

MARX'TA YANILSAMA VE İDEOLOJİ OLARAK DİN

Cevat ÖZYURT*

Atıf/©: Özyurt, Cevat, (2014). "Marx'ta Yanılsama ve İdeoloji Olarak Din", Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl 7, Sayı 2, ss. 207-240.

Özet: Marx, doğrudan dini analiz eden herhangi bir yazı kaleme almamakla birlikte, din sosyolojisi kuramları arasında önemli bir yere sahiptir. O, din hakkındaki düşüncelerini dolaylı olarak -Hegel, Feuerbach ve Bauer'in düşünceleri ile İngiliz ekonomi-politiğinin eleştirisini yaparken- dile getirmiştir. Bu çalışmanın ana amacı, Marx'ın gazete yazılarında, makalelerinde ve kitaplarında sunduğu din anlayışının kronolojik bir derlemesini yapmaktır. Marx'a göre din, hem yanılsama hem de ideolojinin bir türüdür. Çalışma, Marx'ın ilk dönem yazılarında din olgusunun daha fazla yer tuttuğunu ve dinin bu dönemde genellikle bir yanılsama olarak anlaşıldığını ortaya koymaktadır. Sonraki yazılarda Marx'ın din analizi yerini ideoloji analizine bırakmıştır. Yanılsama olarak din, soyut insanın evren, dünya, insanlık ve hayatın anlamıyla ilgili sorulara yetkin cevap verebilecek bilgi donanımından yoksun olmasından kaynaklanmaktadır. Dinin ideolojik boyutu ise somut/toplumsal insanın çıkar çatışmasından kaynaklanmaktadır. Burada din, mülkiyeti ve üst sınıfların çıkarlarını meşrulaştırarak, alt-sınıfların sosyal yapıyı sorgulamalarını önleyen araca dönüşür. Marx'ın sosyolojisinde din, ister yanılsama olsun, ister ideolojinin bir türü olsun, insanı kendine yabancılaştırıcı bir yanlış bilinçtir. Dinin herhangi bir olumlu işlevi yoktur. Ona göre, din eleştirisi, büyük ölçüde Genç Hegelciler tarafından tamamlanmıştır; kapitalizmin yükselişi ise dinin pratikte aşındığı bir zemin oluşturmaktadır. Sosyalizmin gelişiyile din kendiliğinden ortadan kalkacağı için, sosyalistlerin dine karşı özel bir strateji geliştirmelerine gerek yoktur.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Marx'ın Din Yorumu, Kapitalizm ve Din, İdeoloji, Yabancılaşma.

Makale Geliş Tarihi: 15.09.2014/ Makale Kabul Tarihi: 16. 12. 2014

* Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi, e-posta:oz-yurtcevat@gmail.com

Marx Religion as an Illusion and Ideology

Citation/©: Özyurt, Cevat (2014). "Marx Religion as an Illusion and Ideology", Hitit University Journal of Social Sciences Institute, Year 7, Issue 2, pp. 207-240.

Abstract: Marx has an important place among religion sociology theorists, although he did not directly write any papers that reported any analysis of religion. Instead, he expressed his thoughts on religion by criticizing the opinions by Hegel, Feuerbach, Bauer and English economy politicians. The main purpose of this study is to present a chronological compilation on religion concept, presented in his newspaper articles, papers and books. According to Marx, religion is both a kind of illusion and an ideology. This study reveals that the religion phenomenon keeps a broader place in his early papers, and that in a general sense, religion is understood as an illusion. In his later papers, religion analysis replaced with ideology analysis. Religion as an illusion results from the lack of information competence which abstract man can sufficiently answer all the questions in the universe, the world, humanity and life. The ideological dimension of religion results from conflict of interest among concrete and social men. Thus, religion is transformed into an instrument that prevents calling into question by legitimating the property and the profits of upper classes. In Marx' sociology, religion, either an illusion or an ideology kind, is a fallacious consciousness. Religion has no if any positive function. For him, critics on religion are completed by Young Hegelians; the rise of capitalism creates a surface where religion is corroded in practice. As religion will be lost when socialism comes, there is no need to develop any particular strategy against religion.

Keywords: Religion Sociology, Marx's Religion Interpretation, Capitalism and Religion, Ideology, Alienation.

I. GİRİŞ

Karl Marx, 1818 yılında Almanya'da Yahudi kökenli bir anne ve babanın çocuğu olarak dünyaya geldi. O, hem anne hem de baba tarafından dedeleri arasında hahamlar bulunan bir soyağacına sahiptir. Bir avukat olan baba Heinrich, mesleğini yürütmeye dinsel kimliğinden dolayı birtakım engellerle karşılaşınca 1817 yılında Yahudilikten Lutherci Protestanlığa geçer. Örgütlü Yahudiliğe (sinagoga) bağlı olmayan *Aydınlanmanın* deist düşüncelerine yatkın biri olan Heinrich Marx, bu din değişikliğini, itikadî ya da ahlâkî nedenler-

le değil tutucu Hıristiyan Alman toplumunda mesleğini yürütebilmesi için bir tedbir olarak gerçekleştirmiştir. Bu nedenle, Heinrich'in Protestanlığı da bir "sözde" Protestanlık olmuştur (Coser, 2010: 70-2). Marx'ın annesi Henriette de bir süre sonra Yahudilikten Protestanlığa geçiş yapmıştır. Marx, Yahudi kökenli bir ailenin Protestan geleneklerine göre vaftiz edilen oğlu olsa da, babasının Aydınlanmacı deist inancından dolayı çocukluk yıllarında herhangi bir din eğitimi almadan büyümüş ve yirmili yaşlarda "tavizsiz bir ateist" kimliğe sahip olmuştur (Aktürk, 2011: 225).

Hukuk okumak için 1835 yılında Bonn Üniversitesi'ne kayıt yaptıran Marx, bir yıl sonra buradan ayrılarak, felsefe okumak için Berlin Üniversitesi'ne geçer. Berlin Üniversitesi'nde Hegel'in etkisi bu yıllarda güçlü bir şekilde devam etmektedir. Marx kendini Hegel felsefesinin etkisine kaptırır ve Genç Hegelcilerden L. Feuerbach, B. Bauer ve M. Stirner'le arkadaşlık kurar. 1840'lı yıllarda hem Hegel idealizminden hem de Genç Hegelcilerden kopar. Bu kopuş, onun felsefeden uzaklaşarak, devrimci bir siyaset tarzı olarak sosyalizme yakınlaşması anlamına gelmekteydi. Bu epistemolojik değişikliği pekiştirmek için Hegel ve Genç Hegelcilerin düşüncelerini sistematik olarak eleştiren eserler kaleme alır (Morris, 2004: 46-7). 1844'de Engels'le tanışır ve bu tanışıklık, Marx'ın yaşamı boyu devam eden bir dostluğa ve düşünce/dava arkadaşlığına dönüşür.

Bauer'in teşvikiyle akademik çalışmalara yönelen Marx, 1841 yılında Jane Üniversitesi'nde Demokritos ve Epikür felsefelerini karşılaştırdığı doktora tezini tamamlar. Tezde "din karşıtı ateşli bir giriş" yer alır (Coser, 2010: 71). Marx, tezinin "Giriş"inde Epikür'ün "Dinsiz olan, halkın tanrılarını kovan değil tanrılara halkın düşüncelerini yükleyenlerdir" sözünü alıntılarak, felsefi düşüncüyü dinsel inanç karşısında konumlandırır. Ona göre, felsefe, "tüm dünyayı kucaklayan ve tümüyle özgür olan kalbinde bir damla kan kalıncaya kadar" din olgusuyla ilgili gerçeği açıklamaya, dini ifşa etmeye devam edecektir. Felsefe, din hakkındaki tutumunu, "Açıkçası tanrılardan nefret ediyorum" ifadesinde Prometheus'un ağzından dile getirmiştir. Felsefe, "göksel ve yersel tüm tanrılara karşı" insan bilincini "en yüksek tanrısallık" konumuna yükseltir. İnsan bilincinin yanında, öteki tanrılarının yeri yoktur. Prometheus, Marx'a göre, insan bilincini tanrılara karşı savunmanın sembolüdür (M&E, 2008: 9)*. Marx, felsefeyi, insanlığın ansiklopedik özeti görünümündeki dinin gerçek yüzünü açığa vurarak, bu dünyanın hakikatini geri getiren, devrimci niteliği olan bir güç olarak görür (Lefebvre, 1996: 14; Nisbet, 2013: 307). Burada din

*Marx ve Engels'in ortak metinlerine yapılan atıflar, (M&E) kısaltmasıyla gösterilmektedir.

karşısında konumlandırılan ve coşkuyla övülen felsefe, Marx'ın sonraki yazılarında dine yakın görülerek eleştiri konusu edilecektir.

Marx, doktora tezi sonrası ilk kitap çalışması olan *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ni 1843 yılında yazar. Burada doktora tezinde din olgusu karşısında felsefeye yüklediği görevin büyük ölçüde tamamlandığını ilan edecektir (2009: 191)*. Marx'ın din eleştirisi 1840'lı yıllar boyunca devam etmiş olsa da 1844 sonrası hız kaybederek, yerini ideoloji eleştirisine bırakmaya başlar. Düşüncenin sistematik biçimde manipüle edilmesini ve gerçekliğin üzerinin örtülmesini ifade eden ideoloji dini kapsadığı gibi felsefeyi de kapsadığı için, Hegel ve genç Hegelcilerde görülen dinsel bilgi karşısında felsefi bilginin üstünlüğünü vurgulayan anlayış -başlangıçta Marx tarafından kabul görmüş olsa da- giderek kaybolur. Daha 1842 yılında diyalektik materyalizme uygun olarak her spesifik felsefenin kendi "çağının zihinsel özü" olduğunu belirtecektir (M&E, 2008: 24).

Bir Genç Hegelci olarak Marx, Hegel'in idealizminden adım adım uzaklaşarak, materyalist bir dünya görüşüne doğru yol almıştır. İdealizmin maddecilik lehine reddi, Marx'ta ateşli bir din ve tanrı karşıtlığı anlamına gelir (Sabine, 2000: 192-3). Onun geliştirmiş olduğu diyalektik-materyalist kuram, Hegel'in düşünsel mirasıyla sıkı bir tartışma üzerine temellenmiştir. Marx'a göre; tarihe düşünce değil emek yön verir; insan tarihte tarih öncesinden verili olan bir tını gerçekleştirmez, aksine tarihte kendini oluşturur; din ve devlet gibi kurumlar insanın özgürleşmesini değil hakikati örterek kendine yabancılaşmasını sağlar. Marx, idealizmden materyalizme yönelirken, Hegel'den iki şeyi miras almıştır: *Diyalektik* yöntem ve *bilinç* kavramı. Hegel ile Marx'ın tarih felsefelerini ve politik düşüncelerini karşılaştırdığımızda, göreceli olarak birincinin statükocu, ikincinin ise devrimci olduğunu görürüz. Her ikisi de ilerlemeci bir tarih felsefesine sahiptir. Ancak Hegel için modern burjuva devrimleriyle tin/akıl mutlak düzeyde kendini gerçekleştirme imkânı bularak on dokuzuncu yüzyılda yabancılaşma ve tarih sona ermiştir. Marx için ise üretim alanında yaşanan sınıflar arası çelişkiler burjuva toplumunda daha da derinleşmiş, *meta fetişizmi* görünümündeki yabancılaşma, insanî ilişkilere hâkim hale gelerek, insanlığın ancak yeni bir dönüşümle (devrimle) aşacağı kaos durumunu yaratmıştır. İdealist Hegel'e göre, tinin/akılın kendini gerçekleştirme araçlarından olan din ve felsefe, Marx tarafından ideolojik aygıtlar olarak tanımlanıp materyalist, komünist devrimci düşüncenin eleştirisinin odağına yerleştirilir.

* Yazar adı belirtilmeden yapılan Marx'a aittir.

Marx'ın eleştirisinin odağında, Hegel'in *Mutlak Tin*'inin yerine eleştirel aklı ve insanı yerleştiren Feuerbach da yer alır. Feuerbach, antropolojik bir yorumla bir yanılsama olan dini, gizemlerinden arındırmaya çalışmış, özellikle *Hıristiyanlığın Özü* (1839) adlı kitabıyla Genç Hegelciler arasında felsefi materyalizmi cazip hale getirmiş ve Hegel'in felsefesinin bir "speküstasyon" olduğunu belirterek, doğacılığı esas alan bir idealizm eleştirisi geliştirmiştir (Giddens, 2009: 309; Garaudy, 1975: 26). Feuerbach, "nesneyi düşüncelerden değil tam tersine düşünceyi nesnelere üretirim" ifadesinde ortaya koyduğu gibi, doğruluğu kendinden menkul olan felsefi speküstasyonları reddederek, ampirik yöntemi din eleştirisinin temeline yerleştirerek saf felsefe karşısında pratik felsefeyi izlemeye çalışır (Feuerbach, 2008: 20). O, Tanrı'nın yerine insanî duyguyu yerleştirmekle, dinlerin "kutsal içeriği"nin kaybolacağını düşünmektedir. Duygu, Tanrı'yı reddedip, kendisi Tanrı haline gelmiştir (Feuerbach, 2008: 43-5). Burada antropolojik felsefe aracılığıyla ateist bir din yorumu ortaya çıkmaktadır:

"İnsan için *tanrı* olan şey, *kendi tini, kendi ruhudur ve insanın tini, ruhu, yüreği de kendi tanrısıdır*. Tanrı insanın açığa çıkmış iç dünyası, kesinkes kendisidir; din, insanın gizli değerlerinin merasimle açığa vurulması, en içten gelen düşüncelerinin itirafı, *sevgisinin gizlerini al enen ikrar etmesidir*. Ancak din, 'tanrı bilinci, insanın öz-bilincidir' diye tanımlandığı zaman bu, sanki dindar insan kendi tanrı bilincinin özünün bilinci olduğunu dolaysız olarak biliyormuş gibi anlaşılmalıdır, zira bu bilincin noksanlığı, dediğimiz gibi, dinin özgül özünü temellendirir. Bu yanlış anlamayı ortadan kaldırmak için şöyle demek daha doğru olur: Din insanın *ilk ve dolaylı öz-bilincidir*. Kendi özü, önce başka bir öz olarak kendisi için nesne olur. Din, insanın çocuksu özüdür" (Feuerbach, 2008: 48).

