olsalar bile, sonuçta benzer özellikler kazanacaklarının en çok kabul gören bir düşünce olduğunu vurgulamak gerekir. Dinsel anlamda en çok meşgul olunan konuların başında Yahudilerin konumu ve çözüm yolları geliyordu. Dönemin havası içinde dinsel farklılıkların aşıldığı ve aşıyor olduğu ümidi yaygınlaşıyordu. Alman aydınlanması Yahudilerin kurtuluşu üzerinde en büyük etkiye sahip olgu olarak görülüyordu. Bu durumda böyle bir asimilasyon sekülerleşme durumundan daha önemli olabilirdi. Berlin'de dönemin salonlarında Yahudiler Hristiyanlarla karışık olarak yer alıyorlardı (Kennedy, 2006: 166).

c. Ticaret ve Ekonomi

Tamamlanmış coğrafi keşifler, hızla gelişme gösteren endüstriyel üretim ürünleri ile dünya, 19. yüzyılda yüksek miktarda meta ve para dolaşımına sahne oluyordu. Ekonomik değişim baş döndürücüyüdü. Bir yandan toplumsal iç çalkantılar, öte yandan restorasyon döneminin (1814-1830) sağladığı sükûnet ortamı, gelecek bir büyük kargaşa geciktikçe boyutunun büyüyeceği beklentisine sokuyordu. İnsanlar bir yandan

kendi varlıklarının güvenliğiyle ilgili kaygıya sürüklenirken, aynı zamanda ekonomik zorluklar, beraberinde fırsatlarda sunarak insanları değişime zorluyordu.

Evrensel meta dolaşımı, daha 17. yüzyılda ilerlemiş bir seviyedeydi. Marx, Geminiano Montanari'den şu alıntıyı yapıyor: *“Bütün ülkeler arasındaki ilişkiler yeryüzünde öyle genişlemiştir ki, bütün dünyanın, bütün metaları satıldığı ve herkesin kendi yurdundan çıkmadan para ile dünyanın neresinde olursa olsun, hayvanların ve insan emeğinin ürettiği her şeyi satın alabileceği daimi bir panayırın yer aldığı tek bir kent haline gelmiştir. Ne harikulade bir buluş.”* (Marx, 1979: 197).

18. yüzyılda ticari faaliyetler ve para kazanma ön plana çıktıkça, askeri başarı, şan ve şeref etiği gözden düşmeye başladı. Bu dönemde Batı Avrupa’da, burjuva bakış açısıyla aristokratik bakış açısı karşı karşıya konumlandırılarak tartışılıyordu. Ticaretin elde ettiği bu yeni değer, modern “iktisat” kategorisini oluşturdu. Adam Smith (1723-1790) ve fizyokratlar eliyle, insanın ekonomik boyutu, bağımsız bir bakış açısıyla bilimsel bir temele oturtuldu (Taylor, 2012: 434). Liberaller, özel olarak kişisel çıkarları tarafından güdülenen ve mülkiyet sahibi atomize özel bireylerden oluşan bir toplum vizyonuna sahiplerdi. Liberallere göre, insanın tamamen özgür olduğu ortamda herkes kendi çıkarının peşinden gidecektir. Kendi kazancını artırmayı amaçlasalar da, liberal insanlardan oluşmuş bir toplumda bu kazanç, insanların doğrudan kendi amacı olmayan bir hedefe yönlendirilir. Pazarın “görünmez eli” ile “ulusların zenginliği” sağlanır ve bu herkesin yararınadır. Sistemin kendi iç kusurları varsa da, toplumun tümü kişisel çıkar peşinde koştuğu zaman bu kusurlar hafifleyecek ve azalacaktır. Büyük ve köklü bir değişime gerek kalmaksızın kapitalizm bu sorunları açacaktır (West, 2013: 87).

Liberallerin aksine Marx, sadece devletin doğasında bir kısım iyileştirmelere, düzeltmelere gitmek yerine "politik kurtuluş" denen olguyu, bütün ekonomik ilişkileri ve toplumu kökten değiştirecek olan "insanlığın kurtuluşu" olarak radikal bir şekilde genellemeyi savunuyordu. Bu sosyalist siyasi proje, yalnızca ateistçe değil, tutarlı materyalist bir dünya analizine dayanacaktı.

d. Rasyonalite

Aydınlanma düşüncesi, insanın tanrılaştırılmasıyla sonuçlanan, Tanrısal yetkilerin insan tarafından kullanılmasının kabulü olarak hümanizmin mirası üzerine kuruludur. İnsanın öne çıkarılan özelliklerinde zaman zaman değişiklikler olsa bile, hümanist yaklaşım sürekliliğini korumuştur. Aydınlanma insanın rasyonalitesinin öne

çıkartıldığı bir zemin üzerine inşa edilmişti. Rönesans'tan 19. yüzyıla kadar geçen sürede Avrupa için, dünya evrenin merkezi olmaktan çıkmış, insan ise bu evrenin merkezi haline gelmişti. İnsan her şeyin ölçüsü olarak kabul ediliyordu ve insan rasyonel olardı. Düşünen us, her şeyin yegâne ölçütü haline geldi. Avrupa, başta din olmak üzere irrasyonel olan her şeyden kurtuluyordu. (Engels, 2010a: 55-56).

Aydınlanma, rasyonaliteyi en yüksek noktaya taşıyarak, dini (Hristiyanlık) alaşağı etmeyi başardı. Hristiyanlıktaki yüceltilmiş irrasyonellik, rasyonellikten söz edildiği anda hemen din olgusunun gündeme gelmesini gerektiriyordu. Bu rasyonelleşme sürecinde din Avrupa'nın tarihine (Engels, 2010a: 56) veya Avrupa-dışı bir dünyaya ait olabilirdi. Çünkü değişmezlik, ilerleme kabiliyetinin olmaması, ilkelik gibi nitelikler Avrupa-dışı dünyaya aitti. Böylece toplumlar da sınıflandırılıyor, Avrupa adım adım ayrıcalık kazanıyor ve bir üstünlüğe sahip kabul ediliyordu. Bu yaklaşım daha sonra Avrupa'nın, dünyanın her tarafına müdahalesinin de gerekçesi olacak siyasi sonuçları başlatmıştır.

Aydınlanma ile birlikte karşı karşıya konulan din ve rasyonalite Hegel'le yeni bir döneme girdi: din artık geleneksel din olmaktan çıkıp ve yeni bir içerik kazandı. Dini savunular da aslında eski dini savunmuyorlardı. Buna karşılık din karşıtlığı jeneolojik bir araştırma yoluna giderek cevap veriyor; yeni bir eleştirel zemin kazanıyordu. Çünkü dinin içeriği, -ister ideoloji, ister yansıma, isterse mitos olarak görülsün- 'toplumsal bir hakikate sahip' olarak görülmekteydi. Bu aşamadan sonra hemen bütün Avrupa için artık seküler bir dönem başlıyordu. Din ve dindarlıktan bahsedildiği her yerde din, artık seküler bir duyuş ve düşünüş şekline dönüşmüş, seküler bir rasyonellikle alanı –hatta bazen içeriği- belirlenmiş bir olgu akla geliyordu.

Aydınlanma düşüncesinin eleştirel başarısı, değerleri ve kurumları altüst olmuş Avrupa'da yeni bir yapılanmaya gidilmesinin zorunluluğunu ortaya koyuyordu. Din, devlet, aile gibi kökleri Hristiyanlık öncesine giden kurumlar dâhil olmak üzere, her şey kökensel araştırmaya tabi tutuluyor ve genellikle aceleyle verilen cevaplar, mutlak doğrularmışçasına sunuluyor ve bu mutlak doğruluk iddiaları kısa bir süre sonra yerle bir ediliyordu. Her düşünür kendini radikal olmak zorunda hissediyor, düşüncesinin merkezinde mutlak bir doğru olduğu iddiasını savunmaya zorlanıyordu. Bu yaklaşım felsefi ve bilimsel alanlarda tekçi bir anlayışın kabul edilmesi ve hatta tekçiliğin bu alanlara teşmili demektir.

Aydınlanma ve devrimden sonra yüzyılın genel anlayışı, her şeyi tek bir neden üzerine kurmayı tasarladıkları tekçi anlayıştır. Aydınlanmacı düşünürlerde akıl, Hegel’de ‘Tin’ (geist), Feuerbach’ta ‘sevgi’ (kalp), Stirner’de ‘ego’, Marx’ta ‘emek’, hep bu “tekçi” anlayışın görünümüdür. Modern düşünce, bir merkez arayışı etrafında “üretmiş” ve üretilmiş olan bu ağırlık etrafında şekillenmiştir. Modern düşüncenin ve modernizmin bu “merkez” arayışı, Aydınlanma sonrasında Batı dünyasında 18. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın ortalarına kadar sürecekti.

e. Tarih Algısı ve İlerlemeci Tarih Düşüncesi

Dönemin yaygın anlayışları tarih düşüncesiyle bağlantılı olarak gelişmiş düşüncelerdir. Tarih felsefesi teolojinin dinsel dogmaları yerine, hakikate dair kanıtlar sunmaktadır. Zaman, mekân ve süreç çerçevesinde yeni bir düşünüş biçimi eleştirilere aldırmaksızın gelişmişti. 16.yüzyıldan itibaren, coğrafi keşifler ve yenedünyanın keşfi, o zamana kadarki coğrafi bilgileri kökten değiştirebilecek nitelikteydi. Francis Bacon, deniz yoluyla gerçekleşen bu değişimi kısa sürede keşfederken, bilgiyi uçsuz bucaksız denizde, kuşatılabilmesinin mümkün olmadığını ve sınırlanamazlığını ima edercesine ele alıyordu. Bu bilgi seviyesi Yunan ve Roma’nın seviyesini aşmaktaydı (Rossi, 2002: 59).

Modern bilim imgesi ilerleme fikrinin oluşumunda önemli rol oynadığı gibi, ilerleme fikri de modern bilim imgesinin önemli bir yapıcı parçasıdır. 18. ve 19. yüzyıldaki büyüme-gelişme (development) ve bilimin ilerlemesi (advancement) fikri birbirinden değişik hemen bütün bilimsel programlara eşlik eder. Adeta onların ortak zeminini oluşturur. Descartes, Bacon, Boyle, gibi filozoflar üniversitelerdeki geleneksel tutum tarafından düşmanlıkla bakılan veya küçümsenen çevrelerde doğmuş olan fikirleri, kuramsal bir bağlam içerisinde felsefi bilinç düzeyine taşıyarak ele almışlardır. Dönemin filozofları kendi zamanlarının kültürünün olumsuz nitelikleri üzerinde ısrarla dururlar. Şimdiki zamanın sınırlılığı, yetersizliği ve kabul edilemezliğinin anlamı, daha iyi bir geleceğe yönelik umuda, ya da bu geleceğin eninde sonunda gerçekleşeceğine olan inanca ve güvene bağlanmış izlenimi verir (Rossi, 2002: 46).

“Düşüş” dogmasının egemen olduğu toplumlarda, “tarih sürecinin devrim öncesi” fikri bir yozlaşma işareti olarak görülüyordu. Bu nedenle yozlaşma algısını değiştirebilmeye daha temiz kökenlere dönerek son verilebilirdi. Bu da “ilk günden

önceki durum”a dönmek demektir. Böylece hem geleceğe umutla bakış dinsel temellerinden kopartılarak dünyevileştirilirken, hem de kıyamet gelmeden ilk günah öncesine dönme olasılığı fısıldanmaktadır. Bu noktada Bacon’ın tarih ve devrim (revolution; sürekli kendi üzerine dönen bir hareket – yeni durumlar ortaya çıkaran travmatik bir olay değil-) anlayışı, “Tanrı işi bir felaket ya da Kıyamet Günü olmayan kontrollü bir değişiklik” fikrini kavranabilir kılmaktadır. Thomas Hobbes’un politikayı bir bilim, devleti de insan tarafından kurulmuş yapay bir kurum olarak gören fikri, yavaş yavaş tarihin Tanrısal bir süreçten dünyevi bir sürece evrilmesine yol açacaktır (Rossi, 2002: 53; Hobbes,).

Modern ilerleme kuramı eskilerle modernler arasındaki kavga esnasında şekillenmiştir. 16. ve 17. yüzyılda formüle edilmiş ilerleme fikri sonraki dönemlerle sadece bilginin gelişimini ele alması yönüyle farklıydı. Bu dönemin modernleri, bilgide ve yöntemde bir düzeltme çalışmışlardır, toplumsal düzeltim peşinde olmamışlardır. Pascal, Fontenelle, Comenius ve Leibniz gibi birçok filozof, öğrenen özneyi soyutlanmış birey değil, zaman içinde ilerleyen bütün insanlık olarak görmüşlerdir. İnsan soyunun artarak ilerlemesi fikri ve öğrenmenin ilerlemesi, 18.yüzyıl sonlarında kurama dönüşür. Bu yüzyılın Aydınlanma Çağı olarak adlandırılması da ilerleme düşüncesi ve ilerlemeci tarih anlayışıyla yakından ilişkilidir. Aydınlanmacılar, geçmişin altın, gümüş, bronz ve demir çağlarını da, Hristiyanlığın iyiden kötüye giden zaman ve Mesih’in ikinci gelişiyi Tanrı devletinin kurulacağını savlayan lineer tarih anlayışını da, Rönesans’ın Grek romantizmi anlayışını da reddettiler. Aydınlanmanın tarih görüşü kısaca, “bugün dünden iyidir, yarın da bugünden daha iyi olacaktır”, şeklinde belirlenmiş bir kuralın ifade edilmesidir. Aydınlanma bu nedenle iyimser bir anlayışa sahiptir. Aydınlanma düşüncesi, tarihi, ilkelin basitliğinden uygarlığın karmaşıklığına, kötüden iyiye, doğaya bağımlılıktan özgürlüğe, yoksulluktan zenginliğe bir geçiş olarak doğru bir çizgisel ilerleme olarak değerlendirirler.

19. yüzyıl Avrupa’sında, Avrupa merkezci yaklaşım, hayatın her alanında en üst düzeyde belirleyicidir. 16. yüzyılda Francis Bacon’dan başlayarak, Turgot, Condorcet, Kant, Hegel, Comte, Marx gibi birçok düşünür tarafından, farklılıklarla bile olsa sürdürülen ilerlemeci tarih anlayışı, Avrupa merkezli bir dünya kurgusu üzerinde şekillenmişti. Her şey ilerliyordu ve Avrupa bu ilerlemenin hem en ileri aşamasını temsil ediyordu, hem de motor gücü olarak görülüyordu. Avrupa, tarihsel ilerleme

yeteneğine sahip toplumlarıyla, dünyanın diğer bölgelerindeki toplumları geride bırakmış yegâne coğrafi alandı. Bu düşünüş biçimi bir bakıma Avrupa merkezci düşünmenin zorunluluğunu kabul etmeyi gerektiriyordu. Şayet Avrupa ilerlemenin en önündeki konumun ifadesi ise, bütün insanlık “Avrupalaşma” sürecini yaşıyor demektir. Bütün insanlık Avrupa’dan geriye doğru, tarihin muayyen bir aşamasına tekabül ediyordu. Bu durumda en öndeki insanlık unsuru kendi sorumluluğunu ele alması ve cesaret etmesi gerekirdi. Bütün emperyalizm, coğrafi keşifler, Aydınlanma düşünceleri, hep bu kabule dayanan cesaretin ürünü olarak ortaya çıkmışlardı.

Avrupa merkezci yaklaşım din konusunda da geçerliydi. Avrupalıların dini olarak Hristiyanlık da en ileri din olarak görülmesi gerekiyordu. Bu tartışmasızca Hegel tarafından da deklare edilmiş bir husustu (Hegel, 1991: 155). Ancak modern dönemlerin hemen bütün filozofları (“Tanrı öldü” desin veya demesin), Tanrı’yı işlevsiz kılan bir görüşü savunuyorlardı.

f. Özgürlük düşüncesi

İlerleme düşüncesine bağlı yaygın olarak kabul gören, dönemin havasını yansıtan görüşlerden biri de özgürlük düşüncesidir. İlerlemeye bağlı olarak iyimserlikle, şüphe edilmeksizin gerçekleşeceğine inanılan olgu, özgürlüktü. Başta Hegel olmak üzere, neredeyse 19. yüzyılda yaşamış tüm düşünürlerde bu görüş hâkimdi. Tarihin olgunluk dönemine ulaştığı inancına eşlik eden bireysel özgüvenle, kurumsal ne varsa insanın özgürlüğünü kısıtladığına inanılıyordu.

Hegel, tarihi her şeyden önce insanın özgürleşmesinin tarihi olarak görüyordu. Böylece hayatın anlamına dair bir hedef olarak özgürlük düşüncesi konulmuştu. Marx’ta da tarih özgürleşmeye doğru bir çizgi izler. Hegel’in de Marx’ın da teorilerinin en önemli özelliği, insanlık tarihindeki belirli aşamaların nasıl diğerleriyle yer değiştirdiğini anlatma yöntemi olmasıdır. “Hegel için tarih, ruhun özgürlüğe doğru yürümesidir. Özgürlük sadece öz-bilinçte kurulabilir. Tam öz-bilinç Tanrı’dır. Tarih, Tanrı’nın otobiyografisidir (Hook, 1962: 36).

Özgürlük düşüncesi insanın önüne yeni bir imkân sunacak büyük bir devrim beklentisini de besliyordu. 1790’lardan itibaren özellikle Almanya’nın bunu gerçekleştireceği iddia edilmekteydi. Heine Fransızlara hitaben “Bizim gelecekteki

devrimimizle karşılaştırıldığında, sizin bütün devrimleriniz hiçtir” derken Alman genç entelektüellerinin düşüncelerini yansıtıyordu (Bakunin, 1991: 164).

g. Sosyalist Düşünceler

“Sosyalizm”, kavramı 1830’larda yaygın olarak kullanılmaya başlandı. Sosyalizme 19. yüzyılın başlarında Avrupa çapında yaşanan bir dinsel krizinin görünümü olarak bakabiliriz. Sosyalizm bu dönemde, kendini, bilimsel temel üzerine kurulmuş, yeni bir ahlaki sisteme sahip, eski dinlerin yerini alacak bir evrensel düşüncenin kozmolojisi olarak sunar (Jones, 2010: 172). Bu dönemlerde sosyalizm, kapitalizmin zıddı olarak kullanıldı ve kapitalist dünyada ahlaklılığın ifadesi oldu. Başlangıçta aydınlanma düşüncesinde çeşitli örneklerine rastlanan, iyimser uçuk düşünceler etrafında söz konusu edilse de (örneğin Charles Fourier, sosyalizmde insanların en az üç metre boyunda olacaklarına söz vermişti), zamanla daha ciddi ele alınıp incelendiği görüldü (Bell, 2013: 309).

Sosyalist düşüncelere, İngiltere’de Robert Owen (1771-1858) öncülük etmiştir. Kendisi de bir tekstil işvereni olan Owen, işçilerin sosyal durumlarının iyileşmesi için çabalamıştır. O dönemde kırsal bölgelerden kentlere göçün neticesinde kentlerde ortaya çıkan sefalet, kargaşa ve ümitsizlik önemli sorun olmaya başlamıştı. Owen, kooperatifçilik önerileriyle pratik çözüme yönelmiş, kooperatif – köy fabrikaları önermiştir. Kendi fabrikasını da örnek fabrika haline getirmiş, bu sebeple modern anlamda pratik sosyalizmin kurucusu sayılmaktadır. Yaşadığı dönemde Avrupa’nın en tanınmış, saygın ve sevilen kişilerinden biriydi. Ancak komünist önerilerle yöneticilerin karşısına çıktığı andan sonra her şey birden tersyüz olmuştu: Basının ilgisizliğinden, yöneticiler tarafından toplum dışına itme çabaları hep Owen’i unutturma amaçlıydı. “... Owen’in toplumsal reform yöntemi bir kez kabul edildikten sonra, örgütlenmenin ayrıtısına karşı, hatta teknik bakımdan bile söylenecek çok az şey vardır” diyor Engels (Engels, 2012: 52).

Fransa’da ise sosyalist düşünceler, Babeuf, Saint- Simon, Fourier, Luis Blanc, Blanqui, ve Proudhon’un düşünceleri etrafında şekillenmiştir. Fransa’da sosyalizm düşüncesine öncülük edenler Saint-Simon (1760-1825), ve Charles Fourier (1772-1837)’dir (Jones, 2010: 173). Saint-Simon, Hristiyanlığın devrini tamamladığı düşüncesindeydi. Hristiyanlığın yerine insanlara mutluluk ve özgür düşünce ortamı sağlayacak bir ahlaki doktrine ihtiyaç vardı. Endüstri devrimiyle de insanlığa sürekli

ilerleme imkânı doğacaktı. Fransız devrimi sonucu, dönemin iyimser havası içinde oluşan bu teoriler, yeni bir dünya tasarımı hevesinin göstergeleriydi. Ayrıca devlete daha çok yetki verilmesini istemesi ve aristokratik unvanların kaldırılması gerektiği düşüncesi de düzen sağlanmasını amaçladığını gösteriyordu.

Joseph Proudhon (1809-1865) ise, özellikle mülkiyet konusundaki düşünceleri ile teorik sosyalizmin başlangıcına katkı yapmışken, devlet aygıtının da kaldırılması gerektiği düşüncesi anarşizm içinde değerlendirilmesini gerektirmiştir.

Sosyalist düşünceler başlangıçta, “fantastik” denilebilecek öneriler olarak şekilleniyordu (Bell, 2013: 309). Bunun sebebi yeni bilimsel gelişmeler ve aklın insanlara sunacağı imkânlarla olan güvendi. Bilimsel gelişmeler ve akıl, insanların kabiliyetlerini tam olarak kullanabildiği ve insan ile doğanın tam olarak uyumlu olduğu bir yaşam sağlayacaktı. Ancak gerçekçi olan yönleri, insanlara liberal ekonomimin ve kapitalist sistemin elinde alternatifsiz olmadıklarını göstermiştir. Sosyalist düşünceler 19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde kapitalist ekonomik sistemin bir alternatifi ve insanlara bir çıkış yolu imkânı olarak görünmeye başlamıştı. Yüksek fantastik beklentilerse, 20. yüzyılda bile bazı fütüristik sanat akımlarının manifestolarına ilham kaynağı olmuştur.

B. ÖNE ÇIKAN KİŞİLER

a. Hegel

Aydınlanma sonrası Aydınlanma felsefesinin eleştirisi olarak öne çıkan Alman İdealizmi içinde zirveyi temsil eden filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)'dir. Akademisyen olarak Hegel, üç üniversitede görev yapmıştır: Jena, Heidelberg, Berlin. Her bir üniversitede, kendisini meşgul eden düşüncelerle ilgileri doğrultusunda bir öğrenci grubu “Genç Hegelciler” olarak nitelendirilmiştir.

Tarih felsefesi açısından, insanın tarihini insanın özgürleşmesinin tarihi olarak gören Hegel'in teorisinin önemli bir özelliği, insanlık tarihindeki belirli aşamaların, nasıl diğerleriyle yer değiştirdiğini gösterme teorisi olmasıdır. Hegel, insanlık tarihindeki her durumun geçici olduğunu ve kendisinden sonraki bir aşama tarafından yenilerek yer değiştirme eğiliminde olduğunu ileri sürüyordu. Tarihin ilerleyişi, insanların kendilerinin özgür olduğunu fark etme süreciydi. Hegel özgürlüğü tartışırken yeni bir ilke ortaya koymuştur: Eylem ilkesi. İnsan, kendini gerçekleştirmek için özne-

nesne düalizminin üstesinden gelmek için aktif olarak çabalamalıdır. İnsan kendini eylem yoluyla bulabilir.

Marx'ın düşüncelerinin ortaya çıkışında en önemli etkiye sahip olan ve Marx'ın sistemini düşünceleriyle en çok etkileyen düşünür kuşkusuz Hegel'dir. Hegel birçok düşünür tarafından ifade edildiği gibi günümüze kadar etkinliğini sürdürmüş bir filozoftur. Bu etkinliğin uzun etkisi karmaşık nedenlerle gerçekleşmiştir: Hegel, yaşadığı dönemdeki toplumsal değişimi ve dönüşümü fark etmiş, bu fark ediş onu modern topluma hitap etmeye yöneltmiştir. Batı felsefesindeki ikilikleri aşmaya çalışırken, insan öznelliğinin kökten özgürlüğünü savunmuştur. Pek dikkat çekmemiş olsa da, Marx'ın materyalizmi bu öznellikle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Tarihteki öznenin etkin konumunu kavrayışları bakımından yakınlık gösterirler. Hatta bazı düşünörlere göre materyalizm "öznellik" olarak anlaşılmalıdır (Henry, 2011: 13).

Hegel din konusuyla uğraşmayı hiç bırakmamıştır. Kurumsal din yapısına sürekli saldırdığı halde, kendi dini inancıyla ilgili kuşkuya kapılmamıştır (Kergevan, 2011: 119). Hegel, Hristiyanlıktaki teslis inancını kendi felsefesine katar. Tanrı'nın açılımının açıklamasını, tarihsel diyalektik anlayışı içerisinde yapar: Birinci aşama tez aşamasıdır. Tanrı dünyanın dışında ve dünyanın yaratılışından öncedir. Zaman ve mekân dışı Tanrı'dır. İkinci aşama antitez aşamasıdır. Oğulun hükümranlığı demektir. Dünyanın yaratılışı, sonsuz Tanrının oğlu, sonlu dünya olarak temsil edilir, ancak oğul da sonsuzdur; sadece Baba Tanrı ile fark ve zıtlık söz konusudur. Üçüncü aşama sentezdir. Fark ortadan kalkar, uzlaşma oluşur. Kutsal ruh bu aşamanın hükümranıdır (Şahin, 2000: 293-294). Özellikle Berlin'de bulunduğu dönemde vermiş olduğu din felsefesi dersleriyle Hegel, daha sonra "Sol Hegelciler" olarak adlandırılan takipçileri üzerinde etkili olmuştur. Sol Hegelcilere etkisi ters yönlüdür. İsmiinin tereddütlerle, çelişkilerle, belirsizliklerle anılmasına ve tartışılmasına, önemli oranda bu grup yol açmıştır. Hatta din felsefesinin kurucusu kabul edilen bu filozofun, inançlı mı yoksa ateist mi olduğu bile günümüze kadar tartışılmıştır. Hegel'deki bu belirsizlik, çoğunlukla yazılarındaki dinsel terimlerin çift anlamlı olarak kullanılmasından kaynaklanır. Bir yönüyle bazılarının din savunusu gördüğünü, bazıları din eleştirisi olarak görmüştür.

b. Genç Hegelciler

Hegel, daha yaşadığı dönemde efsanevi bir kişiliğe bürünmüştür. Çevresindeki öğrenciler de kendilerinin ayrıcalıklı olduklarını, ayrıcalıklı bir zamanı yaşadıkları hissiyle, yarı-dinsel bir çevre havasını teneffüs ettiklerini düşünmüşlerdir. Hegel'in ölümünden sonra Almanlar için felsefe, yaklaşık yirmi yıl Hegel'in gölgesinde sürdü. Alman entelektüel çevrelerinde yeni bir dönemin yaşandığı heyecanı sürüyordu (Bakunin, 1991: 162). Felsefe, sağ Hegelciler için, Hegel felsefesi üzerine şerhler yazmaktan ibaretti. Sağ Hegelciler'in üniversitelerdeki görevi devam ettiğinden, Hegel düşüncesi Prusya yönetimi tarafından kabul görmüş oluyordu. Sol Hegelciler ise muhalefete itilmiş oluyordu. Sol Hegelciler'in sistem dışı kalma durumu sürekli olmuştu. Hegel, yöntem ve ilkeleri itibariyle radikal, sonuçları itibariyle muhafazakârdı. Sağ Hegelciler, Hegel felsefesini sonuçlarına göre değerlendirirken, yöntemini ve ilkelerini görmezlikten geliyorlardı. Sol Hegelciler ise yöntemini ve ilkelerini kullanarak sonuçlarını değiştirmeye ve devirmeye çalışıyorlardı. Bu yöntemle bu sonuçların çıkamayacağını düşünüyorlardı.

Hegel'in ölümünden sonraki on yıl, Genç Hegelciler, Hegel üzerine çalışmalarla ve Hegel'in eserlerinin derlenip toparlanmasıyla uğraştılar. Genç Hegelciler, Hegel ve Hegel sonrasındaki durumu, Aristo ve Aristo sonrası durumla karşılaştırıyorlardı (Marx'ın doktora tez konusu olarak Epicuros ve Democritos felsefelerini karşılaştırmayı seçmesi bile bu karşılaştırmayı düşündürüyor). Fakat sonuç itibariyle Genç Hegelciler'in felsefi başarısı, ancak "konu üzerinde çalışma yapmış olma"nın ötesine pek de geçemeyen bir düzeyde kalmıştır. Felsefi anlamda, sistem felsefesi anlamında bu felsefe bitmiştir. Hegel'in siyasi vurgusu, 'Prusya devleti üzerinde tecelli eden zamanın ruhu' anlayışlarıyla sağ Hegelciler tarafından temsil imkânı bulmuşsa da, sol Hegelciler felsefi yansımalarını ekonomi üzerine temellendiren Marksçı düşüncenin politik etkisine girerek dönüşmüş ve Sol Hegelci temsil ortadan kalkmıştır.

Dönemin siyasal şartları 1840'tan itibaren Sol Hegelciler aleyhine işledi. Bunun sebebi, Prusya hükümetinde din ve eğitimden sorumlu bakan Karl von Altenstein bir Hegelci idi. 1840 yılında ölümüne kadar Hegelciler, Altenstein'in himayesinde kaldılar ve sürekli desteğini gördüler. Özellikle sol Hegelciler (Bruno Bauer, Marx gibi), Altenstein'in ölümü ve sonrasında 1841'de 4. Friedrich'in de tahta geçmesiyle

üniversitelerden uzaklaştırıldılar. Sağ Hegelciler ise muhafazakâr hükümetin tutumuyla uyumlu dinsel tutumları sebebiyle sıkıntı yaşamadılar. Sağ Hegelciler, Hegel'in sistemini savunarak bir muhafazakârlık üretilip bunun için çalışmaktaydılar. Hegel'in sistemi, "gerçek olan rasyonel olandır" hükmüne dayanarak varolan her şey için, özellikle de Hıristiyanlık dini ile Prusya monarşisi için meşruiyet sağlamaktaydı. Siyasal düşünceleri de yeni hükümetin siyasi meşruiyetini takviye anlamında kullanılmaya müsaitti. Sol Hegelciler, Hegel'in diyalektik yöntemini kullanarak, varolan kurumları, tarihsel dönemlerini kapatmış ve değişmesi gereken kurumlar olarak eleştiriyorlardı. Marx'ın hayatında yaşadığı ekonomik sıkıntılar daha çok bu şartlarla ilgiliydi. Marx'ın 1848 devrimlerindeki aktif tutumu Almanya'dan da uzaklaştırılmasına neden olmuştu. Elleri sadece siyaset seçeneği kaldığını düşünen Marx, bu defa bütün Avrupa'ya yayılan politik bir taban oluşturmaya çalışıyordu. Politik kurtuluş arzusundaki bir kitle, ancak Avrupa çapında örgütlenmiş bir kitle geleceği belirleyebilirdi. Marx ve Engels'in diğer Genç Hegelcilere karşı haksızlığa varan sert tutumlarının sebebi biraz da bu politik durum olmalıdır.

Sol Hegelciler daha çok dine karşı tutumlarıyla tebarüz etmişlerdi. Hegel'in son yıllarında verdiği "din felsefesi" derslerinin etkisini en çok üzerinde taşıyan bunlardı. Dinin doğruluğunu kendi zemininde reddetmek yerine, dinsel dogmayı başka bir gerçeklik düzleminde açıklamaya çalıştılar. Ayrıca felsefi olarak Hegel'le birlikte hemen her şey çözüme kavuşmuş ve onlar bunun şahitleri olarak kendilerini ayrıcalıklı hissediyorlardı. Yıllar sonra o yılların atmosferini anlatırken M. Bakunin şöyle diyordu: *"Prusya hükümetinin 1818'de Fichte'nin koltuğunu doldurması için davet ettiği Hegel 1831 sonunda öldü. Fakat arkasında, Berlin, Königsberg ve Halle üniversitelerinde bir dizi genç profesör, yapıtlarının editörleri ve doktrinlerinin ateşli savunucuları ve yorumcularını bıraktı. Onların yorulmak bilmez çabaları sayesinde, bu doktrinler yalnızca Almanya'da değil, Victor Cousin tarafından sakatlanmış biçimi ile Fransa'da dâhil olmak üzere birçok başka Avrupa ülkesinde de yayıldı. Çok sayıda Alman olan ve Alman olmayan dehayı yeni bir keşif için değilse de bu yeni ışığın yaşamsal kaynağı olarak Berlin'e çekti. O dönemleri yaşamadıkça, bu felsefi sistemin cazibesinin 1830'larda ve 1840'larda ne kadar güçlü olduğunu anlayamazsınız. Daima aranan "mutlak"ın nihayet bulunduğu ve anlaşıldığına ve Berlin'de toptan ya da perakende satın alınabileceğine inanılıyordu."* (Bakunin, 1991: 162)

Her ne kadar hakikate tutunmuş olsalar da Hegel felsefesinde din, çözüme kavuşmamıştı. Siyasal olan, devlet, tin, öz-bilinç Prusya’da temsil ediliyordu ve din de politik olanın unsuruydu. Onların din hakkındaki hemen bütün yazılarına rengini veren politik durumdur. Genç Hegelciler’de dinsel davranışın politikadan ayrımı imkânsızdır (McClellan, 1969: 20).

Genç Hegelciler, modern din eleştirisi alanında önemli etkiye sahip olmuşlardır. “Tarihsel İsa” araştırmaları ve İncil tartışmalarının, onların başlattığı dinsel konular olması hasebiyle etkilerinin günümüze kadar sürdüğünü söyleyebiliriz. Hatta bu konuların dışındaki görüşleri pek hatırlanmaz. 1835’te David Friedrich Strauss’un yazdığı İsa’nın Hayatı (Das Leben Jesu) isimli kitap, konunun fitilini ateşlemiştir.

Feuerbach’ın “Hristiyanlığın Özü” kitabı, Hegel’den ilk kopuş kabul edilebilir. Hegel sonrası Alman felsefesi yoğun bir şekilde Hegel’in gölgesinden kurtulmayı amaçlamıştır. Marx’ın içerisinde yer aldığı genç Hegelciler’de bu durum çok belirgindir. Her bir genç Hegelci ortaya attığı bir görüşle Hegel’i aştığını düşünmüştür. Marx’ın Genç Hegelciler’i eleştirilerinde bu durum açıkça ifade edilir (Marx-Engels, 2013: 29). Kendisi de bir Genç Hegelci olarak yazmaya başlamış görünse de Marx, kendilerini din eleştirisi konusuyla sınırlamış gördüğü Genç Hegelciler’i eleştirmiştir ve felsefi çözümün sadece din konusuyla sınırlı kalmasını kabullenmek istememiştir. Çünkü Genç Hegelciler din konusunu, Hegel’in dinin felsefe tarafından ikame edilerek aşılabilceği görüşünde olduğu şeklinde yorumlamışlardır. Sol Hegelciler’den Bruno Bauer, Hegel’in bu yaklaşımını onun dinsizliğine yormuştur. Ancak bu tartışmalı bir konu olarak kalmıştır. Marx da onların din hakkındaki eleştirilerini yeterli görmüş olacak ki, onların bu çalışmalarıyla dinin eleştirisinin tamamlandığını düşünmüştür. Bu yönüyle Marx’ın dinle ilişkisi ve dini kavrayışı Genç Hegelciler’in din eleştirisiyle ayrıştırılamayacak bir konudur.

1. Eduard Gans

Eduard Gans (1797–1839), Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Hukuk eğitimi aldı. 1825 yılında Protestanlığa geçti. Marx’ın hocası, genç Hegelciler’in Hegel sonrası en önemli hukukçusudur. 1826’da Berlin Üniversitesinde profesör oldu. Gans, yeni nesil özgür Yahudilerin, gelecekte yaşanacak mesihçi bir süreç için, bütün Yahudileri ikna etmeleri için çaba gösteriyordu (Kılıçarslan, 2012: 74-75). Hegel’in Yahudilikle ilgili düşüncelerinin değişmesi de, son yıllarına doğru muhtemelen Gans’ın

telkinleri ile ikna olmasının sonucuydu. Çünkü Yahudilik hakkındaki fikirleri olumsuz seyreden Hegel, 1827’de “Yahudiliğin kölelik yerine özgürlüğün ilk büyük dini olduğunu” ifade etmişti (Pincard, 2012: 580).

Gans, Hegelci devlet öğretisini “ilerici tarihsel değişim” bağlamında ele alarak, Fransız devriminin etkisiyle yeni bir aşamaya geçirmişti. Gans’a göre bu devrim, bütün tarihleri sona erdirmişti ve restorasyon döneminde muhafazakarlaşan geleneksel devletler, devrimin etkisiyle gelecek yıkımdan kurtulamayacaklardı (Kılıçarslan, 2012: 77). Gans, parlamenter sistemi ve demokrasiyi açıkça savunuyordu. Fransız sosyalistlerini ciddiyetle ele alan ilk Almanlardandı. Marx üzerinde etkisi önemlidir (Sperber, 2014: 69). Genç yaşta ölümü, hem Genç Hegelciler üzerindeki etkisini azaltmış, hem de Genç Hegelciler’in siyasi ilgilerinin azalmasına neden olmuştur.

2. *Arnold Ruge*

Arnold Ruge (1802-1880), genç Hegelciler’in siyaset felsefesindeki en önemli ismidir. Ruge ekonomik ve sosyal ilişkilerden çok politik ilişkilerle ilgiliydi (Hook, 1962: 153). Genç Hegelciler’in Halle Yıllıkları’nın (Hallische Jahrbücher) editörüdür. Ruge, Bauer’in ateizmi din olarak konumlandırmasına karşı çıktı. Bauer’in her türlü politik olumsuzluğa din üzerinden yorum yaparak yaklaşmasına karşı çıkarken de Marx’la hemfikirdir. Ruge’a göre, dinsel anlamda yanlışları söylemek yeterli değildir. Bunun sebebi; ilk olarak, olmayan şeyleri mantıksal anlamda kanıtlayamayız. Bundan dolayı din alanında kabul görmüş gerçeklerden, şunun olmadığını bunun olmadığını söylemek anlamsızdır; sadece, var olanın yeterli olmadığını söylemek mümkündür. İkinci olarak da, hayatın çeşitli krizlerinde insan, kendisini hayatta tutacak olumlu bir şeyleri kabul etmeyi arzu eder. Bu, din veya dinsizlik sorunu değildir. Dinin çeşidi ve formu sorundur. Ruh dini, özgürlük dini, insanlık dini vb. hep hayatın krizlerinde ihtiyaç duyulan din biçimleridir. Olumsuzlama olarak sunulan her türlü dinsel biçim, yetersizliğin ilanı olacaktır (Hook, 1962: 154). Genç Hegelciler’in ateizmini olumsuzlama olarak nitelendirir ve bu ateizme karşı çıkar (Hook, 1962: 153). Marx’ın eleştirilerine maruz kalmamış tek Genç Hegelci’dir. Demokrasi taraftarı olan Ruge’un, 1848 devrimleri sonrasında, tamamen sosyalist politik mücadeleye girişen Marx ve Engels’le bağları kopmuştur.