Bu yorumda tanrının tahtına insanın oturtulmasıyla, teoloji antropolojiye dönüştürülmüştür (Eagleton, 2014: 186). Dinde esas/birincil olan Tanrı, Feuerbach'ın antropolojik hümanizmde yerini insana bırakır. Tanrı, insan sevgisinin imgesidir; asli olan insan sevgisinden türetilmiştir. Ve Feuerbach pratik felsefesinde dinle ilgili bir ilke geliştirir: "*insanın insana* olan sevgisi pratikte de *en yüce* ve birinci yasa olmalıdır. *Homo homini Deus est* -bu en yüce pratik ilkedir- bu dünya tarihinin dönüm noktasıdır" (Feuerbach, 2008: 342). Marx, Feuerbach'tan bu hümanizmi alacaktır. Ancak Feuerbach'ta değişmez bir öze sahip olan insan, Marx'ta tarihsel süreç içinde değişen bir öze sahiptir.

Feuerbach, "İnsanın tanrıya ilişkin bilgisi kendine, kendi özüne ilişkin bilgisi" olduğu yargısıyla Hegel'in öğretisini tersine çevirir. Hegel, "insanın tanrıya ilişkin bilinci tanrının öz-bilinci" yargısına sahip olduğu için hakikati tersinden görmüş, özne ile nesneyi karıştırmıştır (Feuerbach, 2008: 300). Marx, materyalist ve hümanist olarak Hegel'e karşı Feuerbach'ın yanında yer alsın

da tarihe diyalektik bakışı onu tekrar Hegel'e yakınlaştıran bir unsur olur. Hegel'in tüm entelektüel çabasının hedefinde insanın özgürleşerek kendini gerçekleştirmesi yer alır. Aynı hedef Marx için de geçerlidir. Ancak Hegel, bu hedefe her şeyi açıklayabilen bir tarih felsefesi ortaya koyarak ulaşılabileceğini düşünmüştür; Marx ise insanın özgürleşmesine ve kendini gerçekleştirmesine en önemli katkıyı tarih felsefesinin değil tarih biliminin verebileceği düşüncesindedir (1979: 31-2; Bottomore ve Rubel, 2006: 47; Lefebvre, 1996: 22).

II. RHEINISCHE ZEITUNG YAZILARI

Akademi'de kadro bulma hayallerinin gerçekleşme ihtimali olmadığını anlayan Marx, 1842 yılında gazeteciliğe yönelir. Yeni kurulan *Rheinische Zeitung* gazetesinin editörlüğünü yapar ve burada makaleler yayınlar. Bu makaleler, onun gelecekte din hakkında söyleyeceklerinin ipuçlarını verir. Maddeci bir perspektiften kaleme alınan bu makalelerde din bir üst yapı kurumu olarak sunulur, siyasetin din üzerindeki etkisine dikkat çekilir ve modern devletin kendini din aracılığıyla kutsallaştırmasının çelişkileri analiz edilir.

Marx'a göre, dinsel olan politik olanı değil politik olan dinsel olanı biçimlendirir. Örneğin, Antik toplumlarda dinin belirgin özelliği, bu dinlerde insanların kendi milletlerine ve devletlerine tapmalarıdır. Buralarda güçlü devletler güçlü dinleri ortaya çıkarmıştır, bu devletlerin yıkılması dinlerin de ortadan kalkmasına neden olmuştur. Devlet din ilişkisinde etken olan devlettir; buna göre, "Antik çağın devletlerinin yıkılmasına neden olan antik dinlerin yıkılması değil antik dinlerin yıkılmasına neden olan antik çağın devletlerinin yıkılmasıdır" (M&E, 2008: 16-7).

Marx, din ile felsefenin alanlarını siyaset konusu üzerinden ayırtmaya çalışır. Öte dünyanın bilgeliği olan din, siyaset ve devlet meselelerini kendisiyle çelişmeden, başarılı bir biçimde düzenleyemez. Devlet ve siyaset konuları, "bu dünyanın bilgeliği olan felsefe"nin konusudur. Din, devlet ve siyaset konusuyla ilgilenmeye başladığında kendisi olmaktan çıkıp, felsefe olmaya başlar (M&E, 2008: 28). Bir din devleti dinsel ilkelerine bağlı kalarak farklı dinlere ve mezheplere sahip olan insanlar arasında eşit bir vatandaşlık ilişkisi düzenleyemez. Bu nedenle, din devletinden dışlananlar (örneğin azınlık dinine mensup olanlar) yardımı dinden değil insan doğasını ve insan haklarını konu edinen felsefeden beklerler (M&E, 2008: 30).

Marx'ın din, felsefe, siyaset ve devlet konularına değindiği ilk yazıları, bu dönemde yaygın olan entelektüel bir tutumu hedef almaktadır. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda Avrupa'da deist ve ateist entelektüeller arasında gö-

rülen toplumun ve siyasetin düzenlenmesinde teorik Hıristiyanlıktan destek alma arayışı -ki bu arayış Hegel'de doruğuna ulaşır- Marx tarafından sert biçimde reddedilmektedir. Politik nedenlerle, *Aydınlanma* aklından geri adım atarak, dinden yararlanmaya çalışmak ,ona göre, bir tutarsızlık göstergesidir:

“İnançsız olduğu kadar tanrıbilimci de olan utangaç dar kafalı rasyonalizmin önermelerine göre, genel olarak Hıristiyanlığın ruhu, mezhep farklılıklarına bakılmaksızın devletin ruhu olmalıdır! Bu, dinin genel ruhunu, şu anda var olan dinden ayırmak için yapılmış en büyük dinsizliktir; bu dünyevi mantığın küstahlığıdır; dinin dogmalarından ve kurumlarından ayrılmasını istemek, hukukun gerçek kurumları ve belirli yasaları bir yana bırakılırsa, devlette genel yasa ruhu egemen olmalıdır düşüncesini öne sürmekle birdir” (M&E, 2008: 30).

Marx'a göre, Hıristiyan devlet hiç bir zaman gerçek devlet olamaz, o ancak bir kilise olabilir. Kilise halklar arasındaki ilişkileri diplomasiyle değil iman üzerinden kurar. Dinsel halkların politikayı düzenleyen tanrıyı ve kiliseyi temsil eden yüce bir lideri olmayınca, insanlar tapınma eylemini “dinî otorite” yerine “otoritenin dini”ne yöneltir. Güçlü bir dinsel organizasyondan yoksun olan Protestanlıkta durum böyledir (M&E, 2008: 29). Marx'ın bu tespitleri, Hıristiyan dünyasında laik devletin temellerini Protestanlıkta gördüğünü ortaya koyar.

Hıristiyanlığı modern devletlerde siyasetin hizmetine koşmak, bu dinin otoriteyi destekleyen gücünden yaralanmak demektir. “*Hıristiyan* siyasal yapıları farklı devletlerde bulunuyorlar, kimileri cumhuriyette, başkaları mutlak bir monarşide, daha başkaları anayasal (meşrutî) monarşide. Hıristiyanlık, yapıların hangi ölçüye göre *iyi* olduğuna karar vermiyor, çünkü o yapılar arasında bir fark tanımıyor: o, dinin yapması gerektiği gibi şunu öğütüyor: otoriteye boyun eğin, çünkü her *otorite* tanrıdan gelir” (M&E, 2008: 30). Marx için sorun, otoritenin sağlanması değil otoritenin kime hizmet ettiğidir. Siyasetin önceliği, insanların akla uygun bir şekilde özgürleşmesinin sağlanmasıdır. O, Hıristiyanlık ile siyasetin uyumlu olmasını iki koşula bağlar:

“Ya Hıristiyan devlet, özgürlüğün us yoluyla gerçekleştirilmesi olan devlet kavramına uyar, o zaman da bir devletin Hıristiyan olması için gerekli tek istem onun ussal olmasıdır, o zaman da devleti sonuç olarak insan ilişkilerinin ussal niteliğinden türetmek yeterlidir, bu da felsefenin yapmaya uğraştığı şeydir. Ya da özgürlük devleti, ussal olarak Hıristiyanlıktan türetilemez ve o zamanda Hıristiyanlığın böyle bir türetmeye niyet bile etmediğine siz kendiniz hak vereceksiniz. Hıristiyanlık kötü bir devlet isteyemez ve özgürlüğün ussal olarak gerçekleşmediği bir devlet, kötü bir devlettir” (M&E, 2008: 31).

İkilem nasıl çözülmürse çözülsün, insan özgürlüğünü sağlayan devletin dinsel ilkeler üzerine değil aklın ilkeleri üzerine kurulabileceği kabul edilmiş olur. Marx'a göre, *Aydınlanma* aklımdan geri adım atarak, dini devlete yardıma çağırarak, otoriten(ONAY)in kurulmasına hizmet etse de insanın özgürleşmesine hizmet etmeyecek ve sonuç olarak politik alanda atılacak daha ileri adımları engellemiş olacaktır. Her felsefe “kendi çağının felsefesi” olduğu için, özgürleşmenin sağlanması tutucu biçimde geçmiş felsefede karar kılmakla değil ondan ayrılmakla mümkün olacaktır. Marx'ın “taraf olmadan evrim olmaz, ayrılık olmadan ilerleme olmaz” (M&E, 2008: 33) sözü, kendi felsefesini “en üstün felsefe” olarak sunan Hegel'e karşı bir meydan okumadır. 1842'de dile getirdiği bu düşünce birkaç yıl sonra daha özlü bir biçimde ifade edilir; felsefenin sorunu, dünyayı açıklamak değil onu değiştirmektir.

III. HEGEL'İN HUKUK FELSEFESİNİN ELEŞTİRİSİ

Hegel'de insan kendini düşünce aracılığıyla gerçekleştirirken, Marx'ta emek aracılığıyla gerçekleştirir. Ancak Marx'ın düşünceyi yadsıyarak, idealizmden tamamen uzaklaştığını söylemek güçtür. Onun “Pozitivizm ile idealizm”i birleştiren “bir toplumsal kuram” arayışında olduğu (Morris, 2004: 45) ya da Feuerbach'ın soyut materyalizmini aşarak bilinç ile praxis arasındaki ilişkiye dikkat çekerek bilincin değişme ve devrim olgularındaki rolünü önemseyerek (Giddens, 2009: 55) idealizme yakın durduğu söylenebilir. Ancak bu yargılara ulaşırken Marx'ın düşüncenin oluşumunu her zaman toplumsal yapıdan yola çıkarak açıklamaya çalıştığını unutmamak gerekir. Ona göre, Platon ve Hegel'de var olan ontolojik idealizm ve saf idealizm gerçekliğin tersine çevrilmiş bir ifadesidir.

Marx, Hegel'in din anlayışının sistematik eleştirisini, 1843'te yazdığı *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* kitabının “Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı: Giriş” kısmı (2009: 191-209) ile 1844'te yazdığı *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları* kitabının “Hegelci Diyalektiğin ve Felsefe'nin Bir Bütün Olarak Eleştirilmesi” başlıklı son kısmında (1986: 155-184) yapar. “Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı: Giriş” yazısı, Feuerbach'ın din hakkındaki görüşlerini eksen alarak, Hegel'in idealizmine ve din anlayışına felsefi bir reddiye niteliğindedir: “Almanya konusunda *dinin eleştirisi* özsel olarak sona erdi ve dinin eleştirisi de tüm eleştirinin hazırlık koşulunu oluşturuyor” (2009: 191). Din eleştirisinin Feuerbach'la tamamlandığını düşünen Marx, daha ilk yazılarında Feuerbach'ın antropolojik din eleştirisinin ötesine geçerek, sosyalist bir paradigmayla toplumun bütüncül eleştirisine yönelir (Benhabib, 2005: 59-60). Hegel'den ve Genç Hegelcilerden uzaklaşarak spekülasyon felsefeyi bir top-

lumsal kurama dönüştürmeye çalışır (Bottomore ve Rubel, 2006: 52-3). Onun eleştirisinin düşünsel hedefi ideolojidir; ideolojinin alt basamaklarından biri olarak din, yer yer bu eleştiriye konu edilecektir.

İnsanlık din konusunda bir dönüm noktasına gelmiştir; kutsalın ve tanrının kendisinin bir yansıması olduğunu fark eden insan, gerçekliği aradığı yerde kendisini görmüştür. Marx'ın ateist bakış açısı din hakkında şu genellemelere ulaşır: Din, insanî bir üründür, ancak “dini yapan insan” soyut bir varlık değil devletle ilişki içinde olan toplumsal insandır. Devlet ve toplum, din aracılığıyla gerçekliği tersine çevirir, ancak din, sadece devlet var olsun diye var olmamıştır. Din, aynı zamanda, halkın mantığı; onun onur, coşku, ahlâk, teselli ve onanma arayışının evrensel bir tezahürüdür. İnsani özün metafizik yorumu olarak din, insanın kendine, topluma ve gerçekliğe yabancılaşmasını sağlayan, insanlığın çocukluk dönemine ait bir yanılsamadır. Bu nedenle, “dine karşı savaşım vermek, dolaylı olarak dinin tinsel aromasını oluşturduğu *dünyaya* karşı savaşım vermek anlamına gelir” (2009: 191-2).

Marx'ın din konusunda en fazla alıntılanan sözleri *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* kitabındadır. Alıntılar çok tasarruflu olarak yapıldığında Marx'ın din anlayışıyla ilgili çelişkili yorumlar ortaya çıkabileceği gerekçesiyle ve okuyucunun hoşgörülü olacağını düşünerek uzun bir alıntı yapabiliriz:

“*Dinsel* üzüntü, bir ölçüde gerçek üzüntünün *dışavurumu* ve bir başka ölçüde de gerçek üzüntüye karşı *protesto* oluyor. Din ezilen insanın içli ezgisini, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığını, tinin dıştalandığı toplumsal koşulların tinini oluşturuyor. Din, halkın *afyonunu* oluşturuyor. Halkın *aldatıcı* mutluluğu olarak dini ortadan kaldırmak, halkın *gerçek* mutluluğunu istemek anlamına geliyor. Halkın kendi durumu üzerindeki yanılsamalardan *vazgeçmesini* istemek, *halkın yanılsamalara gereksinim duyan bir durumdan vazgeçmesini* istemek anlamına geliyor. Öyleyse dinin eleştirisi, dinin *aylasını* oluşturduğu *bu gözyaşları vadisinin tohum halindeki eleştirisi* anlamına geliyor. Zincirlerin her yanını örten imgesel çiçeklerden eleştiri, insanın süssüz ve umut kırıcı zincirler taşıması için değil ama onları atması ve canlı çiçeği devşirmesi için zincirleri arındırıyor. Dinin eleştirisi, insanın yanılsamalarını, insanın kendi gerçekliğini akıl çağına erişen ve yanılsamadan kurtulmuş bir insan olarak düşünmesi, etkilemesi ve biçimlendirmesi için, kendi kendinin, yani kendi gerçek güneşinin çevresinde dönmesi için ortadan kaldırıyor. Din, insan kendi çevresinde dönmediği sürece insanın çevresinde dönen aldatıcı bir güneşten başka bir şey oluşturmuyor” (2009: 192).

Bu alıntıda dinin olumlu boyutlarına vurgu yapıldığı görülse de Marx, esas olarak dini “ortadan kaldırmak” gerektiğinden söz eder. Çünkü dinin verdiği mutluluk, “aldatıcı bir mutluluk”tur. Buradaki din yorumuna felsefi değil politik bir bilinç hâkimdir. O dinin ne olduğunu açıklamakla yetinmez, neden

dine karşı bir tutum içinde olunması gerektiğini de belirtir. İnsan gerçek mutluluğuna “aldatıcı bir güneş” olan dini terk ederek, kendi yolunu kendinin aydınlatmasıyla ulaşabilir.

Din bu dünyanın bir yansıması ise, o halde dinin eleştirisi Marx'ta bu dünyanın eleştirisiyle, siyasal ve ekonomik yapının eleştirisiyle iç içe geçer. Dinin eleştirisinin tamamlanmasından ve “gerçeğin öteki dünyasının yitip gitmesinden sonra”, tarihte “bu dünyanın gerçeğini ortaya koyma” aşamasına gelinmiştir. O, yaşadığı dönemde dinin eleştirisinin “hukukun eleştirisine”, teoloji eleştirisinin de “siyasetin eleştirisine” dönüştüğü kanaatindedir. Bu süreçte, insanın “kutsal”ı var etmekle kendi özüne yabancılaştığını ortaya koymuş olan felsefe -ki Feuerbach bunu en yetkin biçimde yapmıştır-, artık eleştirisini yabancılaşmanın “kutsal-olmayan biçimleri”ne yöneltmelidir (2009: 193).

Hegel, dinin mutlaklaşarak aşılabacağından söz etmiş (Hegel, 2011: 493) ve Fransız Devrimi'ni dinin mutlaklaşması olarak görmüştü; Marx da felsefeyi gerçekleştirmeden felsefenin ortadan kaldırılamayacağından söz eder (2009: 199). Genç Hegelcilerin radikal antropolojik felsefesinin din olgusunun kökenine inerek ve orada insanın kendisinin var olduğunu bularak, “dinin gözüpek ve olumlu bir biçimde ortadan kaldırılmasını hareket noktası olarak alması”, Marks'a göre, metafiziğin ve spekülâtif felsefenin sonunu getirir. Genç Hegelciler, dini radikal biçimde eleştirerek ve din olgusunun temelini ortaya koyarak, felsefenin tarihteki teorik işlevinin tamamlanmasını sağlamıştır. Artık mesele insanın din aracılığıyla yabancılaş(tırıl)masından nasıl kurtulacağı sorununa gelmiştir ve bu pratik bir sorundur: “Dinin eleştirisi, o insan için en yüce varlık insandır öğretisine, yani insanı aşağılanmış, köleleştirilmiş, yüz üstü bırakılmış, hor görülecek bir varlık durumuna getiren bütün ilişkilerin tersine çevrilmesi kesin buyruğuna yol açıyor” (2009: 201). Felsefenin pratiğe biçim vermesi, Marx'a göre, felsefenin proletarya ile buluşturulmasıyla mümkün olur. İnsanı insana tâbi kılan yabancılaşmadan “kurtuluşun başını felsefe, kalbini proletarya oluşturuyor” (2009: 208-9). Hegel'in bürokratlara verdiği insanlığı kurtarma rolü, Marx'ta proletaryaya verilir; proletarya, dünyaya kendi sınıfsal çıkarları açısından bakmayan evrensel sınıftır (Callinicos, 2007: 153). Marx'ın daha sonraki yazılarında filozofların esas görevinin dünyayı açıklamak değil değiştirmek olduğu belirtilecektir (M&E, 2008: 64). Zira o, “tarihin itici gücünün eleştirisi değil devrim” olduğu sonucuna varmıştır. İnsanlar koşulların ürünü olduğu kadar, koşullar da insanların ürünüdür (2006: 91).

IV. EKONOMİK VE FELSEFİ ELYAZMALARI

1844'te yazdığı *Ekonomik ve Felsefî Elyazmaları*, Marx'ın çalışmalarında bir dönüm noktasını oluşturur. Burada üzerinde yoğun olarak durduğu “yabancılaşma” gibi bazı kavramlar, daha sonraki yazılarında yer almaz. Marx'ın din eleştirisi de bu kitapla doruğuna çıkmıştır. “Din” olgusu, 1844 sonrası yazılarında yer alsa da, artık kapsamlı biçimde analiz konusu edilmez; *Elyazmaları*, Marx'ın dine hâlâ büyük yer ayırdığı son çalışmadır” (Giddens, 2009: 39). Hegel, Genç Hegelciler ve ekonomi-politiğin eleştirisinin yapıldığı *Elyazmaları*'nda Marx, diyalektik materyalist bir yorumla, tarihi yabancılaşmanın ve yabancılaşmadan kurtuluşun tarihi olarak görür.

Eleştirinin merkezinde ekonomi-politik yer alır. Bununla birlikte Marx ekonomi-politiğin eleştirisi ile din eleştirisi arasında bir ilişki kurar. Din eleştirisi, büyük ölçüde görevini tamamlayarak yerini ekonomi-politiğin eleştirisine bırakmıştır. Bu süreçte Hegel ve Feuerbach başta olmak üzere Genç Hegelciler, önemli işlevleri yerine getirmiş olsalar da eleştiri, onların bıraktığı yerden daha ileri noktaya götürülmelidir. Bu boyutuyla, *Elyazmaları* Hegel'in ve Genç Hegelcilerin felsefelerine ve teolojilerine, -onların modern düşünceye yaptığı katkılar belirtilse de- nihai olarak bir tepkidir. Marx, kitabın “Hegelci Diyalektiğin ve Felsefe'nin Bir Bütün Olarak Eleştirilmesi” başlıklı son kısmında (1986: 155-184), kendi ifadesiyle “Hegelci diyalektik ve Hegelci felsefeyle son hesaplaşma”yı yaparak, Feuerbach'ın başlattığı idealizm eleştirisini tamamladığı iddiasında bulunur. Marx'a göre, Feuerbach'ın geliştirdiği antropolojik din yorumu, politik iktisadın eleştirisinin temelini oluşturur. Hegel sonrası hümanist ve natüralist eleştiriyi başlatmakla Feuerbach, bir “kuramsal devrim” gerçekleştirmiştir. Ancak Marx, Hegel felsefesinin ve teolojisinin sadece spekülatif bir eleştirisini yapmasından dolayı Feuerbach'ı ve diğer Genç Hegelcileri (Strauss ve Bauer) soyutlamanın ötesine geçemeyen birer teolog olarak görür. Bu eleştirel dinbilimcilerin en büyük eksiklikleri her şeyi felsefenin yapmasını beklemeleridir. Bu nedenle dinbilimsel eleştiri, ilk ortaya çıkışındaki devrimci görevini tamamlayarak, yerinde saymaya başlamış, Hegel felsefesinin “dinbilimsel bir karikatür”üne dönüşmüştür (1986: 16-18).

Elyazmaları'nın önemli özelliklerinden biri, ekonomik yabancılaşma açıklanırken sık sık dinsel yabancılaşmadan örneklere başvurulmasıdır. Örneğin, insan emeğinin ürünü nasıl metalaşarak insana yabancılaşıyorsa ve para nasıl insana hükmediyorsa, insanın düşüncesinin ürünü olan Tanrı da insana hükmetmektedir. İnsan Tanrıya ne kadar değer verirse, kendini de o kadar değersizleştirmektedir (1986: 74). Dinde insan düşüncesi nasıl bireyden ba-

ğimsız işliyorsa, kapitalist toplumlardaki üretim faaliyeti de işçinin bireysel bir etkinliği olmaktan çıkmıştır (1986: 77). Yirmi üç yıl sonra yayınlanan *Kapital*'de Marx dinin, insanın kendi beyninin ürünü tarafından yönetilmesi olduğu gibi, kapitalizmin de insanın kendi elinin ürünü tarafından yönetilmesi olduğunu yazacaktır.

Marx yaşadığı dönemde gözlemlenen dinsel ilgisizlik ya da dinden uzaklaşma gibi olguları endüstriyel gelişmeyle açıklamaya çalışır. Ona göre, kendi emeğinin değerini bilmeyen insan, en eski çağlardan beri ürettiği şey üzerinde metafizik güçlerin etkisi olduğunu düşünmüş ve bu nedenle ürettiği şeylerin önemli bir kısmını tanrılara sunmuştur. Aslında tanrılara sunulan ürünler, üreticinin ürününün ideolojik manipülasyonla el değiştirmesinden başka bir şey değildir. İnsan emeğinin doğaya egemen olması ve endüstrinin ortaya çıkardığı mucizeler, “tanrının mucizelerini gereksiz kıldıkça”, insan gerçek üretici gücün Tanrı değil kendisi olduğunu kavrama aşamasına gelir (1986: 83).

Dünyanın sırlarının çözülmesi anlamında doğalcılık, dinden uzaklaşma ve komünizme varma gibi bir sonuç doğurur. Komünizm, “özel mülkiyetin ya da insanın kendine yabancılaşmasının olumlu şekilde aşılması ve dolayısıyla insanî öze insan tarafından ve insan için gerçekten sahip olunması olarak” tanımlanır. İnsan-insan, insan-doğa çatışması komünizm de çözülür. Hegel felsefesinde Tin'in kendi bilincine varmasıyla çözülen “özgürlük ile zorunluluk” ve “birey ile tür” arasındaki dikotomiler, Marx'ın düşüncesinde komünizmle çözülür: “komünizm, tarihin çözülmüş bilmecesidir ve kendisinin bu çözüm olduğunu bilir” (1986: 109). Yabancılaşma özel mülkiyetin ortaya çıkışıyla başladığı için, yabancılaşmanın aşılması da özel mülkiyetin aşılmasına bağlıdır. Yabancılaşmanın aşılması, “din, aile, devlet, hukuk, ahlak, bilim, sanat” gibi üst yapıdaki yabancılaşmaların olumlu yönde aşılmasını sağlar (1986: 110). Özel mülkiyetin ortadan kaldırılması, din, aile ve devletin aşılmasını; hukuk, ahlak, bilim ve sanat alanlarında ise ideolojik etkinin kaybolmasını doğurur.

Din eleştirisinin büyük ölçüde Feuerbach'la tamamlandığını düşünen Marx, kendi eleştirisini iktisadi yabancılaşma üzerine odaklandırır. Ona göre, tüm yabancılaşma biçimlerinin ve bir yabancılaşma biçimi olarak dinin temelinde iktisadi yabancılaşma vardır (Eagleton, 2014: 93). İktisadi yabancılaşmanın aşılması, dinî yabancılaşma gibi yabancılaşmanın tali türlerini de ortadan kaldıracaktır: “Dinî yabancılaşma, yalnızca bilinçlilik alanında, insanın iç hayatındadır, oysa iktisadi yabancılaşma gerçek hayattaki yabancılaşmadır; aşılması da dolayısıyla iki görünümü birden kapsar”. Marx'a göre tarih,

insanın emek aracılığıyla kendini gerçekleştirmesinin tarihidir. İnsan emek aracılığıyla tarihi biçimlendiren bir varlıktır ama aynı zamanda kendi ürünü tarafından yeniden biçimlendirilen bir varlıktır. Bu haliyle insan tarihin hem öznesi hem de nesnesi olur (1986: 110-1). Bilim ve teknoloji insanı kendinden uzaklaştırdığı gibi, insanın kurtuluşunu da hazırlar (1986: 118). Bilim insanın doğa karşısındaki güçsüzlüğünü ve şaşkınlığını giderir. Bilimin doğaya uyarlanması birinci boyutla, bilimin doğayı açıklaması ikinci boyutta gerçekleşir. Marx bilimin bu ikinci boyutunda bir din-bilim çatışması bulmaktadır: “Yeryüzünün yaradılışı efsanesi, yeryüzünün doğuşunu anlatan bilimden, yani yeryüzünün oluşmasını, doğuşunu bir süreç, bir kendini yaratma süreci olarak anlatan bilimden esaslı bir darbe yemiştir” (1986: 120-1). Burada Marx'ın din eleştirisinin evrimci bir bilim anlayışı üzerine temellendirildiği görülmektedir. *Elyazmaları*'ndan on beş yıl sonra Darwin *Türlerin Kökeni*'ni yazdığına, Marx'ın insanın doğa eksenli açıklama çabasına büyük bir destek vermiş olacaktır. Darwinizm ve Marksizm on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından günümüze kadar en çok etkiyi yapan din eleştirisi ekolleri olmuşlardır.