3. *Max Stirner*

Max Stirner (Johann Caspar Schmidt /1806 – 1856), günümüzde anarşist olarak bilinmesine rağmen, felsefi anlamda Genç Hegelci ve radikal bireycidir. Marx'ın, hakkında eleştiri yazdığı kişiler içinde hacim bakımından en yüksek oran Stirner eleştirisidir. Bu da Stirner'in, Marx'ı ne kadar meşgul ettiğini gösterir. *Alman İdeolojisi* kitabının yarısından çoğu Stirner'e ayrılmıştır ve Marx'ın eleştiri dönemi bu kitapla sona ermiştir.

Stirner, Hegelci felsefeden çıktığı felsefi yolda, mutlak olan her şeyi reddederek bireye bağladı ve Hegelci felsefeyi tersine çevirdi (Woodcock, 1996: 100). Tamamen bireyci bir felsefeyi savundu. Hatta Stirner'de, savunduğu “kendilik”, anarşistlerin özgürlüğünden bile daha yüksek bir amaç anlamına gelir. Marx, ise Stirner'in felsefesini, “idealist ve Tanrısal bir kendilik” felsefesi olduğunu düşünür. Marx, Engels'le ortaklaşa yazdıkları gençlik dönemlerinin en hacimli eleştirel yazısı olan *Alman İdeolojisi*'nin yarısından çoğunda Max Stirner eleştirisi yapar. Stirner'in felsefesinde “kutsal varlık olma idealine sahip birey” olduğunu düşündüğü bu birey, kendini olgunlaştırarak aziz olma yolunu izler. Marx, Stirner'e bu sebeple sürekli “Aziz Max” diye hitap eder (Marx, 2013: 99).

Devleti ve toplumu da reddettiğinden dolayı anarşisttir. Komünizmi bile sosyal liberalizm olarak adlandırır (Marx, 2013: 175). İnsan için tek bir gerçeklik vardır: kendisinin biricikliği. Stirner'e göre devlet ve toplum, bireyi kabul etmez. Bireyin, ancak bireyliğini yok ederek kendisine katar. Kişinin iradesini yok eder. Her çeşit devlet bireyin iradesinin yok sayılmasıdır. (Woodcock, 1996: 107). Stirner bu esaslar üzerine sürekli çatışma öngören bir sistem çözümü sunar: Herkesin kendi çıkarını savunduğu, hiçbir hakkın kazanılmış hak olarak kabul edilmediği, herkesin kendi farklılığıyla içinde olduğu, hiçbir eşitliğin olmadığı bir “Egoistler Birliği”. Stirner bir devrimi değil, bilinçli bir isyanı savunur (Woodcock, 1996: 111). Mülkiyet sorununun barışçıl bir şekilde çözülebileceğini savunan sosyalist ve komünist düşüncelere de karşı çıkar.

Tek önemli eseri “Kendi ve Mülkiyeti” (The Ego and His Own)dur.

4. *Joseph Proudhon*

Proudhon (1809-1865) mülkiyet konusunu açıklamasıyla Marx ve Engels üzerinde etkili olmuştur. Hegel düşüncesini Marx üzerinden öğrenerek Hegelci

olmuştur. Marx, ‘Felsefenin Sefaleti’ kitabını, Proudhon’un ‘Sefaletin Felsefesi’ kitabına karşı yazdıktan sonra araları bozulmuştur. Proudhon “özgürlükçü” bir düşünürdür. Fakat aile, evlilik, töreler gibi konularda muhafazakârdır. Sosyalist düşünce alanında etkili olmuş belli başlı kişilerden biridir. Hem Hristiyan hem de ateist takipçileri vardır. Düşüncelerini pratiğe geçirmeye çalışarak, sosyalizmi deneysel olarak gerçekleştirmeye çalışmış, bu amaçla bir “halk bankası” kurmuştur.

5. *Moses Hess*

Moses Hess (1812-1875), Marx ve Engels’in düşüncesinin şekillenmesinde önemli etkisi olmasına rağmen çoğunlukla pek dikkate alınmamış, rolü uzun süre göz ardı edilmiş, ya da belirlenememiş bir kişidir. 1812’de Bonn’da Yahudi anne babadan doğan Moses Hess, ‘Sosyalist Siyonizm’in kurucusudur ve siyonizmin manevi kurucularından kabul edilmektedir. Yahudi devletinin Filistin’de kurulmasını savunuyordu (Avineri, (2004), IX). (1875’te ölümüyle defnedildiği Köln Yahudi mezarlığındaki kabri, vefa gereği 1961’de İsrail hükümeti tarafından İsrail’e nakledilmiştir.) Marx’ın, Alman İdeolojisi içinde eleştirdiği ‘hakiki sosyalistler’ (true socialists) içinde yer alır. Hakiki veya felsefi sosyalizm, 1840’ların Almanya’sında, Karl Grün’ün başını çektiği, “materyalist olmayan komünizm” anlamında bir siyasal eğilimdi. Hakiki sosyalizm, bir bütünlüklü felsefi sistem değildi. Her düşünürün kendi felsefi düşünce tarzı vardı. Hess de onlardan bir grubun lideriydi. Erdemli aktiviteleri ve devrimci idealleri dolayısıyla “Alman komünizminin babası” unvanını elde etti. “*İnsanlığın Kutsal Tarihi*” (1837), Almanya’da yayımlanmış sosyalizmi savunan ilk dikkate değer yazıdır (Hook, 1962: 188-189; Mclellan, 1970: 14)).

Hess, bütün toplumsal kötülüklerin kökeninin eşitsizliğe dayandığı düşüncesindeydi. Buna bağlı olarak eşitlik malların ortaklığı ile olabilirdi. Bundan dolayı Hess için hedef, komünizmdi (Mclellan, 1969: 139). “*İnsanlığın Kutsal Tarihi*”nde Hess, tarihi üçe ayırır. 1. Baba-Tanrı dönemi; yaradılıştan İsa’ya kadar 2. Oğul-Tanrı dönemi; İsa’dan Spinoza’ya kadar 3. Kutsal Ruh dönemi; Spinoza ile başlayıp günümüzde de devam eden dönem. Hess’in tarih görüşü Yahudi-merkezlidir: Tarihin ana eksenini Grek-Roman filozof ve siyasetçiler değil, İbrahim, Musa, Davud, Ezra ve son olarak Spinoza oluşturmaktadır (Avineri, (2004), XVIII).

1840’ların başında Marx’ın dikkatini ekonomi konularına çekmiş olmasına rağmen, Marx’ın felsefeden ekonomiye geçişine benzer bir durum Hess’te görülmez.

Kapitalist toplumda mübadele aracı olarak paranın önce Hess'in düşüncesinde fonksiyonunun anlaşılması, Marx'ın düşüncesindeki yerinin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Hess, materyalizm üzerinden eşitsizlik ve sınıf mücadelesine ulaşmaz. Hess'e göre sınıf mücadelesi ikincil bir çatışma ortamının ifadesidir. Asıl çatışma, milli kimliklerin ve ulusların birbiri arasındaki mücadeledir. Hess bu nedenle "millet" ve "kimlik" kavramlarına yönelirken, Yahudi milli kimliğinin belirlenmesine önemli katkı sağlar. Çünkü Hess, Yahudileri sadece dini bir topluluk olarak görmez, aynı zamanda halk ve millet olarak görür.

19. yüzyılda ilk kez toplumu ifade etmek için kullanılmaya başlanan "ırk" ve "halk" kavramlarını, ilk kullananlardan biri Hess'ti. Hess, Yahudiler için tek çözümün tabiiyet kazanmak ve kendi devletlerini kurmak olduğunu, Yahudi düşmanlığının yaygın ve çok köklü olduğu bir Avrupa'da, Yahudiler için huzurun mümkün olamayacağını savunuyordu. Irk mücadelesini sınıf mücadelesinden önce gören Hess, ırk mücadelesinin sona ermesiyle sınıf mücadelesinin sona ereceğini, sınıf mücadelesinin, ırk içinde sosyolojik bir mesele olarak kalacağı düşüncesindeydi (Bell, 2013: 23). Bu yaklaşım farklılıkları, Marx'la aralarındaki çelişkilerin derinliğini göstermektedir. Buna rağmen ilişkileri çoğunlukla dayanışma biçiminde, zaman zaman kesintiye uğrasa da Marx'la tanıştığı 1841 yılından ömrünün sonuna kadar devam etmiştir. Marx'ın diğer genç Hegelciler'le rekabetinde ve 1. Enternasyonal'de Bakunin'e karşı, Marx'ın müttefiki olmuş, *Alman İdeolojisi*'ni yazarken işbirliği yapmıştır (Hook, 1962: 186-187). Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'yu yazımında Hess'ten nasıl yararlandıkları konusunda Sperber'in "intihal" imasında bulunması ilginçtir. Sperber, Hess'in Komünist Birlik için hazırladığı öneri taslağını Engels'in ele geçirdiğini ve bazı değişiklikler yaparak Londra'ya gönderdiğini belirtiyor (Sperber, 2014: 190) ki, bu durumda *Komünist Manifesto* esas itibarıyla Hess'e ait bir metin olarak görülecektir ve bu durum aslında bir skandala işaret eder. Ayrıca Marx'ın, "*Manifesto*" için, "*Komünist Amentü*" başlığını kullanmak istemesi, Engels'in onu "manifesto"ya ikna etmiş olması (Özyurt, 2015: 169) ve Hess'in yazısının başlığının "*Bir Komünist Amentü*" (*A Communist Credo*) olması, Sperber'in iddiasını güçlendirmektedir.

Hess'i, Marx'ın henüz felsefeyle uğraştığı dönemde, Marx'a iktisadi ve sosyal meseleleri öğreten ve ekonomi ile politika ilişkisine dikkat çeken kişi olarak görüyoruz.

Ayrıca Engels'i de komünizme ikna edip kazandıran (muhtemelen Marx'ı da) kişi Hess'ti (Bell, 2012: 22; North, 1989: XLIV-XLV). Hess, Marx'la tanışmasından sonra ona hayranlığını şöyle belirtmişti: “*Şimdi arkadaşlarımızdan biri olan bir adamla tanışmaktan memnun olacaksınız... halen hayatta olan en büyük belki de tek filozofla tanışacağına emin olabilirsiniz. Yakın gelecekte bütün Almanya'nın gözlerini üzerine çekecektir... Benim idolüm... O derin felsefi ciddiyetini iğneleyici ince zekâsıyla birleştirmeyi çok iyi biliyor. Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine ve Hegel'in tek bir adamda birleştiğini düşün –birleştiğini diyorum, toplandığını değil- ve işte size Dr. Marx*” (Carr, 2011:38; Sperber, 2014: 95). İlişkilerinin hayatlarının sonlarına kadar devam etmiş olması Hess'in hayranlığının da devam ettiğinin göstergesidir.

6. Bruno Bauer

Bruno Bauer (1809-1882), Marx'ın hocası ve arkadaşıydı. Berlin'de, 1840'larda Genç Hegelciler'in bir araya geldiği Doktorlar Kulübü'nün ikisi de müdavimiydi. Bu ortamda Marx, daha çok Bauer'in yetenekli bir öğrencisi olarak görülüyordu. Marx, doktorasını da Bauer'in denetiminde yapmıştı. Hamileri durumundaki Prusya kültür ve eğitim bakanı Altenstein'in 1841'de ölümüyle üniversitelerde ders veren Sol Hegelciler üniversitelerden uzaklaştırıldı. Böylece Bruno Bauer için ve sonrasında Marx için sıkıntılı dönem başlamış oldu. Muhalif duruma düşen bu grup için siyasi mücadeleden başka yol kalmamıştı. Marx, Engels'i de yanına alarak bu yola girdi. Diğer Genç Hegelcilere karşı kullandığı ağır ifadelerde, politik mücadele alanında kendilerinden başka rakip istememelerinin de payı olabilir. Yaşanan bu süreci üzüntüyle ifade eden Engels, Feuerbach dolayısıyla yazdığı 1886 tarihli bir yazıda, doğa bilimlerinin Almanya'da ele alınması dolayısıyla şu ifadeleri kullanıyordu: “... *Kendilerini karış karış aşan Feuerbach, yitik köyünün yalnızlığı içinde yalnızlaşmak zorunda kalırken, kılı kırk yaran boş beyinli seçmecilerin felsefe kürsülerine el koymalarına yol açan, Almanya'nın içler acısı koşullarının kusurudur.*” (Engels, 2012: 73) Aynı ifadeler fazlasıyla Bauer ve diğerleri için kullanılabilir.

Marx'ın birçok olumsuz ve orantısız (çoğu zaman haksızlığa varan) ifadelerine rağmen Bauer, her zaman karşı cevaplarını ölçülü bir sağduyu içinde vermiştir. Muhtemelen Marx'a karşı hiçbir siyasi amaç peşinde olmadığını ortaya koymak istiyordu ve Marx'a karşı sempatisi ve saygısı vardı. Bauer'den, Marx'ın yazılarında

çoğunlukla küçümsenerek bahsedilmiştir. Ancak Bauer'in ölümü üzerine, Engels tarafından hemen hiç kimseyle kıyaslanmayacak bir övgü yazısı ile anılması şaşırtıcıdır. Özellikle din eleştirisi, tarihsel İsa ve İncilleri ele aldığı yazıları dışında, felsefi etkisinden de bahsedilmesi, Marx ve Engels'in dışarı yansıttıklarının farklı, gerçek düşüncelerinin farklı olduğunu göstermektedir. "*Bruno Bauer ve İlk Hristiyanlık*" başlıklı yazının Marx'ın ölümünden önce 1882 Mayıs'ında yayımlandığı düşünülürse, Marx'ın düşüncesinin de Engels'ten çok farklı olmadığı anlaşılmaktadır. Engels, Bauer'i şöyle sunuyordu: "*13 Nisanda, Berlin'de bir zamanlar filozof ve tanrıbilimci olarak belirli bir rol oynamış olan, ama yıllardan beri yarı yarıya unutulmuş ve ancak arada sırada yazın yaşamının "orijinal" bir tipi olarak kamunun dikkatini çeken bir insan öldü. Renan dâhil resmi tanrıbilimciler, onun yazılarından parçalar alıp, bu yazıları kendilerininmiş gibi gösteriyorlardı, bu yüzden de onun adını söylememekte birlik içindeydiler. Bununla birlikte Bauer, bizi, biz sosyalistleri de ilgilendiren alanda, Hristiyanlığın tarihsel kökeni sorununda onlardan daha değerliydi ve onlardan daha çok iş yaptı.*" (Marx- Engels, 2002:178)

Marx'ın doktora tezinde benimsemiş olduğu Hegelcilik, insan öz-bilincinin (self-conscious) diyalektik gelişiminin, felsefi olarak diğer alanlara da uygulanmasını gerektiriyordu. Fakat Marx'ın ileri sürdüğü öz bilinç, Bauer'in görüşüne uygunluk gösteren insan öz bilinciydi, Hegel'in öne sürdüğü tin değildi. Çünkü Marx bir Hegelci değil, bir Genç Hegelci idi.

Bruno Bauer'de din, tamamen negatif bir anlam taşır. Teolog olarak başladığı kariyerini ateist olarak sürdürmüştür. Belki din konusuyla en uzun süre ilgilenmiş Genç Hegelciler'den biri olmasına rağmen, Bruno Bauer'in üzerindeki sis perdesi kaldırılmamıştır. Bauer, adı, sadece Marx dolayısıyla telaffuz edilen, düşünceleri ise neredeyse hiç bilinmeyen bir kişi olarak kalmıştır.

Bauer'in özellikle üzerinde durduğu konu şu olmuştur: Hristiyanlıkta sistem haline gelmiş tasarımların ve düşüncelerin kaynağı nedir ve bunlar nasıl dünyaya egemen hale gelmişlerdir? Bauer Hristiyanlığı esasta İskenderiyeli Filon'a dayandırır ve Seneca'nın etkisini de vurgular (Marx-Engels, 2002: 180). Hristiyanlığın, Yahudi gelenekleri, Yunan felsefesi ve Stoa felsefesinin karışımından oluşmuş olduğunu öne sürer. Bauer'in Hristiyanlıkla ilgili yaklaşımı şöyle özetlenebilir: İnsanlığın öz-bilincinin diyalektik ilerlemesini tarih temsil ettiğinden beri, Hristiyanlık, geçmişteki bir

hareket olarak ortaya çıkar, ebediliğe ulaşabilecek nitelikten yoksundur. İnsanın öz-bilinci Hristiyanlıkla ileri bir adım atmıştır. Fakat insanlık Tanrı'nın hakemliğine ve dogmalara boyun eğdiğinden beri, insani yaratım sürecini bilinçsizce yaşamıştır. Ama şimdi bağımsızlığının bilincine ulaşmasıyla, bu kez de Hristiyanlık evrensel öz-bilince ulaşma yolunda en ciddi engeli oluşturuyor (McLellan, 1969: 55-56). Hristiyanlık evrensel olmasıyla diğer dinlere karşı üstünlük sağlamıştı. İnsanlar arasındaki ayırım ve üstünlük düşünceleri, onların varlıklarını sürdürmelerini engelliyordu. Yahudi dini evrensel tanrısı ile evrensellik kazanırken, Yahudilerin inananlar ve sünnetliler olarak aristokrat tutum takınmaları kendilerini ulusallaştırıyor (Marx-Engels: 187).

Başka teologların, vahyi ve Tanrı'nın mevcudiyetini vurguladıkları yerde, Bauer "özel tinin" Tanrı'yı anlamasıyla ilgileniyordu. Yani insanın Tanrı karşısındaki tavrını, entelektüel bir etkinlik olarak görüyordu. İnsanla Tanrı arasındaki ilişkide, insanı tin alanına yerleştiriyordu. Bu ilişkinin gelişme aşamaları aynı zamanda insan bilincinin formlarına karşılık geliyordu. Bauer, üç aşama belirler: 1) Duygu aşamasındaki dinsel tavır. 2) Tefekkür aşaması. 3) Tasarım aşaması. Bauer birinci ve üçüncü aşamaları Hegel'den almışsa da, özel tin vurgusuyla diğer iki aşamanın niteliğini de büyük ölçüde değiştirmiştir (Rosen 2012:176).

Bauer insanın entelektüel etkinliğini dinin kaynağı olarak görmektedir. Dinin öznelleşmesi, düşüncenin duyguda içerildiğini kabul etmesinin sonucudur. Bauer ve Hegel bu konuda ayrı düşünmektedirler. Hegel'de duygunun içeriği doğru veya gerçek değildir, duygu olsa olsa özneliktir.

Marksçı din eleştirisinde, ağırlığı Bruno Bauer ve Ludwig Feuerbach'ın görüşleri teşkil eder. Uzunca bir süre Marx ve Bauer arasındaki ilişki belirsiz kalmıştır ya da belirsiz bırakılmıştır. Marx'ın din eleştirisinin tamamen Feuerbach'ın din hakkındaki görüşlerine dayandığı düşünülürken, bu konuda Bauer'in belki daha fazla etkiye sahip olduğu iddiaları duyulmaya ve yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Hatta Marx'ın dini kavradığı zeminin genellikle Bauer'le örtüştüğü görülür. Özellikle "*Giriş*"te ifade ettiği birçok konu Bauer'den alıntı izlenimi vermektedir.

- a) Kendi otantik doğasını kavramamış insanın öz-bilinci
- b) "Tersine çevrilmiş" olarak dünya; tersine çevrilmiş öz-bilinç
- c) "Tersine çevrilmiş olan dünyanın genel teorisi" olarak din
- d) "Gerçek acı çekmenin bir ifadesi ve ona karşı protesto"

e) “Halkın yanılısamalı mutluluğu”

Marx’ın, Bauer’in “Yahudi Sorunu” yazısına karşı yazdığı aynı başlıklı cevabi yazı, din olgusuna yaklaşımlarındaki farklılığı gösteriyor. Bauer'e göre asıl düşman dindi, dolayısıyla Yahudiler olarak özgürlük isteyen Yahudilere destek vermek, dine teslim olmak ve dini bir azınlığın taleplerine taviz vermek anlamına gelecekti. Bauer ısrarla, Yahudilerin önce dinlerinden vazgeçmeleri gerektiğini ve ancak o zaman liberal ateistlerin desteğini kazanabileceğini vurguladı. Marx’ın ve Engels’in düşüncesi ise, ileride ifade edeceğimiz gibi dinin tarih içerisinde çözülecek bir yapı olduğu düşüncesine dayanıyordu.

7. *Ludwig Feuerbach*

Ludwig Feuerbach (1804-1872), Engels’in “Hegel ile aralarında bir ara halka olarak gördüğü” (Engels, 2011: 8), Genç Hegelciler’in günümüzde en çok tanınan isimdir. Feuerbach’ın bütün çalışmalarına egemen olan konu din olgusudur, tamamen din, teoloji ve bunlarla bağlantılı her konu. Din olgusu, bütün yazılarının tek hedefi, tek tasarımı ve tek nesnesidir (McLellan, 1969: 85).

Feuerbach, modern zamanlarda ateizmin en önemli ve en etkili olmuş isimlerinden biridir. Feuerbach’ın ‘Hristiyanlığın Özü’ isimli kitabı 1841 yılında yayımlandığında her kesim üzerinde önemli etkileri olmuştu. Genç Hegelciler arasında nasıl bir etkisi olduğunu ve onların hangi problemlerine nasıl bir çözüm getirdiğini yaklaşık yarım asır sonra, Feuerbach üzerine yazdığı kitapta soğukkanlılıkla ve hakkını teslim ederek Engels şöyle anlatmıştı:

“Hegel okulunun parçalanma sürecinin üzerinde fazla durmayacağız. Bizim için daha önemli olan şudur: en kararlı Genç Hegelciler’in çoğunluğu pozitif dine karşı savaşmalarının pratik zorunlulukları yüzünden İngiliz–Fransız materyalizmine sürüklendiler. Ve burada kendi okullarının sistemi ile çatışma haline girdiler. Materyalizm doğayı tek gerçeklik olarak kabul ederken, Hegel sisteminde doğa, Mutlak fikrin (idea) yabancılaşmasından, denebilir ki fikrin bir alçalmasından başka bir şey değildir. Her durumda düşünme ve onun ürünü fikir (idea) burada önde gelen başat öğe, doğa ise kısacası ancak fikrin alçak gönüllüğü sayesinde var olan, ondan türemiş bir öğedir. Ve bu çelişki içinde iyi kötü debelenip duruldu. İşte o sıradadır ki Feuerbach’ın Hristiyanlığın Özü adlı kitabı çıktı. Kitap bir çırpıda, materyalizmi, içtenlikle yeniden tahta çıkararak bu çelişkiyi toz etti. Doğa her türlü felsefeden

bağımsız olarak vardır; doğa, biz insanların, doğanın ürünleri olan bizlerin üzerinde büyüdüğümüz temeldir. Doğanın ve insanın dışında hiçbir şey yoktur ve bizim dinsel imgelemimizin yarattığı üstün varlıklar bizim kendi öz varlığımızın hayali yansımasıdır ancak. Büyü bozulmuştu; “sistem” parçalanmış ve bir kenara atılmıştı, çelişki çözümlenmişti, çünkü yalnız imgelemde vardı. Bu kitap hakkında bir fikir edinmek için, onun özgür kılıcı etkisini bizzat yaşamış olmak gerekir. Coşku herkesi sardı: biz hepimiz, birden “Feuerbachçı” olduk. Kutsal Aile’yi okurken, Marx’ın yeni görüş tarzını nasıl coşkuyla selamladığı ve –bütün eleştirici kayıtlarına karşın- ondan ne derece etkilendiği görülebilir.” (Engels, 2011: 19-20)

Hegel ölünce, öğrencileri ve takipçileri, onun spekülatif ve onto-teolojik felsefesini eleştiriye yöneldiler. Hegelci soyutlamalar sistemine ilk gerçek karşı çıkışı ortaya koyan Ludwig Feuerbach (1804-1872) olmuştur. Feuerbach, bütün felsefesini Hegel’e bir cevap olarak oluşturmuştur (Marx, 2011a: 87). Feuerbach’ın din görüşü, Bauer ve Strauss’tan sonraki bir aşamayı gösterir. Strauss ve Bauer eleştirilerinde dinin ‘içinden’, teolojik bir eleştiri getirmişlerdir. Feuerbach ise “felsefi” olarak bir çözüm sunmaktadır ve sunduğu “dışarıdan” çözümdür. Dinsel inancın kaynağını, kadir-i mutlak bir varlığın tahayyül edilmesi olarak görür. Feuerbach’a göre bu tahayyül, insanın güçsüzlüğünün bir yansıması olarak, insan muhayyilesi tarafından üretilmiştir. Bu iddiasıyla teolojiyi antropoloji yapmıştır.

Feuerbach için din, diğer Genç Hegelciler’in aksine olumsuz içeriğe sahip değildir; sadece eleştirel olarak ele alınır. Hatta Feuerbach amacının “doğru ve yanlışın ayrılması” olduğunu ifade ettiğinde, Genç Hegelciler içinden, kökten değişen bu tutuma kızan Max Stirner, Feuerbach’ı “dindar ateist” olarak tanımlamıştır (McLellan, 1969: 91). Gerçekten de Feuerbach kendi felsefesini yeni bir din olarak tanımlamış, bu yeni felsefenin dinin yerini alacağını, kendi dinsel doğruluğuna ve dinsel özüne sahip olduğunu düşünmüştür (Feuerbach, 2012: 160). Din karşısındaki bu duruşun önemli sonuçlarından biri, sosyalist takipçileri arasında bölünmeye sebep olması olmuştur. Bu görüşünde onu destekleyenler Moses Hess ve Karl Grün gibi “hakiki sosyalistler” olmuştur. Onların din ve ahlak konusunda Feuerbach’ı kabul etmeleri ve ölümsüz değerlere imanları, Marx ve Engels’le aralarında büyük bir kırılmanın sebebi olmuştur (McLellan, 1969: 91).

Feuerbach için din, insan muhayyilesinde, insanın bir yansıması olarak teşekkül etmiş bir sistemdir. Feuerbach aynı zamanda insanla Tanrıyı da bir görür. Din olarak Hristiyanlığı, dinsel düşüncenin (insanın en ileri düşüncesi) mükemmelliği olarak kabul eder. Feuerbach'ın düşüncesinde insanın üç yönünün yansıması, dinin, Tanrıyı ifade eden üç kişiliğinin yansıması olarak ortaya çıkmıştır. Bunlar insandaki mantık, irade ve kalbe karşılık oluşmuş, Tanrı tezahürleridir (Feuerbach, 2004: 23):

1. Bilginin varlığı olarak Tanrı; bu aklın Tanrısıdır. Felsefi bilgiye dayalıdır, burada Tanrı tanımı dolayısıyla bilgiye dayalıdır. Tanrıyı tanımlayan bilgidir. Feuerbach'a göre, insan huzur arar ve bu huzuru kendi dışında bir varlıkta bulamayacaktır. İnsandan ayrı bir varlık olarak, 'Tanrı olarak Tanrı'yı kabul etmeyen Feuerbach (Feuerbach, 2004: 73), 'kendine yeten Tanrı'yı da kabul etmez (Feuerbach, 2004: 62-66).

2. Etiğin Tanrısı, hukuksal Tanrı; Tanrı yalnız etikten ibaret olsaydı, günahları affetmesi söz konusu olmazdı. Çünkü bu durumda kuralları reddetmiş olacaktı. Kendisi de kurallar tarafından reddedilirdi. Oysa Tanrı günahları affeden varlıktır. Günahları affetmesi, Tanrı'nın etik bir varlıktan fazla olduğunu gösterir (Feuerbach, 2004: 77).

3. Sevginin Tanrısı; "*Sevgi insanın kendisidir ve onun dışında Tanrı yoktur. Sevgi insanı Tanrı, Tanrı'yı da insan yapar. Sevgi, güçlü olanı zayıflaştırır, zayıfı güçlendirir, alçakta olanı yükseltir, maddeyi idealleştirir ve ruhu maddeleştirir*" (Feuerbach, 2004: 77). Feuerbach sevgiyi, Hristiyanlıkta ortaya çıkan dinin en mükemmel şekli olarak görür. Bu yüzden onun materyalizmi Hristiyanlığın adeta ete kemiğe bürünmüş halidir. Bedene gelme Tanrının insana olan sevgisinin kanıtıdır (Feuerbach, 2004: 86). Tanrı oğlunda bedenleşmiştir.

Feuerbach, metafizik bir "insan" denilen varlıktan söz ediyor ve bu insanı Tanrılaştırıyor. Bunu şöyle formüle ediyor: "*Tanrının insana olan sevgisi, kutsal varlığın yapısının temelinde vardır: Tanrı, beni, insanı seven bir Tanrıdır. Tanrının sevgisi, beni, seven bir varlık yapar; Tanrının insana olan sevgisi, insanın Tanrıyı sevmesinin sebebidir... Peki, ben Tanrının nesini seviyorum? Sevgisini: İnsana olan sevgisini, ama ben Tanrının insana duyduğu sevgiyi sever ve bu sevgiye taparsam, insanı seviyor olmaz mıyım, benim Tanrıya olan sevgim, dolaylı olarak insana olan sevgim olmaz mı?*" (Feuerbach, 2004: 86-87)

Feuerbach ayrıca, bedene gelme sonucu olan ve acı çeken Tanrı'yı öne çıkartıp, başkaları için acı çekmeyi kutsal bir meziyet olarak görüyor. Buradan insanın acı çekme hevesi ve tutkusundan ruhbanlığa yol açıyor (Feuerbach, 2004: 88–90). Tanrı bunca acı çekmekteyken, insan nasıl eğlenme ve keyif sürme peşinden gidebilir? Burada, Hristiyanlığın ilk kuralı olarak acı çekmeyi belirliyor (Feuerbach, 2004: 89).

Hegel'de oğulun antitez olarak kabulünden farklı olarak Feuerbach'ta oğul imgesi Tanrı'nın sevgisine karşılık gelir. Tanrı, Tanrı olarak mutlak yalnızlık ve kendine yeterliğin ifadesidir. Düşünme ve bilme, yalnızlığa karşılık gelirken, sevgide başkasına ihtiyaç vardır ki, buradan da oğul neşet eder. Oğulun Tanrı'dan kişilik olarak farklı olması özsel farklılık değildir, esasta aynıdırlar. Sadece baba, 'ben' ve bilgidir; oğul, 'sen' ve sevgidir. Bilgi ve sevginin birleşiminden akıl ortaya çıkar. Teslisteki üçüncü kişi baba ve oğulun birleşimini ifade eden, birbirlerine olan sevgilerinin sonucu olan topluluk düşüncesidir ki, bu da insansı bir varlık olarak tahayyül edilir (Feuerbach, 2004: 94-95). Fark edileceği gibi Feuerbach'ın teolojisinde Hegel'in 'sentez', yani Kutsal Ruh düşüncesine göre bir üçüncü şahıs biraz belirsiz ve zorlama olarak vardır.

Sonuç olarak Feuerbach'ın felsefesi, Tanrısı da insan olan bir din (Hristiyanlık) teolojisi oluşturuyor. Felsefi bir akıl yürütme neticesinde, dinin (Hristiyanlık) nasıl bir yol izleyerek dejenerasyona uğramış olabileceğinin örneği olarak da bakabiliriz. Feuerbach Hristiyanlığı değil, dini veren Tanrı'yı reddediyor. Spekülatif bir felsefe kurarak, rasyonel teoloji oluşturuyor: “*Spekülatif felsefenin özü, tanrının rasyonelleştirilmiş, gerçekleştirilmiş, güncelleştirilmiş özünden başka bir şey değildir. Spekülatif felsefe hakiki, tutarlı, rasyonel teolojidir*” (Feuerbach, 2012: 88). Eski felsefe ile yeni felsefeyi ayırma tabi tutan Feuerbach, eski felsefeyi ikili karaktere sahip olarak betimliyor. Biri insanlarla ilgilenmeyen, sadece kendi için anlamı olan hakikat, yani felsefe. Diğeri, insanlar için hakikat olarak din. Feuerbach'a göre bu yeni felsefe, teorinin onurunu ve bağımsızlığını koruyarak pratik bir istikamet sağlar. Bu yeni felsefe dinin özünü kendi içinde taşır ve din yerindedir (Feuerbach, 2012: 160).

1842 tarihli 'Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler'de de Feuerbach, antropolojiyi teolojide gizlenmiş görürken, teolojiyi spekülatif felsefede gizlenmiş görüyor, böylece her ikisi spekülatif teolojiye dönüşüyorlar. Teoloji ile spekülatif teoloji arasındaki fark şudur: teoloji tanrısal özü öte dünyaya gönderirken, spekülatif teoloji bu dünyaya getiriyor. Spekülatif felsefeyi Spinoza başlatıyor, Schelling sürdürüyor ve Hegel

tamamlıyor. Ayrıca, panteizmi, teolojinin zorunlu sonucu olarak tutarlı buluyor ve ateizmi panteizmin sonucu ve panteizmin tutarlılığı olarak belirliyor (Feuerbach, 2012: 69). Böylece mutlak bir ateizm tasarlıyor. “*Panteizm, teolojinin teolojik açıdan yadsınmasıdır.*” (Feuerbach, 2012: 70)

Feuerbach kendisinin, ‘insan-tanrı’ya inandığı için ateist olamayacağını söylerken (Feuerbach, 2004: 11), bu iddiayı modern dönemlerin bir iddiası olarak görmek gerekir. Tanrılaşmış insanın kendi varsayımlarını din olarak kabulü, Tanrı olarak insanın kabulü anlamına geleceğinden, Feuerbach ateist bir tuzakla kendini aklamaya çalışıyor. Çünkü Feuerbach, mantıksal bir tanrıya inanmakla, Aydınlanmacıların ateizmiyle kıyaslandığında ateist değildir. Oysa peygamberler, dindar filozoflar, dindarlar, Aydınlanma tarzı bir ateizme karşı (inançsızlığa karşı) mücadele etmediler; yanlış bir inanca ve tarihsel uygulamalara karşı mücadele ettiler. Bu durumda hangi dinin yansıma olarak kabul edileceği sorunu ortaya çıkacaktır ki, yansıma kuramının insanın ideal olması gibi, dini de idealdir ve işlevsizdir.

Feuerbach, din konusunda açıklama yaparken var olanların yaratılması konusuna girmez. Yaratıcı Tanrı düşüncesini açıklamaya girişmez. Bu durumda insanın yaratıcı olması gibi bir anlayışa sahip olamayacağına göre, Feuerbach’ın tanrısı bağımlı bir tanrı olmaktadır ve bu da paganizm anlayışıyla örtüşür. Aynı, paganizmin tarih-dışı tanrı ve yarı tanrıları gibi, tarihsel olmayan “insan” tarafından üretilmiş din söz konusudur. Feuerbach ayrıca, döneminin yaygın iyimser tutumu veya Hristiyanlığın insana ikiyüzlü intibai veren iyimser görünümünün etkisiyle, Tanrı’daki olumsuzluğu reddeder. Bu durumda insandaki olumsuzluğu da reddetmiş oluyorsa, açıklanması çok zor bir tarih karşımıza çıkacaktır.

Marx’ın Feuerbach eleştirisi, Batı felsefesine hâkim olan özne–nesne ayırımından hareket eder. Marx, insan öznelliğinin de nesnel bir etkinlik olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur (Marx, 2013a: 15). Marx, Feuerbach felsefesini saf bir “tasarım” olarak değerlendiriyor. Ekonomik ve tarihsel ilerlemelerden habersiz, soyut bir varlık olarak insandan söz edildiğini ve bu anlayışın herhangi bir etkinliğe yol açmayacağını belirtiyor. Tasarımın, herhangi bir şeyi bilmek anlamına gelmediğini, bunun kesinlikle “praxis”e ihtiyaç duyduğuna inanıyor Marx. Çünkü Marx için doğa, durgun bir gerçeklik değil; sürekli olarak insanın ortamında oluşan değişimdir (McClellan, 1969: 114).

Marx ve Engels aynı zamanda Feuerbach'ın eleştirmeni olmuşlardır. Marx, Feuerbach'ın her yönüyle Hegel'le ilişkili olarak kurduğu felsefeyi, bilinçte kurulmuş olan Hegel felsefesinin yanında zayıf bulur: *“Bizim tanrı bilimsel (teolojik) eleştiricimiz, tinselci ‘kendinin bilinci’ veya ‘tin’ putataparlığına karşın, duyguyu aşıp da bilince yükselemez”* der (Marx, 2011a: 87). Marx ve Engels, Feuerbach'ın tarihe bakışında materyalist tutarlılığı olmadığı, materyalizmle tarihi ayrı tuttuğu gerekçesiyle de eleştirmişlerdir: *“Feuerbach'ın, duyuusal dünya “anlayışı” kendini, bir yandan bu dünyanın salt sezgisiyle, diğer yandan da salt duyumsamayla sınırlar; o “gerçek tarihsel insan” yerine “insan” der”* (Marx-Engels, 2013: 50). Feuerbach'ı eleştirirken, onun tarih dışı ideal insan kavrayışına sahip olmasını eleştirir. Marx'ın insanı, Feuerbach'ın soyut insanından farklı olarak tarihseldir. Tarihsel şartlar ve üretim biçimi dinsel düşünceyi de belirlediğinden, bir devrin din anlayışını izleyerek sosyo-ekonomik yapısını anlamak mümkündür. Feuerbach dini insanın yansıması olarak görürken, Marx, din dünyasını gerçek dünyanın bir yansıması olarak görür (Marx, 1986: 82). Yani din, soyut insanın değil, tarihsel insanın bir ürünüdür Marx için.

Feuerbach'ın ortaya koyduğu din eleştirisinin ve dinin kökeniyle ilgili savunduğu argümanların, Hristiyanlık bağlamında kullanılmaya ve açıklanmaya çok elverişli oluşu düşüncelerinin yayılımını kolaylaştırmış görünür. “İnsan-tanrı” bir varlık etrafında şekillenen Hristiyanlık inancının, “insanın tanrısı olarak insan” (Feuerbach, 2012: 87) demek olan Feuerbach'ın teorisiyle yakınlığı, Feuerbach'ı batı düşüncesinin son iki yüz yılında, ele aldığı konu itibarıyla etki derecesi orantısız bir şekilde yüksek olmuştur.

8. Karl Marx

Karl Marx (1818-1883) ve Friedrich Engels (1820-1895)'in hayatlarını uzun uzadıya anlatmaya gerek olmadığını düşünmemize rağmen, yeri geldiğinde düşüncelerinin oluşumunda hayatlarının belirleyici etkisi olduğunu düşündüğümüz noktalarda biyografilerindeki bilgilere de başvuracağımızı belirtelim.

Karl Marx'ın babası Heschel Heinrich Marx'tır (1777-1838). Marx, anne tarafından da baba tarafından da Yahudi dinsel köklere sahiptir. Baba tarafı Trier hahamları soyundan gelir. 17. yüzyılda yaşamış haham Aron Lwow, oğlu Joshua Eschel (1723-1734 yılları arasında) ve onun oğlu Moses Lwow (1764-1788 yılları arasında)

Trier'in hahamlığını yapmışlardı. Marx'ın babaannesi Ewa (Chage), bu Moses Lwow'un kızıydı. Büyükbabası Marx Lewy de Bohemya'dan Trier yakınlarındaki Saarlouis şehrine göç etmiş ve burada bir müddet ikamet etmiş, Marx'ın babası Heschel (Heinrich) de burada doğmuştu. 1794-1813 arasında Trier, Fransız yönetimi altında kalmıştı. Fransız yönetimi soyadı uygulamasına geçtiğinde, aile 'Marx' soyadını almıştı. Ailede son haham, Marx'ın amcası, Trier konseyi lideri Samuel Marx'tı ve 1806'da Sanhedrin konseyine delege seçildiğinde, en büyük destekçisi aynı zamanda konseyin sekreteri de olan kardeşi Heinrich Marx'tı (Sperber, 2014: 23-28).

Marx'ın annesi Heinriette Presburg (Marx), Hollanda'nın Nijmegen şehrinden, ailesi aslen Macar Yahudilerindendi. Tüccar ve girişimci olarak başarılı bir aileydi (Sperber, 2014: 36). Heschel Heinrich Marx ve Heinriette Marx 1814'te evlendiler. On iki yıl zarfında, beşi kız, üçü erkek, dokuz çocukları dünyaya geldi. Karl Marx'ın çocukluğu hakkında çok az bilgi mevcuttur. 1819 yılında ağabeyi Moritz ölünce dokuz çocuğun üçüncüsü olarak ailenin en büyük oğlu oldu. Önce babası Heinrich Marx vaftiz olarak Protestanlığa geçti (1819), sonra da Marx'ın vaftizi gerçekleşti (1824). Marx'tan bir yıl sonra ise annesi Heinriette Marx vaftiz oldu. Marx'ın yaşayan kardeşleri Sophie, Hermann, Henriette, Louise, Emilie ve Karoline de protestan olarak vaftiz edilmişlerdir. Karl Marx, babası Heinrich Marx tarafından on üç yaşına kadar evde eğitildi(Sperber, 2014: 33).

Görüldüğü gibi Marx'ın Yahudi kökleriyle ilişkisi çok gerilerde kalmış gibi gözükmemektedir. 19. yüzyılda Avrupa genelinde Yahudilerin zümre toplumundan eşit vatandaşlık statüsüne geçmeleri dolayısıyla yaşadıkları değişimi -muhtemelen sarsıntıyı- hesaba katmak gerekir: Din değiştirme, Yahudiler arasında görünüşte basit ve sıradan bir hadise olarak görülüyordu. Bunu Yahudiler kendi aralarında bir ayrılık vesilesi görmüyorlardı; "vaftiz edilmiş Yahudi" veya "vaftiz edilmemiş Yahudi" olarak görüyorlardı (Sperber, 2014: 131). Fakat Marx'ın birkaç küçük örnek dışında Yahudiler hakkında olumlu düşüncesi yoktu. Özellikle gözlemlerine dayalı Yahudi nitelendirmeleri olumsuzdu. Ancak ataları ile ilgili bir gocunması olmadığı gibi, gurur duyduğunu söylemek mümkündür. Dayısı Lion Philips'e yazdığı bir mektupta, Darwin'in, maymundan türediğini kanıtlanmasına rağmen, "*hiçbir şok atalarımıza duyduğumuz gururu sarsamaz*" diyordu (Sperber, 2014: 436). Ancak Marx, hiçbir arkadaşı tarafından Yahudi geçmiş ima edilerek nitelendirilemeyecek kadar "Alman" olarak görüldüğü

kabul edilirse, sanki dayısına yazdığı ifadeler “hatır için” yazılmış kanaati veriyor. Çünkü Marx’a, Yahudi karşıtı ırkçılar bile (örneğin Wilhelm Marr; antisemitizm teriminin de mucidiydi) Yahudi gözüyle bakmamışlardır (Sperber, 2014: 438).

Baba Heinrich Marx’ın Hristiyanlığa geçiş kararı hakkında çeşitli spekülasyonlar yapılmıştır. Bu yorumlarda en çok, o dönemde sıkça rastlanan, çıkar amaçlı din değiştirme üzerinde durulmuştur. Ancak Heinrich Marx için çıkar amaçlı bir din değiştirme söz konusu olsaydı, yaşadıkları kent (Trier) itibarıyla, Katolikliğe geçmeleri gerekirdi. Dinsel anlamda Heinrich Marx’ın Yahudiliği ikrarı veya inkârı söz konusu olmadığı gibi, Hristiyanlığı kucakladığını da söylemek imkânsızdır. Baba Heinrich Marx, tam bir “deist” portresine sahip, koyu bir Aydınlanma taraftarıdır (Carr, 2011: 22). Dönemin orta sınıf aydınları arasında, rasyonalizmle vahye dayalı dinin öğretilerini bağdaştırma arzusu bir hayli yaygındı ve Protestanlık buna en elverişli dindi. Haddi zatında Trier koyu Katolik inancına mensup insanların yaşadıkları bir kentti. Heinrich Marx’ın, mesleği olan avukatlığı icra ederken çıkar sağlaması için halkın çoğunluğunun bağlı olduğu inancı kabul etmesi daha akla yatkın olacaktır. Din değiştirmesinin asıl sebebini, Prusya yönetiminin 1812 yılında yurttaşı olan Yahudilerin kamu hizmeti verebilmelerine getirdiği yasal bir engelleme oluşturur (Sperber, 2014: 33). Fransız yönetiminden sonra benzer kısıtlamaların Prusya hükümeti tarafından da devam etmesi zümre toplumunda çeşitli rahatsızlıkların giderilmemesi demektir.

Din konusu, Marx’ın kendisini tamamen dışında tuttuğunu düşündüğü bir konuydu. Kökeniyle ilgili tamamen tarafsız kalabilme bilincine sahipti. Bu konuda ne mağrur olmasının, ne mağdur olmasının bir izine rastlamıyoruz. Ailenin tamamen dinsel bir kayıtsızlık taşıdığı görülüyor (Carr, 2011: 22). Marx’ın din konusundaki tutumu, belge olarak günümüze kalan gymnasiumdaki ödevinden son yazdıklarına kadar tutarlı bir bütünlük arz eder. Belirgin bir şekilde dinsel anlayışında bir kırılma görülmez. Marx’ın daha çocukluk ve gençlik döneminden itibaren aynı bilince sahip olduğu düşünülemeyeceğine göre, çok belirgin etkilerden söz etmemek veya bu etkileri geçiştirmek, -Marksistlerin çoğu zaman yaptıkları gibi- Marx’ı yüceltmeye çalışmak anlamına gelecektir. Marx’ın düşüncelerinin oluşumu üzerinde etkili olmuş kişilerden biri babasıdır.

Marx, babasının teşvikiyle hukuk öğrenimi görmek için Bonn’a gitti. Bir yıl devam ettiği hukuk eğitimini bırakıp, felsefe eğitimi için Berlin’e geçti. Prusya eğitim

bakanı Altenstein'ın 1840 yılında ölümü, Marx'ın ve Genç Hegelciler'in hayatında belirleyici olmuştur. Marx'ın, 1841'de Jena Üniversitesi'nden aldığı doktora derecesine rağmen, bu dönemde akademisyen olarak üniversiteye kabul edilme şansı kalmadı. Hocası Bruno Bauer bile üniversiteden uzaklaştırıldı (Sperber, 2014: 77). Marx bundan sonra hayatını bağımsız bir yazar olarak ve çeşitli gazetelerde editörlük yaparak kazandı. Jeny von Westphalen ile evlendi ve yedi çocukları oldu: Caroline (1844–83); Laura (1845–1911); Edgar (1847–1855); Henry Edward Guy (1849–1850); Eveline Frances ("Franziska"; 1851–52); Julia Eleanor (1855–98) ve ismi konulmadan ölen bir bebek (1857).

Marx buyurgan, asi ve inatçı bir karaktere sahipti. Kızı Eleanor'un anlattığına göre, halaları, Karl'ı küçükken bile kız kardeşlerine emirler yağdıran bir tiran olarak nitelendiriyorlardı (Sperber, 2014: 40).

Marx'ın gençlik dönemi yazılarında ağırlığı eleştirileri oluşturur. "Her şeyin amansız bir eleştirisini yapmak" amacındadır (Löwy, 1999: 39). Bu yazıların konusunu Hegel, Ricardo, James Mill, Joseph Proudhon, David Friedrich Strauss, Bruno Bauer, Moses Hess, Ludwig Feuerbach ve Max Stirner gibi isimlerin etrafında gelişen konular teşkil ederler. Bu yazılarda Genç Hegelciler'in ağırlığı hemen fark edilmektedir. Marx, görüş ayrılığı yaşadığı kişilerden, sadece Hegel ve Ricardo için hayatı boyunca saygılı bir dil kullanmıştır. Ancak özellikle Genç Hegelcilere karşı satirik bir üslup tercih etmiştir. Hatta Proudhon'la ve Genç Hegelciler'le aralarının bozulmasında, düşünsel anlamda onlara karşı olmasından çok, kullandığı bu üslup neden olmuştur. Özellikle 1840'ların ortalarından sonra Marx ve Engels bir dönem çok yakın oldukları bu arkadaşlarına dinsel lakaplarla hitap ediyorlardı. Moses Hess'e, "Komünist Rabbi"; Bauer kardeşlere "Kutsal Aile"; Max Stirner'e "Aziz Max" gibi hitaplar kullanarak alaysı bir tutum takınıyorlardı.

Marx, dünya tarihinde hakkında en çok yazı yazılmış kişilerden biridir. Ancak bunlar mesafeli ve temkinli yaklaşımı gerektirir. Marx ve Engels üzerine yapılmış çalışmalarda, çoğunlukla iki tür yaklaşıma rastlanmaktadır: Birinci yaklaşım Marksizm yanlılarının çoğunda görülen ideolojik Marksist yaklaşım, ikincisi de ideolojik Marksizm karşıtlarının kullandığı anti-Marksist yaklaşımdır. Ön kabullerin ve şartlanmaların ilgili konuları anlamayı zorlaştırdığını belirtmek gerekir. Çünkü Marx'la ilgili şartlanmalar öylesine yaygındır ki, basmakalıp ifadelerin ve basitleştirilmiş

yargıların, Marx uzmanlarını bile sıkça tuzağa düşürdüğü görülür. Dikkat çekici bir örnek, Marx'ın lakabı olan "Moor"dur. "Moor" lakabını, eşi 1850'lerin sonlarında bile kullandığına göre çok bilinen bir lakaptır. Görebildiğimiz hemen bütün biyografilerinde Marx'ın fizyolojik görünümü bir Kuzey Afrikalı'ya (Maroccan) benzediği için bu lakabın verildiği tekrarlanıyor (Sperber, 2014: 51; Carr, 2011: 118). Marx'a 1836 yılında Hukuk Fakültesi birinci sınıfındayken bu lakabın verildiği düşünülürse, henüz sosyalist bir düşünceye sahip olduğunu bilmiyoruz. Fakat Schiller'in "*Haydutlar*" oyununun kahramanı Karl Moor'un Marx'a lakap olması daha mantıklı ve açıklayıcı olmalıdır. Yoksa 1830'larda kaç Alman öğrenci bir Kuzey Afrikalı görmüş olabilir ki? Daha şaşırtıcı olan ise şudur: Alman İdeolojisi kitabında bizzat Karl Moor'un "ilk sosyalist" olduğu Engels tarafından belirtilmişken (Marx-Engels, 2013: 460), bunun fark edilmemesinin izahını bulamadım. Eğer sosyalistliği için bu lakap verilmişse, Marx'ın biyografilerinde sosyalist görüşü savunmaya başladıkları zamanı 1843- 1844 yıllarından başlatan görüşlerin tekrar gözden geçirilmesini gerektirecektir.

Bu durumları anladıktan sonra, cephelerin birbirleri karşısında propaganda dışı bıraktıkları olumlu fikirleri ele almak ve hakkını teslim etmeye çalışan fikirlerle, dengeli bir yargıya varmak da olasıdır. Ne diyalektik materyalist tarihçi kaldığını, ne de Marx'ın düşünme kategorileriyle düşünen bir iktisatçı kaldığını ifade ettikten sonra, "*Ama şurası da bir hakikat: Marx gelmemiş olsaydı hiçbir iktisatçı, hiçbir tarihçi bugünkü kadar doğru düşünemeyecekti*" diyen Raymond Aron'un ifade etmeye çalıştığı gerçeğin, hakkını teslim etme örneği olduğunu söyleyebiliriz (Aron, 1979: 135).

Bütün şartlanmaların gereksiz kaldığı zaman, çok daha basitçe "sadece anlamaya çalışan" yaklaşımlar, ancak yirminci yüzyılın sonlarında ortaya çıkmaya başlamıştır.

9. Friedrich Engels

Friedrich Engels (1820- 1895), Barmen 'de doğdu. Dindar bir Protestan aileden gelir. Babası muhafazakâr görüşlü, pietist bir dindarlığı olan, despot bir kişiliktir. Aile, dört kız üç erkek çocuğa sahipti. Prusya'nın Rhine eyaletinde Barmen şehrinde tekstil imalatı yapmaktaydı. Friedrich'in erkek kardeşleri, babalarının tekstil işini devam ettirdiler. Kız kardeşleri de benzer aile yapısına uygun kişilerle evlenmişlerdi. Marx'ın kızı Eleanor'a göre Friedrich, ailenin genel tutum ve görüşlerinden ayrılışıyla, ailesinin "çirkin ördek yavrusu" idi (Stepanova, 1988: 8).

Engels çok kabiliyetli bir kişiydi. Tarih, dil, sanat, edebiyat, müzik gibi konularla çok yakın ilgilendiği gibi, sportmen bir kişiydi. 1837’de gymnasiumdan ayrıldı ve üniversite eğitimi almadı, kendi eğitimini kendi sürdürdü. Babası, ticareti öğrenmesi için Bremen’e gönderdi. Bremen önemli bir limana sahipti ve Engels burada birçok dilde yayına ulaşır takip edebiliyor ve bu yayınları Barmen’deki arkadaşlarına gönderiyordu. Başta hemen bütün Avrupa dillerini biliyordu. Almanca dili dışındaki edebiyatları da takip ediyordu. Kız kardeşi Marie, Engels’in 25 dilde okuyabildiğini belirtmişti (Stepanova, 1988: 9). Engels, komple bir entelektüeldi ve birçok meziyeti vardı. Edebiyat, tiyatro ve müzik alanına vukufiyeti tamdı. Yüzme, eskrim ve binicilik alanlarında yetkin bir sporcuydu.

Babasının, dinle ilgili konularda Engels’in dindarlığı için çabalamasına rağmen, Engels’i gençliğinde, David Friedrich Strauss’un “İsanın Hayatı” isimli kitabı derinden etkilemiştir (Stepanova, 1988: 13). Engels hayatı boyunca belirgin şekilde dine karşı bir tutum sergilemiştir. Özellikle bilim ve Hristiyanlığı uzlaştırmaya hevesli protestan dindarlığına karşı mücadele etmiştir.

Avrupalı bazı entelektüeller arasında eski devrimlerin kusurlarından arınmış, Fransız devriminden daha ileri bir devrim beklentisi görülmekteydi. Hatta Marx gibi bazı entelektüeller, “devrimleri sona erdirecek bir devrimin hazırlığını ve teorisini” yapmışlardır. Fransız devrimi, endüstri devrimi, 1848 devrimleri Marx ve Engels’le ilgili olarak fazla dikkat edilmeyen, onların aslında politikacı olmaları olgusudur. Gerçekten de Marx kapitalizmin diyalektik bir zorunluluk olarak yıkılacağını ve bunun bütün devrimleri sona erdireceğini, tarihin ortaya çıkmasına sebep olan süreci sona erdireceğini, çelişkilerin ve çatışmanın ortadan kalkacağı son devrim olacağını düşünüyor ve inanıyordu. Marx ve Engels kendilerini bu devrimin politikasını yapan önderler olarak görüyorlardı. Dayandıkları kitle proleterya sınıfıydı ve başka her sınıfa veya düşünceye dayanan devrim düşüncesi yanlıştı. Başka bir devrim iddiası, gerçek devrimi engellemeye yönelik sahte bir devrimi savunmak demektir. Bu sebeple olsa gerek, her ikisi de kendilerinden farklı bir sosyalizm düşüncesini savunan herkese karşı, abartılı görünen tepki vermişlerdir.

Siyasi anlamda rakipleri olan, sonradan devletsiz toplum hedefi gibi bir felsefi politik nedenle onlardan ayrıldığından anarşist kabul edilen arkadaşları Michael Bakunin’in, onlar hakkındaki düşünceleri, ortamlarını ve siyasi şartlarını anlamak

bakımından önemlidir: “Köken olarak Marx Yahudi’ydi. Bu yetenekli ırkın bütün olumlu niteliklerini ve bütün kusurlarını birleştirdiği söylenebilir. Bazılarına göre korkaklık derecesine varan ölçüde asabi, son derece hırslı ve kibirli, kavgacı, hoşgörüsüz ve Yehova ve atalarının Tanrısı gibi mutlak ve onun gibi çılgınlık ölçüsünde kinci bir adam. Kıskançlığını ya da aynı kapıya çıkan nefretini uyandırma talihsizliğine uğrayacak birine karşı icat edemeyeceği ve yayamayacağı yalan ya da iftira yoktur. Ve düşüncesine göre (genellikle yanlıştır) konumunu ya da etkisini güçlendirecek ve iktidarını artıracaksa girişmekte tereddüt edeceği alçaklıkta bir dolap yoktur. Bu açıdan gerçekten politik bir adamdır.

Bunlar olumsuz özellikleri, fakat birçok olumlu özelliği de var. Çok zeki ve çok yönlü bilgilere sahip... 1840 civarı. Ünlü ilerici Hegelciler çevresinin ruhu ve kalbiydi. ...Marx kadar çok şey bilen, onun kadar çok ve zekice okuyan bir adam ender bulunur. O dönemde ekonomi, çalışmalarının tek konusu haline gelmişti bile. 1845’te Alman komünistlerinin lideri oldu. Sadık dostu (en az onun kadar zeki, ama daha az bilgili olan ve bu farkı kapatmak için daha pratik ve politik iftira, yalan ve dolaplar konusunda aynı ölçüde usta olan) Engels’le birlikte Alman komünistlerinin ya da devlet sosyalistlerinin gizli bir grubunu kurdu.” (Bakunin, 1991: 175-177)

Marx’la Engels’in hayatları, 1844 yılı ağustos veya eylül aylarında karşılaşmalarından itibaren (Sperber, 2014: 134), hayatlarının sonuna kadar iç içe ve dayanışma biçiminde geçti. Marx ve Marksizm’le ilgili olarak, Marx’ın ayrı Marksizm’in ayrı olduğu, Marx’ın pozitivistlik mesafeli duruşu, tarihsel materyalizm, diyalektik materyalizm gibi konuların Marx’ın görüşü olmayıp ilk Marksist olan Engels’ten kaynaklandığı iddiaları ortaya atılmaktadır (Henry, 2011: 64; Rockmore, 2014: 41; West, 2013: 96-97). Bu yaklaşım, çoğu zaman Marx’ı yüceltmek, aklamak, mükemmelleştirmek amaçlı bir izlenim vermektedir. Bunun sebebi, Marx’ın tahlil edici düşünüş gücü ve eleştirel yeteneğinin, kuramsal tuzakları ve zayıflıkları hızlı kavramasından ileri gelir. Marx’ın, pozitivistliğin popüler olduğu son yıllarında bile Hegelci olduğu düşünülürse, Marx’la ilgili bir düzlem kayması ve teorilerinin başka ir mecraya gitmesi söz konusu değildir. Engels için bir savrulma varsa bile, kanaatimize göre bilinçli bir savrulma değildir. Aksi bir durum, Engels’i de komünizmin Pavlus’u haline getirmektedir. Oysa Engels komünizmin Pavlus’u değil, Marx’ın hayatı boyunca en yakın arkadaşı olmuştur. Engels, komünizm düşüncesi içindeki Marx’ın merkezi

konumunu, Feuerbach'ın gençlik dönemlerinde kendilerini nasıl etkilediğini ifade etme vesilesiyle açıkça göstermiştir. Engels, Marx'ın ölümünden beş yıl sonra yazdığı “*Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*” isimli kitabında materyalist komünist düşünceyi Marx'ın adına bağlamıştır ve şöyle bir not düşmüştür: “ *Burada kişisel bir açıklama yapmama izin verilsin. Son zamanlarda birkaç kez bu teorinin hazırlanışındaki payım ima edildi, onun için bu noktayı aydınlatacak birkaç söz söylemekten kendimi alıkoyamam. Marx ile kırk yıllık ortak çalışmam sırasında ve ondan önce teorinin hazırlanışında olduğu kadar özellikle geliştirilmesinde de benim belli bir kişisel payım olduğunu yadsıyamam. Ama özellikle iktisat ve tarih alanında, yön verici temel fikirlerin büyük çoğunluğu ve özellikle de bu fikirlerin kesin ifade edilişleri, Marx'ın işidir. Benim teoriye katkımı, olsa olsa birkaç özel bilgi alanı dışında, Marx, bensiz de gerçekleştirebilirdi. Ama Marx'ın yaptığını ben yapamazdım. Marx bizim hepimizi aşıyordu; Marx, hepimizden daha uzağı, daha geniş ve daha çabuk görüyordu. Marx bir deha idi; biz ötekiler ise olsa olsa yetenekli kişiler. O olmasaydı, teori bugün bulunduğu yerden çok gerilerde olurdu. Dolayısıyla teori haklı olarak onun adını taşıyor.*” (Engels, 2011: 44)

Marx da Engels de hayatları boyunca bir politik devrimci olarak yaşadılar. 1840'ların ortalarından itibaren komünizm düşüncesinin en belirgin iki figürü durumundaki bu kişiler, ölümlerine kadar “siyasi” bir hayat sürdürdüler. Engels de bu anlamda dönemlerinin havasından yararlanmaya çalışmış olabilir. Yeni bilimsel araştırmaların kendilerini haklı çıkardığı kanaati oluşturarak politik bir çekim merkezi olmaya çabaladılar. Bugün bizim, özellikle felsefi sonuçlarıyla değerlendirdiğimiz gençlik dönemi yazıları, onlar için hayatlarının son yıllarında “hatıra” gibi gördükleri ve günlük hayatları içinde birçoğunu unutmuş oldukları düşüncelerinin ifadesi olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir.

İKİNCİ BÖLÜM

MARKSÇI SİSTEMİN TEMEL KAVRAMLARI VE DİN İLE İLİŞKİSİ

A. MARKSÇI SİSTEME GİRİŞ

Marx ve Engels'in Komünist Manifesto'da 19. yüzyıldaki değişimi betimlerken söyledikleri "Katı olan her şey buharlaşıyor" (*all that is solid melts into air*) sözünü, modernliği ele alıp incelediği kitabına isim yapan Marshall Berman, Marx'ta bir modern edebiyat öznesi bulur (Berman, 1994: 109). Marx'ın gençlik döneminde edebiyata ilgisi bilinen bir husus olması bir yana, burada yeni olan, modernliğin öznelere arasında benzerlik ve bütünlük meydana getirici yönüdür. Bu, Marx'a daha önce yöneltilmemiş bir bakış ve üzerinde durulmamış yönüydü. Böylece Marx'ın bir yazısı bir edebi metin olarak okunmaya girişilmiştir.

Marx, bir yönüyle yazılarını, "modern edebiyat öznesi olan yazar" olarak meydana getirir: Eklektik görünse de, "düşünen ve düşüncesini yazan özne"nin bütünlük sağladığı görülür; yazılar yapay bir toplam değildir. Özne, hayat içerisinde bir "gerçeklik"tir. Her çeşit ön-kabule karşı eleştireldir. Bu nedenle özne, kendi dışındaki bir gerçeklikten hareket etmez. Her türlü gerçekliğe açık olma iddiasındaki bu özne için, dış gerçeklik de, öznenin kendi gerçekliği olarak içselleşmiştir.

Ancak modern edebiyatın öznesi, neredeyse hiçbir şeyden "tam olarak emin" olmadığı halde, Marx'ta bu özne, modernlikten, geleneksel felsefi tutumu sebebiyle ayrılır. Hayatın özü ile ilgili "emek-değer" teorisi Marx'ı, modern edebiyat öznesinden ayırır. Marx'ın teorisi, bu öznenin eyleminin öznenin dışına yansımalarıyla ölçülebilir olmasına dayanıyor. Hâlbuki modern özne için, "biricik" olan özne ve eylemi "takas edilemez". Bu öznenin, modern edebiyatın öznesinden bir diğer farkı, varoluşunu tamamlama teorisine(komünizm) sahip olmasıdır. Modern edebiyat öznesi için herhangi bir belirlenmişlik söz konusu olduğunda, öznenin vaiz hüviyetine büründüğünü ve bu belirlenmişliğin klasik felsefi tutumun ters yönlü karşılığı olduğunu söyleyebiliriz.

Marksçı düşüncenin, bu kurgusal-belirlenmiş gerçeklikte yaşama amacı taşıması, modernlikle bağdaşmayan bir tutumdur. Adeta, "varlığını din ile sürdürmeye çalışan bir inanç" görüntüsü vermektedir. (Hristiyanlığa en yakın olduğu noktalardan biri

burasıdır). Marksçı yaklaşımın ifade biçimiyle, Marx krizini buradan taşımış, tam da karşı çıkmaya çalıştığı dinsel-ideolojik tuzağa düşmüştür. Bu, modern olanın dışında kalarak modern olanı kuşatabilen bir gerçekliği belirleyebilme hülyasıdır. Hegel idealizminin ete kemiğe bürünmüş hali, ya da ayakları üzerinde dondurulmuş Hegel. Bu anlayış, Marx'ı, tam anlamıyla modern olan düşünce bütünlüğüne sahip olmadığı halde, tamamlanmış bir modern kişilik gibi “piyasaya” çıkmasına neden oluyor. Marx, Aydınlanma, idealizm ve Hegel eleştirisiyle moderndir; Hegel'in sistemli idealist felsefesinin etkisiyle, materyalist bir felsefi sistem ortaya koymaya çalışırken, modern edebiyat ve sanatın bireyi inşa etme tutumuyla benzerlik gösteren bir duruşa sahiptir.

Modern sanat ve edebiyat, Baudelaire, Nietzsche, Van Gogh, Dostoyevski gibi öncüleri olan, özellikle 20. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan sanatsal nitelikli “başkaldırı” tarzı; birimi “birey” olan toplumsal bir başkaldırı ve toplumu aşan bilimin varlığına örtük bir inanç ve de bu inanca örtük bir teslimiyet özelliklerine sahiptir. Marx da bu kategori içerisinde değerlendirildiğinde veya bu kategorinin bilinçsiz bir öncülü kabul edildiğinde anlaşılır olmaktadır. Felsefeyi yok etmeye (aşmaya) çalışan bir felsefeci portresi, iktisadı yok etmeye (aşmaya) çalışan bir iktisatçı portresi, modernlikle ilgisi dolayısıyla anlamlı olmaktadır. 1840'ların başlarında, Marx ve Engels'in de dâhil olduğu Bruno Bauer'in öncülüğündeki Genç Hegelciler denilen grubun Berlin'de Doktorlar Kulübü'nde tasvir edilen ortamları da bu modern çizgiyle uyumlu olduklarını gösteriyor.

Marx eleştiriyi felsefi bir yöntem olarak kullanıyor. Ancak “kurma” noktasında tam anlamıyla modernliği tercih ederek eleştirel kalmaya çalışırken, kendini sürekli “eleştirel kurma” anında gerçekleştirmek istiyor. İşte bu kurma anıyla eleştirelliğin çakışmasının sürekliliğinde bir gerçeklikten söz edebiliriz. Yoksa şöyle bir problem ortaya çıkacaktır: Eylem (praxis- eleştirel, bilinçli eylem) yokluğu, eylemsizliğe bir cevap olarak teorik kurguya kapı açar. Teoride kurgu ise, ütöpik bir üretimdir, gerçeklikten kopuştur. Marx özellikle ütöpik üretimden kaçınmaya çalışır. Ama Marksizm, ütöpik üretimin tipik bir örneği sayılır.

Marksçı sistem, ekonomik üretim ve mülkiyet ilişkilerine dayanan, materyalist tarih anlayışı üzerinden geleceğe dair bir öneri sunan, aynı anlayış içerisinde sistemin çelişkilerinden diyalektik bir ilerleme süreci olduğunu savunan bir sistemdir. Aydınlanma çağı iktisatçıları Adam Smith ve David Ricardo'nun iktisadi görüşlerinden

hareketle eleştirel iktisadi bir sistem, Hegel'in idealist felsefesinden hareketle eleştirel felsefi materyalist bir sistem, Genç Hegelciler'in dinsel eleştirel görüşlerinden hareketle seküler bir sistemdir.

1840'ların başlarında, Karl Marx ve Friedrich Engels, dinle yakın bir ilişkisi olan Hegel felsefesine karşı, içerisinde sayıldıkları Sol Hegelciler'le birlikte, en az Hegel felsefesi kadar güçlü bir felsefi sistem oluşturmak amacındaydılar. 19. yüzyılın belirgin karakteristik özelliği olan kökensel bir hakikati belirlemek ve o hakikatten hareket ederek bir sisteme varmak arzusu, Marksçı düşünce sisteminin de karakteristik özelliğidir. Feuerbach'ın sunduğu “insanın yansıması olarak din” teorisi, tam da Marx'ın aradığını sunuyordu ve ateist bir anlayış için o güne kadar belki de en etkili öneri olmuştu. Hepsi için din sorunu hallolmuş görünüyordu. Feuerbach'ın teorisi “doğru olmasa bile en uygun çare” idi. Hegel'in “geist” düşüncesinin yeri de doldurulabilirse sistemin teolojik yönü de hallolacaktı. Burada Marx'ın ihtiyaç duyduğu kavram “para” olarak cevabını bulmuştu. Para burjuva kapitalist toplumda işlevsel olarak Tanrı yerine geçiyordu. Marx, meta analizinde değişimin başlangıç mantığını bulur ve bunun değer ölçüsünün para olduğunu belirler. Beş farklı değer küresinde sembol ölçülerini belirlemiştir: Anlam düzleminde, dil; din düzleminde, Tanrı; ekonomi düzleminde, para; cinsellik düzleminde, fallus; sosyal düzen küresinde, monark.

Hegel teolojiden yola çıkarak felsefeye ulaşmıştı, Marx ise felsefeden ekonomiye. Bunu değişik şekillerde birçok kimse ifade etmişse de Marcuse, Marx'taki durumun daha farklı olduğu düşüncesindedir: *“Hegel'den Marx'a geçiş, tüm bakımlardan, felsefenin terimlerinde yorumlanamayacak özsel olarak ayrı bir gerçeklik düzenine geçiştir. Göreceğiz ki Marksist kuramın tüm felsefi kavramları toplumsal ve ekonomik ulamlar iken, Hegel'in toplumsal ve ekonomik kavramlarının tümü de felsefi kavramlardır. Marx'ın erken yazıları bile felsefi değillerdir. Bunlar felsefenin olumsuzlanmasını anlatmaktadırlar, gerçi bunu henüz felsefi bir dille yapıyor olsalar da.”* (Marcuse, 1989: 209) Ancak Marcuse, Marx'ın, tamamen toplumsal ve ekonomik düşüncelerin ifadesi sayılan yazılarının bile felsefi sistem örgüsüne bağlı mantıksal sonucun açılımı olduğunu göz önüne almıyor. Çünkü Marx'ın iktisadi gerçekliği, iktisat dışı bir gerçekliğe ulaşmayı hedefleyen gençlik arzusuna sadık kalmaktadır (Henry, 2011: 36). Dahası, felsefi bir görünüm altında yaşanan tartışmaların bile, dinsel bir krizin yansıması olabileceğini aklına bile getirmiyor.

Marx, Hegel ve kuşağının da farkında oldukları modern bir zamana geçildiğinin, şartların yeni dönemler için yeniden belirleneceğinin farkındaydı. Bugünden bakıldığında anlaşılması çok kolay gibi görünen kapitalist burjuva üretim sistemi ve endüstriyel devrimin, üretim biçimini tamamen değiştirerek bu derece yaygınlaşması, o dönem için çok kolay fark edilebilecek bir olgu değildi. Nitekim Marx ve Engels'i bir hedef etrafında bir araya getiren olgunun, kapitalist burjuva üretim modeli ve ortaya çıkan sorunlar olduğunu söylemek mümkündür. Marx'ın felsefi konulardan ilk uzaklaşmaya başladığı, düşünsel merkezine ekonominin yerleşmeye başladığı yazıları, 1844 yılında ortaya çıkıyordu. O dönem Paris'te bulunan Marx, kapitalist üretim modeli ve ortaya çıkan sosyo-ekonomik durumu gözlemlene imkânı bulmuştu. *1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*, felsefeden ekonomiye bir geçit olmuştur. Aynı dönemde Engels de *İngiltere'de Emekçi Sınıfının Durumu* kitabında Marx'ın görüşleriyle örtüşen gözlemlerini aktarıyordu.

Marx'ın sistemi, materyalist tarih felsefesine dayanan, peygamberane bir üslupla, bağlılarından bilinçli bir çaba ve adanmışlık bekleyen bir sistemdir (Schumpeter, 2010: 9-10). Edebi bir üslupla hitap etmeyi sever. Hatta en ağır ekonomik konuları bile, özellikle edebi geleneğin klasiklerinden yaptığı klişe olmayan alıntılarla kolay anlaşılır hale getirmiştir. Kategorize edilmeye elverişli değildir. Dine karşı felsefeyi savunmuşken, ekonomiyi felsefesinin temeline koyduktan sonra, felsefe konularından uzaklaşmıştır. Ekonomiden hoşlanmayan bir ekonomisttir. Monte Carlo'daki kumarcıların bile Londra'daki borsacıların yanında çocukça oyun oynadıklarını söylerken, kapitalist ekonomiyi iktidar ve soygun aracı olarak görür: "Ne olursa olsun, gazino borsaya nazaran çocuk oyunu!" (Sperber, 2014: 476). Marx ekonominin kökensel teorisini yaptığı için ekonomi filozofu sayılabilecek bir kişidir. Herhangi bir konuya eleştirel yaklaştığında argümanlarını sağlam bir şekilde sistematize eder. Bir düşüncesini, diğer düşünceleriyle ve mantıksal kurallarla çelişmeden ifade etmeye özen gösterir.

Bir sistem tasarımına sahip olan Marx'ın sisteminin kurucu unsurları, temelleri ve metodu geçerliliğini ne kadar korumaktadır, sorusu da önemlidir. Marx, 1882'de Cezayir seyahatinden tarihsel materyalizm, sınıf çatışması gibi konularda şüphelerle dönmüş olmalıydı. Sadece özgürlükle ilgili utangaç bir eleştiri yapabilmisti. Cezayir'i anlattığı mektubu bir bakıma yaftalayarak geçiştirme ve üslup olarak, üzerinde

durmadan kaçınma gibi bir geçiştirici üsluba sahiptir. Cezayir’de yaşayan siyahi Afrikalıların, “*Fransızlar kendilerini özgürleştirecekleri zamana kadar Cezayirlilerin köleleri olarak kalacaklarını*” söylüyordu (Sperber, 2014: 476). Bu eleştirisinin de bugün, oryantalist bakış açısının tipik örneklerinden biri olarak kabul edileceği açıktır.

a. Tarih: Başlangıç (sınıflar) ve Son (eskatoloji)

Tarih, ilerleme olarak Marx’ın ve Hegel’in düşüncesinde merkezi bir öneme sahiptir. Aydınlanma Düşüncesinin Hegel üzerinden intikal eden ilerlemeci öznel nitelikli tarih anlayışı, Marx’ta aslında yoktur (Henry, 2011:15; Marx-Engels, 2009: 83). Hegel ve Feuerbach insanlığın olgunluğa ulaşmış olduğu noktasında hemfikirdirler. Yeryüzü artık insanların bilinçli edimleri yoluyla us ve özgürlük alanına dönüşmeye hazırdır (Marcuse, 1989: 217). Marx için tarih, bağımsız bireylerin öznel pratiğidir; yoksa belli bir amaç için, edilgen bireylerin kendisine tabi olduğu bir tarihsellik değildir. Marksçı düşüncede tarih, her kriz durumunda başvuru ve çözüm kaynağı olmakta, düşüncelerin ve inançların çözüldüğü bir pota işlevi görmektedir. Marx, tarihi dinsel ve teolojik kategorilerin tamamen dışında kavrar. Her bir değişimin insanın etkinliği olduğunu savunur. “*Tanrı, Tanrısal amaç, tarihin hareketini açıklamak üzere bugün kullanılan büyük sözcük budur işte. Gerçekte bu söz hiçbir şeyi açıklamaz.*” (Marx, 2011b: 118) Böylece dinlerdeki kehanet ve kehanetin gerçekleşme süreci olarak anlaşılmaya uygun tarih anlayışı, Marksçı düşüncede devre dışı kalmıştır.