Marx, bilimin din karşısındaki zaferini ilan ederken ve buradan tanrıtanımaz bir komünizm zemini oluştururken, yorumunu ampirik verilerle sınırlı tutup, metafizik sorulardan uzak kalmaya çalışır. Varlığın başlangıcı nedir? Varlık nasıl oluşmuştur? İnsan yaratılmış mıdır? Yaratılmış ise kim yaratmıştır? Bu tarz sorular, Marx'a göre, spekülâtiftir ve cevabını kendi içinde barındıran koşullanmış sorulardır:

“Sorduğün soru bir soyutlamanın ürünüdür. Bu soruya nasıl vardığını sor kendine. Sorunu, sapık olduğu için cevaplandıramayacağım bir görüş açısından sorup sormadığını sor kendine. Doğanın ve insanın yaradılışını sorduğunda, insan ve doğaya dayanan bir soyutlama yapıyorsun. Onları var olmayan şeyler olarak koyuyorsun, benim sonra da onların var olan şeyler olduklarını tanıtlamamı bekliyorsun. Soyutlamandan vazgeç, o zaman sorudan da vazgeçeceksin... Düşünme ve bana sorma, çünkü düşündüğün ve bana sorduğün anda, insanın ve doğanın varoluşuna dayanarak yaptığın soyutlamanın anlamı kalmıyor” (1986: 121-2).

Marx şüphesiz bir rasyonalisttir. Ancak onun rasyonalizmi doğalcılıkla sınırlanmış bir rasyonalizmdir. Din veya yaratılış düşüncesi, ona göre “doğanın ve insanın önemsizliğini kabul etmeyi ima eden bir sorun”dur. Tanrıtanımazlık, “bu önemsizliğin yadsınması”dır ve insanın değerinin yeniden kabul edilmesidir. Bu yaklaşıma göre, Tanrı'nın olmadığı yerde insan her şey olacaktır. Feuerbach'ın tüm entelektüel çalışmasını kapsayan Tanrı inancı olgusu, Marx'a göre bir sosyalistin temel tartışma konularından biri olacak kadar önemli bulunmaz (1986: 122-3):

“Sosyalizm olarak sosyalizmin, böyle bir olumsuzlamaya gerekmesi yoktur. Sosyalizm artık dinin ortadan kaldırılması aracılığıyla meydana gelmeyen, insanın olumlu şekilde kendi bilincine varışıdır: ve gene aynı şekilde gerçek hayat insanın özel mülkiyetin ortadan kaldırılması aracılığıyla, meydana gelmeyen olumlu gerçekliğidir. Komünizm olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak konumdur (position) ve dolayısıyla insanın kurtuluşu ve iyileşmesi sürecinde tarihi gelişmenin bir sonraki aşaması için zorunlu olan edimli evredir ama komünizm olarak komünizm insan gelişmesinin hedefi, insan toplumunun yapısı [tarihin sonu] değildir” (1986: 122-3).

Bu alıntı Marx'ın sosyalist hareket için öngördüğü stratejide din eleştirisini temel bir tema olarak almadığını göstermektedir. O düşünsel yabancılaşmadan ziyade gerçek (ekonomik) hayattaki yabancılaşmaya odaklanır. Diğer taraftan sosyalizme ulaşıldığında, yani ekonomik yabancılaşma aşıldığında dinin kendiliğinden ortadan kalkacağını düşünmektedir. Ama dinin eleştiri kapsamının dışına çıkartılmasının asıl nedeni, Marx'ın dini, sosyalizm için dikkate alınmayacak ölçüde zayıflamış bir rakip olarak görmesidir.

Elyazmaları kitabının “Hegeli Diyalektiğin ve Felsefe'nin Bir Bütün Olarak Eleştirilmesi” kısmı Genç Hegelciler'in eleştirisiyle başlar. Marx'a göre, Strauss ve Bauer, “Hegel mantığının sınırlarını aşamamışlardır”. Hegel'in idealist diyalektiğinin ortadan kaldırılmasını sağlayan Feuerbach'tır. Feuerbach, bu yıkımı felsefenin insanın kendine yabancılaşmasının bir ürünü ve dinin düşünceye çevrilmiş bir biçimi olduğunu ispatlayarak gerçekleştirmiştir (1986: 155-8). Feuerbach insanla insanın olumlu ilişkisine odaklanarak yabancılaşmanın yok edilmesinin yollarını aramıştır.

Eleştirisini Hegel diyalektiğine yönelten Marx, Hegel'in kurgusal düşünceyle yabancılaşmanın aşılması yönündeki varsayımını değerlendirir. Hegel, kurgusal/spekülatif düşüncenin bütün yanlışlarını bir araya getirerek, bilinci doğanın üzerine çıkartarak dışsal veya nesnel olanı olumsuzlamıştır. Hegel, tarihsel dinlere karşı görünüşte eleştirel kalarak, “dinin bir başkalaşma ürünü” olduğunu anlamış, ancak din olgusunun kendisini aşmakta tereddütler yaşamaktadır. Hegel, dini “hem yok sayıp hem de muhafaza etmektedir”. Marx'a göre, bu durum, yabancılaştırmanın pekiştirilmesidir: “Dini, insanın yabancılaşmış kendi bilincinde oluşu olarak görüyorsam, o zaman dinde din olarak bildiğim benim kendi bilincimde oluşum değil yabancılaşmış bilinçliliğimin orada pekiştirilmesidir. Demek ki, kendi benliğim, onun öz doğasına ait olan bilinçliliğim, dinden değil ortadan kaldırılmış ve aşılmış dinde pekiştiriliyor” (1986: 173-4). Marx'ın itirazı, Hegel felsefesinde spesifik ve örgütlü dinlerin felsefenin etkisiyle aşılmış olduğunun belirtilmesine rağmen, din düşüncesinin alıkonmaya çalışılmasınadır. Hegel felsefesinde din, tarihteki

önemli işlevleri kabul edilerek ve Tin'in gelişme halkalarından biri olarak, yani olumlanarak aşılır (Hegel, 2011: 431; Marcuse, 2000: 217; Morris, 2004: 29). Dinin herhangi bir biçimde olumlanması, dini özünde yabancılaşma ve yanlış bilinç olarak gören Marx'ın kabul edemeyeceği bir şeydir.

Marx'a göre, din, "son pekiştirmesi"ni Hegel'de bulur. Hegel, felsefe aracılığı dinin aşıldığını belirtirken, din olgusunun değil tarihsel/spesifik dinlerin aşılmasını ima etmiştir. Ancak Marx, Hegel'in bu idealist-diyalektik din yorumunun, dinin altını oyduğunun farkındadır. Dinin Hegel'de son pekiştirmesini bulması, dinin felsefi düzlemde olumlanmasının Hegel sonrasında imkânsızlığını ima etmektedir. Marx'ın tespitine göre, Tanrı savunusunun Hegel'de soyutlaşarak, saf felsefenin alanına kayması, Tanrı savunusunun yerini "Tanrıtanımazlığa" bırakmasını kolaylaştıracaktır. Tanrıtanımazlık iki boyutta gelişir: "tanrının ortadan kaldırılması" ve "kuramsal insancılığın ilerlemesi". Tanrısızlık ve komünizm arasında birbirini tamamlayıcı ilişki, tanrıtanımazlığın komünizm biçiminde ortaya çıkışı insanın "gerçek doğuş"u, insan özünün, insan için gerçek olmasıdır". Hegel, insanı kendi emeğinin ürünü olarak görürken, emeği soyut düşünceye indirgemıştır. Marx da insanın kendini gerçekleştirmesini emek aracılığıyla görür, ancak Marx'ta emek, maddi üretimi gerçekleştiren somut emek olarak ele alınmıştır. Hegel'e göre tarih, Tanrının ya da Mutlak Tin'in kendini bilme ve kendini gerçekleştirme sürecidir. O halde, tarihe Tanrısal bir süreç yön verir ve bu süreçte insan özne değil nesne konumundadır. Marx, bu durumu bir yabancılaşma olarak görüp, insanı tekrar özne durumuna getirmeye; insanı kendi soyutlamasının ürünü olan kutsal, tanrısal ve metafizik varlıklardan kurtararak yabancılaşmaya son vermeye çalışır (1986: 176-9). İnsanın tarihte kendini oluşturduğunu savunan bu materyalist paradigma, tarihi tinin kendini açıklaması olarak gören idealist paradigmadan daha az problematik değildir (Benhabib, 2005: 86-7). Bu durumu fark eden Gramsci gibi Marksistler, düşüncelerini yeniden Hegel'e yakınlaştırmada fazla tereddüt göstermeyeceklerdir (Edles, 2005: 51; Eagleton, 2014: 124-5).

Marx'a göre, insanın tarihin öznesi konumuna gelmesi, dinin özünün veya Tanrının özünün insanın özüne indirgenmesiyle sağlanamaz. Dinin ya da tanrının özü ne kadar felsefi bir soyutlama ise insanın özü kavramı da o kadar felsefi/spekülatif bir soyutlamadır. Tanrı sadece insanın kendine yabancılaşmış öz-bilinci değil, otoritenin mutlaklaştırılmasını sağlayan ve üst sınıfların çıkarlarını koruyan bir "statü aracı, yönlendirici bir sembol"dür (Paden, 2008: 34).

Feuerbach, tarihi yönlendiren gücün, -Hegel'in idealizmindeki Tinin aksinesabit insanî duygular olduğunu iddia ederek, dinsel düşüncüyü felsefî antropolojiyle ikame etmeye çalışır. Marx'a göre, Feuerbach'ın bu çabası, Hegel idealizmine yönelik eleştirinin yarı yolda bırakılması anlamına gelir. Bu nedenle Marx, Feuerbach'ın başladığı felsefî antropolojiyi tarihsel materyalizmle tamamlamaya çalışır. Bu düşüncelerini, çeşitli yerlerde dile getirmiş olsa da, en özlü biçimde 1845 yılında yazdığı *Feuerbach Üzerine Tezler*'de ortaya koyar. Marx'ın Feuerbach üzerine ileride yazmayı planladığı kitabın taslağı niteliğindeki *Tezler*, on bir kısa nottan (tezden) oluşur.

Feuerbach Üzerine Tezler, Marx'ın, Feuerbach'la birlikte tamamlandığını düşündüğü din eleştirisini, felsefenin eleştirisini tamamlama noktasına taşıma yönündeki niyetini ortaya koyar. Bu niyet, on birinci tezde "Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır; oysa sorun onu değiştirmektir" cümlesiyle ifade edilmiştir. Marx'a göre, "tüm toplumsal yaşam özünde pratiktir". Bu nedenle, insanın soyut özüne vurgu yaptığı için idealizme yakın duran Feuerbach'ın "sezgisel materyalizm"i terk edilerek, dinsel skolastikten uzaklaştırıldığı gibi felsefî skolastikten de uzaklaşılmalı ve teori pratiğin hizmetine sunulmalıdır. Düşüncenin toplumsal bir ürün olduğunun kavranması, toplumsallığın temelini dinî ilkelere kaydırmakla yabancılaşmanın sona ermeyeceğini göstermektedir. Feuerbach, dinsel yabancılaşma konusundaki duyarlılığını diğer yabancılaşma alanlarına doğru genişletmekte güçlük çektiği için, ahlak ve siyasetin laikleşmesiyle insanın özgürleşmesinin önündeki engellerin kalktığını düşünür. Feuerbach, "tarihsel süreçten uzaklaşmak ve dinsel duyguyu kendi başına bir şey olarak saptamak ve soyut bir insan bireyini varsaymak" suretiyle, "dinsel duygu'nun kendisinin bir toplumsal ürün olduğunu ve tahlil ettiği soyut bireyin de gerçekte belirli bir toplum biçimine ait olduğunu görmüyor" (M&E, 2008: 60-4). Oysa Marx'a göre, tarihteki her din ve her felsefe kendi dönemine aittir, diğer taraftan bir dönemde hâkim olan fikirlerin hâkim sınıfın fikirleri olma gibi bir özelliği vardır (M&E, 1968: 83-4).

V. ALMAN İDEOLOJİSİ

Radikal bir düşünür olarak Marx, tarih, toplum ve insan hakkındaki düşüncelerini dile getirirken peygamberimsi ve polemikçi bir söylemle, daha önceki düşüncelerin yanlışlığının ortaya konulmasına büyük çaba harcamıştır (Aron, 1994: 108; Coser, 2010: 57). Engels'le birlikte *Komünist Manifesto* adlı bir çalışma ortaya koymuş olsa da onun hemen hemen her çalışması bir manifesto ve bir reddiye niteliği taşır. Engels'le ortak olarak 1845-6 yıllarında yazdığı

Alman İdeolojisi'nde de özelde Feuerbach'ın genelde Genç Hegelcilerin (daha genelde ise on dokuzuncu yüzyıl Alman felsefesinin) eleştirisi yapılır. Kitap, "İnsanlar bugüne kadar, kendi haklarında; ne oldukları ya da ne olmaları gerektiği hakkında her zaman yanlış fikirlere kapılmışlardır" tezinden hareket eder. İnsanları yönlendiren "Tanrı" ya da "insan" gibi tasavvurlar insanın kendi ürünü olmasına karşın; insanlar bu gerçekliğin farkına varamamışlardır. Marx'ın entelektüel çabasının temelinde bu yanılsama, yabancılaşma sorunu yer alır; insanın din vb. yanılsamalardan kurtulması onun entelektüel çalışmalarının hedefini oluşturur: "İnsanlar yaratıcı oldukları halde, kendi yarattıklarına boyun eğmişlerdir. Öyleyse insanları boyundurukları altında inledikleri bu kuruntulardan, fikirlerden, dogmalardan, hayali varlıklardan kurtaralım! Bu fikir baskısına karşı ayaklanalım!" (M&E, 1968: 27). Görüldüğü gibi, onun çağrısı, salt bir felsefi çağrı değil sosyal ve politik bir hareketin oluşumuna yönelik bir çağrıdır. İki yıl sonra siyasî bir parti programı olarak *Komünist Manifesto* kaleme alındığında bu çağrının somut ürünlerinin ortaya konulduğu görülür.

Alman İdeolojisi'nin önsözünde "idealizmi son noktasına taşımış" olan Hegel'in bu hakkı teslim edilir (M&E, 1968: 29). Diyalektik yaklaşıma göre, bir tez yetkinlik noktasına ulaştınca kendinin antitezi tarafından aşılanır. Öyleyse, Marx'a göre idealizmin doruğuna ulaşması doğal olarak yerini materyalizme bırakması sonucunu doğurmaktadır. Marx, diyalektik materyalizmi *Alman İdeolojisi*'nde sistematik hale getirir. Bu kitap, Marx'ın tarih anlayışını, "etrafıca dile getirdiği" en önemli kaynaktır (McClellan, 2005: 13). O, materyalist bir yaşam tarzının gelişmekte olduğunu (M&E, 1968: 83), artık insanların çoğunun "öz-bilinç", "dünya ruhu" gibi metafizik ve teorik tasavvurlara sahip olmadığını gözlemlemektedir (M&E, 1968: 73-4). Tarih, evrensel tarih haline gelmektedir ve bu olgu, felsefeyle değil ampirik bir şekilde analiz edilebilir. Ne var ki felsefeciler bu tarihsel ve toplumsal dönüşümü kavramakta yetersiz kalmaktadır.