Marksçı düşüncenin, tarihi nerede başlattığını bilmeksizin, Marx’ın tarihi kullanım biçimi de düşüncelerini tarihe neden bu kadar yasladığı da anlaşılamaz. Marksçı düşüncede tarihin bir başlangıcı, bir de sonu vardır. Bu düşünce, eski sistemin yerine neyin ikame edilebileceğine dair bir tartışma etrafında gelişmiş bir felsefe olduğu için her şeye cevap verme amacındadır. Bu düşüncede tarih, iş bölümü sonucu sınıfların ortaya çıkmasıyla başlar. Sınıflar aracılığıyla çatışma ve değişim gerçekleşir. Çatışma şartlarının ortadan kalktığı “uyum” durumunda tarih ortadan kalkacaktır.

Marx’ın düşüncesinin sosyolojik temeli sınıf çatışmasına dayanır. Marx’a göre çatışma, ulusların uluslarla çatışması değildir. Çatışma bir ulusun kendi içindeki çatışmadır. Bütün toplumların tarihi gerçekte sınıf mücadelesinin tarihidir (Marx-Engels, 2012: 21). Tarihin büyük konusu, ekonomik sistemler arası kavga, küçük

konusu ise sınıflar arası kavgadır. Sınıflar, ekonomik sınıflardır. Marx, döneminin egemen sınıfı olarak burjuvaziyi görür. Burjuvaziden devrimci bir rol oynamış sınıf olarak hayranlıkla ve övgüyle söz eder. Burjuvazi feodal, ataerkil, kırsal ilişkileri yıkmış, ne kadar muhafazakâr eylem varsa tümünü ve aile ilişkilerini bile ekonomi ilişkilerine indirgeyerek bir devrim gerçekleştirmiştir. Burjuvazinin karşısına, sınıfsal birliğini sağlayarak, gelecekte egemen olabilecek sınıf olarak proletaryayı ön plana çıkarır. Önceki sosyalist düşüncelerde proletarya etkin bir sınıf olarak, hatta sınıf olarak yer almaz. Çünkü “*Marx’tan önce proletarya, proletaryanın külkedisi sosyalistler için basit bir acıma konusuydu. Marx onu, eski düzeni yıkmak için iş başına çağrılan gelecekteki egemen sınıfın veliahdı tahtına çıkardı.*” (Beer, 1989: 470).

Marx, yoksul köylülerin, dilencilerin, perişan yaşlıların ve toplumun uç noktasındakilerin hiçbir hakka sahip olmadığını söyleyen ilk kişidir. Marx’a göre devrimci etmen, şöyle veya böyle düşünmek değil; proleter olmaktır. Diğerlerinin tüm eylemi ve söylemi ancak varsayımsal bir gerçeklikle veya halüsinasyonla ilişki içinde olabilir (Ellul, 2010: 154).

Marx’a göre ilkel komünal toplumun sona ermesiyle tarih başlamıştır. Bunun mantıki sonucu olarak, sınıf olgusunun ortadan kalkmasıyla tarih sona erecektir. Çünkü çatışma, ilerleme, diyalektik gibi kavramlardan söz edilemeyecek bir çatışmasız ve çelişkisiz uyum dönemi başlayacaktır. Marx’ın ‘son’ ile ilgili tasavvuru, burjuva mülkiyetinin ortadan kaldırıldığı bir toplumsal düzendir (Bayar Bravo, 2006)

Marksizm’in dine benzerliği ele alınırken en çok vurgulanan eskatolojik boyutunun olmasıdır. Ancak Marksçı düşüncede din, ikincil bir insan ürünü olarak türemiş kabul edildiği için eskatolojik kabulün kökeni dine değil doğal olarak düşünceye dayalıdır. Felsefecilerde pek rastlanmayan eskatolojik tasarım, Marksizm’de neredeyse temel önemdedir. Marx hem bir tarih felsefesi sunuyor, hem de gelecek felsefesi sunuyor. Ancak gelecek, geçmişte olduğu varsayılan ilkel komünal toplumun modern çeşitlemesi olarak idealize edilmiş komünizmdir.

Marx tarihin sınıf mücadelelerinin tarihi olduğunu vurgularken kapitalizmden sonra komünizme geçileceğini belirtiyor. Burada kilit kavram emektir. Ancak buraya kadar devrimsel bir süreç işlerken burada neden evrimsel bir sürece geçilmiştir? Çünkü tarih ilkel komünal toplumla ortaya çıkmış, sınıf mücadelesi neticesinde tarihsel ilerleme süreci başlamıştır. Sosyalizm sınıfları ortadan kaldıracağından sınıf mücadelesi

de ortadan kalkacaktır ve devrimsel diyalektik süreç, çatışma durumundan çıkararak evrimsel bir sürece yerini bırakacaktır.

Dinsel olgular için de ilerlemeci tarih anlayışının geçerli olduğu yaygın olarak düşünüldüğünden, Marx tarafından da din, bu anlayış çerçevesinde ele alınmıştır. Dinsel anlamda ilerlemeyi “bozulma” olarak değerlendirseydi, farklı bir yöne gideceği kuşkusuzdu. Hristiyanlık inancı da, diğer birçok dinsel süreçle ortak özelliği olarak tarihsel yozlaşma (dejenerasyon) yönelimli olduğunu söyleyebiliriz. Hristiyan teolojisi, eskatolojik bir kavrayışa sahiptir ve bin yıllık bir hükümlanlık çağı inancı esastır. Dinlerin eskatolojik içerikli teorilerinin sonucu aslında praxis ve teorinin ayrımını destekleyen bir süreç olarak işlemiştir. Teolojik eskatolojinin insan zayıflığının bir yansıması olduğu söylenebilir. Ancak pratikte zorluk içeren teorinin uygulaması askıya alınmış ve “ertelenmiş haklılık” teorisi olarak eskatolojik bir gelecek inancı kılınmıştır.

Marksizm bu eskatolojik teolojiyi reddetmez ve buna elbette teoloji demez. Yerine komünizm ideasını koyarak, teolojik olanı yok etmek amacındadır, ama bu açıkça görünmez. Bu tarih felsefesi olarak görünür ve bilimsel bir temele dayanıyormuş izlenimi uyandırılmak istenir. Marksizm’in zaten birçok kavramı “bilimsel” görünümle sunulan kanaatler ve inançlardır.

Marx, ütopyacı sosyalistleri “Yeni Kudüs inancının cep kitabı boyutunda baskısının yazarları” olarak gülünç göstermişse de, kesinliği amaçlayan Marksizm teorisinin kendisi de onlar kadar ütopyacıdır. Çünkü Marx, özellikle de Engels, bir yandan felsefi yoldan çıktıkları araştırmalarını, o dönem popülerliği artan “bilimsel” bir niteliğe büründürerek, haklılık ve bilimsel doğruluk etkisi yaratmaya çalışmışlar, bunun politik yararını da devşirmeye niyetlenmiş görünürler. Komünist sınıfsız toplum, kapitalist sistemin ezilen kitlelerine Vahiy Kitabı’nda betimlenen cennetin, yeryüzünde gerçekleşecek bir düşünüyü sunuyordu. Onun geleceği zaman İsa’nın yeryüzüne dönüşüyle başlayacak “binyılcı” Tanrı Krallığı’ndan daha kesin, bilimsel, felsefi ve tarihi bir zorunluluk olarak sunuluyordu. Marksçı sistemin saygınlığını ciddi olarak zedeleyen de, bu kaçınılmazlık teorisinin sisteminin en büyük zaaflarından biri olarak görülmeye başlanmasıdır.

b. Öz-bilinç

Marx’ın yazı hayatı boyunca süren, neredeyse anlamı ve bağlamı aynı kalan ‘öz-bilinç’ kavramı, Marksçı düşüncenin önemli kavramlarından biridir. Marx’ın genç-

liberal düşüncesinin temelinde de öz-bilinç vardır. Doktora tezinde öz bilinç, Descartes'in 'cogito' diyen özne kavramına yakın kullanılmıştır (Marx, 2013a: 151).

Aydınlanmanın önemli düşünürü Kant'ın, insanın ahlaklılığı kavramının, insanın ahlaken tekâmülünün zorunluluğu olduğunu ortaya koymasıyla, "gerçek kişi"(homo phenomenon) ile "olması gereken kişi"(homo noumenon) ayrımı ortaya çıktı. Kant'ın felsefesi, bu ikilem çerçevesinde şekillenmiştir. Kant, benliğin bu ikili doğasını "sona ermeyen çözüme doğru, bitmeyen bir gelişme süreci" olarak çözdü. Yani sona ulaşmayan kendini mükemmelleştirme süreci. Alman düşüncesinde Kant ve Hegel üzerinden Faust karakteri felsefeye girdi. Kendini tamamlama uğraşındaki insanın bu genelleştirilmiş soyut normu, "tam kişilik" olarak idealleştirildi. İnsan ise bu genellemede nevrotik (Faustien) bir kişilik olarak gerçeklik kazandı (Tucker, 1972: 33-35).

Hegel, Kantçı ikilemin İsa figürü üzerinden çözülebileceğini düşündü. İsa figürünü Hegel, esasta Tanrı olmadığı halde Tanrılaşmış insan olarak kabul eder. Tanrı insan olmaz, fakat insan Tanrı olabilir. Bu anahtar düşünce Hegelci sistemde şu şekilde ortaya çıktı: İnsan doğası ve kutsallık (divinity) arasında mutlak bir ayrım yoktur. İnsanın tam kendiliği Tanrı'ya tam olarak benzemek değil, *homo noumenon*dur. (Kant'a göre bu Tanrılık durumudur). İnsanlar şimdiye kadar Tanrı gibi olmaya çabaladılar, Hegel ise kendi gerçek doğasına uygun olmaya çabalamayı hedefledi (Tucker, 1972: 41). İnsanlar kendi gibi olmaya çabalarken, bu hareketle ilerleme birbiriyle bağlantılıdır. İlerleme, eksik olandan daha eksiksiz olana doğru olunca, tin (geist) kendisinin tamamlanmasını engelleyen karşıtını ortadan kaldırarak amacı olan eksiksiz olmaya doğru ilerler (Bayar Bravo, 2005: 246). Hegelci din anlayışının ikili ve tezat kavrayışlı içeriği burada görüldüğü gibi, Hristiyanlık özelinde bir eleştiri veya dinin devre dışı bırakılması olarak anlaşılmalıdır.

Öz-bilinç veya kendilik bilinci, Hegel'de ve hemen bütün Genç Hegelciler'de merkezi bir yer tutar. Hegel'in, hayatı boyunca tam açıklığa kavuşturmadığı Tanrı – insan ilişkisi, Genç Hegelciler üzerinde düşünce ayrılıkları oluşturan önemli konulardan biri olmuştur: Hegel zaman zaman Tanrı'nın bilgisini insanın öz bilinci olarak kolayca benimsemişti (McLellan, 1969: 2). Ancak Hegel'de tarihin öznesi, insan türünün nitelik ve eylemlerine sahip "mutlak tin" (geist) idi. Feuerbach ve Marx ise mutlak tine bu nitelikleri sağlayanın bizzat insan türü olduğunu düşünüyorlardı (Sperber, 2014: 115).

Dahası Marx için son gerçeklik bireysel öznel yaşamdır. Marx için iktisadi gerçeklik bir soyutlama olarak var olduğu gibi, “felsefe için felsefe” de anlamsızdır. Tarih de öznel bir varlık olmadığına göre, tek gerçeklik olarak bireysel öznel yaşam (praxis) kalır (Henry, 2011: 35).

Marx’ın yaklaşımı, Max Stirner’in “kendilik” felsefesinin de karşısında konumlanır. Marx, Stirner’in felsefesini, “idealist ve Tanrısal bir kendilik” felsefesi olduğunu düşünür. Marx içinse gerçeklik, materyalist olduğu halde insan müdahalesinin dışında, değişmez bir tabiata sahip değildir. Aynı zamanda maddi gerçekliği değiştiren insan da değişmektedir. Öz-bilinç, bu etkileşim sürecinde ortaya çıkan düşünce pratiğidir. Marx, Epicuros’u, Stoacıları ve Septikleri ‘kendilik bilinci’ felsefecileri olarak kabul ediyordu (Marx, 2013a: 153). Kendilik bilinciyle, doğaya öznellikte katılımı, doğallığın bir gereği olarak görüyor. Böylece özne – nesne ayrımı sorununu çözüyor. Rastlantısallığı kabul ederek, zorunluluk ve edilgenlik yükünü kabulden uzaklaşmış oluyor (Marx, 2013a: 128).

Marksçı emek, sınıf bilinci, tarih gibi kavramlar, Marx’ın kendilik bilinci üzerine yapılandırılmış düşüncesinde çözülmektedir. Bu çözüme, özgürlüğe doğru ilerleyen bireyin bilincinde görülebilir. Yaşamı belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen yaşamdır.

c. Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm

Diyalektik konusundan önce materyalizm konusuna değinmek zorunlu görünüyor. Çünkü diyalektik ve tarihsellik materyalizmle bağıntılı olduğuna göre önce bu konu açıklığa kavuşturulmalıdır. Marx ve Engels’in felsefesi materyalist bir felsefedir. Ancak Marx’ın materyalistliği tartışmalı bir konudur. Maddi kavramının, öznel anlamına geldiğini söyleyen Michel Henry’ye göre Marx’ın düşüncesinin materyalizmle bir ilgisi yoktur (Henry, 2011: 13). Marx maddi kavramıyla, her şeyin temeline fiziksel maddenin spekülasyon olarak yerleşmesini değil, bireysel fenomenolojik yaşamı anlar (Henry, 2011: 65).

Marx’ın tarihsel materyalizm kavramını kullanmadığını ve tarihsel materyalizm konusunda Marx’ın, Engels’ten sonra geldiğini belirtelim. Marx’ın bu konudaki gecikmesi, din eleştirisiyle uğraşmasından dolayıdır. Marx, devleti ve parayı bir çeşit din olarak kavramaya uğraşıyordu (Karatani, 2008). Marx bu niyetinden hiç vazgeçmedi.

Katolikliğin mucizeye ve büyüye dayalı inanç unsurlarını reddeden Protestanlık, 17. yüzyılda Fransis Bacon (1561-1626) ve Thomas Hobbes'un (1588-1679) materyalizminin dayanağı oldu. Ancak bu materyalizm statik bir sistemdi. Evrenin tarihsel süreciyle, maddenin evrimsel yapısıyla ve doğasıyla bir ilgisi yoktu.

Diyalektik, felsefenin de tartışmalı kavramlarından biridir. Herakleitos'un "bir ırmakta iki kere yıkanılmaz" sözüyle başladığı genel kabul görmüştür. Sokrates, diyalektiğe benzer bir yöntem olan diyalog yöntemini kullanılmıştır. Ancak Sokratik diyalogda sentez yoktur. Konu tam olarak anlaşılabilmesi amacıyla, sözlerin bitiminden sonra bile düşünmenin devamı sağlanır; yargı (varsa) ertelenmiştir.

Kant, diyalektiği olumsuz olarak ele alır. Kant'a göre diyalektik, yanılmanın mantığıdır; hem usun içine düştüğü doğal bir yanılma biçimi, hem de bunu düzeltmek için kullanılacak bir eleştiri ve yanlış gösterme metodu haline gelir.

Hegel, diyalektiği yeni ve etkili bir yöntem haline getirmiştir. Hegel'e göre tarih, dünyamıza ve kendimize dair farkındalığımızın artması, düşünce ve zihin üzerinde gelişirken(öz-bilinç), Marx, insanlık tarihini insanın maddi dünyayla ilişkisi çerçevesinde gelişen bir şey olarak değerlendirmiştir (Perry, 2010: 63).

Hegel diyalektiği tarihsel değişimi sağlayıcı etkinlik olarak kavrar. Hegel, insanlık tarihindeki aşamaların geçici olduğunu ve her birinin daha yeni, daha yüksek ve daha iyi bir aşamaya yenilme ve onunla yer değiştirme eğilimi içinde olduğunu düşünüyordu. Bu teori, öncekilerin teorilerine kıyasla Hegel'in apaçık üstünlüğüydü. Tabii bugünkü modern zihinlerimiz, modern olan bu görüşü kabul etmeye yatkınlık kazanmıştır. Çünkü bu değişim ilerlemeyi sağlayacaktır ve ilerleme anlayışı olmaksızın modernite de olamaz. Hegel'de de Marx'ta da bu tarihsel ilerleme diyalektiktir.

Hegel, ilerlemeyi birikimsel bir tarzda değil, diyalektik bir tarzda sunmuştur. Diyalektik bir işleyişe sahip olan tarih, 'mutlak tin'in (geist) kendini tanıma amaçlı açılımını ifade eder. İlerleme mutlak tinin kendini tanıma derecesine bağlı olarak değerlendirilmek durumundadır. Her tarihsel dönem mutlak tinin kendini açmasıdır. Fakat bu ifade mutlak tinin kendini tam olarak gerçekleştirememesi anlamı da taşıdığından, bir eksikliğin de ifadesidir ve bu anlamıyla gerilim, mutlak tinin kendini tam anlamıyla gerçekleştirdiği tarihin sonuna kadar devam eder. Böyle bir diyalektik işleyişte her tarihsel dönem, bir önceki döneme göre, daha ileri bir aşamayı temsil eder. Böylece tarih, mutlak tinin kendini tam anlamıyla gerçekleştireceği, yani özne ile

nesnenin özdeş hale geleceği bir sona doğru ilerleyen bir süreçtir Hegel’de (Küçükalp-Cevizci, 2010: 150).Diyalektik yöntem şu önermelere dayalı olarak özetlenebilir:

- a) Her şey kendi içinde çelişkilidir. (Zıtların birliği)
- b) Çelişki tüm değişimin esasıdır.
- c) Tekil şeylere odaklanmak, şeylerin birbiriyle ilişkilerinin değil, farklılıklarının görülmesine neden olur.
- d) Dünya ancak, şeylerin süreç olarak görülmesiyle kavranabilir. Nicelikte değişim niteliksel değişime de yol açar.
- e) Şeyler, ancak “değişim sürecindeki anlar” olarak kavranması durumunda anlam kazanırlar.
- f) Şeyler, “daha büyük bir tamın ve bütünlüğün” parçası olarak anlaşılmalıdır (Perry, 2010: 63).

Diyalektik anlayışını Hegel’den alan Marx ise tarihin işleyişinde soyut ilke olan mutlak tinin belirleyiciliğini değil, üretim biçimi ve üretim ilişkilerinin belirleyiciliğini kabul eder. Hegel’in tarih felsefesi, tarihin ‘telos’unu, akledebilen ve böylelikle tarihi tasarımıyabilen bir özne nosyonu içermesi sebebiyle bir çeşit tarih metafiziğidir. “Marx tarihin bir düzen içinde oluştuğunu inkâr etmedi, teolojik bir düzeni inkâr etti. Tarihte determinizmi de inkâr etmedi, fakat alım yazısını (predeterminizm) ve fatalizmi inkâr etti” (Hook, 1962: 38). Böyle olmakla birlikte, Marx’ın tarih felsefesi teleolojik karakterlidir. Tarihsel ilerleme aşamaları, ilkel komünal toplum, feodal toplum, kapitalist burjuva toplumu, sosyalist toplum ve komünist topluma geçiş biçiminde ele alınarak, üretim biçimi ve üretim ilişkileri çerçevesinde, teleolojik bir süreç olarak okunur. Tarihi rasyonel nitelikli olarak görmesi nedeniyle Marx’ın tarih felsefesi metafiziktir.

Diyalektik, Sokratik diyalogda bulunan karşılıklılıktan, bir yargıya varma sonucunda, gerçekte kurulmuş olan sisteme, kanıt olarak yargı üretme çabasıdır. Diyalektikle varılan sonucun “doğru” olduğunu iddia etmek, gerçeğin bir yönüne işaret etmektir. Onun, “zaman dışı bir gerçeklik” ve “yasa” olarak kavranması, Marksizm’i, dinsel hakikatlere eşdeğer gerçeklik üretme kabiliyetine sahip bir düşünüş sistemi gibi değerlendirilmesine yol açmıştır. Hâlbuki Marksizm, tezler ve antitezlerle reel dünyanın kabulünü öngören ve bu reel dünyaya ait gerçeklerin sınırlarının dışını denetim ve belirlenim dışı sayan bir sistemdir.

Tarih, eğer dünya-dışı bir varlığın aklıyla ilerleme gerçekleştiriyorsa, diyalektik yöntemle “gerçek”e ulaşılabilir. Çünkü çelişkilerin nerede sona ereceğini sadece bu varlık bilebilir. Bu durumda bu varlığın amacına tabi olan bir evrenin kabulü zorunlu olacaktır. Bu durumda Hegel’in idealizmi, bir varsayım (teorik) olarak Tanrı’nın (Hegelian Tanrı) kabulü halinde diyalektiği kabul etmek mümkündür ki, bu Tanrı’nın kutsal kitapların tanrısı olduğunun kanıtı yoktur. Marksçı anlamda ise bu tanrısal aklın bütün doğaya verilmiş olması gibi bir durum ortaya çıkar ki, bunu Marx da reddediyor. Engels, Hegelci diyalektiğin işlevsizliğini savunuyor ve kendilerinin diyalektiğe bir işlev yüklediklerini savunuyor. Yani üretim ilişkilerine dayanan tarihsel materyalist yaklaşımla diyalektiğe somut bir içerik kazandırdıklarını düşünüyor (Engels, 2011: 44). Marx, diyalektiğin mevcut durumun onaylanması anlamında kabul edilmesine karşı çıkarak, aynı zamanda mevcut durumun anlaşılmasının ve yıkımını sağlayacak unsurları görmenin bir yöntemi olduğunu belirtiyor. Hegel’in mistikleştirdiği diyalektik yöntemini eleştirmekle birlikte, diyalektiği eleştirel ve devrimci bir yöntem olarak kabul eder (Marx, 1986: 27).

Reel dünyada diyalektikle gerçekleşen şey, “sistem” olarak karşımıza çıkmaktadır. Sistem de bu durumda insanların oluşturduğu, ama insanı aşan bir yapı olmaktadır (Marx’ın anarşistlerle ayrılığının temeli burasıdır). Sistem, gerçek olarak kabul edildiğinde, hakikat arayışındaki diyalogdan, sistemsel diyalektiğe geçilmiş olur. Bu da doğruluğu konusunda inandırıcı hiçbir kanıt sunamayan, temeli olmayan amaç demektir. Marksçı diyalektikte ise bu temelsiz amaç için eylem, “afyon” görevi yapmaktadır.

Marx diyalektiği yöntem olarak kullanır. Tarihte diyalektik bir ilerleme söz konusudur. Bu ilerleme maddi ilişkiler ve mülkiyet üzerinden yürüyen sınıf mücadelesi olarak gerçekleşir. Marksçı sistemde diyalektiğin rolü merkezidir. Şayet bu rol anlaşılmazsa Marksçı sistem determinist bir yöntem veya kaba bir ideoloji olarak anlaşılacaktır. Darwin’in evrimi ortaya atmasıyla Marx ve Engels bir yönüyle teorilerinin doğrulandığını, doğada diyalektiğin olduğunu düşündüler. Bilimsellik iddiasına rağmen diyalektik materyalizm, laboratuvar çalışması ve istatistiksel bağıntı anlamında bilimsel bir yöntem değildir (Perry, 2010: 67).

Diyalektik anlayışıyla Hristiyanlığa dayanan binyılcı (millenarist) senaryoyu tamamen benimsemiş görünen Hegel’e göre, mücadele artık iyi ile kötü arasında

değildir; iynin iki talebi arasındadır. Bu nedenle sonuç, bir talebin nihai zaferi değil, sentezdir. Marx, bu sentez fikrine yanaşmaz; kutuplaşma ve nihai zafer söz konusudur. Aydınlanma ve Fransız Devrimi, Marx'ı, kötünün kalkması düşüncesine veya daha iynin barışçı talebi beklentisine ikna etmez. Marx, Aydınlanma hümanizmi yerine romantik dışavurumculuğu benimser. Bir çeşit doğalcılık anlayışına ulaşır (Taylor, 2012: 588-589). Marx'ın bu kavrayışına göre, Hegelci tarih sona ermiş sayılır. Ancak Marx, Fransız Devriminden daha büyük ve doğru, insanı bütün yanlısamlardan kurtarmaya doğru sevk edecek bir “gerçek devrim” tasavvur eder. Bu devrim tarihin sonunun başlangıcı ve çelişkileri yok etmeyi başaracak bir etkinlik olacaktır.

d. Emek - Praxis

Marx devrime yönelerek, toplumsal olumsuzlukları, tutsaklıkları, yabancılaşmayı önleyecek temel etkinliğin insanın bilinçli eylemi olarak belirledi. İnsanın asli kimliği insanın bu niteliğiydi. İnsanın bilinçli eylemine ve farkındalığına dayanan bu niteliğe Marx, “emek” adını verdi. Emek, bütün değerleri oluşturan temel değerdir. Marx, değer üzerinden hareket ederek metaların değerinin neye göre belirlendiğini bulmaya çalışır. Bir metanın değerini temelde emek kavramıyla ilk ilintilendiren kişinin Benjamin Franklin olduğunu belirten Marx (Marx, 1979: 80), insan emeği ile ilgili düşüncelerini Adam Smith, David Ricardo, Hegel gibi birçok öncülünün düşünceleri üzerinden oluşturmuştur. Fakat Marx, tarihi yapan etmeni, insan emeği olarak belirlediği için öncüllerinden ayrılır.

Marx'ın emek-değer teorisi, metaların değerini sağlayan son unsurun emek olduğu düşüncesine dayanır. İnsan emeğinin işe karışmadığı doğal hiçbir varlık meta değeri taşımaz. Değişim ve kullanım değerine ek olarak emek değeri de metayı belirleyen bir ölçü olmaktadır. Burjuva kapitalist - toplumda böylece insan emeği de alınıp satılabilen bir metaya dönüşüyor. Marx, sermayenin kökenini, ücretli emeğin üretene tamamıyla ödenmeyen, kapitalistin artı değer olarak fazladan kazandığı miktar olarak görmüştür.

Marx, emek olarak belirlediği insan etkinliğinin, proletarya ile sınıfsal bilince ulaşacağını öngörüyordu. Sınıf bilincine sahip proletaryanın, burjuva kapitalist toplumla çatışması kaçınılmazdı. Marx, teorinin düşüncelere indirgenebileceğini kesinlikle reddeder. Teori kesinlikle bilimsel bir yapıdır. Yaklaşık olarak mutlak ya da tutarlı düşüncelerle asla aynı şey değildir. Teori sürekli pratik tarafından güncellenirse geçerli sayılır. Düşüncelerin Marx açısından hiçbir önemi yoktur (Ellul, 2010: 157). Sınıf

bilinci üzerinden politik amaca yöneltilmiş bilinçli eylem, burjuvaya karşı proletaryayı muzaffer kılacaktır.

B.MARKSÇI DİN: BİR DİN OLARAK MARKSİZM

Marksçı düşüncenin dine olan benzerliğine, özellikle din konusuyla yakından ilgili olanlar tarafından dikkat çekilmiştir. Schumpeter, Jacques Ellul, Martin Buber, Robert C. Tucker, Karl Löwith, James H. Billington... Pek çok kişi tarafından bilimsellik, gerçekçilik, hümanizm ve sekülerlik gibi olumlu birçok özelliği barındırdığına inanılan bir düşünce sistemi için, yeni bir din nitelemesi, ironik görünebilir. Marksçı düşüncenin veya Marksizm'in de bir çeşit din olduğu düşüncesine Marksist teorisyenler şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu karşı çıkışta en etkili faktör Marksizm'in "bilimsel" kabul edilmesidir. Ancak Marx'ın düşüncelerin eyleme geçmedikçe anlamı olmadığını savunduğu düşünülürse, bilimsellik yaklaşımında toplumun idealize edilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Marksizm, modern dönemlerde rastlanan "seküler dinler" kategorisinde değerlendirilmiştir. Sadece Marxizm için değil, "çatışan inanç sistemlerinin tamamı için 17. yüzyıldan itibaren büyük üst anlatılara ait dil ve retorikte, dinden ideolojiye bir geçişten" (Bell, 2012: 12) bahsetmek mümkündür.

Marksizm'e dinsel bir kategori yönüyle dikkat çeken kişilerden biri Avusturyalı iktisatçı Joseph A. Schumpeter oluşturmaktadır. Schumpeter, çok çarpıcı şekilde semavi bir dinin karakteristik özellikleri ile Marksizm'in dinsel-ideolojik faziletlerinin örtüştüğünü iddia ediyordu.

1. Schumpeter, peygamberlerin ortaya çıktığı tarihsel şartlarla Marx'ın yaşadığı dönemsel şartlar arasında bağıntı kurdu: "*Marx bir peygamberdi. Başarısının doğallığını anlamak, onun yaşadığı dönemi ve bu dönemin özelliklerini araştırmakla mümkündür. Marx, burjuva eserlerinin en yüksek düzeye eriştikleri, burjuva uygarlığının maddeci bir mekanik çağda yeni yapıtlar veremediği, yeni yaşam şekilleri yaratma olanaklarından tamamen yoksun ve kültürel çevrenin en derin, en bayağı çürümüşlükler içerisinde bulunduğu bir dönemde yaşadığı*" (Schumpeter, 2010: 11).

2. Marx'ta peygamberlere özgü kişilik özellikleri bulunur. "*Kendisini sadece Allah'ının mütevazı bir sözcüsü sayan her gerçek peygamber gibi, Marx da tarihsel diyalektiğin mantıki gelişmesini ortaya koymaktan başka bir şey yapmadığını iddia*

etmekteydi. Marx'ın her tutumunda, bir saygınlık görülmektedir (Schumpeter, 2010: 12).

3. Marksçı din bir yönetime ve pratiğe sahiptir. Yöntemi rasyonalizme ve tarihsel materyalizme dayanır: “ Yazarın, büyük bir sanatla, dinin solda sağda, sahihsiz köpekler gibi bıraktığı akıl üstü istekleri, yalnızca bilimsel ya da sözde bilimsel vasıfları kabul eden bir çağda, rasyonalizmi ve materyalizmi nasıl uyguladığını görmekteyiz.”

4. Son olarak Marksizm, vadettiği gelecek ve umutla, doğruluk yolunda ve doğrular için mücadele yolunu ortaya koyma amacındadır: “Görünüm olarak Marksizm bir dindir. Kendisine sadık olanlara ilk planda, hayata anlam veren olayları ve gelişmeleri değerlendirmek için mutlak referans noktalarından oluşan bir sistem sunar. Ayrıca, ikinci planda ise Marksizm, bir kurtuluş yolunu, kötülüğü ortaya koyan gerçeği, insanlığa ya da insanlığın seçilmiş bir bölümüne göstermektedir. Daha açık bir ifadeyle belirtirsek, Marksist sosyalizm, yeryüzünde cenneti vadeden dinler gurubundandır”...(Schumpeter, Josep, 2010: 9)“Marx'ın sosyalist dünya cenneti fikri, milyonlarca insanın hayatına yepyeni bir ışık veriyor; yaşamlarının yeni bir anlam kazanmasını sağlıyordu. Eğer istenirse Marksist dini, bir karikatür din olarak kabul etmek; taklitçilikle suçlamak mümkündür; (Bu tezi desteklemek için çok şey söylenebilir) ama doktrininin dinsel yönü ve büyüklüğü karşısında hayranlık duymamak imkânsızdır.” (Schumpeter, 2010: 10)

Karl Löwith, öncelikle komünizmi bir inanç şekli olarak, Yahudi - Hristiyan mesihçiliğinin yarı değişmiş bir formu olarak görüyor. Proletarya komünizmini de, dünyevi bir “haçsız taç” talebi olarak görmektedir (Löwith, 1949: 47). Löwith, Manifesto’yu bilinçli bir materyalist belge olarak değil, dinsel ruhla yazılmış nebevi (prophetic) bir belge olarak kabul eder. Marksçı kavramların da dinsel kavramların yerine ikame edildiğini öne sürer: “İlk günah”, artı değer; “son savaş”, burjuva – proletarya savaşı (Löwith, 1949: 43), kurtarıcı toplum olarak da proletarya.

Robert C. Tucker’e göre Marksizm, dinsel bir öze sahiptir. Tucker, bu dinsel özün, “yüzeysel olarak, Marx'ın geleneksel dinleri reddetmesi sebebiyle karartıldığını” savunuyor. Marksizm’in bu yaklaşımı, dinin sadece bir formunun reddi ve ateizmin bir desteğidir aslında. Tucker’e göre bu tutum, Marksizm’in, Marx'ın kolay bir şekilde kabul etmeye yanaşmadığı ateizmi dikte etmeye çabaladığını gösteriyor. Aslında Marx'ın ateizmi, geleneksel batı dininin aşkınlaştırılmış (transmundane) tanrısının

sadece bir olumsuzlanması anlamına gelir, yüce bir varlığın inkârı anlamına gelmez... Onun bu ateizmi olumlu bir dinsel öneridir. Fakat Tucker'e göre bizler, dini geleneksel din olarak eşitlediğimizden, Marksizm'i -kural olarak- dinsel bir düşünce olarak ele almıyoruz.

Tucker, Marksizm'in yapısal bakış açısıyla dinsel bir sistem olarak analiz edilme davetine icabet ediyor ve Marksçı sistemle St. Agustinus sonrası Hristiyanlık arasında paralellikler kuruyor. En azından özetle dört başlık altında bu paralelliklerin değerlendirilebileceğini görüyoruz:

1. Dünya bütünlüğü: Marx, Ortaçağ Hristiyanlığına benzer bir bağlanma sağlamaya girişiyor; gerçeklik her şeyi kapsayan bir bakış altında sunuluyor. İçerisinde mümkün önemli soruları cevaplandırıldığı veya cevaplandırılmasının mümkün olduğu bir referans çatısı oluşturmaya girişiyor.

2. Tarihsel olarak dünya deneyimi: Hristiyan dini sistemine benzer şekilde Marksçı sistem, bütün varlığı tarihin görünüşü altında görürken; bütünüyle bir başlangıca ve sona sahip hikâye anlatımıdır. Teoloji dünya tarihini yorumlar, izah eder. Marx da gerçek bir tarih felsefesiyle bunu yapmaya girişir. Onun düşüncesinin dölyatağı, her şeyi kapsayan, özünde tarihsel olan materyalist tarih kavramıdır. Marx için insanlığın tarihsel draması tarih öncesi (pre-history) ve tarihin sonu (post-history) arasındadır. Pre-history, ilkel komünizmle sona erer; tarih de geleceğin komünist toplumuyla son bulur.

3. Hristiyan kurtuluş düşüncesi: Hristiyan tarih teolojisinde "ruhun kurtuluşu" teması, Marksizm'e de yerleşmiştir. Açıkça ifade edilmemişse de "kurtuluş" kavramı, Marksçı düşüncede "kölelik durumundan özgürlük durumuna geçiş" olarak formüle edilmiştir.

4. Teori ve pratik birliği: Ortaçağ Hristiyan sistemiyle Marksizm arasındaki en önemli benzerlik teori ve pratiğin bir ve bütün oluşudur (Tucker, 1972: 22-24).

Tucker belki de Müslüman toplumlarda kolayca anlaşılıp destek görebilecek bir din anlayışı yaklaşımı sergiliyor. Tucker'e göre "tarihin materyalist kavranışı, eskatolojinin bir formudur. Marksizm endüstri çağının bir dinidir." (Tucker, 1972: 13)

Tucker'in bu görüşünü teyit edecek düşünce tarzına Marx Kapital'de kapı açıyor; dinsel anlayış ve uygulama tarzlarının toplumsal bir yansıma olduğunu, her devrin din

anlayışının, ekonomik ve siyasal şartlarıyla uyumlu biçimde seyrettiğini belirtiyor (Marx, 2003: 82-83).

Jacques Ellul ise, Marx'tan ziyade Marksizm'in din (Hristiyanlık) ile ilişkisine değinmiştir. "İsa ve Marx" isimli kitabında Marksizm'le Hristiyanlık arasındaki örtüşen ve ayrışan noktaları belirlemeye çabılıyor ve Marksist-materyalist bir teolojiye kadar varan mümkün bütün düşünüş biçimlerini sergilemeye çabılıyor ve Marksizm'i açıkça bir din olarak nitelendiriyor (Ellul, 2010: 37).

Ellul, Marksizm'in Hristiyanlıktan bir çeşit "görev çalma" gibi, dinin, dünyevi işlevine dair olması gereken veya dinden beklenen bir tutumu gerçekleştirdiğini belirtiyor. Bunlar, Hristiyanlık tarafından ihmal edilmiş konulardır ve Marksistler için her açıdan kullanışlı olmuşlardır. Marksistlerin bu yaklaşımları, 20. Yüzyılda Hristiyanlığın tutumunda geleneksel uygulamalarını terk etmeye zorlayarak yeni uygulamalara yöneltecek kadar etkili olmuştur. Böylece Hristiyanlık, dünyanın birçok yerinde kendisini Marksist yaklaşımlarla tahkim etmekle yeniden meşruiyet kazanabilmiştir. Marksizm'le Hristiyanlık arasındaki uyumsuzluğun bu derece etkili olduğu, eleştirel gerilimin değişime zorladığı konuları Ellul'dan, şu başlıklar altında ele alarak ifade etmemiz mümkündür:

1. Adalet: Toplumlarda adalet yok ve bu adaletsizlik yirmi yüzyıllık Hristiyanlığın neticesidir.

2. Yoksulluk: Hristiyanlık yoksulların sorunlarıyla ilgilenmeliydi ve kendini yoksulların yanında tanımlamalıydı, ama tersine kilise daima güce hizmet etti. Komünizm ise daima yoksulun yanındadır, komünizmin tek işlevi budur ve sonuçta Hristiyanlığın vazettiği ama yapmadığını onlar yapmaktadır.

3. Söz - eylem bütünlüğü: Düşünce ve eylem arasında Hristiyanlık tarihi boyunca uçurum oluşmuştur. Komünistlerse neyi söylüyorlarsa onu eyliyorlar, teorileriyle praxis arasında farklılık yoktur.

4. Materyalizm: Hristiyanlık gitgide tinselliğe dönüşmüştür. Hristiyanlar artık inançlarını yaşamıyorlar, sadece hissediyorlar. Böyle bir yaşam, hem İsa'yı hem de kutsal kitabı inkâr demektir. Çünkü yaşam, hem İsa hem de maddi varlıklar olarak gerçeklik kazanırlar. Tanrının, insanların somut dünyasına müdahalesi olarak Kutsal Kitap, mutlak manada materyalisttir. İnsanları, dünyadan geri çekmeksizin tarihe müdahil olur. Bu tarih bütünüyle siyasal tarihtir, dinsel değildir. Kutsal Kitap bir felsefi

uslamlama kitabı değil, somut bir tarih kitabıdır. Hristiyanlığın (dinin) bir tarih olduğunu kavramayı, Hegel’le Marx’a borçluyuz. Marx tarihçilerin tarihini değil, Kutsal Kitap’ın tarihini gün yüzüne çıkarmıştır ki, anlam yüklü olan bu tarihtir (Ellul 2010: 13-16).