Marx'a göre, Alman felsefesinin (Genç Hegelcilerin eleştirel felsefesinin) eksikliği, dine odaklanmış olan eleştirilerinin alanını genişleterek, felsefenin kendisini eleştiri kapsamına almış olamamalarıdır. Hâlbuki din ne kadar bir yanılsama ise felsefe de o kadar yanılsama olabilir. Alman felsefesinin eleştirisinin yapıldığı kitabın başlığının *Alman İdeolojisi* olması Marx'ın felsefeyi bir ideoloji biçimi olarak gördüğünün ve bu yargısını pekiştirmek istediğinin önemli bir delilidir. Genç Hegelcilerin eleştirel felsefesi, Feuerbach'ta olduğu gibi bilimsel bir yöneme başvurmadan ve ilkelerini bilimsel verilerle pekiştirmekten uzak kaldığı sürece, Hegel'in idealizmini terk etmiş, ancak Hegel'in felsefesinde ka-

rar kılmış olur (M&E, 1968: 33). Genç Hegelciler, tüm eleştirilerini din üzerine yapmış olmalarına karşın, Marx'a göre, dinin yeniden onanması gibi bir çelişkiye sahiptirler.

“Eleştirmeciler [Genç Hegelciler], gerçek dini ve teolojii (ilahiyatı) ele alarak işe başlamışlardı. Dinî bilinç, (şuur) ya da dinî tasavvur (görüş) dedikleri zaman kastettikleri şey de zamanla değişikliğe uğramıştır. Gerçekleştirdikleri gelişme ve ilerleme de, büyük ölçüde etkili oldukları ileri sürülen metafizik, politik, hukukî ve ahlâkî bilincin aslında dinî ve teolojik bir bilinç olduğunu ve politik, hukukî ve ahlâkî tasavvurları, dinî ve teolojik tasavvurlara tâbi kılmaktan başka bir şey değildi. Aynı şekilde, bu eleştirmeciler, politik, hukukî ve ahlâkî bilincin aslında dinî ve teolojik bir bilinç olduğunu ve politik hukukî ve ahlâkî insanın yani son tahlilde ‘insan’ın dinî insan olduğunu ileri sürüyorlardı. Dinin baskısı ve hâkimiyeti bir ilke olarak ortaya atılmıştı. Ve yavaş yavaş, baskı ve hâkimiyet özelliği taşıyan her ilişkinin dinî bir ilişki olduğunu söylemişler ve bu ilişkiyi bir ibadet (mesela hukuka ibadet ya da devlete ibadet) şekline sokmuşlardı. Dogmalardan ve dinî inançlardan başka bir şey mevcut değildi sanki. Ve böylece dünya gittikçe daha geniş bir ölçüde kutsallaştırılmış ve bu durum... dünyanın toptan kutsallaştırılarak ebediyen ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanmıştı” (M&E, 1968: 35).

Marx, Durkheim’ın düşünceleriyle büyük benzerliği olan Genç Hegelcilerin felsefesine, toplumda ve insan ilişkilerinde değişmez yasalar arama arayışında olduğu ve dini toplumsallığın değişmez bir yasası gördükleri için, dahası bu kabul onları din olgusunun bir şekilde onaylanmasına götürdüğü için itiraz eder. Genç Hegelcilerde eksik olan tarihsel perspektiftir ve buna bağlı olarak bilimsel analizdir. Marx analizini “tek bilim” olarak kabul ettiği “tarihin bilimi”ni eksen alarak yapar. Ona göre her bir ideoloji (ve bir ideoloji olarak din) “tarihle ilgili yanlış (yanıltıcı, sahte, gerçeğe uymayan) bir görüşten ibarettir; ya da tarihi tamamen bir yana atmaktan başka bir şey değildir” (M&E, 1968: 34). Tarihin göz ardı edilmesi, Genç Hegelcilerde, dünyaya “aklın, kavramaların ve Evrensel’in” yön verdiği kanaatinin devamını sağlamaktadır: “Genç Hegelciler, tasavvurlara, idelere, kavramlara yani kısaca söylemek gerekirse bilincin ürünlerine bağımsızlık tanımışlar ve bunları insanoğlunun vurulmuş olduğu gerçek zincirler olarak görmüşlerdir”. İnsanın köleliğini düşünceyle açıklamak, çözümün de düşüncede olduğunu doğurur. Bu nedenle, onlar, insanın özgürleşmesinin yolunu insanların bilinçlerinin değişikliğe uğratılmasında bulur gerçek kısıtlamaları ve ayakbağı olduğunu söylemişlerdi). Bundan ötürü,. Bu da Marx’a göre, Hegelcilerin idealist felsefede kaldıklarını ve “birer koyu muhafazakâr” olduklarını gösterir. Oysa insanı insan yapan ve onu hayvanlardan ayıran özellik, “düşünceleri değil yaşayabilmelerini sağlayan araçlar üretmeleridir” (M&E, 1968: 36-7). Bu nedenle, insanî sorunların kaynağı düşüncede değil üretim yapısında ve üretim ilişkilerinde aranmalıdır. Tasavvurlar ve düşünceler, sosyal ve ekonomik hayattan bağımsız varlıklar

değil “insanların gerçek ilişkilerinin ve faaliyetlerinin, yaptıkları üretimin, ticari hayatlarının, siyasi ve sosyal organizasyonlarının bilinçli bir ifadesidir”. Ancak bu ifadeler gerçeği yansıtmış olabileceği gibi, çarpıtılabilir de. Bir toplumdaki düşünceler ve “bir halkın siyasal dilinde, yasalarının, ahlakının, dininin, metafiziğinin vb. dilinde ifadesini bulan zihinsel üretim”, o toplumun maddi yapısının bir ürünüdür. Bilinç, insanların “gerçek yaşam süreçlerinde” oluşan bilinçli varlıktan başka bir şey değildir. Ancak bilinç, bazen gerçeğin üzerinin örtüldüğü bir ideoloji biçiminde, yani yanlış bilinç olarak kendini gösterebilir (Paden, 2008: 35). İdeolojiler, insanlar arasındaki ilişkileri, bir *camera obscura* gibi, başaşağı çevirir. Neden, sonuç gibi; sonuç ise neden gibi görülür. Hayatın bilinç tarafından belirlendiğini belirten her yorum (idealizm), Marx'a göre, *camera obscura* işlevi gören bir ideolojidir; çünkü “yaşamı belirleyen bilinç değil tersine, bilinci belirleyen yaşamdır”. İnsanın dışında, bağımsız bir varlık olarak bilinçten söz edilemez. Marx'a göre, insanların düşündüğü şeyler ile gerçek yaşamları arasındaki ilişki bilimsel olarak tespit edilebilir; bu nedenle, ampirik bilimin gelişmesi, ideolojik biçimlerin örtüsünün kalkmasını sağlayacaktır: “İnsan zihninde teşekkül eden inanılmaz hayaller bile ampirik bir şekilde gösterilebilen ve maddi temellere dayanan maddi hayat süreçlerinin sorunlu olarak doğurduğu yüceltmeleridir” (M&E, 1968: 47-9). Marx'ın bu ve benzeri yorumları, bilgi ve değer sistemlerinin tarihsel ve toplumsal koşullar tarafından belirlendiğini güçlü biçimde vurgulayan bir bilgi sosyolojisi içerir. Bu bilgi sosyolojisinde ahlak, din ve felsefe ideolojinin alt sistemleri olduğu kabul edilir. Dinin bağımsız bir bilgi sistemi olma özelliğini kaybetmesi, insan ile tanrının yer değiştirmesi anlamına gelir. İnsanı yaratan tanrı değil tanrıyı yaratan insandır.

VI. KOMÜNİST MANİFESTO

Komünist manifesto, mizahi cümlelerle başlar: “Avrupa'ya bir heyula korku salıyor: Komünizmin heyulası. Papa'sından Çar'ına, Metternich'inden Guizot'suna, Radikallerinden Alman polislerine kocamış Avrupa'nın tekmiil güç odakları, bu heyulayı dualar ve tütsülerle kovmak için kutsal bir bağışlamada el ele vermiş bulunuyorlar” (M&E, 2013: 47). Bu ifadelerde Marx ve Engels, varlığını “dua”, “tütsü” gibi kutsallarla devam ettiren ihtiyar Avrupa'ya karşı komünizmin meydan okuyuşunu dile getirir. İhtiyar Avrupa'nın yok oluşuna tanıklık edilmektedir. İhtiyar Avrupa'nın yok olması aynı zamanda duaları, tütsüleri, kutsalları ve tüm müttefikleriyle dinin yok olması anlamına gelmektedir. Eski Avrupa'nın üzerinden bir devrim geçmiş (burjuva devrimi), ikincisi (komünist devrim) yoldadır.

Tüm insanlık tarihinin, “sınıf savaşlarının tarihi” (M&E, 2013: 49) olduğunu vurgulayan *Komünist Manifesto*’da yükselen burjuvazinin toplumsal yapı ve düşünce üzerindeki etkilerinin analizine uzunca yer verilir. Berman (2001: 127)’a göre *Manifesto*, “Marx’ın modern burjuva tasvirinin doruk noktasını oluşturur. Bu analizin derinliklerinde bir din sosyolojini bulmak mümkündür. Burjuva sınıfı dinin öbür dünyaya döndürmüş olduğu insanın yüzünü bu dünyaya döndürerek, insana bu dünyada mutluluk vaat etmiştir.

“Burjuva tarihsel olarak son derece devrimci bir rol oynamıştır. Burjuva yönetimi ele geçirdiği her yerde, tüm, feodal, ataerkil ve kırsal ilişkilere son vermiştir. İnsanoğlunu ‘doğal efendileri’ne bağlı kılan çapraşık feodal bağları acımasızca kesip atmış, insan ile insan arasında katıksız çıkardan katı ‘nakit ödeme’den başka bir bağ bırakmamıştır. Dinsel azgınlığın [esrikliğin], soylu tutkuların, sığ duygusallığın en ulu coşkunluklarını bencil çıkarıcılığın buzlu sularında boğmuştur. İnsanoğlunun kişisel değerini değişim değerine dönüştürmüş ve onca kazanılmış geri alınmaz özgürlüğün yerine o tek, vicdansız özgürlüğü Serbest Ticareti geçirmiştir. Sözün kısası dinsel ve siyasal aldatmacaların peçesi arkasına gizlenen sömürünün yerini çırılçıplak, utanmasız, dolaysız, acımasız sömürüyü geçirmiştir” (M&E, 2013: 52).

Burjuva sınıfının yükselişi dinsel bağlılıklarda bir azalmaya neden olsa da, bu burjuvazinin dine karşı açıkça cephe almasının bir sonucu değil dinî değerlerin karşısına dünyevî bir değer olan parayı ikame etmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Burjuva toplumlarda dindarlık, sanatkârlık gibi geleneksel toplumların kişilik değerleri aşınmaya uğrar. Burada hukukçu, edebiyatçı ve bilim adamı gibi din adamı da burjuvazinin ücretli çalışanı haline gelmiştir. Burjuva toplumu, geleneksel toplumların tüm kutsallarının temellerini sarsmıştır. Örneğin “aile ilişkisini basit para ilişkisine indirgemiş” ve aile içindeki duygusal bağımlılık değerini kaybetmiştir (M&E, 2013: 52). Bu materyalist yoruma göre, burjuva toplumlarında paranın tek değer olmasıyla üretim biçiminin sürekli değişimi ve gelişimi toplumsal koşulları istikrarsızlaştırmaktadır:

“Tüm kalıplaşmış, donup kalmış ilişkiler, ardı sıra gelen eski ve saygıdeğer önyargılar ve düşüncelerle birlikte silinip giderken, yeni oluşunlar da kemikleşmeye fırsat bulamadan köhneleşir. Elle tutulur ve varsa, uçup gider [Katı olan her şey buharlaşır], kutsal olan her şey ayaklar altına alınır ve sonunda insanoğlu aklını başına toplayıp yaşamın gerçek koşulları ve kendi türüyle olan ilişkileriyle yüz yüze gelmek zorunda kalır” (M&E, 2013: 53).

Berman (2001: 127-8), bu ifadelerde güçlü bir modernite eleştirisi olduğunu belirtse de, Marx’ın eleştirisinin odağında modernitenin değil burjuva toplumunun (kapitalizmin) değerleri aşındırıcı etkisi yer alır. *Alman İdeolojisi*’ndeki özdeyiş burada da tekrarlanır: “Her çağın egemen düşünceleri, her zaman o çağın egemen sınıfının düşünceleri olmuştur”. Marx, dinsel hoşgörünün ve

“din ve vicdan özgürlüğünü savunan düşünceler”in gelişimini feodal toplumun çöküşüne ve burjuva toplumunun yükselişine bağlar. Burjuva sınıfı, serbest ticaret istemektedir ve “din ve vicdan özgürlüğünü savunan düşünceler, serbest rekabetin bilgi alanındaki üstünlüğünün bir yansıması”dır (M&E, 2013: 73-4). İnançların insanlar, halklar arasında sınır oluşturması burjuvanın kâr arayışıyla çeliştiği için, burjuvaziyi din özgürlüğünü savunurken görebiliyoruz, hepsi bu. İnsanların toplumsal ilişkileri bundan böyle Tanrı tarafından değil ekonomik çıkarlar tarafından belirlenir olmuş; din vicdanlara ve özel alanlara sürülmüştür.