Marx, komünizmi, itikadi bir yol (din) olarak, özellikle Yahudilik ve Hristiyanlığın karşısına koyar. Üstelik Marx’ın öngörüsünde komünizm, dogmatik ve statik bir hedef inanış şekli değil, hayatın dinamik ilkesi olarak uğraktır. Marx bunu açık olarak ifade eder: *“Komünizm olumluyu, yadsımanın yadsınması olarak koyar, öyleyse komünizm insanın kurtuluş ve kendini onarımının gerçek uğrağı, tarihin gelecekteki gelişmesi için zorunlu uğraktır. Komünizm yakın geleceğin zorunlu biçimi ve dinamik ilkesidir. Ama komünizm olarak komünizm, insan gelişmesinin hedefinde olan insan toplum yapısı değildir.”*(Marx, 2011a: 184) Hegel’in de Feuerbach’ın da Hristiyanlığı dinin en yüksek modeli olarak kabul etmeleri, Marx’ı dine (Hristiyanlık) karşı tutumunda haklı bir konuma taşır. Hegel’in de Feuerbach’ın da teorileri, Marx için ‘lafı ağzına koyma’ tabiriyle ifade edilebilecek bir eleştirel rahatlık imkânı verir. Marx felsefi teorisinin dinsel ‘tenzihini’ buradan sağlar. Bu yaklaşım ‘hakikatin dışındaki her şeyin reddi’ biçimindeki olumluyu ifade ediş yöntemiyle benzerlik gösterir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARKSÇI DİN ELEŞTİRİSİ

A.MARX VE ENGELS'İN DİN ELEŞTİRİSİNE GİRİŞ

Marx'la ilgili çalışmaları sınıflandırmak gerekirse iki yaklaşım belirgindir: Birincisi, Marksist yaklaşım olarak ifade edilebilir. Marx'ın herhangi bir yönü veya Marksçı düşünce içinde herhangi bir konu, Marksist düşünce geleneğine sahip kişiler tarafından, Marx'ın entelektüel biyografisi içerisinde, “entelektüel dehasını ortaya çıkaran bir kanıt” olarak gösterilme hevesidir. İdeolojik anlamda Marx'ın gerçekleştirdiği ‘aşma’ ile konunun tarihselliğine işaret eden bu yöntem, konunun aşılmış olduğunu ve komünist hedefe bir adım daha yaklaşıldığı vurgulamak ister. Marx'ın da hayatı boyunca bunu yapmaya çalıştığını, bütün çabasının bunu başarmak olduğunu söylemek mümkündür. Bu bakışla, Marksçı düşüncenin hedefleri bütüncül olarak anlaşılmamaktadır. Bu durum, Marksist yorumlardan yararlanmayı sınırlandırmaktadır. Çünkü tamamen zıt yönlerde işaret eden, aşırılık ifade eden yorumlar çoğunlukla buradan neşet etmektedir.

İkinci bir yaklaşım da, yalnızca konunun bahsedildiği kısımlar esas alınarak bir kanaate varmaya çalışmaktır ki, bu da “açıklamacı” bir sonuç doğurur. Hâlbuki Marx'ta sistemli bir felsefi yaklaşım çabası vardır. Her bir kavram başka kavramlarla bağlantılıdır ve bu bağlantı dikkate alınmadığında yanlış yorum yapılması kaçınılmaz olmaktadır. Marx incelemeleri çoğunlukla bu kategoridedir.

Düşüncemize göre Marx'ın, önce çağını, sonra da sistemini ve hedeflerini kavramak zorunludur. Ancak bundan sonra ilgili konunun bağlamının açığa çıkartılması mümkün olabilir. Amacımız Marx ve Engels'in din hakkında ne söylediklerini özetlemek ve bu yazılarda kullanılan görüşleri nerelerden aldıklarını göstermek değildir. Amacımız, “Din ve inanç konularını nasıl anlamışlar ve bu anlayışlarının orijinalliği nedir?” sorularına cevap niteliği taşıyacaktır. Modernliğin başlangıcına dair tartışmalar çerçevesinde, dönemin din algısının bugünümüzü etkileyen yönleri de düşünüldüğünde, konunun, bugünün algısındaki problemleri de gösterme, değişen ve değişmeyen konuları yansıtmaya kabiliyeti de vardır.

Marx, din eleştirisi olarak görülebilecek doğrudan ve içerden yazılarını gençlik döneminde yazmıştır. Bu yazıların çoğunluğu Marx'ın ölümünden yaklaşık elli yıl sonra basılabilmektedir. Bunların çoğu da okuma notları gibi yazılmıştır. Örneğin, *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları (Paris Elyazmaları)* 1844 tarihli, *Alman İdeolojisi* 1845 tarihlidir ve ilk kez 1932'de basılmışlardır. Dolayısıyla Marx'ın din konusundaki görüşlerinin büyük kısmı politik Marksizm'in ortaya çıkışından sonra öğrenilebilmiştir.) Bu yazılarda tutarlılık olması beklenmezken, ilginç bir şekilde, Marx'ın dine yaklaşımda baştan sona tam bir tutarlılık görülür. Doktora tezinden itibaren, dine karşı tutum ve davranışlarında bir kırılma görülmez. Din konusunu ele alışında bilgisizlik hissedilmez; din konusuna vukufiyetle girer ve felsefi anlamda kendince açık bir din düşüncesine sahip olduğu bellidir. Bu düşüncesini değiştirecek bir gerekçeye de ömrü boyunca rastlamadığı görülür. 1843 – 1846 yıllarında din hakkındaki görüşlerinin tamamen berraklaştığı, o yıllardan sonra bu konuyu tamamen terk ettiğini görüyoruz.

Marx ve Engels, ilk yazılarından itibaren üzerinde durdukları hemen her konuya eleştirel yaklaşmışlardır. Yaklaşımlarında, öncüllerinin düşüncesini eleştirisiz onaylamalarına pek rastlanmaz. Dinle ilişkileri de eleştirel yaklaşımın önemli bir örneğidir. Bu yaklaşımlarında iki özellik dikkat çeker. İlk özellik, mevcut dine yaklaşımları nedir, sorusuna cevap verir. Marksçı düşüncede sadece, mevcut olan, hali hazırda olan, cari olan, pratikte olan önemli görülmüştür. Pratik olarak ne olmuştur (tarih) ve şimdi ne olmaktadır (praxis)? Marx'ın asıl ilgilendiği budur. Geçmişte mevcut bir 'daha iyi' ve 'daha üstün' olgusu, iyimser tarihsel-materyalist düşünce gereğince kabul edilemezdir. Mükemmellik olgusu, tarihsel pratiğin diyalektik zorunlu sonucu olarak geleceğe ait durumdur. Bu yaklaşımda din, dine inananın yaşam pratiğidir (Marx, 2009a: 39).

İkinci özellik, felsefi veya ideal olarak nasıl bir üstünlüğe sahip olursa olsun, her şey Marx'ta seküler bir teraziye çıkartılır. Çünkü Marksçı düşüncede her devrin egemen düşüncesi, temelde egemen sınıfın düşüncesi olduğu tarihsel kabulüne göre, egemen düşünceler hizmet ettiği sınıfa faydası açısından değerlendirilerek tedbir alınmalıdır. Marksçı düşünce, eleştiride tersinden bir faydacılık yolu izleyerek eleştirel süreci tamamlamaya yönelir. Din de aynı işleme tabi tutulduğunda, Marx için Yahudilik para, Hristiyanlık da devlet olarak görülmüştür. 1840'ların başından itibaren Marx'ın ilgisi tamamen pratik konular üzerinedir. Arnold Ruge'a yazdığı bir mektupta, dinin

eleştirisinin politik kurumların çatısı altında yapılması gerektiğini, politik kurumların eleştirisinin din içerisinde olmaması gerektiğini belirtir (McLellan, 1969: 31).

Marx, düşüncelerini ve kendini ateizm üzerinden sunmaz. Tanrının, dinin, din adamları ve din mensupları tarafından uydurulmuş olduğunu ileri sürerek tartışmaz. Çünkü böyle bir iddia binlerce yıl önce yaşamış bütün din mensuplarının, bile bile kandırmaca ürettikleri ve hepsinin aslında 18. yüzyıldaki ateistler kadar bilinçli oldukları anlamı çıkacaktı. Burada Marx, özellikle Feuerbach'ın, arzu ve ihtiyaç nesnesi olarak kurgulanmış din düşüncesini kullanışlı buluyor. Marx, inanç üzerinden, kilise ve inancın çelişkisi üzerinden eleştiriye yönelmeyi gerekli görmüyor. Aydınlanmadan beri iyice yerleşmiş olan kilise-din özdeşliğinin, o dönemdeki yaygın kullanımını kural olarak, sürekliliğiymiş gibi, değişmeyecekmiş gibi kabul ediyor. Afyon ve ideoloji etiketiyle, ekonomi eleştirisi yürütüyor (Bloch, 2013: 113-114).

Yine Marx, liberallerin insan toplumunu kamusal olan "politik hayat" ve özel olan "sivil toplum" şeklinde kalıplaşmış bir biçimde ayırdığını söylüyordu. Liberallere göre, politik reformlar birincisi ile sınırlandırılmalı, "sivil toplum" kategorisine dâhil olan özel mülkiyet ve ücretli emek gibi ekonomik düzenlemelere müdahale edilmemeliydi. Marx bu yapay ayrımı ortadan kaldırmak için mücadele etti. Marx ekonomi politiği sivil toplumun bir neticesi, devleti de sivil toplumun gelişmiş bir sistemi olarak görüyordu.

Gerçekte salt dinle ilgili görülebilecek, Marx'ın Yahudi Sorunu dışında hemen hemen hiç yazısı yoktur. Bu yazı da amaç olarak dinle alakalı değildir; Yahudilerin Avrupa'daki durumu üzerinden politik bir eleştiri ve tarihsel-sosyolojik konumlarıyla ilgilidir. *Yahudi Sorunu*, Marx'ın Bruno Bauer'e bir itirazıdır. Bauer, dinin zayıflamasını ve silinmesini, Hristiyan devlet yapısının sökülmesini ve inanç köklerinin kesilmesini istiyordu. Bauer, dinin devletten ayrıldığında sona ereceği, varlığını sürdürme gücü olmayacağı iddiasındaydı (Marx, 2009a: 9). Bir teolog olan Bauer'in yaklaşımı, ateist bir yaklaşım olsa da, dinin içinden bir yaklaşımdı. Marx, Hristiyanlık özelinde dinin, kiliseye ait olarak yaşayabildiğini biliyordu. Bu bakış açısı, tarih boyunca bazı Hristiyanlar tarafından, benzer argümanlarla, kurulu bir kilisenin savunusu anlamında, dinin kiliseyle tahkim edilmesi amacına matuf eleştiri için kullandılar. Din, varlığını, sadece bağlıları ve inananları tarafından sürdüremiyor, vasıta olarak bir yapıya ihtiyaç duyuyordu. Bu yapı dinin esasına dairdi.

Marx, politik anlamda “kısıtlı politik kurtuluş”, yani laik bir devletin kurulması fikrine de karşıydı. Çünkü ona göre bu, hiçbir yerde mümkün değildi. Bauer'in asıl amacı olan dinin ortadan kaldırılmasını da sağlayamazdı. Marx, Birleşik Devletler anayasasının açık bir şekilde laik olduğunu, ancak bu ülkenin, "dinselliğin en önde gelen ülkesi" olduğunu, kendi mallarını pazarlar gibi çalışan mezhep ve tarikatlarla dolu olduğunu vurguluyordu. Amerika Birleşik Devletleri'ni kilise ve devletin birbirinden ayrıldığı halde, kilisenin varlığını devam ettirmesinin örneği olarak görüyordu. Hatta orada kilise çok daha etkili bir güçle varlığını devam ettiriyordu. Yani devlet kurumları kiliseden soyutlansa bile, din etkinliğini artırabiliyordu (Marx, 2009a: 14).

Marx, politik kurtuluşu, gerçek bir ilerlemenin temsili olarak görmektedir. Fakat ekonomik ve toplumsal hayat kökten değişmeksizin kaldığı sürece, insanın yabancılaşma deneyimi devam edecektir. Bu durumda insan, daima dinsel inançla rahatlamaya ihtiyaç duyacaktır. Bu nedenle din, toplumdaki derin bir düzensizliğin semptomudur (Smith, 1992: 8). Semptom, diyoruz, çünkü Marx, dini inancın esas olarak, genel anlamdaki bir baskının nedeni değil, sonucu olarak ortaya çıktığını düşünüyordu. Sadece din sorunu üzerinde yoğunlaşarak dünyayı anlamaya çalışmak, büyük resmi görmeyi engelliyordu. Bu durum, bütün enerjinin gerçek toplumsal mücadelelere değil, toplumsallıktan tamamen kopmuş teolojik tartışmalara kaymasına sebep oluyordu. Yani Marx'a göre sorun, din sorunu değil, dünyaya ait bir sorundur. Bu kavrayış sorunu Marx'ın yazılarında belirgin bir şekilde vurgulanır. Din veya politika adı altında yaşamın maddi temelleri mistik bir örtüyle örtülmüştür. Marx bu örtüyü kaldırmayı amaçlar. *“Maddi üretim sürecine dayanan toplumun yaşam süreci, kendisini saran mistik tülü, üretimin, serbestçe bir araya gelen insanlar tarafından ve saptanmış bir plana uygun olarak bilinçli bir biçimde düzenlenmesi sağlanmadıkça, soyulup atılamaz. Ne var ki bu da toplum için, belli bir maddi temeli, ya da kendileri de uzun ve zahmetli bir gelişme sürecinin kendiliğinden oluşmuş ürünleri olan bir dizi varoluş koşulunun bulunmasını öngörür”* (Marx, 1986: 83). Marx'ın bir yandan dini eleştirdiği görülürken, aynı zamanda dinin eleştirisini bütün diğer politik kaygılarının önünde tutup yücelten liberalleri de sertçe eleştirdiği görülür.

Dinin Marksçı eleştirisi, paranın icra ettiği tanrısal fonksiyonun analizi yönüyle Marx'a, dinsel konular ve dinin tarih içindeki rolüyle ilgili konularda da Engels'e aittir. Marx'tan farklı olarak Engels'in yaklaşımının, klasik dinsel anlamda ateist olmasına

rağmen, dinsellik kategorisinde “içerden” olduğu da düşünülebilir. Onun, Marksist din incelemesine en önemli katkısı, dinsel tasarımların sınıf mücadelesiyle ilişkili olarak değerlendirdiği analizleri (Löwy, 1996: 29) ve diyalektik bağlamında (doğada da diyalektiğin varlığı iddiası ile diyalektiği ikiye ayırarak) Marksizm’e “bilimsellik” hüviyeti vermiş olmasıdır (Engels, 2010: 231). Engels, ömrünün neredeyse sonuna kadar din hakkında zaman zaman yazmayı sürdürmüştür.

“Köylüler Savaşı” kitabında Engels, politik olarak 1848 devrimlerindeki proletaryanın durumuyla 16. yüzyıl köylü isyanları zamanındaki köylülerin benzeştiği iddiasını ortaya koyuyor (Engels, 1999: 50). İsyanların ardındaki dinsel saikleri, tarihi materyalizme uyarılama amacıyla bir yana bırakıp, tamamen sınıf çatışmasının bir kisvesi olarak sunmaya çabalıyordu (Engels, 1999: 46). Engels 16. yüzyıl çatışmalarını ve isyanlarını, İngiltere ve Fransa’daki sınıf çatışmalarının, Almanya ve Orta Avrupa’daki bir çeşidinden başka bir şey olmadığını ifade etmektedir(Engels, 1999: 46).

Engels’te dini hareketleri, toplumsal ve siyasal hareketler olarak görme eğilimi belirgindir. Bu hareketler, toplumsal bir problemin dışa-vurumu olarak geçmişte olumlu bir işleve sahiptirler. Marx bu konuda olumlu işlev üzerine odaklanmamıştır. Marx’ta olumlu işlev sadece afyon metaforudur. Engels, dinin bu işlevinden yola çıkarak dini bir araç olarak kitlesel bir hareket için kullanmaya çalışmaz; sadece olumlu çağrışıma sahip tarihsel olayları “gelmekte olan sosyalizme” kitleleri ikna etmeye çalışır. Engels için de din “son kullanma tarihi geçmiş” bir tarihsel olgu olarak görülür. Ayrıca Engels, ilk Hristiyanlarla sosyalistler arasındaki benzerliklere dikkat çekmeye çalışırken, tamamen politik bir taktikle, sürecin zorunlu olduğuna, dinsel gerekçeleri oluşturan gerekçelerin sosyalist eleştiride mündemiç olduğuna kitleleri ikna etmeye çalışır (Marx-Engels, 2002: 294).

Engels, ilk Hristiyanları harekete geçiren etmenleri de din görünümlü sosyalist etmenler olarak görüyordu. Hristiyanlarla sosyalizmin bazı ortak özelliklerini tespit eder:

1. Egemen, güçlü bir dış dünyaya karşı mücadeleyle beraber, benzer yenilikçilerin kendi arasında verdikleri savaş.
2. Her iki harekette de esas savaşım, liderler ve peygamberler tarafından değil; halk hareketi biçiminde yapılmıştır.

3. Buna bağılı olarak her kitle hareketi başlangıçta zorunlu olarak karmakarışıktır. Çünkü kitlenin düşüncesi açıklıktan yoksun olduğu için çelişkilerle hareket etmektedir. Bir de peygamberin rolü ayrışmalara sebep olur. Çeşitli mezheplerin ve kırılmaların doğuş sebebi çoğunlukla budur. (Marx-Engels, 2002: 306)

Engels çeşitli inanç biçimlerinde sadece sınıf çıkarlarının dinsel kisvesini görmektedir. Fakat Aydınlanma filozoflarının aksine, materyalizm ile din arasındaki çatışmanın her zaman devrim ve gericilik arasındaki mücadeleye denk düşmediğini, sınıf mücadelesi yöntemini kullanarak gösterir.

Engels'in tarihsel olarak Hıristiyanlık hakkındaki çalışmaları, tarihsel köken araştırmalarıdır çoğu zaman. Engels, Hristiyanlığı felsefi olarak Seneca'ya, stoa felsefesine ve Filon'a dayandırırken, Aydınlanma sonrası Yahudiliğin bir mezhebi olarak görülmesi eğilimine uygun nitelermelerde de bulunmuştur. Bruno Bauer ve İlkel Hıristiyanlık yazısında kökensel araştırmalarına neden olarak şunu söylüyor:

“1800 yıl uygar insanlığın en büyük kısmını egemenliği altında tutmuş ve Roma dünyasını boyunduruğu altında almış bir dinin, sahteciler tarafından dokunmuş bir saçmalıklar kumaşı olduğunu söylemek, bu dinin sona ermesine yetmedi. Bu dinin üstesinden, ancak doğduğu ve egemen din haline geldiği zaman var olan tarihsel koşullardan hareketle, kökeni ve gelişimi açıklanabiliyorsa gelinebilir.”(Marx-Engels, 2002: 179) Engels, tarihsel şartların değişmesiyle, dinsel kuralların önemini yitireceğini ve hükümsüz kalacağını savunuyor. Örneğin “çalmayacaksın!” emrinin mülkiyeti üstü örtük olarak onayladığını, mülkiyetin kalkması durumunda bu emrin geçerliliğini yitireceğini iddia ediyor.

Marx ve Engels kesin bir şekilde dinsel olgunun ikili doğasını, yani, yerleşik düzeni haklı göstermekteki rolünü ve tarihsel- toplumsal dönüm noktalarında eleştirel, protestocu ve devrimci rolünü de anlamışlardır. Hatta bunu Komünist Manifesto' da veciz bir şekilde ifade ederler: *“Hristiyan dervişliğine sosyalist renk vermektten kolay bir şey yok. Öyle ya, Hristiyanlık özel mülkiyete, evliliğe, devlete de karşı çıkmamış mıydı? Onların yerine yardımseverlik ve dilenme, manastır bekâreti ve nefsi öldürme, çadır hayatı ve kilise, diye vaazlar vermemiş miydi? Hristiyan sosyalizmi, aristokratın öfkesine, papazın serptiği vaftiz suyundan başka bir şey değildir.”* (Marx-Engels, 2012: 55). Dini, tarihsel materyalist yöntemine uygun olarak, tarihsel bir olgu olarak değerlendirirler. Diyalektikle, bu konular zorunlu olarak aşılacaktır. Bu kavrayış

onların, Aydınlanmacı düşünürlerden ve Genç Hegelciler'den politik düşünsel anlamda farklılığa sahip olduklarını gösterir. Din konusuna bakışlarının felsefi ve teorik olmaktan çok, işlevsel olduğu anlaşılıyor. Ancak Marx ve Engels dindeki bu isyancı rolün geçmişe ait bir olgu olduğunu, modern çağdaki sınıf mücadelesi içinde yerinin olamayacağını düşünmüşlerdir. Yani kendi politik mücadeleleri için dini bir enstrüman olarak kullanmaya yanaşmadılar (Marx–Engels, 2012: 55).

Marx ve Engels dinin teolojik veya bireysel yönüyle ilgili bir tartışmaya girmezler. Eleştirdikleri, dinin, işlevsel tarihsel yönüdür. Ancak en üstün olarak sunulmuş olan dinin (Hristiyanlık) bile durumu böyleyse, din konusunu “içeriden” tartışmanın gereği olmayacağını düşünmüş olmalıydılar. Çünkü eleştirdikleri konunun seküler olması gerektiğinden, dini yalnızca dünyevi bir aidiyetin ve mensubiyetin ifadesi olarak ele alabilirler. Dinin kutsala ve inanca dair olan yönü “aşılmış” olduğundan batıldır veya aşılabacağından hükümsüzdür. Bu nedenle Marx'ın ve Engels'in din eleştirisi, “dışardan” bir eleştiridir.

Tam olarak seküler bir sistem iddiası, gerekçeleri ve kökleri bakımından da dünyaya ait, dünya ile sınırlanmış olmalıdır ki, dindışı kabul edilebilsin. Marx için rahatlıkla şöyle bir yargıda bulunabiliriz: 19. yüzyılda, dini, -karşıt olması hasebiyle bile olsa- tamamen devre dışı bırakan bir sistem tasarımıyla ve kökensel gerekçelerini de tümünden din dışı kaynaklara dayandırabilmiş, bu düzeyde ikinci bir düşünür yoktur. Marx, dini, ayrı bir anlayış düzlemi (felsefe, ekonomi, sosyal düzen, dil vb.) olarak, bölünmüş bir anlayışın bağımsız özneliği olarak kavrar. Bu nedenle, kendi mantıksal gerekçesi doğrultusunda, herhangi bir dünyasal gerçekliği dinsel düşünce kategorisi içinde açıklamak, yetersizliğin kabulü ve itirafı anlamına gelir. Özellikle şunu da açıkça belirtmek gerekir ki, Marx da Engels de, dinsel görünümlü ateizme de yakın durmadılar ve ateizmin din karşıtı bir din olarak konumlandırılmasına karşı çıktılar. Dühring'in dinsel pratiklere yasaklama getirilmesini savunmasına da karşı çıktılar. Çünkü dinsel pratikleri gerektiren dünyevi şartları değiştirmedikçe, değişimi din üzerinden zorla yapmaya çalışmak yanlıştır (Marx- Engels, 2002: 139). Dinsel kategorilerle düşünmeyi ateistçe de olsa dinsel olarak nitelendirdiler. Hess'e, Bauer'e, Max Stirner'e dinsel lakaplarla hitap etmelerini, onların düşünüş biçimlerinin eleştirisi olarak ele almak gerekir. Uyguladıkları yöntemler dinsel yöntemler olduğu için ulaştıkları sonuçlar, tarihsel materyalizmin pratiği olarak diyalektik olmadığından dinseldir.

Feuerbach, dini inançları lafzi doğrulukları bakımından kabul etmemekle birlikte, dinde ve dinsel yaşamda, insan kaynaklı birtakım hakikatlerin bulunduğunu savunmuştu. Marx ve Engels ise, dini, yabancılaşma ürünü olarak egemen sınıfların ideolojisi olduğunu söylerken, tıpkı Bauer gibi hiçbir olumlu çağrışıma yer vermeksizin ele alırlar. Marx daha 1842’de şöyle yazar:

“Antikçağın halkları arasında Yunan ve Roma, en yüksek “tarihsel kültür”e sahip olanlardır.

Yunan en yüksek düzeye, içte Perikles, dışta İskender çağında erişti. Perikles çağında sofistler, (ete kemiğe bürünmüş felsefe diyebileceğimiz) Sokrates, sanatı ve retorığı, dinin elinden almışlardır. İskender’in çağı, “bireysel” ruhun sonsuzluğu fikrini ve pozitif dinlerin tanrısını reddeden Aristoteles’in çağı oldu. Şimdi de Roma’ya gelelim! Çiçero’yu okuyun! Roma, tarihinin doruğuna eriştiğinde, epikürosçu, stoacı ya da kuşkucu felsefeler, kültürlü Romalıların dinleriydi. Antikçağların devletlerinin yıkılması, bu devletlerinin dinlerinin ortadan kalkışına sebep oluyorsa, başka bir açıklama aramanın gereği yoktur, çünkü antiklerin “esas dini”, “milliyetlerine, “devletlerine” tapmaydı. Antik çağın devletlerinin yıkılmasına neden olan antik dinlerin yıkılması değil, antik dinlerin yıkılmasına neden olan antik devletlerin yıkılmasıdır.” (Marx-Engels, 2002: 16-17).

Marx, gerçeği örten bu dinin içeriğindeki gerçek dışı, aldatıcı ve yabancılaştırıcı nitelikli dünyanın ortadan kalkmasından sonra, bu dünyanın gerçekliğini kurma görevini tarihe yüklüyor. Yabancılaşmanın kutsal biçimi olan dinin maskesini indirme görevi de felsefeye aittir. *“Böylece cennetin eleştirisi yeryüzünün eleştirisine, dinin eleştirisi hukukun eleştirisine, teoloji eleştirisi de politikanın eleştirisine dönüşür”* (Marx-Engels, 2002: 34-35).

Marksçı düşünce, dinin insandaki bilgi eksikliğinin sonucu olduğunu, bu eksiklik giderildiğinde dinin ortadan kalkmasının zorunlu bir süreç olduğunu savunur. Marx bunu Kapital’de çok açık olarak belirtir: *“Gerçek dünyanın, dinsel yansıması, kaçınılmaz olarak, günlük yaşamın pratik ilişkilerinin insana, onun öteki insanlar ve doğa ile ilişkilerini tam anlamıyla anlaşılır ve akla uygun bir ilişki olmaktan öte bir şey sunmadığı zaman, ancak o zaman yitip gider”* (Marx, 1986: 83).

Marx, Almanya’nın reformasyonla bir devrim gerçekleştirdiğini öne sürer. *“Kuşkusuz Luther, bağımlılıktan gelen köleliği, onun yerini inançtan gelen köleliği*

getirerek yendi. İnancın otoritesini canlandırarak, otoriteye inancı kırdı. Laikleri papazlara dönüştürerek papazları laikliğe dönüştürmüş oldu. Din duygusunu insanın içinde oluşturarak, insanı dıştan gelen din duygusundan kurtardı. Beden, zincirlerinden kurtarılmıştı, çünkü yürek zincire vurulmuştu”(Marx-Engels, 2002: 36)

Marx’ın din eleştirisinin önemli noktalarını on iki madde halinde belirleyen Delos Mckown’un en azından sekiz maddesi üzerinde hemfikir olduğumuzu belirtebiliriz.

1. Marx dini inançlara, uygulamalara ve dinsel kurumlara açıkça düşmandı. Fakat konuşma ve yazma dışında herhangi bir girişimi olmadı. Bu konuda görebildiğimiz tek aykırı durum, Bauer’le beraber 1842 Paskalyasında, İsa’nın Kudüs’e girişinin parodisi olarak Bonn’a yakın bir köye, kiraladıkları eşeklerin üzerinde gitmeleridir (Sperber, 2014: 82).
2. Marx’ta dinsel bir kaynaktan alınarak kabul edilmiş herhangi bir dinsel doktrin yoktur. Çünkü Marx, din ile batıl inanç arasında herhangi bir ayırım yapmaz.
3. Marx dini ikincil bir şey olarak, türemiş bir şey olarak ele alır. Marx’ın, dinin insanı değil, insanın dini yarattığı ifadesi, David Strauss’tan Moses Hess’e tüm Genç-Hegelciler için geçerlidir ve sadece Feuerbach’ın düşüncesinin ürünü değildir (Rosen, 2012: 306). Hatta bu anlayışın Alman düşüncesinde yirminci yüzyılda bile devam ettiğini görüyoruz. Genç Hegelciler’in din eleştirisinin ve neredeyse katıksız ateistliklerinin üzerinde Fransız devriminin ve Aydınlanma düşüncelerinin büyük etkisi olmuştur. Marx’ta praxisin anlamı vardır. Düşüncede varolan önemsizdir. Hristiyanlık ve Yahudilik pratikte nedir? Tarihsel olarak Yahudilik ve Hristiyanlık vazettikleri düşünülen ideallere insanları sevk edememişlerdir. Tarihsel anlamda gerideki bir zamana ait olduklarından, değişme imkânları da yoktur.
4. Din insanları kontrol eden güçlerin dış görünümüdür (İdeoloji, devlet...). Dinsel inanç objeleri insanı sadece yönetmekle kalmaz, derecesini düşürür ve köleleştirir.
5. Sosyal muhafazakârlıkla din arasında da yakın bir ilişki söz konusudur.
6. Marx din ile ekonomi arasında benzerlikler kurar ve açıklama amacıyla bazı dinsel olguları ekonomik sistemin doğasının daha kolay kavranabilmesi için kullanır.

7. Marx dinsel etiğin göreceliğine inanır: Ekonomik altyapı değiştiğinde, din de değişimin bir unsuru olarak ideolojinin bir parçası olur.
8. Marx sonunda dinin ortadan kalkacağına inanır (Mckown, 1975: 10-11).

Marksçı din eleştirisi, Marx'ın "Almanya bağlamında sona ermiş" (Marx, 2009b), ancak "tüm eleştirinin hazırlık koşulu" olarak kabul ettiği temel bir konudur. Dinin doğrudan eleştirisi, Marx'ın ve Engels'in yazıları içinde az bir orana sahip görünmesine rağmen, Marx'la Engels'in de içinde olduğu "Sol Hegelciler" denilen entelektüel çevrenin dine dair görüşlerini ve anti-teolojik eleştirilerini de kapsar. (Rockmore, 2014: 264). Hatta Marx ve Engels'in din eleştirisinin ana eksenini Genç Hegelciler dolayısıyla ortaya çıkarmıştır. Kolay kolay hiç kimsenin eleştirisini kabul etmeye yanaşmamışlarken, Genç Hegelciler'in din eleştirisini, kendi din eleştirileri gibi kabul ettiklerini görüyoruz. Marx buna "Giriş"te işaret etmesine rağmen (Marx, 2009b: 191), ne hikmetse Marx ve din veya Marksizm ve din hakkında yazılmış birçok yazıda, bu konu Marx'ın ifade ettiği bağlamda ele alınmamıştır. Bu yaklaşım, Marksizm'e adeta "dinsel bir tamlık" tavrıyla yaklaşıldığının göstergesidir. Sanki her şeyin Marx ile başladığı izlenimi vermeye yönelik ideolojik bir tutum takınılmıştır. Genç Hegelciler'in, Hristiyanlığı ve genel anlamda dini eleştirmek için haklı sebepleri vardı. Prusya o zamanlarda feodal çağlardan kalma, kilisenin baskın ideolojisine dayanan kısıtlayıcı kanunların var olduğu, katı bir monarşiydi. Din eleştirisi aslında bir sistem eleştirisiydi. Prusya'daki liberaller, 1789 Fransız Devrimi ile birlikte ortaya çıkanlara benzer reformların özlemini çekiyorlardı. Ne var ki, bu liberaller gerçek anlamda bir devrim yapmak gibi karmaşık konuları tartışmak konusunda çok daha az gönüllüydüler. Sonuç olarak, parçalanmakta olan Prusya hükümetinden, başta parlamenter seçimler ve kilise ile devletin ayrılması gibi konular olmak üzere, çeşitli reformlar talep etme üzerine yoğunlaşmışlardı.

B. MARX VE ENGELS'İN ONAYLADIĞI DİN ELEŞTİRİSİ

Hegel din konusunda tam zıt yönleri gösteren yorumlara maruz kalmıştır. Dindar olduğunu söyleyen, dini kurtardığını söyleyen, dinsiz olduğunu söyleyen yorumlara rastlamak mümkündür. Aslında bu, Hegel'den nasıl yararlandığıyla alakalıdır. Hegel modern zamanlara aittir. Görme ve görünme farkı, amaçlama ve amaçlamadığı sonuçlara vardırıma gibi modern zamanlara özgü çelişkilerle yüz yüzedir.

Hegel'in dini algılayışı, doğa anlayışıyla yakından ilgilidir ve Hegel, bu anlamda tamamen modern bir algıya sahiptir. Doğayı dinsel olarak anlamak, Tanrı'yı "kendi varoluşunda dolaysız olarak bilmek" anlamına geliyordu (Pincard, 2012: 570).

Hegel, modern zamanda din nasıl anlaşılabilir, sorusunu cevaplamaya çalışan bir tutum izlemiştir. Hegel'in dine ilgisi, dinin kendisinden çok, dinin felsefesine yönelmiştir. Hegel'in anlayışında sanat, felsefe ve din, insanların, insanlık için en önemli şeylerin ne olduğunun farkına vardıkları ve bunlar dolayısıyla en önemli şeyleri düşünebildikleri üç pratiktir. Kişi dinde, hayatın esasına dair bir tefekkür üzerinden kutsal olana yükselmeye çabalar ve yükselme ile ilahi olanla birliği deneyimlemeye uğraşır. Kişi bu yolla bireysel, kültürel tikellikleri aşarak, evrensel olanı tefekkür edebilecek öz-bilinç tarzına ulaşır (Pincard, 2012: 572).

Dinsel tefekkür, kişinin mutlak olarak doğruyla bütünleşip özdeşleşmesinin yolunu açar. Buna bir çeşit 'mutlağın deneyimlenmesi' de diyebiliriz ki kişinin bu deneyimi en derin arzularını ve eğilimlerini yabancılaştırması demek değildir. Din, kişinin kutsal olana deneyimsel olarak yükselmesidir. 'Yükseliş', insan için Tanrıya yükseliş ve Tanrının tin (geist) olması hasebiyle, gerçekte insanın ne olduğuna doğru bir yükselişidir. Bu yükselişte insanlar, kendi rasyonelliklerini ve normlara bağlılıkta tezahür eden benzer ortak özelliklerini görürler. İnsanlar normlara bağlılıkla öz-bilinçli varlıklar olduklarında 'bizim bir'i olarak, yani çokluk içinde birlik durumundaki "tin"e dönüşürler (Pincard, 2012: 573). Tanrı ile tin, cemaat halindeki insan topluluğunda vücut bulmasıyla gerçeklik kazanmaktadır.

Tin olarak Tanrı, doğada "uyumakta" iken, dinsel cemaatin yaratılmasıyla doğadaki uykusundan uyanır ve kendi bilincine varır. Ancak Hegel, buradan kendisine yöneltilen panteist suçlamasını da reddeder. Ona göre Tanrı, tabiattaki somut olarak görülen maddi malzeme gibi değil, aklın kutsal ilkesi ve bir "öznellik" olarak anlaşılmalıdır (Pincard, 2012: 575).

Hegel'e göre, din ile felsefenin konusu aynıdır ve bu konu "ebedi hakikat"tir. Hegel, felsefeyi din olarak görür, felsefenin de dinin de ortak konusu "En Yüce"dir. Felsefe bu "En Yüce"ye düşünce ile yaklaşır; din ise tasavvur ile yaklaşır.

Hegel Hıristiyanlığa felsefi bir kimlik kazandırmaya çalışmıştır. Fichte ve Shelling'le beraber, Aydınlanma dönemi ve Fransız devrimi döneminin "utanılacak" hale getirdiği Hıristiyanlık dininin, utanılacak bir şey olmadığını savunmuşlardır. Hegel,

Hıristiyanlığı diyalektik ve rasyonel olarak yorumlamaya ve temellendirmeye çalışmıştır. Felsefi yöntemi en çok bilinen filozoflardan biri olan Hegel'in yöntemi olan diyalektik bile, aslında teslis inancının teorisidir (Şahin, 2000).Hegel'de Tanrı; tez, yaratıcı özne, mutlak varlıktır. Oğul; antitez, düşmüş, yabancılaşmış, fani olan, mahlûk olandır. Kutsal Ruh ise sentez, farkın kalkması, birleşme, tanrının kendine geri dönüşüdür.

Hegel'in dinle ilişkisi birbirine taban tabana zıt yorumlardan oluşan yargılar içerir. Örneğin Herbert Marcuse, "*Dinin olumsuzlanması, Hegel'in, Tanrı bilimi (teoloji) mantığa dönüştürmesiyle başlamıştı. Feuerbach'ın mantığı insanbilime dönüştürmesiyle sonlanmaktadır*" (Marcuse, 1989:217) derken Hegel düşüncesini din karşısı bir işlevle nitelendirmektedir. Aydınlanmanın olumsuz etkisine rağmen, Hegel'in idealist felsefesinin dini tahkim eden bir görünümü vardır. Tarihsel bir olgu olarak görmesi, dinin içeriğini ve hakikat boyutlarını zayıflatan sonuçlar doğurmuştur. Dini, tinin tezahürü olduğu şeklinde düşünme ise dini kültürel olgu olarak insan üretimi olmasının üstü örtük kabulüdür (Özyurt, 2015: 38). Oysa Hegel Hıristiyanlığı "tam" ve "mükemmel" olarak görüyordu. Marx'ın din eleştirisi Yahudilik ve Hıristiyanlık üzerinde yoğunlaşmıştır. Değil mi ki Hıristiyanlık, Hegelci düşüncede, din olgusunun en ileri biçimi olarak kabul ediliyor, din eleştirisi dolaylı olarak, din üzerinden bir Hegel eleştirisi de olmaktadır.