Burjuva devrimi ile komünist devrimin dine yaklaşımında farklılıklar bulunur. Burjuva devrimi dine açıktan cephe almayı, onu kendi yararına dönüştürürken; komünist devrim, tüm yabancılaşmanın kaynağını oluşturan mülkiyet ilişkilerinden köklü bir kopuş olduğu için, geleneksel düşüncelerden ve dinden de köklü bir kopuşu gerektirir (M&E, 2013: 74). Burjuva sınıfı hukuk, ahlâk ve dini kendi çıkarları doğrultusunda ustaca kullanabilirken, proletaryanın çıkarları bu sistemlere karşı cephe almayı gerektirir. Proletarya için din, “burjuva önyargısından başka bir şey değildir (M&E, 2013: 62). Marx dinde proletarya için bir adalet ve merhamet kaynağı bulunabileceğini yadsımaz, ancak bu kaynağın özünde proletarya sınıfının çıkarını değil egemen sınıfın çıkarını gözeteceğini düşünür. Tarihte görülen, dinin yoksullara karşı sıcak ve merhametli tutumu, bu dünyada insancıl bir yaşamın göstergesi değil dünyadaki insanî sömürünün gizemli bir biçimde örtülmesi ve bu dünyanın yadsınması yoluyla sömürü ilişkilerinin meşrulaştırılmasıdır:

“Köy papazı nasıl her zaman toprak sahibi ile birlikte davranmışsa, kilise sosyalizmi de her zaman feodal sosyalizmle birlikte hareket etmiştir. Hıristiyan çileciliğine sosyalist bir çeşni katmaktan daha kolay bir şey yoktur. Hıristiyanlık da özel mülkiyete, evliliğe ve devlete karşı sesini yükseltmemiş midir? Bunların yerine hayırseverlik ve el açmayı, bekârlık kuralı ve nefsi kırmayı, manastır yaşamını ve kiliseyi öğütlememiş midir? Hıristiyan sosyalizmi, aristokratların yüreklerindeki kini kutsamak için rahiplerin serptikleri okunmuş sudan başka bir şey değildir” (M&E, 2013: 79).

Marx'a göre sosyalizm ile dinin işbirliği yapması mümkün olamaz. Sosyalizm, tarihin ve dinler tarihinin üzerindeki örtüyü kaldırarak, insanın hakikati görerek özgürleşmesini sağlar. Dinin insanlardan esirgediği merhameti, sosyalizmin dine karşı göstermesinin bir gereği yoktur; insanlık, dini ve idealist felsefeyi aşmıştır. Marx'ın bu konudaki kesin yargıları, onun dinin mutlaklaştırıcı dilini miras aldığını gösterir. Bu açıdan *Komünist Manifesto* bir amentü görünümündedir. Kendi dışındaki tüm inanç ve felsefi sistemleri ret etmiş olması, tüm amentülerin ortak özelliğine sahip olduğunu gösterir. Marx ile

Engels arasındaki yazışmalardan, yazılan parti programı için Marx'ın '*Komünist Amentü*' başlığını düşündüğünü, Engels'in ise onu her türlü dinsel çağrı-sımdan uzak kalmaya ikna ettiğini biliyoruz (Mattelart: 2005: 171).

VIII. YAHUDİ MESELESİ

Yahudi Meselesi, Genç Hegelci Bruno Bauer'in 1843'te yayınlanan ve Yahudi meselesini konu alan iki kitabı üzerine Marx'ın 1844'te kaleme aldığı eleştirel nitelikli iki makaleden oluşmaktadır. Bu makaleler, Marx'ın çalışmaları arasında din sosyolojisine en yakın yazılarını oluşturur. Bu yazıların bir başka önemi, din-devlet ilişkisine ve laiklik konusuna Marksizm'in ve sosyalizmin nasıl baktığını açık bir biçimde ortaya koyan temel metinler arasında yer almalarıdır (Berkes, 1968: 9). Kapitalist toplumlarda dinin durumu ve burjuva sınıfının dine bakışının anlaşılması için de bu makalelerin ayrı bir önemi vardır.

Bauer, Hıristiyanlık üzerine görüşlerinden dolayı üniversitedeki görevine son verilen Alman teolog ve dinler tarihçisidir. Başlangıçta devrimci olan Hıristiyanlığın, giderek statükocu hale geldiği tezini savunmuştur. Hıristiyanlığın kökeninin Yahudilikten ziyade Stoacılığa dayandığını savunan makaleler kaleme almıştır. Marx ise Hıristiyanlığı Yahudilikten uzaklaştırarak Antik Yunan felsefesine bağlayan ve Hıristiyanlıkta bir hümanist temel bulunduğu yönündeki yorumu doğru bulmaz. Ona göre, Hıristiyanlıkta bir hümanizm bulma arayışı, Hegel'de görüldüğü gibi, siyasi romantizme yaklaşan ve tarihte gerçekleşen her şeyi akla uygun kabul eden bir kadercilik içerir (Berkes, 1968: 8). Marx'a göre, Bauer'in düşüncelerindeki eleştiri yoksunluğu, onun dinsel olan ile politik olanın ayrıştırılmasıyla yetinen on dokuzuncu yüzyıl laikleşme politikalarını heyecanla karşılamasına neden olmuştur. Oysa Marx'ın bu makalelerinde, diğer yazılarında karşılaşmadığımız, din karşıtlığı olarak yorumlanabilecek radikal bir ateizm bulunur. O, dinin varlığını sadece devlette değil sivil toplumda da bir sorun olarak görür ve laiklik politikasını bir burjuva ideolojisi olarak değerlendirir.

A. Laik Devletlerde Din Sorunu

Bauer, Alman Yahudilerinin devletten dinsel özgürlük talebinde bulunmalarına radikal-laik bir siyasal kimlik adına karşı koymuştur. Ona göre Yahudilerin devletten dinsel bir özgürlük talep etmeleri ve kendi dinlerine karşı dinsel bir hoşgörü beklemeleri, Alman devletinin Hıristiyan kimliğini pekiştirir. Yahudilere tanınacak özel özgürlükler, Yahudilerin birer vatandaş olarak Alman toplumuyla bütünleşmelerini zorlaştıracaktır. O, Alman Yahudilerinin kurtuluşunu bütün Almanların kurtuluşuyla ilgilenmelerine bağlar. Bauer'in çözümü, Fransa'da büyük ölçüde hayata geçirilmiş olan, siyasal alanın din-

den arındırılmasıyla tüm vatandaşların özgürlüğünün aynı anda ve eşit ölçüde gerçekleşebileceği yönündedir. Artık dinlerin varlığı devletten elde edeceği imtiyaza bağlı olmamalı, inananların dine karşı ödevlerini yerine getirmelerine bağlı olmalıdır (1968: 20).

On dokuzuncu yüzyılın önemli politik sorunlarından biri anayasal devletlerin vatandaşlara sağlamış olduğu eşitliğin hayata nasıl geçirileceğidir. Devlet insanların inançlarını ve kimliklerini dikkate alarak mı yoksa bunları görmezden gelerek mi vatandaşlarına eşitliği sunmalıdır? Bu konuda dinsel çözülmeye uğrayanlar ile dinsel yaşam tarzlarını devam ettirmek isteyen vatandaşların talepleri farklı yönde olmuştur. Aynı ikili tutum Avrupa'daki Yahudi topluluğu için de geçerlidir. Burjuva toplumuyla bütünleşmiş Yahudiler, sadece kökenlerinden dolayı içinde buldukları toplumun ve vatandaşı olduğu devletin kendilerine farklı davranmalarını talep etmektedirler. Dindar Yahudiler ise farklılıklarına saygı duyulmasını ve Yahudiliğin bir din olarak kamusallaşmasının onaylanmasını talep etmektedirler. Bauer, birinci tür talepleri onaylarken ikinci tür talebin karşısında yer alır. O, din ve milliyetin Yahudilikte iç içe geçmiş olmasının, Yahudiler açısından siyasal bütünleşme sorununu iki kez artırdığını gözlemler. Toplumsal ve siyasal bütünleşme olgusuna Cumhuriyetçi paradigmadan bakan Bauer'e göre, Yahudiler, hayali milliyetlerini-vatandaşlıklarını gerçek milliyetin-vatandaşlığın karşısında konumlandığı için Yahudi, bir Yahudi olarak vatandaşa dönüşemez: "Yahudi insanlığın kendinden başka olanlarından farklılığını duyuyor, fakat kendisi prensip olarak tarihin akışına katılmıyor. İnsanlığın genel geleceğiyle ortaklaşa bir yanı olmayan kendi geleceğini bekliyor. Kendini Yahudi milletinin bir üyesi sayıyor, kendi milletini de Tanrı'nın seçilmiş milleti sayıyor" (Akt. Marx, 1968: 13). Bu nedenle, dinsel düşünceden özgürleşmede bir Yahudi'nin alması gereken yol, bir Hıristiyan'ın alması gereken yolun iki katıdır: "Hıristiyan, dini büsbütün kaldırmak için, yani özgürlüğe ulaşmak için sadece bir adım daha atmak zorundadır. Oysa Yahudi, Yalnız kendi Yahudiliğini değil aynı zamanda kendi dininin mükemmel eğilimini de yenmek zorundadır" (Akt. Marx, 1968: 43).

Yahudi ile Hıristiyan arasındaki çelişkinin nedeninin din olduğunu düşünen Bauer'e göre, çelişki ancak dinin ortadan kalkmasıyla çözülebilir. Yahudiler ile Hıristiyanlar dinlerinin insan düşüncesinin gelişim aşamalarında ortaya çıkmış tarihsel olgular olduklarını anladıklarında, tarihin ilerlemesiyle bu dinlerin ortadan kalmasını da olağan karşılayacaklardır (1968: 14). Bauer, Yahudi sorunun çözümünü, Yahudi hukukunun/inancının "Yahudi'nin diğer vatandaşlara karşı olan ödevlerini yerine getirmesine engel olmaktan çıktı-

ğı zaman” çözüleceğini düşünmektedir (Akt. Marx, 1968: 16). Bu nedenle, Yahudilerin özgürleşme sorununun çözümünü döneminin çözülmüş Hıristiyanlığı kabul etmelerinde bulur: “Eğer Yahudiler özgürlük istiyorlarsa, Hıristiyanlığı kabul etmeleri gerekir ama çözülmüş Hıristiyanlığı; genel olarak çözülmüş dini, yani *Aydınlanmayı*, eleştirici kafayı ve onun sonuçları olan özgür insanlığı kabul etmeleri gerekir” (Akt. Marx, 1968: 44). Bauer’in önerisi Yahudilerin bu dünyadaki kurtuluşuyla ilgilidir, onların içinde bulunduğu toplumun dinlerini kabul etmelerinin oluşmakta olan uluslara katılımlarını kolaylaştıracaklarını düşünmektedir. Marx ise Yahudilerin özgürleşme sorununu, insanlığın özgürleşme sorunundan ayrı olarak düşünmez.

Modern devletler içinde azınlık dini mensuplarının özgürleşmesi için Bauer’in iki önerisi bulunur. Birincisi, yukarıda Yahudiler örneğinde belirttiğimiz gibi, azınlık dini mensuplarının ulusun dinine katılmalarıdır; ikinci önerisi, devletin laikleşmesi ve dinler karşısında aynı mesafede kalması yani “siyasî özgürlüğün” sağlanmasıdır. Bu iki öneri, ateist Bruno için bir çelişki oluşturmaz. Çünkü o, dinsellikteki bu geçişlerin ve laikleşmenin dinin ortadan kalkması sonucunu doğuracağını öngörmektedir (1968: 16). Bauer’in laiklik yorumu, din-devlet ilişkisinde devletin tercih edilmesi anlamına gelir. Bu yorum, kilisenin devletten bağımsız olması ve gerektiğinde devletin dine olan üstünlüğünü göstermesi gerektiğini savunan Hegel (1986: 22)’in düşüncelerinin bir bakıma devamıdır. Ancak Hegel, devletin üstünlüğünü kiliseyi devlete bağlı kılarak pekiştirirken, Bauer bunu, din ile devleti ayırıştırarak yapar. Marx ise Hegel’in devleti mutlaklaştırmasına karşı çıktığı gibi, Bauer’in devletin laikleşmesiyle bir özgürleşme aracına dönüşeceği düşüncesine de karşı çıkar. Marx’a göre, Bauer’in devlet eleştirisi, sadece teokratik devleti (Hıristiyan devleti) hedef aldığı için sınırlı bir eleştiridir (1968: 17). Çünkü insanın özgürleşmesini ancak bir aracı (devlet) ile mümkün görmektedir:

“İnsan, devleti ateist olarak ilan etmekle de kendisi dine bağlı kalabilir; çünkü bu özgürleşmesini ancak bir aracı eliyle dolaylı olarak ilan ediyor. Devlet, insan ile onun kendi özgürlüğü arasında bir aracıdır. İsa’nın, Hıristiyanlığın bütün tanrılık yükünü omuzlarına yüklediği o İsa’nın ve onun bütün dini bağlarının bir aracı oluşu gibi, devlet de, insanın bütün tanrıdan gayrılığını ve bütün bağımlılık yokluğunu sırtına yüklediği bir aracıdır” (1968: 21).

Özgürleşmenin ve kurtuluşun bir aracı olarak laik devlet, geleneksel devletleri ikame eden yeni bir kutsal, yeni bir dindir. Marx’ın Bauer’e yönelttiği eleştirilerden biri şudur: Bauer’e göre insanın özgürleşmesi devletin dinden kendini soyutlamasına bağlıdır. Oysa Marx’a göre, din devlet ilişkisinin ayrışması, insanın özgürleşmesini garanti etmez; dinden arındırılmış devlet de insanın özgürlüğünün önünde engel olmaya devam edebilir.