Marx yazı yazmaya başladığında Alman felsefesinde tartışmasız bir Hegel egemenliği vardı. Marx Berlin'de hem arkadaşı hem de hocası durumunda olan Bruno Bauer'le o dönemde Genç Hegelciler denilen çevre içerisinde etkin olarak bulunmuştur. 1835'te David Friedrich Strauss'un "İsa'nın Hayatı" isimli kitabının yayımlanmasından itibaren Genç Hegelciler Alman entelektüel çevrelerinde etkilerini gitgide artırıyorlardı. Çoğunluğu Hegel'in öğrencisi olan bu çevre, Hegel'in önceki öğrencilerinden olan "Genç Hegelciler" denilen çevreye dâhildiler. Ancak 1840'ların başlarında aralarındaki bölünmeden sonra bu çevreye, önceki kuşaktan ayırabilmek için "Sol Hegelciler" de denilmeye başlandı. Genç Hegelci düşünce günümüze kadar etkisini az da olsa sürdürmüş bir entelektüel gelenektir.

Genç Hegelciler için 1830'lar boyunca din konusu ağırlığını korumuştur. Başlangıçta iyi Protestanlar olarak inançlarını "arıtmaya ve güçlendirmeye" çalışıyorlardı. Fakat pek üzerinde durulmayan sebeplerle, dinden uzaklaşmaları gibi bir

sonuç ortaya çıktı. Hristiyanlık araştırmaları neticesinde 1840'ların başında birçok Genç Hegelci tamamen ateist olmuşlardı. Ancak bunlarda aşkınlık hissini Tanrı'dan insana aktaran Hegelci bir yön vardı. (Sperber, 2014: 71; Tucker, 1972: 43). Marx, Genç Hegelciler'in görünüşte ateist olan taleplerinin, gerçekte kendilerinin yarı-dini varsayımlarını gizlemeye yaradığını düşünüyordu.

Hristiyanlık araştırmaları din konusundaki görüşlerinin değişmesinin temel faktörüydü. Önce 1835'te David Friedrich Strauss'un 'İsanın Hayatı' kitabının basılması büyük heyecan yaratmıştı. Bu kitapta Strauss, İncillerdeki hikâyeleri dinin özü olarak görüyordu. Fakat sembolik olarak değil de, halkın derin arzularının tercümanı olan mitler olarak nitelendiriyordu. Açıkça, erken Hristiyan cemaatlerinin Mesih beklentisiyle uydurdukları hikâyeler olduğunu belirtiyordu (McLellan, 1969: 3). Strauss'un en önemli etkisi tarih-din ilişkisi yönünden olmuştur. Strauss, İncil'deki tarihsel Mesih'in yerini, aydınlanmış ve rasyonellemiş Hristiyanlığın aldığını iddia ediyordu. İsa'da başarıyla uzlaşan "ilahilik" ve "insan" olgusu, şimdi kutsalın tarihe dönüşmüş hali olmuştu (Jones, 2010: 185).

Beş yıl sonra da Bruno Bauer'in 'Sinoptik İncillerin Tarihsel Eleştirisi' yayımlandı. Bu kez de Bauer dinsel inana karşı radikal bir metot sunuyordu. 1841'de Feuerbach'ın "Hristiyanlığın Özü" adlı eseri ile süreç zirveye ulaşmıştı. Hegel en mükemmel din olarak Hristiyanlığı esas aldığı halde, Strauss ve Bauer'in alışmaları Hristiyanlığın reddini kolaylaştırıyordu, Feuerbach'ın teorisiyle ise dinin insanın bir ürünü olduğu anlayışı kabul görüyordu.

Genç Hegelciler'den sadece Feuerbach'ın din hakkındaki görüşlerinin Marx ve Engels üzerindeki etkisi yaygın olarak bilinmektedir. (Bu durum da muhtemelen dine antropolojik yaklaşan Feuerbach'ın, sosyalizmi bilimsel kılmaya çalışan ve antropolojik yaklaşımın bilimselliğini benimsemeye meyilli geniş bir çevrenin kabule hazır olmasıdır.) Ancak Marx üzerinde belki daha büyük bir etkiye sahip olan Bruno Bauer neredeyse hiç bilinmez, fikirleri pek önemsenmez, araştırmaya değer görülmez. Max Stirner, uzunca bir süre, sadece Marx'ın eleştirileri üzerinden tanınmıştır. Joseph Proudhon bile Max Stirner'le birlikte sadece anarşist olarak kabul edilmiş, görüşleri sosyalist düşüne kategorisinden tamamen ayrıştırılarak, sanki Marksizm'e ideolojik ve kutsal sosyalist mükemmellik kazandırılmak istenmiştir.

Engels, jeneolojik Hristiyanlık eleştirisini, Strauss'un da dâhil olduğu Tübingen Okulu ile Bauer'in tek başına temsilcisi olduğu eleştirel yaklaşım arasında değerlendirir. Engels'e göre Tübingen Okulu, Yeni Ahit metinlerini, sıhhat ve muhteva makuliyeti açısından değerlendirir. Bauer ise Hristiyanlığın meydana gelmesindeki etmenin yalnızca Yahudi ve Grek-İskenderiyeli mirası olarak görmez. Aynı zamanda Hristiyanlığın evrensel din haline gelmesindeki Grek-Romen etkisinin (Stoa dini) anlaşılmasının zorunlu olduğunu vurgulamıştır (Marx-Engels, 2002: 300).

O dönem entelektüellerini en çok meşgul eden, yeni sistemin bir bakıma imkân ve kabiliyetlerini sorguladıkları konu Yahudi sorunu idi. Marx, örneğin hem Bruno Bauer, hem de Moses Hess'le bu konu çerçevesinde görüş ayrılıkları ve tartışma yaşamıştı. Hess'le aralarındaki görüş farklılığı bu konuda şöyle bir tarihsel ve toplumsal durumda şekillenmişti: Napolyon idaresindeki devrim sonrası Fransa, Almanya'nın bazı bölgelerini egemenliğine almıştı. Eski zümre toplumu sistemini ortadan kaldıran Napolyon'un bu bölgelerden çekilmesiyle, Yahudiler için tekrar gettolaşma durumu söz konusu oldu. Marx'ın babasının durumunda olduğu gibi, birçok Yahudi, din değiştirmeyi yeni hayat şartlarında zorunlu gördüler. Hess'in babası ve Hess ise din değiştirmede (Bell, 3013: 22). O dönemde Yahudiler, devlet sistemi içinde eşit oldukları bir vatandaşlık istiyorlardı. Aslında daha 1808'de Napolyon'un çıkarmış olduğu bir kararnameyle ümitli oldukları sistemle ilgili hayal kırıklığı yaşamışlardı. (Napolyon, Yahudi iş adamlarından yaptıkları işin meşruluğunu gösteren, şahitlerce de teyit edilmiş bir "ahlak sertifikası" istiyordu.) (Sperber, 2014: 28). Bunun anlamı Yahudilerin tam anlamıyla sisteme dâhil edilmesinin mümkün olamayacağıydı. Hristiyan nitelmesi yapılabilecek toplumların bugün bile çoğulcu toplumlar olabilme kabiliyeti tartışmalıdır. Hess bu imkânsızlığı düşündüğünden Yahudiler için ayrı bir devlet öngörürken (Bell, 2013:23), Bauer ise, dinin ortadan kaldırılmasıyla sorunun çözüleceğini düşünmüştür. "*Yahudi kendini Yahudi tarzında özgürleştirmiştir, yalnızca parasal güç elde ettiği için değil, ama onunla ve ondan ayrı olarak da, para dünya gücü haline geldiği ve pratik Yahudi tını Hristiyan halkların pratik tını haline geldiği için. Yahudiler, Hristiyanlar kendini Yahudilere dönüştürdükleri ölçüde kendilerini özgürleştirmiş oldular.*" (Marx, 2009: 40) diyen Marx'ın ifadeleri her ikisine de cevap niteliğindedir.

C.MARKSÇI TEOLOJİ ELEŞTİRİSİ: KAPİTALİST TOPLUMUNUN TANRISI OLARAK PARA

Marx, düşüncesi baştanbaşa kat edildiğinde, görünen her olgunun ardında başka bir hakikat barındığı iddiası taşımaktadır. Kendisinin yegâne amacının da bu hakikati görmek ve göstermek olduğunu anlatabilmek için, sözleriyle hakikati ima eder bir tutum izler. Zannedilenin aksine, kaba bir ateizme, hele dinsel bir teorinin temsili yansıması olarak görülebilecek ateizme hiç yüz vermemiştir. “*Bir çağın egemen fikirleri, yalnızca egemen sınıfın fikirleridir*” (Marx-Engels, 2012: 48) hükmü gereğince Tanrı da, dünyevi ve tarihsel bir toplumun düşüncesi olarak var olmuş olabilir. Bu anlamda Marx’ın, dinlerin tanrısıyla pek ilgilenmediği bellidir. Ancak kendi zamanındaki “Tanrı” kavramının da neyin karşılığı olduğunu bulmak gerekiyordu. Bu Tanrı’nın, eski toplumlarda kutsal kitapların Tanrısı olması, Marx’ın üzerinde durmadığı bir konudur. Dinlerin, toplumların tarihsel süreçlerinde bir döneme tekabül eden düşünce ve hayalleri olduğunu kabul ettiğinden, batıl inançlarla dinsel dogmalar ve inançlar arasında da Marx için bir fark bulunmamaktadır. Fakat Marx’ın bağımsız düşünebilmeye başlaması, dinlerin Tanrı düşüncesini kendi düşünce sisteminde konumlandırmasıyla başlamıştır. Çünkü bu konumlandırmayı yapmasından önce, felsefi ve toplumsal eleştirileri, zorlama bir eleştiri izlenimi verebilir ve diğer Genç Hegelciler’in düşüncelerinden ayrışma belirsizdir.

Marx, paranın temsili durumunu, sürekli Tanrı benzerliği ile açıklamıştır. Para, Tanrı’ya benzerliği dolayısıyla Marx’ın düşüncesinde üç aşamada anlatılır:

1. Yerel Tanrıya benzerliği düşüncesi: Marx’ın daha doktora tezinde, antik çağda Tanrı’nın kabilesel-yerel ve tarihsel bir sosyal gerçeklik olarak görülmesini, paranın kullanımıyla ilgili karşılaştırma amacıyla kullanması çok ilgi çekici görünüyor. Burada Kant’ı eleştirerek, Kant’ın, hayali para ile insan tasarımı olan Tanrı arasındaki benzetmesine karşı çıkıyor (Marx, 2013a: 149). Hegel’in, Tanrının varlığını teolojik kanıtlamasının, aynı zamanda ateizmin de kanıtı olduğunu savunuyor: “*Burada Kant’ın eleştirisinin de bir anlamı yok: biri yüz talere (altın para) sahip olduğunu tasarlarsa, bu tasarım onun için herhangi öznel bir tasarım değilse, o bu tasarıma inanırsa, onun için yüz uydurma taler gerçekten yüz taler değerindedir. O sözgelisi borçlarını bu tasarıma devredecektir, o borçlar tüm insanlık nasıl borçlarını tanrılara devrettiyse o anlamı*

taşıyacaktır. Tam tersi. Kant'ın verdiği örnek herhalde ontolojik kanıtlamayı güçlendirebilir. Gerçek talerler kurgulanmış tanrılarla aynı varoluşu taşır. Bir gerçek taler, tasarımdan başka bir yerde, hem de genel olarak ya da daha doğrusu insanların toplumsal tasarımından başka bir yerde varoluş taşır mı? Kâğıt parayı, kâğıdın bu yollu kullanımından haberdar olmayan bir ülkeye götür, herkes senin öznel tasarımınla dalga geçecektir. Tanrılarınınla, başka tanrılarının geçerli olduğu bir ülkeye gel, hayal görme hastalığına tutulmuş olduğun sana kanıtlanacaktır.” “Kendilik bilincinin” Tanrı varlığının kanıtı olarak öne sürülmesi için de, aynı şekilde Tanrı'nın var olmadığının da kanıtı olduğunu söyler. Yine burada insanı, doğanın bir parçası ve ürünü olarak görür (Marx, 2013a: 151). Fakat bu dönem Marx için örtüleri kaldırabileceği bir araca sahip bulunmadığı dönemdir. Ateist tavrını, felsefi ve mantıksal yargılarla sürdürür.

2. Hristiyanlığın Tanrısına benzerliği düşüncesi: Hristiyanlığın Tanrısı olarak paranın ifade edilişi Marx'ın doktora tezi sonrası ve kapitalist ekonomi eleştirileri öncesi yazılarında mevcuttur. Marx, paranın aracı bir varlık olmasını, İsa'nın örneğiyle açıklar: “İsa yabancılaşmış Tanrı ve yabancılaşmış insandır. Tanrı sadece İsa'yı temsil ettiği kadar değere sahip ve insan sadece İsa'yı temsil ettiği kadar değere sahiptir. Bu aynı para gibidir.” (Marx, 2013b: 100). Böylece, insanların Tanrı tasarımları parada tecessüm etmektedir. “Tanrı” olarak bahsettikleri varlık sadece yalanlarının kılıfıdır ve dünyevi olarak, kutsal kitaplarda bahsedildiği şekilde Tanrısal bir işlevselliği yoktur. (Matta 10: 34-39)

1843-1844 yıllarında Moses Hess'in teşvik ve uyarılarıyla ekonomi konusunu araştırmaya yöneldi. Marx ile Hess'in o yıllarda, ekonomi konusundaki düşüncelerinde yakın oldukları görülüyor. O dönemden itibaren Marx, felsefeden ekonomiye doğru bir geçiş yapmış görünür. Fakat Marx'ın bu yönelimi, felsefi anlamda bir kırılma veya bir vazgeçme anlamına gelmek bir yana; felsefi gerekçeleri bakımından tutarlı ve zorunlu bir geçiştir. Marx, yazılarının sadece konusu bakımından anlaşılabilir değeri değerlendirildiği, düşüncelerin tutarlılığı göz ardı edildiği zaman, Marx uzmanı olarak kabul edilen birçok kişi bile, düşüncelerinin tutarlılığı açısından Marx'ın geçişlerinin zorunluluğunu fark etmemektedirler. Meta (para) kavramını mevcut toplumun (burjuva – kapitalist) özü olarak belirlemiş olan bir kişi, zorunlu olarak bunun analizine yönelecektir. Bu yönelim epistemolojik bir kırılmayı değil, tutarlılığı gösterir. Marx seküler dini, para

ekonomisinde gördüğü için, onun ekonomi politik eleştirisi din eleştirisinin bir uzantısıydı. Ekonomiden hoşlandığı için değil, cevaplarının ekonomide olduğunu düşündüğü problemler için ekonomiye yönelmiştir. Marx'ın ortaya koyduğu kategorilere göre, ekonomi, kendi yasaları olan bir alan olarak, “insanlarla tabiat arasındaki değişime” odaklanır. Bu sadece yeni bir bilimsel alanın ortaya çıkmasını değil, aynı zamanda gündelik hayatın üstünlüğünün benimsenmesini de ifade eder. Bu anlayış, dolaylı olarak kapitalist toplumdaki uyumun, ekonomi (para) vasıtasıyla sağlanan “uyum” ya da “hareket” ilişkisi olduğunu ortaya koyar (Taylor, 2012: 434). Bir başka yönden ise, Hegelci efendi-köle diyalektiğinin, Marx'ın düşüncesinde aşılma zorunluluğunu gösterir ki, Marx parayı kapitalist burjuva toplumuna ait bir özellik olarak sunar.

Marx'ın parayı söz konusu etmesini, doktora tezinden *Kapital*'e kadar takip ettiğimizde, konuyu, dikkatini kaybetmeksizin, para felsefesi yapma amacı taşıyan bir olgunlukla ele alarak ve hep tanrısallıkla ilişkisini gözeterek ele aldığını görürüz. Marx, paranın izini metaya kadar süren ilk kişi olmuştur (Karatani, 2016: 25). James Mill'in “Ekonomi Politikin Unsurları” kitabı üzerine yazdığı yazı (Marx, 2013b: 97), daha 1844'te para konusunu “mümeyyiz” olduğunu gösteriyor. Marx, Engels ve Hess'in dışındaki Genç Hegelciler, genellikle felsefe ve dinle ilgilenmişler, o dönemde yeni yeni bilim olarak görülmeye başlanan ekonomi konusuna pek yönelmemişlerdi. Genç Hegelciler, insanın ‘eylem sahibi varlık’ olarak tanımlandığı, Hegelci “insan” kavramını benimseyip sürdürmüşlerse de, Hegelci eylem sahibi varlığın, eyleminin sayısal karşılığının ifadesi olarak “para” ilk kez Moses Hess'in düşüncelerinde ifadesini bulur. Çünkü Hegelci anlayışın mantıksal sonucu olarak, Hegel'in, köle–efendi diyalektiği, para dolayısıyla yürüyen bir süreç olarak görüldüğünde geçerliliğini yitirir. Para, efendi ile köle arasında ekonomik bir sözleşmeyi ifade ettiği anda, değişim veya devrim imkânını ortadan kaldırır; arabulucu olur. Bu durumda Marksçı diyalektik de iptal olmaktadır. Çünkü efendi, konumunu, kölenin konumuna bağlı olarak daha da sağlamlaştıracak ve köle ile diyalektik bir çatışma olmayacaktır. Hess de (Marx gibi) parayı, kapitalist-burjuva toplumuna ait bir olgu olarak görmüştür. Hess, kapitalist toplumda parayı, insan aktivitesinin sayısal ifadesi, hayatın değişim değeri ve satış bedeli olarak belirler. Oysa insan hayatı sayılarla ölçülemezdir Hess'e göre. Bu nedenle bir toplumda paranın varlığı, o toplumdaki köleliğin göstergesidir ve para için hayatını

gönüllü olarak satan kişi ancak köle ruhlu bir kişi olabilir. Paranın varlığı, komünist bir toplum teşekkül edip, herkese kendini geliştirme ve kapasitesine uygun yaşama araçlarını sağlayacağı zamana kadar devam edecektir. Kısaca, komünist bir toplumda paranın olması düşünülemez. Bu bir çeşit nihai hedef veya temenni olarak konuluyor. Bir insanın başka bir insanı kullanma ihtiyacı ve o insanın yetenek ve becerisi üzerine sıkı pazarlık etmesi, bu kabiliyet ve becerilerin değeri sayısal olarak ölçülemez olduğunda, artık o insanlar paraya ihtiyaç duymaz. İnsanın ölçülebilir gerçekliğe sahip figürü yerine, “ölçülemez değerliğe sahip insan” anlayışı ortaya çıkacaktır. Kavga ve düşmanca mücadele, komünist bir toplumda, yerini uyumlu işbirliği ve asil bir rekabete bırakacaktır (Hess, 2004: 118-119). Bu durum, Hegel’deki diyalektiğin daha iyinin talep edilmesi aşaması olan, modern dönemlere ait öngördüğü diyalektik anlayışına denk gelmektedir.

Hess’in para konusunu ele aldığı yazısı “*Bir Komünist Amentü: Sorular ve Cevaplar*” 1844’te yayımlanmıştı (Hess, 2004: 116). Marx’ın da aynı yıl yazdığı, *James Mill Üzerine Notlar* yazısı, *1844 Elyazmaları* ve *Yahudi Sorunu* kitaplarındaki para kavrayışıyla Hess’in düşünceleri arasında paralellik belirgindir. 1845’te yayımlanan *Kutsal Aile*’de, paranın, yaşam pratiği içinde ortadan kalkması gerektiğini belirten Marx ve Engels’le Hess arasında tam mutabakat görünmektedir (Marx-Engels, 2009: 83).

Marx’ın “*Yahudi Sorunu*” kitabı ise önemli bir siyasal teoloji yazısıdır. Marx, felsefi bir dille, Komünist Manifesto’dan daha tutarlı bir mantık örgüsüyle yazdığı bu yazısında, din hakkındaki düşüncelerini de ortaya sermiştir. Yahudilik ve Hristiyanlığın durumunu, bütün din olgusuna teşmil ederek, teorik ve pratik olarak ele alır. Geleceğe dair potansiyellerinin eleştirisini tarihsel eleştirileri içinde yapar. Marx, bu yazıyı özgürlük sorunu çerçevesinde, Bruno Bauer’in *Yahudi Sorunu* başlıklı politik yazısına bir cevap niteliğinde yazmıştır. Bauer, Yahudilerin zümre toplumu yerine eşit yurttaşlar olarak topluma katılma talebine karşı, monarşinin tabiatı gereği bunun mümkün olamayacağını, Yahudilerin, yalnızca kendileri için özgürlük talebinin bencillik olduğunu, gerçek bir özgürlük talebinin Almanlarla beraber olmaları halinde gerçekleşebileceğini savunuyordu. Bauer’e göre, devlet Hristiyan, Yahudi de Yahudi olarak kaldıkça, birinin özgürleşmeyi bahşetmeye güç yetiremezliği gibi, diğeri de özgürlüğü elde etmeye güç yetiremezdir. Bauer, Yahudiler ve Hristiyanlar arasındaki dinsel karşıtlığı, dini ortadan kaldırarak çözmeyi savunuyordu. Marx ise sorunu, teolojik

Alman devleti ve Yahudiler için teolojik; Fransa devleti için anayasal, ama Fransa'daki Yahudiler için teolojik; Kuzey Amerika'daki birçok devlet için ise dünyasal bir soruna dönüşmüş olarak formüle ediyordu. Marx'a göre sorun bu noktada zorunlu olarak politikleşiyor ve politik devletin eleştirisine dönüşüyor (Marx, 2009a: 13). Marx, Kuzey Amerika ülkelerini (ABD), dindarlık ülkesi ve "tamamlanmış politik ülke" örneği olarak görüyor. Bu ülkelerde dinsel canlılığıyla varolan dinin, devletin politik tamamlanmışlığı içinde çelişkili bir durum oluşturmadığını savunuyor. Yalnız burada şunu hedefliyor: teolojik sorunları dünyasal sorunlara dönüştürmek, hurafe ve batıl inancı tarih içinde çözüştürmek, politik özgürleşmeyi dinsel alandan çıkarıp, insani özgürleşme ile ilişkili duruma getirmek (Marx, 2009a: 14-15). Marx bunlarla nelerin değişmiş olacağını kısaca, din, teoloji, gökyüzü kavramlarının, hukuk, siyaset ve yeryüzüne dönüşeceğini savunuyor. (Marx, 2009b: 193).

Marx'ın Yahudi Sorunu iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm hukuk felsefesi bağlamında siyasal, ikinci bölüm ise dinsel ve teolojik görünmektedir. Bauer'in Yahudilerin çözülmüş Hristiyanlığa (aydınlanmaya, çözülmüş dine, eleştiriye, özgür insanlığa) bağlanmalarının gerekli olduğu iddiasına karşı Marx, dinlerdeki "ebedi kurtuluşu hangi din yoluyla elde edebiliriz?" sorusu gibi, Bauer'in de "hangi din üzerinden özgürleşebiliriz?" sorusunun bayağılığına düştüğünü belirtiyor (Marx, 2009a: 38). Bu nedenle kendisi, dinlerin "dünyasal" analizine giriyor. Çünkü din, dünyaya ait bir yol olmalıdır. Her dinin hakikat iddiası, diğerlerinin "uydurulmuş" olduğu iddiasıyla kanıtlanmaya çalışılmaktadır Marx'a göre.

Dünyasal gerçeklikte dinlerin yansıma biçimi devlet yapısı olmaktadır. Marx, devleti şöyle bir mantık zinciriyle açıklıyor: İnsanların pratik gereksinimleri sivil toplumun ortaya çıkmasına, sivil toplumun gelişimi de politik devlete dönüşüyor. Marx, insan kavramının yeni bir insanı tanımladığını söylüyor. Bu insan, insan hakları çerçevesinde politik bir kimlik kazanmış sivil toplum üyesi olan bir insandır. Bu insanın tür olarak "insan" kavramıyla ilgisi yoktur. Bu insan politiktir ve çıkarıcıdır. Devletin temeli pratik gereksinim (yani Yahudilik, egoizm ve bu ihtiyaçları giderme aracı olan para) olarak belirlenmişse, politik devlet zorunlu olarak paraya bağlanmıştır (Marx, 2009a: 33-36). "*Teorik olarak politika parasal güçten üstünken, gerçekte onun kölesine dönmüştür*" diyor Marx ve Yahudiliğin devamlılığını, tarihsel bir gerçeklik olarak sivil toplumun Yahudiliği sürekli üretmesine bağlıyor (Marx, 2009a: 42). Çünkü

Hristiyanlık, dünyasal bir yaşamı, Yahudilik olmaksızın sürdüremez. Bu anlamda Yahudilik Hristiyanlığın özüdür. Yahudilik bir sivil toplumdur ve zirvesine Hristiyan dünyada ulaşır. Böylece Hristiyanlık Yahudilikte çözülürken, Yahudileşmiş bütün insanlığın tek özgürlüğü Yahudilikten kurtulma ile sağlanacaktır, yani Yahudiliğin çözülmesiyle.

3. Kapitalist evrenin Tanrısı olarak para: Kapitalist burjuva sisteminde “her şey” meta olduğunda bir değere sahiptir. Hegelci tabiat nasıl tinin evrenine aitse, kapitalist sistemin evreni de metalden oluşur. Meta, parayı temsil ettiği için değer taşır (Marx İsa’ya benzeterek açıklamayı kolaylaştırıyor). Değer kavramı, Marx için hayatın merkezini teşkil eden kavram olarak bu dönemde ortaya çıktı. Kapitalist toplumun temel ve hedef değeri para olurken, komünist toplumda da özgürlük (yabancılaşmanın olmaması durumu) değer olarak ortaya konulmuştu. Marx’ın ekonomi üzerinden teolojik cevabını bulduğu konu, kapitalist burjuva toplumunun teolojik özü olarak gördüğü “para” konusudur. Marx, Ernst Bloch’un belirttiği gibi, “kilise Tanrısının, sınıflı toplumun Tanrısı olduğunu görmüştü”. (Bloch, 2013: 112). Karatani, de “Tin Olarak Sermaye” başlıklı makalesinde, Marx’ın paranın kökenini tarih dışı bir yaklaşımla ele aldığını ve parayı toplumsal sözleşme olarak, Hobbes’un, “egemen” izahına yakınlıkla ele aldığını belirtiyor. Hegel’in mutlak tini de tarih dışıdır (Karatani, 2016). Hegel’deki ruh (geist), sınıflı toplumda insanlar arasında dolaşarak toplumu manevi olarak bütünleştirirken, bu kavramın muadili, Marx’ta para (meta) kavramıdır (Bell, 2012: 399). Kapitalist burjuva toplumu para dolayısıyla uzlaşma ve uyum sağlamaktaydı. Çünkü Marx’ın değerlendirmesine göre kapitalist toplum için ekonomi politik, insani değerlerin, insanın dışına yansıtıldığı ve insanın kendisinden bağımsız bir varoluşa ulaştığı yoldur. Feuerbach’taki “öz” kavramı da ihtiyaç nesnesine tekabül ettiği için, Marx’ın meta tanımıyla eşdeğer olmaktadır.

Marx, James Mill Üzerine Notlar yazısında “öz” konusunu ele alır. Parayı, değişim aracı olarak belirlerken James Mill’le mutabıktır. Paranın özünü, mülkiyetin onda yabancılaşması değil, fakat insan ürünlerinin insana yabancılaşarak paraya atfedilmesi ve böylece paranın, aracı bir etkin varlık hüviyeti kazanması olduğunu belirler. Böylece insanın kendi etkinliğinden soyutlanmış olan bu varlık, insan tarafından kendisinden bağımsız, kendi etkinliğine sahip ayrı bir varlık olarak ortaya

çıkarak. İnsan, bu varlığı kendisine yabancılaştırması sonucunda, kendini yitirmiş, dehumanize olmuştur. Böylece şeyler arası ilişki, insanın bu şeylerle uğraşısı, kendi dışında ve üzerinde bir varlığın uğraşı haline gelir. Aracı, aracılık eden üzerindeki kudretiyle gerçek Tanrı haline gelmiş, insan ise köleliğin zirvesine çıkmıştır. Aracı varlık, amaç haline gelmiş, nesnelere temsil edeceği yerde, nesnelere aracı varlığın temsili olmuşlardır. Nesnelere şimdi bu aracından koptukları anda değerlerini tamamen yitirmektedirler. Aracıyı temsil ettikleri oranda değerli olmaktadır (Marx, 2013b: 99). Yani meta haline gelmişlerdir. *1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda da *Burjuva Toplumda Paranın Gücü* başlığı altında bir bölümü paraya ayırmıştır ve parayı şöyle tanımlamıştır: “Demek ki para, her şeyi satın alma niteliğine sahip olarak, tüm nesnelere sahiplenme niteliğine sahip olarak, üstün eldecilik (possession) olarak nesnedir. Niteliğinin evrenselliği, özünün sonsuz erkidir. Öyleyse sonsuz erk olarak görünür... Para, gereksinme ile nesne arasında, insanın yaşamı ile geçim aracı arasında aracıdır. Ama benim yaşamıma orta terim işini gören şey, benim için öteki insanların varlığına da orta terim işini görür. O, benim için öteki insandır.” (Marx, 2011a: 206)

Burada görüldüğü gibi para, insan tarafından insan öznelliğinden başka, ikinci bir öznellik olarak tasarlanmıştır ve insanlar tarafından öyle görülmektedir. Marx, bununla uyumlu olacak bir tanımlamayı, insan öznelliğini açıklamak için, merkantilizmi eleştirirken kullanır. Marx, hem Goethe'den (Marx, 2011a: 206), hem de Shakespeare'den (Marx, 2011a: 206-207) alıntılarla düşüncesini teyit eder:

*“Hay Allah! Ellerin de, ayaklarının da,
Kafanın da, kıçının da senin oldukları açık;
Ama sevine sevine zevkine vardığım bu şeyler
Bu yüzden daha mı az benim?
Eğer altı damızlık atın parasını verirsem,
Onların güçleri benim güçlerim olmaz mı?
Dörtmal gidenim ve kodaman bir beyim ben,
Sanki yirmi dört ayağım varmış gibi. ”*

Goethe, Faust, 1. Bölüm (Mephistopheles)

Shakespeare'den yaptığı alıntı daha çarpıcı ve açıktır:

“Altın! Sarı, pırıl pırıl değerli altın!

Hayır, gök tanrıları, ben hafifmeşrep bir âşık değilim...

Şu azıcık altın, akı kara, güzeli çirkin, haklıyı haksız, soyluyu soysuz, genci yaşlı, yiğidi alçak kılmaya yeter...

Bu altın sizin rahip ve hizmetkârlarınızı mihraplarınızdan uzaklaştıracak;

Can çekişenlerin başı altından baş yastığını çekip alacak;

Bu sarı köle antları tutturup bozduracak, kargışlıları kutsayacak, cüzamlıya taptıracak, hırsızlara senatörler sırası üzerinde yer, san, saygı ve övgü kazandıracaktır,

İki gözü iki çeşme dulu yeniden evlenmeye götüren de odur.

Bu iğrenç yaralar hastanesinde memelerini kestirecek kadına, altın güzel kokular sürer, mis gibi yapar, yeni baştan bir nisan gününe çevirir onu.

Hadi kargışlı maden, tüm insanlığın orta malı orospu, sen ulusların arasına anlaşmazlık sokarsın... Ey sen, tatlı kral katili, baba ile oğul arasında sevgili ayırma görevlisi,

Hymen'in tertemiz yatağının parlak kirleticisi,

Her zaman genç, taze, ince, sevimli, baştan çıkarıcı, yiğit Mars.

Göz kamaştırıcı parlaklığı Diana'nın kucağını kaplayan kutsal karı eriten sen. Uyuşmazlar topluluğunu kaynaştırıp onları birbiriyle öpüştüren görünür tanrı sen.

Bütün ağızlarda ve bütün anlamlarda konuşan sen.

Yüreklerin denek taşı, insanlığa, kölene, başkaldırmış gibi davran

Ve hayvanların dünya egemenliğini ellerine geçirmeleri için,

Kendi etkililiğın ile onları kendilerini yok edecek kavgalar içine at"

William Shakespeare (Atinalı Timon)

Marx, Shakespeare'den aynı alıntıyı Kapital'de de yapar (Marx, 1986: 127). Grundrisse'de Shakespeare'in parayı kavrayışını, "benzer olmayanları benzeştirmesi" fonksiyonunu vurgulayarak iyice anlaşılır kılmaktadır (Marx, 1999: 93).

Marx, paranın niteliğiyle ilgili bir teolojik saptamada bulunuyor ve düşüncesinin zirvesi olan konuya adım atıyor. Bu kavram "meta" kavramıdır.**Kapital*'in ilk cümlesi,

*"Pratik gereksinim, egoizm, sivil toplumun ilkesidir ve sivil toplum politik devleti tamamen doğurur doğurmaz, bu, saf biçimde görünür. Pratik gereksinim ve özel çıkarların tanrısı paradır. Para İsrail'in korkunç tanrısıdır, önünde hiçbir tanrı varlığını sürdüremez. Para insanın tüm tanrılarını aşağılar ve

“kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği “muazzam bir meta birikimi” olarak kendini gösterir, bunun birimi tek bir metadır.” Öyleyse meta nedir? “*Meta. Her şeyden önce bizim dışımızdaki bir nesnedir ve taşıdığı özellikleriyle şu veya bu türden insan gereksinimlerini karşılayan bir şeydir*”(Marx, 2003: 45) diye başlar. Marx’a göre meta, yararlı emeğin neticesi, değişim ve kullanım değerine sahip bir nesnedir. Metalar âleminde özel eşdeğer konuma ulaşabilmiş tek meta altındır. Para altının karşılığıdır. Marx, meta-para ilişkisini, “*Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı*”da basitleştirerek şöyle belirliyor: Metaların kullanım ve değişim değerine ek olarak emek, metaların değer ölçüsü olarak ifadesini parada bulur. İnsanın bilinçli eylemi olan emeğin metalaştırılmasının değeri para olarak ifade edilir. Dolayısıyla her meta parada temsil edilir.** (Marx, 1979: 161-162). Marx’ın analizine göre, kapitalist burjuva toplumunda insan da tabiat da metalaşmış olur.

Marx, bu yüzden Kapital’e ve Kapital’e hazırlık yazılarına (Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı ve Grundrisse) metanın analiziyle başlar ve bunu zorunlu görür. Meta – para ilişkisi değişim değeri odaklı olduğundan, meta olarak nitelenen şey, paranın yerini alabilmekte, parayla aynı anlama gelmektedir. Para, metanın değişim değerinin sayısal, miktar ifadesidir. Değişim değeri, metanın toplumsallaşmasının karşılığıdır. Değişim değeri, ürünlerin toplumsal biçimi olmayı sürdürdüğü sürece para ortadan kalkmayacaktır (Marx, 1999: 77). Para, toplumsal bağlantının nesneleşmesini sağlayan ve toplumun “gezen rehini” olarak işlev görür. Bu özelliği ile insanlar birbirine duymadığı güveni paraya duyarlar (Marx, 1999: 91). Para sistemi sayesinde kapitalist toplum uyuma kavuşur. Para demek siyasal bir sistem demektir. Siyasal bir sistem için

onları metalara çevirir. Para her şeyin evrensel ve kendinde oluşmuş değeridir. Bu yüzden de tüm dünyayı, hem insan dünyasını hem doğayı, özgül değerinden yoksunlaştırır. Para insanın işinin ve insanın varoluşunun yabancılaşmış özüdür. Bu yabancı öz insana hükmeder ve insan da ona tapınır. Yahudilerin tanrısı dünyasallaşmış, dünya tanrısı haline gelmiştir. Değişim Yahudinin gerçek tanrısıdır. Onun tanrısı yalnızca yanılmalı değişimdir.” (Marx, 2009a: 42)

***“Bütün metalar kendi fiyatları içinde, belirli bir altın miktarını temsil ederler, şu halde metalar, mecazi anlamda altından, mecazi anlamda paradan, altının temsilinden başka bir şey değildirlere, tıpkı, bunun tersine, değer alametinde de paranın metaların fiyatlarının basit bir temsilcisi olarak ortaya çıkması gibi. Bütün metalar böylece mecazi anlamda para olduklarına göre para, tek gerçek metadır. Para kendi son madeni maddesi içinde, metalar âleminde kendini ortaya koyan bütün maddi zenginliği kendi içinde taşır. Metalar, kendi fiyatlarında, genel eşdeğeri ya da soyut zenginliği temsil ediyorlarsa, altın, kendi kullanım değerinde bütün metaların kullanım değerini temsil eder... Altın, “bütün şeylerin kısa anlatımı”dır, toplumsal zenginliğin özetidir. Para, aynı zamanda biçimi ile genel emeğin dolaysız olarak cisimleşmesi ve içeriği ile de bütün somut emeklerin toplamıdır. Bireysel görünümü altında evrensel zenginliktir. Dolaşım aracılığı biçiminde ise, her türlü sataşmaya, hakarete uğramıştır: onu budamışlardır, hatta artık sadece basit bir simgesel kâğıt parçası haline gelinceye kadar onu yassılamışlardır. Onun göz kamaştırıcı altın parlaklığı, para olarak ona iade edilir. O, uşak iken efendi olur. Ve basit bir manevrayla metaların tanrısı haline gelir.”

uyum, sözleşme ve kabul demektir. Hobbes'un 'Leviathan'ı, Rousseau'nun 'sözleşmesi', Hegel'in 'geisti' ile aynı işleve sahiptir. Marx'ın 'para'sı kapitalist toplumda bir adım sonrasına işaret eder. Kapitalist toplumda para, aynı zamanda Hegel'in ruhta kendini geliştirip büyütmesi ve bu gelişmenin sınırsızlığına karşılık olarak, Marx'ta sınırsız para elde etme biçimine dönüşmüş olarak gösterilmiştir. Hegel'de, Max Stirner'de, Adam Smith'de ve Marx'ta öne çıkan sınırsız bencil ihtiyaç olgusu, Marx'ın düşüncesinde kapitalist toplumun eleştirisi için ortaya konulur. *"Zenginleşme tutkusu olarak zenginleşme, para tutkusu olmaksızın olanaksızdır"* Marx'a göre (Marx, 1999: 93). Para tutkusu, meta fetişizminin bir yansıması, psikolojik bir sapkın olarak insanın ayrı bir öznel sistem içinde var olmasıdır. Böylece kapitalist sisteme dâhil olan insan da piyasa sistemine girmiş olur.