Marx'a göre, Yahudi meselesi, farklı devletlerde farklı bir niteliğe sahiptir. Almanya'da "teolojik mesele", Fransa'da "anayasa meselesi", ABD'de "dünyevi bir mesele"dir. Almanya hâlâ bir din devleti görünümündedir, Fransa siyasi özgürlükleri geliştirme arayışındadır, ABD ise "tam siyasi özgürlük" ülkesidir (1968: 16-9). ABD örneği laik bir devlette dinin, varlığını güçlenerek devam ettirmesine bir örnektir:

"Tam siyasi özgürlüğün gerçekleştiği bir ülkede bile, dinin, yalnız var olmakla kalmayıp canlı ve kudretli olarak yaşadığını da görürsek, bu, bize, dinin varlığının devletin tam siyasi özgürlüğüne aykırı olmadığını gösterir. Fakat dinin varlığı, bir eksiklik varlığı olduğu için, bu eksikliğin kaynağını ancak devletin kendisinin niteliğinde aramamız gerekir. Bize göre din, bir temel değil bir dünyevi sınırlılık fenomenidir. Onun için özgür vatandaşların dinî saplanmalarını, insanların genel saplantularından doğuyor sayıyoruz. Biz, insan sınırlılıklarını yok etmek için, insanların dinî saplanmalarını yok etmeyi teklif etmiyoruz. Tersine teolojik meseleleri dünyevi meseleler olarak görüyoruz. Tarih, şimdiye kadar kör-inançlarla yorumlandı, biz kör-inançları tarihle yorumluyoruz. Siyasi özgürlüğün dinle ilişkisi meselesi, bizim için siyasi özgürlüğün insan özgürlüğü ile ilişkisi meselesinden başka bir şey değildir. Biz siyasi devletin dini kusurluluğunu daha ziyade dünyevi yapısının kusurluluğu ile yorumluyoruz" (1968: 19).

Bauer'e göre dinin devletle ilişkisinin koparılması (yani laikleşme) dinin hayata tutunmasını zorlaştırır: "İmtiyazlı bir din kalmadığı zaman, din de ortadan kalkmış olacaktır. Dinden yalnız kendine özgü kudreti alın, o din artık yok demektir" (Akt. Marx, 1968: 15). Oysa Marx'a göre durum hiç de öyle değildir. Vatandaşların çoğunluğunun dindar olduğu bir toplumda kişiler kendi dindarlıklarını devam ettirmede sadece kendine karşı sorumlu ve sadece kendinden destek alarak dindarlıklarını devam ettirebilir (1968: 20). Bauer'e göre laik devletlerde din kamusal hayattaki önemini giderek yitirecektir. Marx ise, ABD'den örnekler vererek devletin laikliğinin sosyal hayatta dinin rolünü zayıflatmayacağı tezini savunmuştur. Marx'a göre laik devlet dini ortadan kaldırmaz sadece vatandaşlarıyla din dolayımı üzerinden olmayan bir ilişki pratiği geliştirir. Böylece din siyaset üzerinde bir etkisi olmadan da toplumsal ilişkiler üzerinde etkili olmaya, sosyo-ekonomik ilişkilerin çarpıklığını örtmeye devam eder.

Marx için, vatandaşlığın dindarlıktan ayrıştırılmasıyla (1968: 23) sağlanan "siyasal özgürlük", sınırlı bir özgürlüktür. Vatandaşın siyasal olarak özgürleşmesi esasen vatandaşın değil devletin dinden kurtulmasını sağlar. Bu nedenle, siyasi özgürlük, "bir devletin vatandaşları sınırlılıktan kurtulmadan da devletin bizzat kendisini o sınırlılıktan kurtarabilmesi" anlamına gelebileceği için, sınırlı bir özgürlüktür (1968: 20). Laikleşme, bir devletin kendini din devleti olmaktan kurtarmakla, "yani kendi devletinden gayri hiçbir din kabul

etmemekle” mümkündür. Bu durumda siyasi özgürlük, insanlar açısından bağlanma nesnelere değişmesinden başka bir şey değildir. Siyasal özgürlük yönünde atılan adımlar, insanlığın entelektüel ilerlemesinin bir göstergesi değil burjuva toplumun bir gerekliliğidir; “Burjuva toplumunda insan aslında profan nitelikte bir varlık”, başka insanlarla tüm ortak değerlerini kaybetmiş bir bireydir. Sosyal bağlarını kaybetmiş bu birey, “kendi kişisel hayatı elinden alınmış, gerçekliği olmayan bir genelliğe sokulmuş bir nesnedir”. Burjuva birey, bir Yahudi gibi ancak sözde bir toplumsal varlık olabilir (1968: 23).

Marx, özde devlet karşıtlığını *Yahudi Meselesi*’nde vurgulamış olsa da, tarihteki devlet biçimleri arasındaki farklılığın analizini yapmayı ihmal etmez. Devlet analizi, “Hıristiyan devlet” ve “Demokratik/Laik devlet” üzerinden; yani teokratik ve laik devlet üzerinden yapılır. Onun analizine göre göre, Hıristiyan devlet, esasında “devlet olmayan”dır. “Hıristiyan devleti, ...devletin Hıristiyanca reddidir”. Marx bu yargıya, Hıristiyan devletin temel hedefinin, siyasal ilkeler değil dinsel ilkeler olmasından dolayı ulaşır. Demokratik devlet ise, “tam bir devlet”tir, çünkü varlığını devam ettirmek için dine muhtaç değildir (1968: 26-7). Hıristiyan devlet, insan odaklı olmadığı için daha çok yabancılaştırıcı özelliğe sahiptir. Yönetilenler ile yöneticiler arasındaki mesafe çok fazladır; krallar “doğrudan doğruya cennete ve Tanrı’ya bağlı, Tanrı tarafından seçilmiş”tir. Burada ilişkileri inançlar yönlendirir. Hıristiyan devlet, dünyasallaşmamıştır; öte dünyayla ilişkili olduğu oranda bu dünyaya uzaktır. Devletin dünyasallaşması, demokratik devlette gerçekleşir. Demokratik devlet, bir ideal olarak dinsel inançları alkoyar, ancak dinsel inançların dünyevi tasarımlarda bulunmasına izin vermez. Din burada, insan gelişmesinin belirli bir aşamasının ideal bir ifadesi” olarak, politik bir saygı nesnesi biçiminde algılanarak bir tarihe dönüştürülür. Hıristiyan devlette siyaset, dinsel ilkelerle sınırlanarak, ikincil duruma getirilmiştir. Demokratik devlette ise devlet, dini sosyal-siyasal rolü olmayan kişisel fanteziler, toplumun işlevini tamamlamış kültürel mirası olarak algılar. Burada din, artık “dünyadan kaçan ruhların bir işidir; akla sınır koymanın bir ifadesidir; hayal ve fantezinin bir mahsulüdür; gerçekten öte-dünyalık bir varlığı olan bir şeydir”. Tarihsel materyalizm açısından demokratik devlet, Hıristiyan ya da teolojik devletten daha ileriye doğru bir adımı ifade etse de Marx, bu devlet konusunda burjuva yorumculardan farklı düşünür. Demokratik devlet veya laik devlet yanılışmalardan ve araçlardan kurtulma anlamında “gerçek insanın dinden özgürleşmesi demek olmuyor” (1968: 29-31). Burada da gerçekliğin üstü örtülmekte ve sömürü varlığını devam ettirmektedir.

B. Kapitalist Ekonomide Dinin Durumu

Marx'ın *Yahudi Meselesi*'nde din sosyolojisine yaptığı bir diğer önemli katkı, burjuva sınıfının dinsel tutumu üzerine analitik bir bakış ortaya koymuş olmasıdır. Marx yaşamış olduğu dönemde siyasi özgürlüklerin (laikleşmenin) dini kamusal alandan özel alana doğru itişine tanıklık etmiştir. O, laik devletin “kamusal yurttaşlık ve özel dindarlık” farklılığına dayanan özünü (Benhabib, 2005: 60-1), “büyük bir ilerleyiş” olarak tanımlamasına rağmen, değişimin tüm sonuçlarını olumlu olarak değerlendirmez. Ona göre, dinin alan kaybetmesi, dinin içeriğinin değişmesiyle birlikte işleyen bir süreçtir. Önceden birlik, beraberliğin ve özgeciliğin vurgusunu yapan din, burjuva toplumlarında seküler bir içerik kazanarak burjuva bireyin bu dünyadaki çıkarlarının hizmetine koşulmuştur. O, kolektif dindarlığın yerini bireysel dindarlığa bırakmasına tanıklık etmektedir.

“O [Din], artık burjuva toplumunun, bencillik alanının *bellum omnium contra omnes* (herkesin herkese savaşı) ilkesinin özü olmuştur; o, artık beraberliğin değil ayrı-gayrılığın özü olmuştur. İnsanın ilksel toplumsal tabiatından ayrılmasının, kendi kendinden ve başkalarından uzaklaşmasının bir ifadesi olmuştur. Artık belirli bir çarpıklığın, özel heveslerin, isteklerin soyut bir itirafı olmuştur. Örneğin Kuzey Amerika'da dinin sayısız kiliselere bölünmesi, bunun âdeta kişisel bir iş haline geldiği izlenimini bile veriyor. Din, gerçek anlamında, ruh birliği alanından çıkarılmış, özel çıkarları olan bir kalabalık içine serpilmiş, bu özel çıkarlardan biri haline gelmiştir” (1968: 24-5).

Hiç şüphesiz bu ifadeler, bağımsız olarak okunduğunda dinin karşılaştığı olumsuzluktan üzüntü duyan bir kişiye ait olduğu düşünülecektir. Tıpkı, “Din ezilen insanın içli ezgisini, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığını, tinin dışta-landığı toplumsal koşulların tinini oluşturuyor” (2009: 192) ifadesinde olduğu gibi, burada da Marx'ın dinin toplam olumsuzluğu içinde sahip olduğu bir-takım olumlu boyutlara vurgu yaptığı görülür, hepsi bu. Dinde, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığı veya vicdansız bir dünyanın vicdanı olma gibi bir boyut gören Marx'a göre, liberal toplumda dinin insanlar arası ilişkilerin düzenleyici rolünün azalması bir sıcaklık kaybı, vicdan kaybı anlamına gelmektedir. *Komünist Manifesto*'da ifade edildiği gibi, kapitalist toplumlarda “dinsel ve siyasal aldatmacaların peçesi arkasına gizlenen sömürünün yerini çırılçıplak, utanmasız, dolaysız, acımasız sömürü” almıştır (M&E, 2013: 52).

İnsan sorununa tarihsel, evrensel ve bütüncül bakan Marx'a göre, kapitalist üretim ilişkilerinin tüm dünyaya yayıldığı bir süreçte, Yahudilerin özgürleşebilmesi, tüm insanlığın yeni sömürü biçimi olan kapitalizmden kurtuluşuna bağlıdır (1968: 45). O, Yahudilik ile kapitalizm arasında zorunlu bir ilişki belirleyerek, Yahudilerin dünyaya egemen olduğunu ancak özgür olmadıkları

tezini savunur. Yahudilerin özgürleşmesi ile diğer insanların özgürleşmesi birbirine bağımlı hale gelmiştir.

Burjuvazinin prototipi olan Yahudi, burjuva kültürünü tüm dünyaya yaymıştır. Marx'a göre, Hıristiyan toplumlardaki Yahudilerin, devletten talep ettikleri gibi bir özgürleşme sorunu yoktur. Yahudiler, kendilerinin dünyaya yaymış bulunduğu kapitalist kültür unsurlarından kurtulduğu zaman, esas özgürlüklerine kavuşacaklardır: "Yahudiliğin toplumsal kurtuluşu, toplumun Yahudilikten kurtulması demektir" (1968: 51). Marx, düşüncelerine açıklık kazandırmak için, Yahudi karşıtları tarafından sıkça kullanılan bir Yahudi imgesine başvurur:

"Nedir Yahudi'nin bugünkü dünyamızdaki temeli? Pratik ihtiyaçlar, bencil çıkarlar. Nedir Yahudi'nin bu dünyadaki ibadeti? Bezirgânlık. Nedir Yahudi'nin bu dünyadaki Tanrısı? Para. Pek güzel. O halde bezirgânlıktan, paradan kurtuluş, yani gerçekteki Yahudi'den kurtuluş, zamanımızın kurtuluşu olacak. Toplumun bezirgânlığa imkân veren şartlarını ortadan kaldırmak, böylece toplumu düzenlemek, Yahudiliği bir imkânsızlık haline getirecektir. Toplumun gerçek birliğinin [sosyalizmin] baskısı altında Yahudi'nin dini inançları da havaya çöken bir sis bulutu gibi dağılıp gidecek" (1968: 45).

"İsrail'in Tanrı'sı paradır; bu mutaassıp Tanrı'nın yanında başka hiçbir Tanrı tutunamaz. Para, insanlığın bütün tanrılarının tanrılıklarını yok eder, hepsini bir matah [meta] haline getirir. Para her şeyin üstünde, kendi kendini yapan [mutlak] bir değerdir. Bundan ötürü, bütün dünyayı, hem tabiatı, hem insanı orijinal değerinden yoksunlaştırır. Para insanın hayatının ve çalışmasının özü olmuştur. Para, hayatı ve işi insana yabancılaştırmıştır. İnsana hükmeden, insanın taptığı bu yabancı canavardır" (1968: 48).