Marx atalarının dinsel aidiyetiyle ilgili kendisine de bir aidiyet atfedilmesini elbette sevmeyecekti, ama Marx'ın teolojik yaklaşımının bununla bağlantısı olmalıdır: Marx öznellik olarak, öznel bir bilince sahip varlık olarak insanı kabul eder. Dinsel anlamda kitabi Tanrı, varsayımsal Tanrıdır ve kitaplarda bir öznellik olarak sunulur. Ancak dünyasal pratikte bu özneliğin karşılığı insan için "para" oldukça, din de hayali bir varlığın üzerini örten, insan üretimi bir "kültür" olmaktadır. Marx bundan sonra, Tanrı ve din konularıyla içerden uğraşmanın anlamsız olduğunu düşünmüş olmalıdır ki, kapitalist toplumun teolojik analizine yönelmiştir. Çünkü batı dünyasında din ve Tanrı düşüncesinin kutsal kitaplar üzerinden anlaşılması, toplumsal gerçeklerle karşılaştırıldığında yanıltıcı bir alan olarak anlaşılmaya elverişlidir. Engels'in tarihteki işlevsel din yaklaşımı, bu sebeple tamamen haksız değildir. Marksçı düşüncede üst yapı ürünü olan din, bir yansımadır ve neyin yansıması olduğunun bulunması zorunludur. İnsan özneliğinden başka bir öznellik olarak Tanrı, Marx'ın düşüncesinde, Hegel tarafından, Yahudiliğin başlangıcı olarak gördüğü İbrahim'in Tanrısı olabilir (Hegel, 1961: 187). Üstelik İbrahim'in Tanrısı, insanla aracısız (doğrudan) bir ilişkiye sahiptir. Ancak Marx için böyle bir inanış, tarihsel bir yanlgı veya istisna olabilir ve pratiğini yitirmiştir. Çünkü Marx, Yahudileri, İbrahim'in inandığı Tanrıya inanma pratiğiyle değil, paraya tapar olarak görmüştür: *"Günümüz Yahudi'sinin özünü yalnızca Pentateuch'ta ya da Talmud'da değil, bugünkü toplumda da buluyoruz, üstelik soyut değil, en üst düzeyde ampirik bir öz olarak, yalnızca Yahudi sınırlanmışlığı olarak"*

değil, toplumun Yahudice sınırlanmışlığı olarak.” (Marx, 2009a: 39). Marx bu nedenle felsefi ve tarihsel süreç içinde Yahudiliğin çözülmesini amaçlamıştır.

Marx, insanın kendisi dışında, öznel kadir-i mutlak varlık muamelesi gören bir sistemin, kutsal kitaplardaki putların işlevine sahip olduğunu söyleseydi, muhtemelen 19. yüzyılın ve modern zamanların en önemli monoteisti olarak selamlanacaktı. (Feuerbach’ın en önemli ateistlerden sayılması gibi). Yanlış inanca düşmemek için her türlü inançtan uzak durmaya çalışan bir tenzih anlayışı, düşüncesine egemendir. Put kırıcılığın ateizm olmadığı bilincine sahip bir put kırıcıdır. Hristiyanlığı “devlet”, Yahudiliği “para” olarak pratize ederken, Yahudilik ve Hristiyanlığı “zarf ve mazruf” gibi görür. Paranın karşılık bulduğu uyum ve sözleşme kısaca şudur: a) Altın; uluslararası arabulucudur, Yahudilikte temsil edilir. b) Para; toplumsal – siyasal arabulucudur, Hristiyan devlette (kilise) temsil edilir. c) Meta; kapitalist sistemde piyasa değeridir ve piyasa en–üst değerinde temsil edilir.

Metaların paraya dönüşmesi, kendiliğinden olmaz... (Kapital) paranın ortaya çıkışı bir dizi işlemin sonunda olur. Modern hayatın merkezini bu nedenle market oluşturur. Market modern insanın tanrısallıkla bir ve bütün olması, modern hayatın tanrısallıkla zirvesine ulaşmasıdır. Marx, tüketici insanı, marketi ve hayatın para olarak anlamını da tasavvur edebilseydi, afyon olarak dinin çağdaş anlamının ne kadar da genişlediğini anlayacaktı.

D.MARX VE ENGELS’TE DİNSELLİĞİN YANSIMA BİÇİMLERİ

a. Hayvansal Korkunun Sonucu Olarak Dinin Doğuşu

Marx, dinin kökenine ilişkin ilk yaklaşımını doktora tezinde ifade eder. Epicuros’un öne sürdüğü teori, Marx tarafından da kabul görmüştür. Dini, her durumda bir şeye benzeterek ele alan Marx, ‘ölüm sonrası yaşam’ anlayışının, insanlardaki ‘yok olma korkusu’ sonucu ortaya çıktığını belirtiyor. Adaletsizler için korku, tedavi aracı olarak konuluyor ve yeraltı korkusunu duysal bilince sahip olunmasının sonucu olduğunu savunuyor. İnsan yeraltında hayvansal bir varlık olarak varlığını devam ettirme tesellisine tutunuyor (Marx, 2013: 139). Bu teselli insanda bilinçli eylem zorunluluğunu ortadan kaldırıyor ve şu anın değerini ebediyet karşısında ortadan kaldırarak, insanı edilgen bir varlığa dönüştürüyor. Marx, varlık arzusunun en eski sevgi olduğunu; en eski sevginin de ‘kendini sevme’ olduğunu belirtiyor (Marx, 2013: 141).

Ölümsüzlük arzusu, haz ve mutluluk arzulayan çocuksu arzuyu yok eder. Marx'a göre esas kötülük Tanrı korkusudur. Çünkü “korkuda belirlenen(tezahür eden)Tanrı” düşüncesinden doğan inanç, özgürlüğü ortadan kaldırır ve insanı “egemen olmayan bir yaratık” haline çevirir. “İnsan korkuda bir hayvan olarak belirlenir ve hayvan için de nasıl kısıtlandığının bir önemi yoktur.” (Rosen, 2012: 300)

Marx'ın, din hakkında Feuerbach etkisi öncesi düşüncelerinde hiçbir insansal olumlu anlamı yoktur. Feuerbach'la karşıt biçimde yabancılaşma sürecinin insanın kendisi dışında din alanına yerleştirildiğini düşünüyordu. “*Din, Marx için, insanın özünün değil; bağımlılık duygusu, korku, insanın kişiliğinin yarılması vb. olumsuz fenomenlerin nesnelleşmesidir.*” (Rosen, 2012: 301).

Dinin kökeni olarak “hayvansal korku dini” psikolojik ve tarih dışı bir kavrayış olmasıyla sorunludur. Hem de dine varoluşsal bir anlam yükler. Her çeşit olgunun tarihsel süreçte çözülmesini savunan bir düşünüş yönteminde, diyalektik olmayan, sınıflar ve tarih öncesi bir zamana ait olan bir kavram, başka şartların sonucu olmalıdır. Bu durumda tarihsel çelişkilerin yok edemediği bir olgudan söz ediyoruz demektir (Morris, 2004: 85). Marx, daha sonraki yazılarında dinin kökenine ilişkin özgün düşünceler sunamamıştır. Felsefi gerekçeleri yönüyle kullanışlı olan Feuerbach'ın teorisi, dinsel karşı çıkışla karşılaşılan sorunlara cevap vermiyordu. İnananlar tarafından hayatın başlangıcından sonuna kadar her aşama, dinsel olarak çözüme kavuşuyordu. Fakat bu teori hayatın ve varlığın başlangıcını açıklayamıyordu. Belli ki dinsel yaklaşımların başlangıcına koydukları, “başlangıç” sorusu durumu güçleştiriyordu ve bir cevap verme gereği duyuyorlardı. Marx, 1844 Elyazmaları'nda, belki “deizm” olarak değerlendirilebilecek bir cümle sarf edebilmişti: “*Kendiliğinden üreme, yaratma kuramının tek pratik çürütülmesidir*” (Marx, 2011a: 183). Muhtemelen başlangıç baskısından kurtulmak için, sürekli aşma amacına odaklanmışlardır. Engels, “*...bilimin ilerlemesi karşısında, kaleler birbiri ardına teslim olur, sonunda doğanın tüm sonsuz alanı fethedilir ve onda yaratıcı için artık bir tek yer kalmaz*” (Engels, 2010: 220) derken, bilim ve diyalektikle, dinsel açıklama kategorilerinin aşılabileceğini düşünüyordu. Engels'e göre diyalektik, doğada nesnel anlamda, düşüncede öznel anlamda değişimin daha yüksek niteliğe evrilmesi anlamında egemendir (Engels, 2010: 231).

b. Afyon ve Afyon Olarak Din

Marx, *Hegelin Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nin ünlü Giriş'inde bir saptamada bulunur: “Almanya için dinin eleştirisi sona erdi ve dinin eleştirisi tüm eleştirinin başlangıç koşuludur” ve bir dizi soruya cevap verir.

“Din-dışı eleştirinin temeli şöyledir: insanı yapan din değil, dini yapan insandır. Gerçekte, din, henüz kendi düzeyine erişmemiş ya da daha önce kendini yitirmiş olan insanın öz-bilinci ve öz-duyumudur. Ama insan, dünyanın dışında herhangi bir yere çekilmiş soyut bir varlık değildir. İnsan insanın dünyasıdır, devlettir, toplumdur. Bu devlet, bu toplum, tersine çevrilmiş dünya-bilinci olan dini yaratırlar, çünkü onların kendileri tersine çevrilmiş bir dünyadır. Din bu dünyanın genel teorisi, onun ansiklopedik özeti, halkın düzeyine indirgenmiş mantığı, onun manevi point d'honneur'u (onur sorunu), coşkunluğu, ahlaki bakımdan onaylanması, törensel bütünleyicisi, avuncu ve aklanmasının evrensel temelidir. Din, insani özün düşsel gerçekleşmesidir, çünkü insani öz asıl gerçekliğe sahip değildir. Dolayısıyla dine karşı savaşım vermek, tinsel kokusu din olan dünyaya karşı, dolaylı olarak savaşım vermektir.

Dinsel açıklık, bir yandan gerçek açıklığın dışı vurumu, bir yandan da gerçek açıklığa karşı protestodur. Yaratığı bunaltan içli bir ezgi olan din, tinin dışlandığı toplumsal koşulların tini, kalbi olmayan bir dünyanın ruhudur. O, halkların afyonudur.

Dini, halkın bu aldatıcı mutluluğunu ortadan kaldırmak, halkın gerçek mutluluğunu istemektir. Onun durumu konusunda yanlısamalardan vazgeçmesini istemek, onun yanlısamları gereksinen bir durumdan vazgeçmesini istemektir. Öyleyse, dinin eleştirisi, tohum olarak, halesi din olan bu gözyaşları vadisinin eleştirisidir. (Marx, 2002: 34-35)

... Din, insan kendi çevresinde dönmediği sürece, insanın çevresinde dönen yanlısamalı güneşten başka bir şey değildir.

Öyleyse tarihin görevi, gerçekliğin ötesindeki dünya bir kez ortadan kalktıktan sonra, bu dünyanın gerçekliğini kurmaktır. ...yabancılaşmanın maskesini indirmek, tarihin hizmetinde olan felsefenin doğrudan görevidir. Böylece cennetin eleştirisi yeryüzünün eleştirisine, dinin eleştirisi hukukun eleştirisine, tanrıbilimin eleştirisi politikanın eleştirisine dönüşür.” (Marx–Engels, 2002: 34-36)

Afyon, Marx'ın dini ifade ederken kullandığı en ünlü metafordur. “Giriş”, Marx'ın yazıları içinde bu tür çarpıcı metaforların etkisiyle, “Manifesto” kadar bilinirlik

seviyesine ulaşmıştır. . Ancak Michael Löwy'ye göre, dinin “afyon” olarak formüleştirilmesini çeşitli bağlamlarda Kant, Herder, Feuerbach, B. Bauer, H. Heine'nin yazılarında da bulmak mümkündür (Löwy, 1999: 47).

Afyon, 19. yüzyılda ticaret hayatında savaflara sebep olabilecek kadar önemli bir yere sahiptir. Britanya İmparatorluğu için çok kazançlı bir ticaret aracıydı. Britanya-Hindistan hükümetinin toplam gelirinin 1/7'sini oluşturuyordu (McKinnon, 2006: 16). Ancak durum bugünkünden biraz farklıdır: O dönem “halkın afyonu” demek, 20. yüzyılda “halkın penisilini” demekten çok farklı değildi. İngiltere’de 1820’lerde afyon satıcılarının 16000 kişi ile 26000 kişi arasında olduğu düşünülürse, afyonun ne kadar hayatın içinde olduğu anlaşılır. Yine İngiltere’de bütün ilaçların %20’si afyon temelliydi. Marx kendisi de çeşitli hastalıkları sebebiyle afyon kullanmıştı. O zamanlar, neredeyse her evin ilaç dolabında afyon mevcuttu (McKinnon, (2006: 13).

Afyonun elbette eğlence amacıyla kullanımı da söz konusuydu. De Quincey ve Baudelaire’in yazılarında konu açıkça görülür. Sanat ve edebiyat çevrelerinde “düşsel bir zirve”(ütopya) deneyimi yaşatma aracı olarak, “olumlu bir yer”e gönderme yapan bir anlama sahiptir (McKinnon, 2006: 16).

Charles Baudelaire, “*Paris Sıkıntısı*” (*Spleen de Paris*) isimli, edebi kategorilerin dışında kalan eserinde, insanları herhangi bir şeyle sarhoş olmaya çağırır. Belki de modern zamanlarda normal yaşayabilmek için sarhoşluğun kaçınılmaz zorunluluğunu ifade eder. Muhtemelen eldeki tek imkânın bu olduğuna işaret eder: “*Hep esrik olmalı insan. Tüm sorun burada; tek sorun budur. Zamanın, omuzlarınızı çökerten ve sizi yere eğilmeye zorlayan o korkunç ağırlığını duymamak için, sürekli sarhoş olmanız gerek. Neyle? İster şarapla, ister şiirle, ister erdemle, bu sizin bileceğiniz iş. Ama kendinizden geçin. Örneğin kimi zaman bir sarayın merdivenlerinde, bir kuytunun yeşil otlarında, ya da odanızda, insanın içini karartan o yalnızlık içinde uyanmışsanız, rüzgâra, dalgaya, yıldıza, kuşa, duvar saatine, kaçan her şeye, uğuldayan ve ses çıkaran her şeye, yuvarlanan ve şakıyan her şeye saatin kaç olduğunu soran. Alacağınız yanıt hep şu olacak: "Saat sarhoş olma saati! Zamanın o kurban kölelerinden olmamak için, içip kendinizden geçin; sürekli kendinizden geçin! şarapla, şiirle, ya da erdemle, canınızın istediği bir şeyle."* (Baudelaire, 2001: 109)

Marx’ın, afyonu metafor olarak kullanması, Feuerbach’ın Hristiyanlık için kullandığı metaforla da büyük benzerlik gösterir: “*Yaşam, Tanrı'nın işi, aslında*

duyguların yaşamı ve duyguların işidir. Duygular Hristiyanların Paraclete'idir. Kutsal varlığın terk ettiği anlar, ilhamdan ve duygudan yoksun anlardır." (Feuerbach, 2004: 210)'Paraclete' nitelemesi, Yuhanna İncili 'ne bir göndermedir. Paraclete kavramını Hristiyanlar, 'teselli edici' (Yuhanna, 15: 26) anlamında İsa için kullanırlar ve İsa'nın tekrar yeryüzüne gelerek, bin yıllık Tanrı Krallığı kuracak olması inanç esaslarına da delil olarak sunmaktadırlar. Feuerbach'ın bu açıklaması kendi içinde uyutulmayı ve teselliye kurallaştıran bir din ile tamamen örtüşür. Marx'ta, "meta" ve "ihtiyaç" kavramlarının, Feuerbachçı "teselli" kavramının karşılığı olan bilinçli bir kullanım olduğunu görürsek, Hristiyanlık diniyle Marksçı düşüncedeki din kavrayışının, Hristiyanlık dinini esas almaya ne kadar elverişli olduğu görülür.

Dinlerin, mekân ve zaman düzleminde kendilerini idealleştirerek meşruiyet kazandığını görüyoruz. Dinler, Tanrısal denetim altında bulunduğu ideal zaman ve mekânlar üzerinden kendilerini onaylatırlar. Mekândaki kutsiyet gibi, zamanda da kutsiyet söz konusu olmaktadır. Çoğunlukla biri geçmişteki bir zamana, diğeri gelecekteki bir zamana tekabül eden "tam olma" durumu ve ikisi arasındaki "tahammül zamanı". İşte bu tahammül zamanı, meşruiyet yokluğunun ifadesi olmakta ve çoğunlukla yükümlülüklerin askıya alındığı bir zamanı tanımlamaktadır. Din bu dönemlerde, tahammülü sağlayan afyon olarak, araç işlevi görmektedir. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki, Bloch'un dediği gibi: "*Kendisini gönüllü olarak uyuşturucunun etkisine bırakan, sonunda aldığı keyfin bedelini ödeyecektir*" (Bloch, 2013: 112).

Afyonun olumlu etkisi, dinin isyancı rolünün ortaya çıktığı durumlarda uyarıcı özelliği kazanmasıyla görülür. Ancak bilinç üzerindeki farklılaştırıcı etkisi hesaba katıldığında bu yapay etki aracı, praxis (bilinçli emek) niteliğinden uzaktır. Marksçı düşüncede praxisin, bilinçli olması zorunluluğu vardır.

c. Yabancılaşma ve Yabancılaştırıcı Olarak Din

"Eğer ben dinin insanın yabancılaşmış kendinin bilinci olduğunu biliyorsam, din olarak dinde doğrulamasını bulan şeyin, benim kendimin bilinci değil, ama benim yabancılaşmış kendimin bilinci olduğunu da biliyorum demektir. Demek ki o zaman, benim kendi kendine, kendi özüne bağlı bulunan kendimin bilincimin, kendini dinde değil ama tersine, yıkılmış kaldırılmış dinde olumladığını da biliyorum demektir." (Marx,2011a: 229)

Marx'ın düşüncelerinin ortaya çıktığı ve eleştirilerini temellendirdiği zemini, yabancılaşma kavramı üzerinden belirlediğini söylemek mümkündür. Marx yabancılaşmayı, kapitalist sistemi anlamanın yöntemi olarak ortaya koymuştur. Felsefi bir kavram olan yabancılaşmadan politik bir kuram üreterek kitleleri bu politik hedefe yöneltmeye çalışan Marx'ın politik kuramının felsefi hedefi, “yabancılaşmanın yokluğu” halidir.

Marx'ın yabancılaşma ile ilgili düşünceleri, Aydınlanma döneminden beri süregelen politik ve felsefi düşüncelerin bir sonucu olarak anlaşılabilir. Aklı her şeyin üzerinde bir noktaya taşıyan Aydınlanma filozofları, insanın doğanın bir parçası olduğu ve doğasına uygun yaşaması gerektiğini düşünüyorlardı. Ayrıca bu dönemde politik meşruiyet tartışmaları da yapılıyordu. Thomas Hobbes, insanın düşmanca ve rekabetçi doğasından korunmak için mutlak otoritenin zorunluluğunu savunmuştu (Hobbes, 1993: 127). Fakat Adam Smith'e göre insanların alışverişe, takasa ve bir şeyi başka bir şeyle değiştirmeye doğal eğilimleri vardı. İnsanların bazısı bir işi yaparken, bazısının başka bir işi yapması, zorunlu olarak işbölümüne sebep olmaktadır. Bu durum bireysel mülkiyet hakkının meşruiyetini göstermekteydi. Bireysel mülkiyet hakları, burjuvazinin kazançlı çıkararak yükselmesine yarıyordu. Çünkü burjuvazi için bir mülke sahip olmak kadar onu satabilmek de önemliydi.

Yabancılaşma yaygın olarak ekonomik ve politik yazılarda “satmak, transfer etmek” anlamında kullanılıyordu. Yabancılaşmanın politik ekonomistler tarafından kullanımı, Marx'ın daha gelişkin ve kapsamlı kullanımı için kaynak oluşturmuştur. Smith metaların değerinin kaynağını o malların üretiminde kullanılan çeşitli faktörlerin bileşimi olarak görürken, David Ricardo malların değerinin asıl kaynağının emek olduğunu savundu. Yani bir malın değeri, üretimi için gereken emek miktarı tarafından belirleniyordu. Ricardo'nun bu savı, kapitalist ile işçi arasında bir karşıtlığı gösteriyordu. Kapitalistin kar elde edebilmesi için işçinin ürettiği değer daha azını ödemesi gerekirdi. Ayrıca işçiler kendilerine ait olmayan malları üreterek, emeği kendilerinden dışarı çıkararak maddileştirirler. Marx'ın erken dönem yazılarında yabancılaşma, politik ekonomistlerin kullandığı anlamda kullanılmıştır.

Aydınlanmanın aykırı filozofu ve eleştirmeni J. J. Rousseau, Aydınlanma tarafından yüceltilen değerlere getirdiği eleştirilerle ön plana çıkmıştır. Muazzam zenginlikle birlikte ortaya çıkan derin yoksulluğun yan yana gelişinden, kralların

hükmetme hakkına, bilim, sanat ve tekniğin gelişiminden ahlaki yozlaşmaya kadar birçok konuda sorgulayan tutumuyla Rousseau, Marx üzerinde etkili olmuş kişilerden biridir. Bilim, kültür ve teknoloji eleştirisinden, insanlar arasındaki eşitsizlik eleştirisine geçen Rousseau'ya göre insanlar, siyasi kurumlar tarafından “doğal durum”larından koparılmışlardır. İnsanların doğal durumu, mutlu ve tamamlanmış oldukları doğal bir eşitlik durumuydu. Modern toplumdaki insanlar, mutlu ve tamamlanmış olabilecekleri doğal durumlarından koştukları için sosyal sorunlar çıkıyordu. Rousseau bunu toplumun bir özelliği olarak görüyordu. Çünkü eşitsizliğin kökleri toplum içinde yaşamaktan kaynaklanan gurur ve kibirde yatıyordu ve bunun önüne geçilemezdi. Rousseau insanları doğuştan sosyal hayvanlar olarak görmediği için doğadaki insanı, “yalnız insan” olarak kabul etti. Bunun sebebi, insanlar bir araya geldiğinde eşitsizlikten kaynaklanan etkilerin sınırlanması için gereken anlaşmaydı. Bu “toplumsal sözleşme” idi.

Rousseau'ya göre doğal durumda hiçbir hak olmadığından, haklar ancak toplum sözleşmesindeki toplumsal anlaşma ile sağlanabilirdi. Dolayısıyla bireyler toplum ya da devlet için bütün haklarından vazgeçmek zorundadırlar. Rousseau bu durumu “bütün haklarıyla birlikte her bir üyenin bütün toplum için tamamen yabancılaşması” olarak tanımladı. Buradan hareketle devlet, bireyin haklarına ve özgürlüklerine yabancılaşması üzerine kurulmuştu.

Hegel ise, insanın amacını kendi iradesini kullandığı ve kendi “öz”üne sahip olduğu, böylece benliğini tekrar bulduğu bir özgürlük olarak nitelemişti. Fakat insan özünden “ayrılmış” ve dünyaya özgü gibi görünen iki koşula bağlanmıştır: Zorunluluk ve yabancılaşma. Zorunluluk, doğaya bağlılık ve doğanın insan üzerine koyduğu sınırlar ve fiziki güç kısıntıları anlamındaki sınırlamalardır. Yabancılaşma ise “benlik”in “aktör” ve “şey” olarak radikal ikiye bölünmesidir; biri kendi kaderini kontrol etmeye çalışan özne, diğeri başkaları tarafından manipüle edilen nesne olarak (Bell, 2013: 395).

Hegel bilimin gelişmesiyle doğaya bağlı zorunluluğun kısmen üstesinden gelinebileceğini düşünüyordu. Ancak özne-nesne düalizmi, ontolojik bir gerçektir. Hayatın yapısında birey, dünyayı sadece kendi amaçlarına göre şekillendirmeye çalışan bir “ben” değildir. Aynı zamanda kimliği başkalarının zihninde kendisine ait imajlar tarafından oluşan nesnedir. Bu durumda benliğin, sadece ben olmaya çalıştığı, başkaları

tarafından şekillendirilmek yerine, tamamen kendi iradesiyle şekillendirdiği tam özgürlük durumu, açık bir şekilde mümkün değildir.

Feuerbach, düşünsel anlamda önemli bir esas iddia ile ortaya çıktı. İnsan faaliyetinin felsefi ve dini fikirlerden önce geldiğini yeniden ileri sürüyordu. İnsanların nasıl yaşayacağını fikirler belirlemiyordu, fikirleri belirleyen yaşama şekilleriydi. Engels, Feuerbach'ın bu katkısını teslim ediyordu ve Feuerbach'ı, materyalizmi yeniden tahta çıkaran kişi olarak, Hegelci sistemin çelişkilerini parçaladığını ifade ediyordu (Engels, 2011: 19). Feuerbach'ın yaratılan yüce varlığın ve dinsel fantezilerimizin kendi özümüzün yansımasından başka bir şey olmaması iddiası, dinin, dindışı kaynaklara dayandırılarak açıklanmasını başlatmıştır. Feuerbach'a göre yabancılaşmanın üstesinden gelebilmek, ilahi olanın tekrar insana verilmesiyle mümkün olabilir, çünkü dinin başı da, ortası da, sonu da insandır. Feuerbach'ın bu düşüncesi, Marx'ın yabancılaşma tanımına bilgi sağlayan temel bir anlayıştı: Fikirler yaşadığımız maddi koşulların sonucuydu. Feuerbach, yabancılaşmanın bütün kaynaklarını dini hurafelere ve fetişizme dayandırmıştır. Feuerbach, yabancılaşmanın aşılmasının eğitime odaklanarak mümkün olabileceğini düşünüyordu.

Marx'ın yabancılaşma kuramını Bertell Ollman "*Kapitalist üretimin insanoğlunun fiziksel ve akli durumu ile bir parçası olduğu toplumsal süreç üzerindeki yıkıcı etkisini gösterdiği entelektüel yapıdır*" şeklinde nitelendirir. Yabancılaşma, Feuerbach'tan sonra kilit bir kavram olmuştur. Bu kavram felsefe tarihinde bir kırılma başlatmış ve modernite çağında yol gösterici olmuştur. Moderniteye kadar ideal insan düşünen insandır. Hegel'in getirdiği "eylem" ilkesi soyut kalmıştı. Feuerbach yabancılaşmayı kesinleştirmiş ve onu dine atfederek açıklamıştır, fakat Feuerbach'ta da insan soyut bir varlık olarak kalmıştır. Marx'ta "bilinçli eylem", "praxis felsefesi" olmuştur. Marx, 'iş'i insanın etkinliği kılarak, eyleme belirginlik kazandırmıştır. Merkezde, "eylemde bulunan birey" yer almaktadır (Bell, 2012: 396).

Yabancılaşma konusunda Marx'ın önemi, kuramını modern burjuva toplumundaki politik insanı ayırt etmesiyle herkesten fazla olmuştur. Marx için insan kavramı, önceki kuşakların insanı kutsayan, onu tanrısal bir konumda idealize eden veya doğal naif yaklaşımlarından tamamen uzaktır. Modern toplumdaki "insan" (human) politik bir insan ve mutlak anlamda yabancılaşmış bir insandır. Yahudilerin özgürlüğü imkânını sorguladığı *Yahudi Sorunu* kitabında, modern toplumda insanın

mahiyetini açıklar. Burada tanımladığı yeni insanı, politik özgürleşmeyi eleştiri mahiyetinde sistemleştirir. İnsan Hakları Bildirgeleri ve anayasaların, dini insan hakları içine almalarının yanlış ve tutarsız olduğunu düşünüyor. Marx, yeni insanın, “sivil toplum üyesi olan insan” olarak belirlendiğini, bunun da yurttaş olan insandan farklı olduğunu belirtiyor. Marx açıkça şu soruyu soruyor: “*Niye sivil toplum üyesine insan, kısaca insan ve haklarına da insan hakları denir? Bu olgu nasıl açıklanmalı? Politik devletin sivil toplumla olan ilişkisiyle, politik özgürleşmenin özüyle*” Marx’a göre sivil toplum üyesi, egoist insan, başka insanların haklarından alarak kendi gücünü oluşturan insandır (Marx, 2009a: 28-29). Politik özgürleşme, aslında eski toplumun(feodalite) çözülmesidir ve bu insana (egoist insan) doğru bir çözümme olmuştur. Sivil toplum üyesi insan, politik devlet için hem önkoşul, hem de dayanak olmasıyla devlet tarafından tanınmıştır. Böylece insan dinden kurtulmayı değil, dinsel özgürlüğü, mülkiyetten kurtulmayı değil, mülk edinme hakkını elde ediyor. İnsan böylece, bilinçli politik etkinlik sahibi, ayrıcalıklı varlık haline gelmiş oluyor (Marx, 2009a: 35).

Marx’ta yabancılaşma konusu, ‘*1844 Ekonomik Politik El Yazmaları*’ kitabında merkezi konu olarak yer alır. “Yabancılaşmış emek” kavramını ilk kez burada kullanır ve yabancılaşma olgusuna farklı bir felsefi kavram katarak, yeni bir açıklama sağlar. Burada yabancılaşmanın dört türünden bahseder. Bunlar, insanın kendi üretici etkinliğiyle, ürünüyle, diğer insanlarla ve türüyle ilişkisidir. Yabancılaşmanın hikâyesi kısaca şöyle özetlenebilir: İlkel komünal toplumda sınıfsal yapı da, özel mülkiyet de söz konusu değildir. İlk önce özel mülkiyet ortaya çıkıyor. Sonra özel mülkiyetin zorunlu sonucu olarak sınıflar oluşuyor; bazıları üretim etkinliğini gerçekleştirirken bazıları da üretimden, üretime katılmadan pay alıyor. Burjuva üretim tarzında ise, üretim yoluyla tamamen “nesneleştirme” süreci yaşanıyor; üretilen nesne emtia olarak üretiliyor, hiç kimseye ait olmayan bir nesne olarak, pazarda tamamen piyasaya göre “değer” haline geliyor. Üretim değeri (Smith) veya emek değerinden (Ricardo) söz etmenin mümkün olmadığı, kullanım değerine bağlı olmayan bir piyasa değeri ortaya çıkıyor. Bu durumda dünya, hem kapitalistin hem de işçinin dışında oluşan, nesneleşmiş bir dünya (insanlık- dışı bir dünya) olarak karşımıza çıkıyor. Burada insan üretim nesnesi bir varlık veya üretimden pay alarak parazit yaşayan varlık olarak nitelenebilir.

Marx’a göre kapitalist iş örgütlenmesinde insanlar kendileri için amaç değil, diğerlerinin yükselmesi için bir “araç” olmaktadır. Yabancılaşmış bir emek olarak

kayıp iki kattır: İnsanlar çalışma koşulları üzerindeki kontrollerini ve emeklerinin ürününü kaybetmişlerdir. Daniel Bell'e göre bu iki yönlü kavrayış Marx'ta bulunmaktadır: İş üzerindeki kontrol kaybı, iş bölümünün neden olduğu ve teknolojinin yoğunlaştırdığı gayri- insanileşme; ürünün kaybı ise, insan emeğinin bir bölümünün (artı değer) işveren tarafından alıkonulmasından dolayı sömürü olarak görülmüştür. (Bell, 2013: 404)

1. İnsanın Üretici Etkinliğe Yabancılaşması

Marx, emek kavramıyla insanın bilinçli etkinliğini insana ait bir özellik olarak görmüştür. İnsan emeği ile fenomenolojik bir öznel yaşam sürer. Ancak proletaryaya özgü emeğini satarak var olabilme ve emek gücünün alınıp satılabilmesi olgusu emek gücünü metaya dönüştürür. Emek gücü veya emek kapasitesi sözüyle Marx, insanın bir kullanım değeri üretirken harcadığı zihinsel bedensel enerjilerin toplamını anlar (Marx, 1986: 157).

Marx, kapitalizme özgü üretim sürecinde insanın durumunu, kendi gözlemiyle ifade yolunu seçer. Kapitalist üretim biçiminde çalışma, sonuçları gözlemlenebilir bir düzeyde ne yapmıştır? Marx'ın net biçimde cevabı şudur: Kapitalist çalışma işçinin bedenini çürütür ve aklını iflas ettirir.

“Peki, emeğin yabancılaşması neye dayanır?”

İlkin, emeğin işçinin dışında olması, yani onun özüne ilişkin olmaması, demek ki emeğinde işçinin kendini olumlamayıp yadsıması, mutlu değil mutsuz duyması, özgür bir fizik ve entelektüel etkinlik göstermeyip bedenine ve tenine eziyet etmesi olgusuna. Sonuç olarak işçi, ancak çalışmanın dışında kendi kendisinin yanında olma duygusuna sahiptir ve çalışmada kendini kendinin dışında duyar. Çalışmadığı zaman kendi evinde gibidir ve çalıştığı zaman da kendini kendi evinde duymaz. Öyleyse çalışması istemli değil ama istemsizdir, zorlama çalışmadır. Öyleyse bir gereksinmenin gerçekleşmesi karşılanması değil, ama sadece çalışma dışındaki gereksinimleri bir karşılama aracıdır. Emeğin yabancı niteliği, fizik ya da başka bir zorlama ortadan kalkar kalkmaz, çalışmadan veba gibi kaçılması olgusunda açıkça görünür. Dışsal emek, insanın içinde kendine yabancılaştığı emek, bir kendini kurban etme, bir onur kırılması çalışmasıdır.” (Marx, 2011: 143).

Emekçinin doğal bir zorunlulukmuş gibi algılaması sağlanan insanın kapitalist toplumdaki dönüşmüş üretim etkinliğidir. Marx'ın özgür emeğin nasıl metaya

dönüştüğünü tahlil etmesi ve eski üretim etkinliğinden ayrıştığını göstermesi bu dönüşümü açığa çıkarmıştır (Marx, 1986: 158).

2. İnsanın Ürünüyle İlişkisi (Meta Fetişizmi)

Marksçı sistem içerisinde, dinin teolojik boyutuyla meta fetişizmi arasında yakın bir ilişki bulunur. Marx, meta analizini yaparken, insanın üretici etkinliğinin sonucu olan metanın mistik özelliğinden ve metafizik inceliklerinden bahseder. Fakat metaların bu mistik özelliğini, onların kullanım değerine değil; insan emeğinin damgasını taşımalarına bağlar. İnsan emeği ürünüde yabancılaştığında, insanla ürünü arasındaki ilişki kaybolur, ürünler arasında toplumsal bir ilişki görünür. Böylece insanlar arasındaki toplumsal ilişki şeyler arasındaki düşsel bir ilişki olarak algılanır (Marx, 1986: 76-77).

İşçinin ürünleri kendisine yabancıdır; hayatta kalmak ya da daha fazla üretici etkinlikte bulunmak için onları kullanamaz. Ürettiği her şey başka birinin malıdır. Ürettiği ürünler üzerinde de hiçbir söz hakkı yoktur. İşçinin çalışması için gerekli olan ürünler de onun hâkimiyeti dışındadır.

İnsan ve doğa arasındaki ilişki içsel bir ilişkidir. Kendi doğasına aykırı olarak gerçekleştirdiği üretim nesnelere “karşısında duran, kendi başına bir güç” olmuştur. Marx’a göre bireyin yakından ilişkili olduğu ama denetleyemediği bu şeyler, aslında ona tahakküm etmektedir. Bu anlamda kapitalizmin ürünleri üreticilerini kontrol eder. Ayrıca tüketim maddeleri, yarattıkları “arzu” dolayısıyla üreticileri üzerinde bir güce sahiptir (Ollman, 2008: 235). Meta fetişizminin, kapitalist kişiliğin özünü teşkil eden para ve altın biriktirme tutkusu ile somutlaştığına para konusunda değinmiştik. Bu kişilik, “müstakil” para kişiliğine aidiyetle kendisini yabancılaşmanın en uç noktasına taşır.

3. İnsanın Diğer İnsanlarla İlişkisi

Eğer işçi ürettiği ürünün sahibi değilse, eğer ürün işçinin karşısına yabancı bir güç olarak çıkıyorsa, bu durum, ürünün başka birisine ait olmasıyla açıklanabilir. İşçinin ürününün işçiye düşmanlığı; çıkarları, işçinin çıkarlarına doğrudan zıt olan kapitalistin bu ürünlere sahip olmasıyla açıklanabilir. Ürün, kapitalistin gücünün hem aracı, hem maskesidir.

4. İnsanın Türüyle İlişkisi

Marx'ın kapitalist toplumda insanın yabancılaşmasını kurarken kullandığı dört temel ilişkiden sonuncusu insanın üyesi olduğu türle arasında kurduğu bağıdır. Marx niteliksel olarak yabancılaşma türlerinden farklı olan bu yabancılaşma türüyle ilgili olarak insan türü ve hayvan karşılaştırması yapıyor. Temel etkinliği üretmek olan insanın, etkinliği elinden alındığında, yani kapitalist tarafından el konulduğunda, ayrıca ürettiği, nesneleşmiş dünya tarafından kendisi kontrol edildiğinde üstünlüğünü tamamen yitirmiş demektir.

Marx, türsel yabancılaşmayı ele alırken, insanı diğer canlılardan üstün kılan özelliklerin kapitalist toplum tarafından yok edilme sürecine sokulduğunu düşünüyordu. Bu niteliklerini kaybeden insanın doğasından hiçbir şey kalmayacağını, kalanın “et yığını” olacağını söylüyordu. Artık ne bir insandan, ne de bir hayvandan söz etmek mümkündür. Marx bununla bir soyutlama yapıyor: Bütün insani niteliklerinden arındırılmış insanın varoluşunun, benzer şekilde insanın, bütün insani niteliklerinden arındırılmış çalışmanın amacı haline geldiğini savunuyor (Ollman, 2008: 244).

Yabancılaşma olgusu buraya kadar, proletarya tarafından yaşanan yönüyle ele alındı. Ancak Marx, bütün toplumun yabancılaşma durumunu yaşamasına rağmen, üretimi gerçekleştiren işçi sınıfının, yabancılaşmayı en çok hisseden sınıf olduğunu belirtmişti. Yabancılaşma, işbölümü ve özel mülkiyet olgusuyla başlıyordu. Doğal olarak, özel mülkiyetin kaldırılması da çözüm sunacaktı. Marx özel mülkiyeti, yabancılaşmış emeğin özeti olarak görüyordu. Emek, değer olarak, el konulmuş, gasp edilmiş, yabancılaştırılmıştır. Buradan sınıflar oluşmuş, buna bağlı olarak yabancılaşmış bir dünya üretilmiştir. Toplum bütün kurumlarıyla bu değer ilişkisi tarafından meydana gelmiştir. Bu değer ilişkisinin devlet, din, meta fetişizmi gibi sonuçları olmuştur.

Marx'ın büyük oranda Feuerbach'ın etkisiyle ilgilendiği yabancılaşma, daha sonraki eserlerinde, örneğin *Kapital*, *Grundrisse* ve *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'da “meta fetişizmi” özelliğiyle yer almaya devam etmişse de ana konu olma özelliğini yitirmiştir. Marx yabancılaşmanın kaynağını özel mülkiyet sistemiyle özdeşleştirdiği için, özel mülkiyetin ortadan kalkmasıyla insanın özgürleşeceğini düşünüyordu. Yabancılaşmanın kaynağı düşüncesi, ilgisini tamamen ekonomiye çevirdi. Feuerbach'ın yabancılaşmanın kaynağı olarak dini işaret etmesini soyut buluyordu. Kapitalist sistemde hiç kimse özgür değildi. Hem artı değer, hem servet için,

hesaplama da “para” ölçü alınmıyordu. İnsanlar kendileri üzerindeki iktidar gücünü hissetmeksizin, emek gücünü sattıklarında kendilerini “özgür” hissedebiliyorlardı. Böylece “her şey” para olarak soyutlanabiliyordu. Marx’ta, Hegel’in sistemindeki hayali ‘tin’ kavramı, “para” olarak gerçek bir varlık olmuştu. Feuerbach düşüncesindeki dinin merkezi konumu Marx’ta ekonomi olmuştu (Bell, 2013: 398-399). Marx Feuerbach etkisindeyken yabancılaşma ve din ilişkisini öne çıkarmıştı. Hatta din konusunu yabancılaşmanın mükemmel bir örneği olarak Feuerbach’ın düşünceleriyle mutabık olduğu noktalarda ortaya çıkar: *“İnsanın öz yabancılaşmasının (kendi kendine yabancılaşmasının) kutsal biçimlerini bir kez ortaya çıkardıktan sonra, kutsal olmayan biçimleri içindeki öz yabancılaşmayı da ortaya çıkarmak, ilkin tarihin hizmetinde olan felsefenin görevi oluyor. Böylece gökyüzünün eleştirisi yeryüzünün eleştirisine, dinin eleştirisi hukukun eleştirisine, teolojinin eleştirisi de siyasetin eleştirisine dönüşüyor”* (Marx, 2009b: 193). Marx’ta para, insanın ölçülebilir değer ifadesi olduğundan, insan parada yabancılaşır ise, din yabancılaşmanın inkârı ve yabancılaşmayı gizleme aracı olarak görülecektir. Burada teoloji ile din (religion) arasında bir zıtlık ilişkisi ortaya çıkar. Yanlış teolojik yönelimden daha fazla teselli ihtiyacı doğacak ve din daha çok görünür hale gelecektir. Dinin şekilsel görünürlüğünün artması, teselli aracı olması ve afyon etkisi doğru orantılıdır.

d. İdeoloji ve İdeoloji Olarak Din

İdeoloji olarak din konusundan önce, ideoloji konusu açığa kavuşturulması gerekmektedir. İdeoloji kavramı, Fransız aydınlanmasının bir ürünüdür. Ortaçağ sonrası, birey, vicdan özgürlüğü ve sözün gücünün toplumsal etkisi ön plana çıkmaya başlamıştı. Francis Bacon toplumu gözleme dayalı anlama yollarını ortaya koymaya çalıştı. İdoller kuramıyla sosyal bilimlerin temellerini oluşturdu. Böylece hem Hobbes ve Locke üzerinden İngiliz ampirik geleneğini, hem de Fransız Aydınlanma geleneğini etkiledi. Sosyal bilimlerdeki farklı yaklaşım ve çözüm önerileri, sorunları doğuran toplumsal şartların ve toplumların tecrübelerinin farklılığından kaynaklanır. Örneğin din, İngiltere’de kilisenin yetkilerinin kısıtlanmış olması sebebiyle toplumun birleştirici unsuru olarak olumlu bir işleve sahip görülürken, Fransa’da toplumu rasyonel bir temele oturtmanın önündeki engel olarak tamamen olumsuz bir işleve sahip görülür (McClellan, 2012: 5-6). Çünkü Fransızlar, doğanın, aklın rehberliğinde çözülmesiyle toplumsal reformasyonun sağlanacağını düşünüyorlardı. Doğa, toplum ve rasyonalite

örtüyordu ve ideoloji bu örtüşmeyi sağlayacak düşünce zeminiydi (Marx bu konuda Fransız yaklaşımını yanlış bulur. “Koşullar da insanlar tarafından değiştirilebildiği için” eğiticinin de sürekli eğitilebileceği bir durum öngörülmalıdır).

İdeoloji, devrim sonrasında Fransa için toplumu dönüştürme amacı taşıyan tamamen olumlu bir anlam yüklenmiş bir kavramdır. Kavram, mucidi Destutt de Tracy tarafından 18. yüzyılın sonlarında (1797), geleneksel kilise ve devlet öğretilerine karşı, Aydınlanma imkânlarını da kullanarak oluşturulmuş yeni bir hakikat tanımı ve çerçevesinin adıydı (Bell, 2013: 433). Bu noktada ideoloji, Fransa’da devrim sonrası düşünceleri insanlara benimsetme amacıyla, tamamen olumlu anlam yüklü “devlet düşüncesi” olarak ortaya çıktı. Dinin insan hayatındaki kuşatıcılığına benzer bir iddiayla, “bütün diğer bilimlere zemin oluşturacak düşünceler bilimi” (McLellan, 2012: 8) olarak pratikte dinin yerine ikame edilecekti. İdeoloji ile dini karşılaştıran Bell: *“İdeolojiye gücünü veren şey ihtirastır... Din duygusal enerjiyi sembolize etmiş, boşaltmış ve dünyadan alıp ayinlere, komünyonlara, dini törenlere, mabetlere ve sanatlara dağıtmıştır. İdeoloji, bu enerjileri eriterek siyasete kanalize eder”* der (Bell, 2013: 439).

İdeoloji, Fransa üzerinden Almanya’ya geçişinden sonra, de Tracy’nin rasyonalite, doğa ve toplum ilişkisindeki mutabakat düşüncesine karşı, Alman romantiklerinin değişen şartlarda insanın kendi gerçekliğinin de değişebileceği düşüncesiyle karşılaştı. Hegel’e göre ise, belli bir döneme ait düşünceler mutlak geçerlilik iddiasına sahip olamazdı. Rasyonalite sürecin kendisinde aranmalı, süreç rasyonel olarak kavranmalıydı.

İdeoloji, Marksçı düşüncenin en temel kavramlarından biridir. İdeoloji kavramının, dünya genelinde bilinirlik seviyesine ulaşmasında, Marksçı bir eleştirel kavram olmasının büyük etkisi olduğu açıktır. Marksçı eleştiride ideoloji, de Tracy’nin anlayışından tamamen farklıdır ve Napolyon’un anlayışının devamı görünümündedir. Marksçı ideoloji kavrayışı, Fransız materyalistlerin edilgen doğa ve toplum materyalizminden uzaktır ve Alman romantikleriyle Hegel’e yakındır. Bu haliyle Marksçı eleştiriyi de anlama imkânı sunan ideoloji kavramı iki özelliğiyle olumsuzluk içerir. Birincisi idealizmle bağlantılı ele alınıyor ve materyalizm karşıtı sorunlu bir düşünme şekli olarak sunuluyor. İkincisi de ideoloji, toplumsal üst-yapıya ait bir kavramdır ve sorunların görülebilmesini engellemesiyle toplumsal sorunların dolaylı

sebebi olmaktadır. Marx'ın ideoloji, devlet ve din eleştirileri, gerçekliğin çarpıtılmasında benzer bir sürecin işlediğini göstermeye çalışır. Maddi gerçeklikten düşüncelere değil, düşüncelerden maddi gerçekliğe zorla giydirilmeye çalışılan düşünce, din hakkında Feuerbach'ın insan ürünü din teorisi, Hegel'in insanı önceleyen devlet düşüncesi aynı sürecin farklı görünümlemlerle işlediğini gösteriyordu (McLellan, 2012: 11).

Marx, ideoloji kavramını gençlik dönemi yazılarından sonra kullanmaz. Din ve ideoloji, yanlış bilinç türleridir. Marx, insanın yaşamını dinsel ve ideolojik kategorilerin dışında kurar. "Bilinçli eylem", devrimci bir eylemdir. Marx'a göre, ya devrimci bir pratiğe sahiptir ve bu pratik sana ideolojik olmayan bir bilinç kazandırır; ya da bu pratiğe sahip değildir ve bilincin çarpıtılmış olarak kalır (Ellul, 2010: 155). İnsanın bu eylemi daha sonra ideoloji için kullanıldığı biçimiyle siyasete kanalize edilmiştir. Marksçı düşüncede gerçek eylem siyasettedir, fakat bu eylem, sadece sosyal değişimle sınırlı kalmaz ve gelecekçi bir içeriğe sahiptir (Bell, 2013: 433).

Marksçı düşüncede ideoloji olumsuz anlamda kullanılmışken, Marksist düşüncede ideoloji olumluya doğru evrilmiştir. Bu sebeple, Marksistler tarafından Marksist ideoloji, dine olan benzerliği sebebiyle, dinin aşılmasını sağlayacak bir araç olarak görüldü. İdeolojinin Sonu'nda Daniel Bell ideolojinin çağdaş kullanımını şöyle özetlemiştir: "İdeoloji kavramı benim kullandığım şekliyle... Kültürel bir dünya görüşü olmak yerine; fikirleri ihtirasla kaynaştıran, tarihsel olarak konumlandırılmış, fikirleri sosyal kaldıraçlara dönüştürmeye çalışan ve fikirleri dönüştürürken insanları da dönüştüren bir inanç sistemidir. İdeoloji, vurucu bir güç haline geldiğinde, dünyaya gözleri tamamen kapalı bir halde bakan ve sorulacak herhangi bir soruya hazır cevaplar üreten kapalı bir sistemdir" (Bell, 2013: 11-12). "Sosyal bir hareket üç şeyi yaptığında insanları ayaklandırabilir: fikirleri basitleştirmek, hakikat iddiasında bulunmak ve ikisinin kaynaşmasıyla eyleme bağlılık talebinde bulunmak." (Bell, 2013: 440)

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME:

DİN –DIŞI DİN ELEŞTİRİSİNİN ELEŞTİRİSİ

Marx, kendince, din hakkında yazmamıştır. Ancak teorisi, dinin olumsuzlanması olarak yorumlanmıştır ve din görünümü kazandırılmıştır. Dikkatle bakıldığında, resmini sunduğu toplumun hem Tanrısını (para), hem inançlarını ve uygulamalarını ele almasıyla, eleştirisi, sekülerliğin en üst noktasına ulaşmaktadır. Sekülerlik noktasında Marx, bazı öncülleri gibi dini, dünyevi bir ihtiyaç nesnesi olarak görürken, bütün öncüllerinden farklı olarak dünyayı dinsel hakikatlerin belirlediği gerçekliğin yerine, insanlar tarafından bulunmuş ve belirlenmiş yasalara tabi kılmaya çalışmıştır. Marksçı düşüncenin mantığı gereği Marx, tamamen din hakkında yazmış olsaydı bile, aslında tarih hakkında yazmış olacaktı, ya da tersi. Marx'ın birçok yazısının neden dinsel bir vurguya sahip olduğunun üzerinde düşünülmelidir ve özellikle, asıl eseri *Kapital*'in dinsel bir vurguyla başlamış olması, din olgusu ve Marksçı düşünce ilişkisinin geçiştirilecek bir konu olmadığını gösterir.

Kapitalist burjuva toplumunun din anlayışını, Marksçı düşüncenin kapitalizmi eleştirisinin temeli olarak ele almak, modern toplumlardaki dinin durumunu anlamak açısından yararlı ve gerekli bir başlangıç olacaktır. Fakat Marx'ın emek, meta, para ve aracı işlevli Tanrı anlayışı (kudretini aracıya devretmiş Tanrı), dini yalnızca bir deneyim, ritüel veya bilgiyle sınırlı bir olgu olarak görme eğilimindeki sosyolojik yaklaşımların ötesine geçen, hakikat arayışındaki bir anlayışla, sistemin bütününe dair bir kavrayış ve anlama imkânına sahiptir. Nesnelerin parayı temsil etmeleriyle meta olmaları ve para dolayısıyla diğer metalarla ilişkiselikleri, tamamen kurgusal kabullerin neticesidir. Modern dünya, Marx'ın anlatmaya çalıştığı insan-dışı ve insanı kuşatan özne sistemler olarak yaşamaya devam ediyor. İnsanı tamamen kuşatan bu sistemlerin para-tanrısal nesnelere, burjuva-kapitalist toplumda kusursuz bir kurgunun kendini yenileyerek, kusurlarını örterek veya onararak sağladığı devamlılık, büyücünün kendisinin yeraltından çıkarttığı hayaletler üzerinde kontrolünü kaybettiği ve kendi sonunu gördüğü bir noktaya doğru ilerlemektedir.

Marx ve Engels'in de dâhil olduğu batı düşüncesinde, genellikle din denilen olgu algısaldir. İnsanın imanı, tamamen insanın algısı üzerine temellendirilir. Bu algıda

iman, insanın dışında hâkim ve öznel bir varlığa iman değildir. Çünkü din yalnızca, insanın içsel deneyiminin bir yansıması ve bunun kültürüdür. Batı dinlerinin (Yahudilik, Hristiyanlık, İslam) itikadi temelini oluşturan anlayışı gösteren İbrahim (A.S.)’in, bu anlayıştan farklı olduğunu Hegel görmüştü. Ancak muhtemelen bu noktada yeni bir yol arayışına girmeyi düşünmedi, çünkü bunu muhtemelen Yahudilere ait ve geride kalmış bir inanç biçimi olarak görüyordu. Çünkü Hegel düşüncesinde insan, tarihsel olarak İsa’da tanrılaşma seviyesine ve imkânına ulaşmıştı.

Hristiyanlığın dinsel özü, insanın duygusu ve ihtiyacı üzerinden belirlenmektedir. Marx, iyi bildiği Epicuros felsefesinden materyalizme değil, duyusal dünyayı merkeze alan, insanda temellenen “arzu” üzerine hareket eder. Arzu ise duygu üzerine kuruludur ve öznelliğe bağlıdır. Böylece insanın öznelliğine (subjectivity) bağlı olan din, üretimine insanın da katıldığı bir dindir. Hristiyanlık, kalp merkezli, “sevgi” duygu durumu olduğu için, yansımasını insanın yaşadığı bireysel deneyimlerde bulur. Bu sebeple, Feuerbach tarafından formüleleştirilen yansıtımlı din teorisinde din, ne kadar mükemmel olursa olsun, sadece mükemmel bir “hayal” olabilir, hiçbir hakikat ifadesi olamaz. (Bu noktada İslamiyet’in mistik boyutuyla ilgili bir soru gündeme gelecektir. Sufi İslam’ı diye günümüzde bu yaklaşıma yakın bir olgu sürekli gündemde tutulmaya çalışılmaktadır. Bu yaklaşım, İslam ile Hristiyanlık arasındaki ayrımı yok edecek istidada sahip bir teolojik yaklaşımdır. Hatırlanması gereken sufi geleneğin eskilerinin, çoğu kez yaşanan dinsel deneyimin paylaşılmasının, öğrenilmeye çalışılmasının ve anlatılmasının hoş karşılanmadığıdır. Yani bireysel deneyimler, dinsel hakikatler olarak kabul edilmemekte, insan öznelliğine bağlı olgular olarak kabul edilmekte, hakikat, öznellik dışında kalmaktadır.)

Marx, dini, “insanın kendisine yabancılaşması” olarak kabul eder. Çoğunlukla, dini bir kenara attığına inanılır ama bunun tam olarak böyle olduğunu söyleyemeyiz. Marx, *Giriş*’te dinin, ‘*kalpsiz bir dünyanın kalbi*’ olduğunu söylerken, günlük dünyevi gerçekliğin acımasızlığından kaçıp sığınılan bir liman olduğunu, dünyanın tahammül edilebilmesine yarayacağını düşünür. Marx’ın görüşüne göre, geleneksel biçimiyle din yok olacaktır, yok olmalıdır; ama bunun anlamı dinin kötü amaçlar peşinde olmasından değil, aksine dinde içkin olan olumlu değerlerin, insanlığın gelişimine büyük ölçüde yön veren idealler olabildiği için böyle olacaktır, yoksa dinin getirdiği ideallerin ve

değerlerin yanlış anlaşılması nedeniyle değil. Bu durumda dinsel değerlere ait bir dünya algısı üzerinden değer üretmek Marx'a göre çifte yabancılaşma ortaya çıkaracaktır.

Marx ve Engels mutlak sekülerlik hedefine yönelmişlerdir. Muhtemelen kendilerine “ateist” denilmesini bile istememişlerdir. Çünkü “ateizm” kelimesinin, Tanrı inancının reddi olarak bile kendilerini ifade ederken kullanılmasını istemeyeceklerdir. Onlar için din konusu, insanın ürettiği, insanın yanılığının ifadesi olan, ideal bir düşünce yapısıdır. Şimdi artık hiçbir geçerliliği kalmamıştır. Hatta din, üzerinde konuşulmaması gereken, sadece başka olguların açıklaması için gerekli görülebilecek bir yabancılaşma biçimidir. Bu anlamda ister korku dini denilsin, ister afyon, ister ideoloji, her niteleme aynı zamanda yabancılaşma parantezi içindedir.

Marx'ın din eleştirisi, din- dışı eleştiridir. Bu durum Marx'ın, dine yaklaşımında haklı sebepleri olsa bile önyargılarını aşamadığını gösteriyor. Marx'ın eleştirisi, örneğin Lutherci bir başlangıca sahip olsaydı, ya da kendi ırksal temeline dayalı bir Yahudi inancına sahip olup, sonra bu yaklaşımı değiştirseydi, olumlu olabilirdi. Ancak Marx, tamamen kendi inanç ve kabul düzlemi dışında kalan bir alanla ilgili iddialarının kabulünü bekliyor. Düşüncelerini tutarlı bir şekilde ifade etse bile, din konusunu tamamen “batıl inanç” olarak kolayca yaftalayıp geçmeye çabalıyor. Özellikle ne kadar yüksek ahlaki değer ifadesine sahip olursa olsun uygulamayı dikkate alarak kolayca hüküm verebiliyor. Marx'ın da Engels'in de din karşıtlıklarında önyargılı oldukları ve dine dair gerçeği arama amacında olmadıkları şüphesi, düşünsel seyirlerine eşlik ediyor. Bu durum, sebebi kökensel olarak kendilerinde olan bir din karşıtlığı tasarımına sahip olduklarını gösteriyor. İlk yazılarından itibaren dinsel kabulleri hakkında hiçbir olumlu tavırlarının olmaması, dine karşı tutumlarında hiçbir zaman “adil” olmadıklarını göstermektedir. Din hakkındaki düşüncelerinin ön yargılarını aşarak ortaya çıkmadığını ve taraflı tutumlarının süreklilik arz ettiğini söyleyebiliriz.

Marx'ın teizmi reddetmesi, aynı oranda hümanizmi kabulü anlamına gelir. Gerçekten de Tanrı'nın reddi, insanın tanrısal bir yüceliğe yükselmesinin başlangıcı olarak anlaşılmalıdır. Bu durum da Marx için kabulü mümkün olabilecek bir durum değildir. Çeşitli tanımlamalar ve yorumlamalar arasında şu tanım sorunsuz gibi gözüküyor: “(Marx) aşkın bir Tanrının varoluşunu inkâr etmekte, bir inanç olarak ateizmle ilgilenmemektedir. Onun inancını tanımlayabilecek en iyi kavram ‘antropoteizm’dir” (Smith, 1992: 4).

Marx ve Engels, dini, tarihsel olan toplum ve insana ait olarak gördüler. Bu düşüncelerini sonradan “bilimsellik” biçiminde sunmaya çalışmalarının sonuçları, yorumları iyice sorunlu hale getirmiştir. Dinin tarihteki isyancı rolünü de tarihsel bir olgu olarak görmüşlerdi. Ancak bu isyancı rol, sınıf çatışması teorisiyle kategorize edilerek çözüme kavuşturulmuş gibi halledildi. Din, sınıf çatışmasının kisvesi olurken, tarihteki dinsel figürlerin yaşadıkları deneyimler ve onları eyleme sevk eden dinsel içerik göz ardı edilmektedir. Doktora tezindeki, Epicuros’un “*Dinsiz kişi, çoğunluğun Tanrısını ortadan kaldıran değil, çoğunluğun inandıklarını tanrılara yükleyen kişidir*” sözünü alıntılıyarak put kırıcı bir tavırla, hakikate talip olan köktenci bir dinsel söylem ortaya koyuyor. Bu söylem batı dinleri (Yahudi, Hıristiyan, İslam) mensuplarının aşına olduğu söylemdir. Ancak hemen ardından gelen cümle yanlış bir inanma şeklini değil, inancı tümünden reddetme; yanlış kulluğu reddetme yerine, kulluğu tümünden reddetme biçiminde tavır aldığını ortaya koyuyor. Çünkü cümlenin devamı mantıksal bir kopuklukla şöyle geliyor: “*Felsefe bunu saklamaz. Prometheus’un seslenişi: Sözüm kısa, bütün tanrılardan nefret ederim*” (Marx, 2013a: 12-13).

Marx ve Engels her devrin tarihsel insanların kendine özgü ihtiyaçlarının yansması veya ideolojilerinin gereği gördükleri düşüncelerini mutlak olarak “aşılmış” görme eğilimindedirler. Kendi dönemlerinin tarihsel iyimserliğini hesaba katarak, tek neden üzerine dayalı düşünce tarzını ve kilise-din özdeşliği gibi konuları tarihsel bir döneme ait gerçeklik olarak göremediler. Üstelik zeminin kayganlığına bakmadan çözüme ulaşabileceğini düşündüler. Ayrıca belki en önemlisi, din konusu Marx ve Engels’te farklı bir özelliğe sahiptir. Bilimsellik heveslerine rağmen, din konusunda tarihsel çözümlerini, özensizce bir kolaylıkla çözmüş gibi yaptılar. Antropoloji ilgileri başlangıç seviyesindeki bilgileri gerçeğin ifadesi sanmalarıyla sonuçlandı. Dünyayı tarihsel bir gelişim çizgisinde gören düşünceleri, Lewis H. Morgan’ın düşünceleriyle paralellik arz eder. Ancak dinin doğuşu konusunun bu aşamaların neresinde olduğu belirsizdir; din konusu geçiştirilmiştir (Engels, 2012: 29-35). Özellikle Marx’ın bu eksikliği fark etmemiş olması düşünülemez. Bir de Engels, dinin ortaya çıkışını diğer sosyal kurumlardan sonraya yerleştirir. *Doğanın Diyalektiği*’nde, avcılık, hayvancılık, tarım, örgüçülük, dokuma, metal işleme, çömlekçilik, gemicilik, ticaret, sanayi, sanat, bilim ve din şeklinde bir sıralama yapmıştır (Engels, 2010: 194). Günümüzde bu sıralamanın neredeyse tam tersini kabul etme eğilimi daha baskın görülmektedir.

Sistemsal bir kurguyla yaşanan modern dünya, insana kendisi dışındaki bir öznellik olarak kabul ettirilen sistemlerle yürütülüyor. Her bir sistem, “piyasa” mantığıyla “masum” kılınıyor. Para sistemi gibi birçok sistem kendi gerçekliğinde ve tamamen Tanrı ile irtibatını koparmış, adeta Tanrı’ya ihtiyaç duymayarak varlığını sürdürürken, insan da Tanrının, bu müstakil sistemler üzerinden işlev gördüğü düşüncesine sahip kılınmaktadır. Piyasa tanrıları, Tanrı adına işleyen sistemleri yürütüyormuş gibi sunuluyor. Doğa dışındaki öznel bir varlık olarak Tanrı düşüncesinin, sistemsal kavrayışların çözümüne insan ilişkileri üzerinden ulaşarak, sistemlerin insanlara egemen olması yerine, sistemleri insanlara bağlayarak çözmeksizin anlaşılması mümkün gözükmemektedir. Marx’ın düşüncesi, dini, insana tekabül eden, insanın dışında bir hakikat olarak görülebilmesi noktasında tenzih esaslı birçok imkânı barındırıyor. Ancak dinler, bu dünyadaki mevcut koşullara müdahale etmeyi bir yana bırakmayı öğretmekte, mutluluğu ve mükâfatı ise ölümden sonraki hayata ertelemektedir. Böylelikle, dikkatlerin bu dünyadaki eşitsizlik ve adaletsizlikler üzerinde yoğunlaşması önlenmekte, insanlara öteki dünya vaadiyle avuntu sunulmakta, böylece din öteki dünyaya ötelenmektedir. Öte yandan din çok güçlü bir ideolojik etkiye de sahiptir: Dinsel inançlar ve değerler, servet ve güç dağılımındaki eşitsizlikleri makul göstermeye yaramaktadır. Marx’ın, din ve kapitalizm hakkındaki bütün sözleri bir anlamda kısaca şudur: “Sizi kandırıyorlar!”

Marx’ın yapmaya çalıştığı şey politik ekonominin adı olarak kapitalizm eleştirisi olmasıyla din eleştirisidir. Düşünceleri dinsel amaçlarla uyum göstermediği halde, dinsel amaç ve pratikleri dinlerin tanrısından başlayarak eleştirmiştir. Bu yönüyle dinlere karşı bir meydan okuma olduğu rahatlıkla söylenebilir. Onu, Feuerbach’ın din eleştirisini kabul etmiş, kendisi din konusuna girmemiş olarak kabul etmek, gerçeğin bütünlüğünü gözden kaçırarak, dinlere karşı bu meydan okuyuşu geçiştirmek anlamına gelir. Bu da sosyolojik geleneğin ritüel, deneyim ve bilgi olarak din anlayışının genel olarak kabul edildiğini, dinlerin yeni bir dünya gerçekliği öngöremeyeceğinin ve üretmeyeceğinin kabulü için çabaladığını gösteriyor.

KAYNAKÇA

Marx'ın Eserleri

- MARX, Karl, (2011a), *1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*, (Çev. Kenan Somer), Sol Yayınları, Ankara
- MARX, Karl, (2013a), *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayrım*, (Çev. Saffet Babür), BilgeSu Yayıncılık, Ankara
- MARX, Karl, (1979), *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, (Çev. Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara
- MARX, Karl, (2011b), *Felsefenin Sefaleti*, (Çev. Ahmet Kardam), Sol Yayınları, Ankara
- MARX, Karl, (2013b), *Genç Düşünceler*, (Çev. Önder Kulak), NotaBene Yayınları, Ankara
- MARX, Karl, (1999), *Grundrisse*, (Cilt- 1), (Çev. Arif Gelen), Sol Yayınları, Ankara
- MARX, Karl, (2009b), *Hegelin Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, (Çev. Kenan Somer), Sol Yayınları, Ankara
- MARX, Karl, (1986), *Kapital*, (Çev. Alaattin Bilgi), Sol Yayınları, Ankara
- MARX, Karl, (2009a), *Yahudi Sorunu*, (Çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu), Sol Yayınları, Ankara

Marx ve Engels'in Ortak Eserleri

- MARX, Karl / ENGELS, Friedrich, (2013), *Alman İdeolojisi*, (Çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez), Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2013 (2. Basım)
- MARX, Karl / ENGELS, Friedrich, (2002), *Din Üzerine*, (Çev. Kaya Güvenç), Sol Yayınları, Ankara
- MARX, Karl / ENGELS, Friedrich, (2008), *Doğu Sorunu*, (Çev. Yurdakul Fincancı), Sol Yayınları, Ankara
- MARX, Karl / ENGELS, Friedrich, (2012), *Komünist Manifesto*, (Yayına hazırlayan; Hasan İlhan), Alter Yayınları, Ankara
- MARX, Karl / ENGELS, Friedrich, (2009), *Kutsal Aile*, (Çev. Kenan Somer), Sol Yayınları, Ankara

Engels'in Eserleri

- ENGELS, Friedrich, (2012a), *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, (Çev. Kenan Somer), Sol Yayınları, Ankara
- ENGELS, Friedrich, (2010a), *Anti – Dühring*, (Çev. Kenan Somer), Sol Yayınları, Ankara, 2010a

- ENGELS, Friedrich, (2010b), *Doğanın Diyalektiği*, (Çev. Arif Gelen), Sol Yayınları, Ankara
- ENGELS, Friedrich, (1999), *Köylüler Savaşı*, (Çev. Kenan Somer), Sol Yayınları, Ankara
- ENGELS, Friedrich, (2011), *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, (Çev. Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara
- ENGELS, Friedrich, (2012b), *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*, (Çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu), Sol Yayınları, Ankara

Diğer Kaynaklar

- ARON, Raymond, (1979), *Aydınların Afyonu*, (Çev. İzzet Tanju), Tur Yayınları, İstanbul
- AVINERI, Slomo, (2004), *Introduction*, ss. ix- xxvii, Hess, Moses, *The Holy History of Mankind and Other Writings*, (Trans. and Ed. Shlomo Avineri), Cambridge University Press, New York
- BAKUNIN, Michael, (1991), *Devlet ve Anarşi*, (Çev. Alev Türker, Kavram Yayınları, İstanbul
- BAUDELAIRE, Charles, (2001), *Paris Sıkıntısı*, (Çev. Erdoğan Alkan), Cumhuriyet Dünya Klasikleri, İstanbul
- BAYAR BRAVO, Işıl, (2005), "Tarih Anlayışları Bakımından G.W.F. Hegel, F. Nietzsche ve M. Foucault", Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 22, Sayı 2, Ankara, ss. 245-52.
- BAYAR BRAVO, Işıl, (2006), "Tarihin Sonuna İlişkin Fikirler: Hegel, Marx, Fukuyama", ss. 126-143; Uluğ Nutku'ya Armağan; İnkilap Kitabevi, İstanbul
- BEER, Max, (1989), *Sosyalizmin ve Sosyal Mücadelelerin Tarihi*, (Çev. Zühtü Uray), Can Yayınları, İstanbul
- BELL, Daniel, (2013), *İdeolojinin Sonu*, (Çev. Volkan Hacıoğlu), Sentez Yayıncılık, Bursa
- BERMAN, Marshall, (1994), *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, (Çev. Ümit Altuğ-Bülent Peker), İletişim Yayınları, İstanbul
- BLOCH, Ernst, (2013), *Hristiyanlıktaki Ateizm*, (Çev. Veysel Atayman), Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- CARR, Edward Halett, (2011), *Karl Marx*, (Çev. Uygur Kocabaşoğlu), İletişim Yayınları, İstanbul
- ELLUL, Jacques, (2010), *İsa ve Marx*, (Çev. Ali Toprak), Karşı Yayınları, İstanbul, 2010

- FEUERBACH, Ludwig Andreas, (2012), *Geleceğin Felsefesi*, (Çev. Oğuz Özügül), Say Yayınları, İstanbul
- FEUERBACH, Ludwig, (2004), *Hristiyanlığın Özü*, (Çev. Devrim Bulut), Öteki Yayınevi, Ankara
- GİBBON, Edward, (1987), *Roma İmparatorluğu*, Cilt 1, (Çev. Asım Baltacıgil), Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, İstanbul
- HEGEL, Friedrich Willem, (1991), *Tarihte Akıl*, (Çev. Önay Sözer), Ara Yayıncılık, İstanbul,
- HEGEL, Friedrich Willem (1961), *On Christianity – Early Theological Writings*, (Trans. T. M. Knox), Harper Torchbooks, New York
- HENRY, Michel, (2011), *Marx'a Göre Sosyalizm*, (Çev. Işık Ergüden), Monokl Yayınları, İstanbul
- HESS, Moses, (2004), *The Holy History of Mankind and Other Writings* (Trans. and Edit. Shlomo Avineri), Cambridge University Press, New York, 2004
- HOOK, Sidney, (1962), *From Hegel to Marx*, The University of Michigan Press, Ann Arbor
- JONES, Gareth Stedman, (2010), *Religion and the Origins of Socialism; Religion and the Poitical Imagination*, (ed.), Ira Katznelson and Gareth Stedman Jones) Cambridge University Press, New York, pp. 171-189
- KARATANI, Kojin, (2008), *Transkritik*, (Çev. Erkan Ünal), Metis Yayınları, İstanbul, 2008
- KARATANI, Kojin, (2016), *Tin Olarak Sermaye*, (Çev. Şeyda Öztürk), Cogito-Sayı: 85, Kış: 2016, ss. 21-44
- KENNEDY, Emmet, (2006), *Secularism and Its Opponents from Augustine to Solzhenitsyn*, Palgrave Macmillan, New York
- KERGEVAN, Jean –François, (2011), *Hegel ve Hegelcilik*, (Çev. İsmail Yerguz), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara
- KILIÇARSLAN, Eyüp Ali, (2012), “*Hegelci Okul İçindeki Bölünme Üzerine*” Önsöz, ROSEN, Zvi, *Bruno Bauer ve Karl Marx*, (Çev. Doğan Barış Kılınç), NotaBene Yayınları, Ankara, ss. 9-116.
- KÜÇÜKALP, Kasım – CEVİZCİ, Ahmet, (2010), *Batı Düşüncesi*, İsam Yayınları, İstanbul,
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, (2009), *Teodicee*, (Çev. Levent Özşar), Biblos Kitabevi, Bursa
- LÖWİTH, Karl, (1949), *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chicago and London

- LÖWY, Michael, (1999), *Dünyayı Değiştirmek Üzerine*, (Çev. Yavuz Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- MARCUSE, Herbert, (1989), *Us ve Devrim*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul
- MCKINNON, Andrew M. (2006), "Opium as Dialectics of Religion: Metaphor, Expression and Protest", *Marx, Critical Theory, and Religion*, (Ed. Warren S. Goldstein), Martinus Nijhoff Publishers and VSP, Leiden, The Netherlands, pp. 11-29
- MCKOWN, Delos B. (1975), *The Classical Marxist Critiques of Religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky*, Martinus Nijhoff/The Hague, Netherlands, 1975
- MCLELLAN, David, (1969), *The Young Hegelians and Karl Marx*, Macmillan and Co Ltd., London
- MCLELLAN, David, (1970), *Marx Before Marxism*, R. & R. Clark Ltd, Edinburg
- MCLELLAN, David, (2012), *İdeoloji*, Çev. Barış Yıldırım, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul
- MORRIS, Brian, (2004), *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, Çev. Tayfun Atay, İmge Kitapevi Yay. Ankara
- OLLMAN, Bertell, *Yabancılaşma*, (Çev. Ayşegül Kars), Yordam Kitap, İstanbul, 2008
- OUTRAM, Dorinda, (2007), *Aydınlanma*, (Çev. Sevda Çalışkan – Hamit Çalışkan) Dost Kitabevi Yayınları, Ankara
- ÖZYURT, Cevat, (2015), "Marx'ta Yanılsama ve İdeoloji Olarak Din", *Sosyal Teoride Din* (Ed. Cevat Özyurt – İbrahim Mazman), Hece Yayınları, Ankara, ss. 131-176
- PERRY, Matt, (2010), *Marksizm ve Tarih*, (Çev. Gül Tunçer), İletişim Yayınları, İstanbul
- PINKARD, Terry, (2012), *Hegel*, (Çev. Mehmet Barış Albayrak), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul
- ROCKMORE, Tom, (2014), *Marksizmden Sonra Marx*, (Çev. Habip Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- ROSEN, Zvi, (2012), *Bruno Bauer ve Karl Marx*, (Çev. Doğan Barış Kılınç), NotaBene Yayınları, Ankara
- ROSSİ, Paolo, (2002), *Gemi Batıyor Seyreden Yok*, (Çev. Durdu Kundakçı), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara
- SCHUMPETER, Joseph A. (2010), *Kapitalizm Sosyalizm ve Demokrasi*, (Çev. Hasan İlhan), Alter Yayıncılık, Ankara

- SIEGEL, Paul N. (2013), *Dünya Dinleri ve İktidar*, (Çev. Selin Dingiloğlu), Yordam Kitap, İstanbul
- SMITH, David, (1992), *Marx and Jesus In A Post-Communist World*, RTSF, Leicester
- SPERBER, Jonathan, (2014), *Karl Marx*, Çev. (Gül Turna), İletişim Yayınları, İstanbul
- STEPANOVA, Yevgenia Akimovna, (1988), *Engels*, (Trans. Sergei Yakutovich), Progress Publishers
- ŞAHİN, Naim, (2000)“*Din Felsefesi Açısından Hegel’in İslam’a ve İslam’ın Tanrı’sına Genel Bir Bakışı*” Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:10, Konya, ss. 279- 296
- ŞAHİN, Naim, (1997) *Hegel’de Bazı Din Felsefesi Problemleri*, (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi), Konya
- TAYLOR, Charles, (2012), *Benliğin Kaynakları*, (Çev. Selma Aygül Baş, Bilal Baş), Küre Yayınları, İstanbul
- TUCKER, Robert C. (1972), *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, London
- WEST, David, (2013), *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayıncılık, İstanbul

ÖZGEÇMİŞ

Doğum Yeri ve Yılı	:	Ali Kamiş	Orhaneli-1969
Öğr.Gördüğü Kurumlar	:	Başlama Yılı	Bitirme Yılı
Lise	:		1988
Ön Lisans	:		
Lisans	:	1994	2006
Yüksek Lisans	:	2014	
Doktora	:		
Medeni Durum	:	Evli	
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi:	:	İngilizce	Orta
	:	Arapça	Orta
	:	İtalyanca	Başlangıç
Çalıştığı Kurum (lar)	:	Başlama ve Aynılma Tarihleri	Çalışılan Kurumun Adı
	:	1. 14.03.1989	Diyanet İşleri Başkanlığı
Yurtdışı Görevleri	:		
Kullandığı Burslar	:		
Aldığı Ödüller	:		
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Topluluklar	:		
Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri	:		
Yurt İçi ve Yurt Dışında katıldığı Projeler	:		
Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel Toplantılar	:		
Yayımlanan Çalışmalar	:		
Diğer	:		

06.06.2017

Ali KAMIŞ

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Ali KAMIS
Tez Adı	Çatışma Kuramının Dine Bakışı: Marx ve Engels Örneği
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe ve DİN Bilimleri
Tez Türü	
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr. Vehti BİLGİN
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input checked="" type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 30.06.2017

İmza :