Burada dünyevî tutkuları yoğun bir şekilde dinsel terminolojiyle açıklayan bir metinle karşılaşırız. Marx'ın dini bir gerçekliğin üzerini örten bir yanılsama olarak görmekte ve bu tür örtme işlevi gören her olguya bir dinsellik atfetmekte olduğunu biliyoruz (Edles, 2005: 51). Ancak burjuvazi ile Yahudi'yi özdeşleştirilmesi ve ardından her iki grubu özgürleşme mücadelesinin hedefine koyması, Marx'ın bazı Yahudiler tarafından "Yahudi düşmanı" ilan edilmesine neden olmuştur (Berkes, 1968: 8). Marx'ın Yahudi kökenli bir ateist olarak Yahudi düşmanı olduğu tartışmalı olsa da "Yahudilere ve Yahudiliğe küçümseyici göndermeler" yaptığı açıktır. Coser (2010: 86)'a göre bu göndermeler, Hıristiyan Avrupa'da Yahudi kökenli Marx'ın marjinal statüsünün yansımalarıdır. Marx'ın yukarıdaki alıntılardaki Yahudi kelimesini burjuva kelimesiyle değiştirdiğimizde, bir sosyalist kuramcının kaleminden çıkan yazı, daha makul hale gelebilmektedir

Marx'ın Yahudi meselesi üzerine yazdığı "Yahudilik, Hıristiyanlık ve Burjuva Toplumu" başlıklı makalesinde, Yahudilik ile Hıristiyanlık arasındaki tarihsel

ve çağdaş ilişkilerin bir karşılaştırması yapılır. Başlangıçta Yahudilikten doğmuş olan Hıristiyanlık, şimdi aslına rücu ederek, Yahudi dinine geri dönmektedir. Marx'a göre, Yahudilik ile Hıristiyanlık, tarihte pek de birbirinden uzak düşmemiştir. "Hıristiyan, ta başlangıçta, teori yapan Yahudi'dir. Bundan ötürü, Yahudi pratik Hıristiyan, pratik Hıristiyan ise Yahudi'den daha Yahudi'dir. Hıristiyanlık ancak görünüşte gerçek Yahudiliğe üstünlük kazanmıştır" (1968: 50). Buradaki anlatıma göre, iki din arasında sembiyotik bir ilişki bulunmaktadır. "Yahudi dininin maddeci özü Hıristiyan toplumunda kendini yaşattığı ve en yüksek ifadesini bu toplum içinde bulduğu içindir ki, Hıristiyanlıkla baş başa yaşayabilmiştir". Burjuva toplumunun yükselişiyle birlikte, Hıristiyan toplum içindeki Yahudi dindarlığı daha görünür hale gelmiştir. Marx burada kapitalizmle birlikte hem köken olarak Yahudi olanların toplumda daha fazla kabul görmesine hem de köken olarak Hıristiyan olanların Yahudi/burjuva yaşam ilkelerini yüksek oranda benimsemesine gönderme yapar. "Burjuva toplumu durmadan Yahudi'yi kendi içinden üretmektedir. Yahudi dininin esas temeli ne idi? Pratik ihtiyaçlar, bencillik. Yahudi'nin monoteizmi gerçekte bir ihtiyaçlar monoteizmidir. Yahudi dini, dünyayı reddetmeyi [çileciliği] bile, Tanrısal kanununun [biriktirmenin] bir konusu yapar" (1968: 48).

IX. "OLGUN MARX"TA DİN ANALİZİ

Marx'ın yazılarındaki din analizi 1850'li yıllardan itibaren azalmaya başlar. Bu dönemde hedefinde daha çok ideoloji olarak tanımladığı politik-iktisadın eleştirisi yer alır. Diğer taraftan *Elyazmaları*'nda merkezi yer tutan *yabancılaşma* kavramı da, 1844'den itibaren azalarak 1850'lerde terk edilmiş olur. Bu değişim, iki biçimde yorumlanmaktadır. Birinci yoruma göre, Marx din ve yabancılaşma eleştirisini kapsayan bir ideoloji eleştirisi geliştirerek tali konulardan temel konulara geçmiştir; dolayısıyla onun yazılarında kavramları kullanmasa da yabancılaşma ve din eleştirisi içerik olarak hep mevcut olmuştur. İkinci yoruma göre Marx, *Elyazmaları* sonrası epistemolojik bir kopuş yaşar; "genç Marx" ile "olgun Marx"ın ilgilendiği konular birbirinden farklıdır. Hümanist bir perspektifi olan genç Marx felsefeye daha yakınken, tüm savlarını ampirik verilerle kanıtlamaya büyük titizlik gösteren olgun/bilimsel Marx'ın 1850'lerden itibaren din konusunda az şey söylemiş olması, dinin olumlanması anlamına gelmez, aksine o, din eleştirisini büyük ölçüde tamamlanmış görmektedir. Ayrıca ideoloji eleştirisi, din eleştirisini zaten kapsamaktadır. Özel mülkiyetin ortadan kalmasıyla, alt yapıya bağlı olan bir üst yapı kurumu olan din kendiliğinden ortadan kalkacağı için, sosyalist hareketin din eleştirisine ayrı bir enerji harcaması gereksiz görülmüştür.

1) Marx, kapitalizmin yükselişiyle Protestanlık ve deizm biçiminde bir gevşek dindarlığın geliştiğini gözlemlemektedir. Bu yeni dindarlık, burjuva dindarlığına

ğdır ve burjuvazi din konusunda bir çifte standarda sahiptir. Hakikat, ekonomik sınıflara göre yeniden yorumlanarak, geleneksel dindarlığın kapitalist ideolojiye hizmet sunabilecek boyutları alıkonulmaktadır. Marx, bu tespitini 1855'teki bir gazete yazısında şöyle dile getirir:

“18. yüzyılda Fransız aristokrasisi şöyle diyordu: bizim için Voltaire, halk için âyin ve aşar. 19. yüzyıl İngiliz aristokrasisi şöyle diyor: bizim için sofı sözleri, halk için pratik. Hıristiyanlığın klasik azizleri kitlenin ruhunun kurtulması için *kendi* bedenlerine eziyet ederlerdi; modern kültürlü azizler [burjuvazi], kendi ruhlarının kurtulması için *kitlenin* bedenine eziyet ediyor” (M&E, 2008: 119-120).

2) 1589'da yazdığı *Ekonomi Politüğın Eleştirisine Katkı*'nın “Önsöz”ünde Marx, erken yaşlarda fark ettiğı ve daha sonraki çalışmalarına kılavuzluk eden bir ilkeyi yeniden dile getirir: “Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır” (1979: 25). Marx'a göre, bu ilke “kafası idealist önyargılarla doldurulmamış herhangi bir kimse için apaçık” bir yalınlıktadır. Bu ilkenin kavranması, “devrimci sonuçlar verir” (1979: 31-2). Hukuk, siyaset, sanat, felsefe ve dinin üretim ilişkilerine bağılı olarak dönüşümünün kavranması, devrimci potansiyelin ideolojik değerlere hapsedilmesini imkânsızlaştıracaktır.

3) Marx, 1844'te Yahudilik ile burjuvazi arasında kurmuş olduğı ilişkiyi, 1867'de yayınlanan *Kapital*'de, Hıristiyanlık ile kapitalizm arasında kurar. Üretim biçiminde gerçekleşen değışim, dindarlık biçimlerini etkilemiş ve insanın emeğı indirgendiğı kapitalist toplumda “soyut insan inancıyla Hıristiyanlık, özellikle onun burjuvaziye ait gelişmiş biçimleri, yani Protestanlık, Deizm, vs. en uygun din şekilleri” haline gelmiştir. Burada Marx, emek-din ilişkisinin tarihsel bir analizini sunar. İnsanın kendini emeğıyle tanımlamadığı, gelişmenin yavaş olduğı ve doğaya bağılılığın çok yüksek olduğı toplumlarda “tabiata tapma” yaygın bir din biçimidir. İnsan kendini ve tabiatı tanımaya başlayıp, tabiatı dönüştürme yolunda ilerleyince, kendisini kendi emeğıyle tanımlamaya başlar. Bu süreç, “gerçek dünyanın dinlerde yansımaları”nın ortadan kalkması yönünde işler: “toplumsal yaşam sürecinin kendisini örten mistik sis örtüsünü parçalayıp açığa çıkarması, ancak bu sürecin, bir araya gelmiş hür insanların iş ve çabaları olarak, bunların bilinçli ve planlı kontrolleri altına alınması halinde, mümkün olabilir” (1966: 88-9). Burada maddi ilerleme ile dinsel yabancılaşmadan kurtulma arasında bir ilişki kurulmaktadır. Ancak bu yabancılaşmanın sonu değildir. Dinde kendi düşüncesine kul olan insan, kapitalizmde kendi elinin emeğı tarafından yönetildiğı farklı bir döneme girer; dinsel yabancılaşma yerini meta fetişizmine bırakır (1966: 88-9). Yabancılaş-

manın ortadan kaldırılması, dini yabancılaşmayı olduğu kadar iktisadi yabancılaşmayı da kapsamalıdır.

Marx'ın 1850'lerden itibaren yazılarında dinle ilgili bir içerik değişmesi olduğu söylenemez. Yukarıda da belirtildiği gibi değişiklik, nicel olarak kendini gösterir. Burada ele aldığımız üç örnekte görüldüğü gibi, Max din konusundaki karşıt düşüncesini ilk yazılarında gördüğümüz kesin üslupla ortaya koyar.

X. SONUÇ

“Marx'ta Yanılsama ve İdeoloji Olarak Din” olan bu çalışmanın başlığı, Marx'ın din anlayışını bütüncül olarak kavrama yönünde bir uyarı niteliğinde. Marx ideolojiyi, bir sınıfın kendi çıkarlarını gerçekleştirmek amacıyla hakikatin üstünün örtülmesi veya düşüncenin sınıfsal çıkarlar uğruna manipüle edilmesi olarak tanımlar (McClellan, 2005: 15). Bu haliyle ve ideoloji olarak din, geniş kitleler için dayatılan bir şey olmuştur. Kitlelere değer aktarma ve aşılama, çıkar çatışmalarının olduğu her toplumda karşımıza çıkabilecek, sosyal bir olgudur. Diğer taraftan Marx, dini bir yanılsama olarak görür. Yanılsama ise hakikati kavrayabilecek araçlardan yoksun olarak insanın olaylar, olgular ve nesnelere hakkında kanaatler üretmesidir. Bunu herkes yapabilir. Yanılsamanın ideolojiden farkı, ideoloji kitlelere dayatılan bir şeyken, yanılsamanın özellikle entelektüel donanımdan göreceli olarak yoksun olan alt tabakalarda daha yaygın bir olgu olarak görülüyor olmasıdır. Hem ideoloji hem de yanılsama durumunda din, yanlış bir bilinçtir (Paden, 2008: 34-5). İnsan bu yanlış bilinçten *Aydınlanma* ile kurtulabilir. Ancak Marx'ta *Aydınlanma*, felsefi değil ekonomik bir içeriğe sahiptir; yani sömürü ilişkisinin kavranması, bir toplumdaki hâkim değerlerin hâkim sınıfın değerleri olduğunun kavranmasıdır. Marx, bu hakikatin kavranmasıyla, insanın özgürleşeceğini düşünmektedir. İnsanların bir yanılsama ya da bir ideoloji olarak gördüğü bir değer aracılığıyla, mevcut toplumun devamını sağlamak mümkün değildir.

Yanlış bilinçten, yanılsamadan kurtulma anlamında bilinçlenme devrimci bir enerji sağlar, kişiyi eyleme ve dünyayı değiştirmeye yönlendirir. Bu kabul, birçok yorumcuya göre Marx'ı ısrarla reddetmiş olduğu Hegel idealizmine yakınlığının bir şeydir; onun düşüncenin toplum tarafından belirlendiğini vurgudaki ısrarı, düşüncenin toplumu belirleme potansiyelini görmesini engellememiş, gördüğü şeyi dile getirmesini engellemiştir diyebiliriz. Marx tüm hayatını, toplumda sosyalist bir bilinç oluşturarak, kapitalist toplumu değiştirmeye adanmıştır. O, hiçbir zaman sosyalizm umudunu diyalektik-materyalist bir determinizmle sınırlı tutmamıştır. Onun dünyayı açıklamakla yetinen filozofları, dünyayı değiştirmeye davet etmesi (M&E, 2008: 64), bilinçten ve

dolayısıyla idealizmden beklentilerini ortaya koyar. Şüphesiz burada “bilinç” kavramına kimse itiraz etmeyecektir, ancak “idealizm” kavramı ile Marx’ı yan yana getirmeye çoğu kimse itiraz edebilir. Bir tartışma başlatmamak ve yazıyı daha fazla uzatmamak için şunları söylemekle yetinelim: Marx’taki idealizm, onun hümanizmidir ki bir özü gerektir. Her ne kadar insana felsefe aracılığıyla bir öz/doğa belirlediği için Feuerbach’i eleştirip insanın doğasının tarihsel olarak oluştuğunu söylese de, Marx, insanla ilgili evrensel ve genel geçer kabullere sahip olmuş ve düşüncesi bu kabuller tarafından yönlendirilmiştir. Pekâlâ, Marx felsefi kabullerini neden açıkça ifade etmemiştir? Bunu bilimsel olma tutkusuyla, dine ve spekülasyona karşıt olmasıyla açıklayabiliriz. Nihayetinde her felsefi kabul, kişisel olmaktan çıkıp, bir harekete rehberlik ettiğinde bir dogmaya ya da Aron (1979: 332)’un “dünyevi din” dediği şeye dönüşecektir.

Din ister ideoloji olsun ister yanılısama olsun, Marx’ta herhangi bir olumlu insancıl işleve sahip değildir. İnsanın bilgisizliğinden kaynaklanan yanılısama olarak din bilim aracılığıyla aşılacaktır; sınıfsal çıkarları örten bir ideolojik araç olarak din (Edles, 2005: 51) de özel mülkiyeti kaldıran sosyalizmin gelişile aşılacaktır. Onun dinin aşılması konusunda birtakım kehanetlerde bulunduğunu biliyoruz (Aron, 1979: 333-7; Sabine, 2000: 23). Günümüz Marksistleri ise Marx’tan farklı düşünerek sosyalizm ile dinleri uzlaştırmaya çalışmaktadırlar. Bu Marksistlerin en çok zorlandıkları şey, Marx’ta dine karşı bir hoşgörü belirtisi bulmak olduğunu söyleyebiliriz. Marx ile Marksistler arasındaki bu fark, Marx’ın aşıldığını gösterdiği gibi, her felsefe gibi Marx’ın felsefesinin/düşüncesinin de çağının felsefesi olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- AKTÜRK, Şener (2011). “Marx’ın Yahudi Sorunu: Laik Devlet-Dindar Sivil Toplum Eleştirisi”, Doğu Batı, Sayı, 55. ss. 199-240.
- ARON, Raymond (1979). Aydınların Afyonu, Çev. İzzet Tanju, İstanbul, Tur Yayınları.
- ARON, Raymond (1994). Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, Çev. Korkmaz Alemdar, Ankara, Bilgi Yayınevi.
- BERKES, Niyazi (1968). “Önsöz”, (İç.) Yahudi Meselesi, Karl Marx, Çev. Niyazi Berkes, Ankara, Sol Yayınlar, ss. 7-9.
- BENHABİB, Seyla (2005). Eleştiri Norm ve Ütopya, Çev. İsmet Tekerek, İstanbul, İletişim Yayınları.
- BERMAN, Marshal (2001). Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor, Çev. Ümit Altuğ, Bülent Peker. İstanbul, İletişim Yayınları.
- BOTTOMORE, Tom ve RUBEL, Maximilien (2006). “Marx’ın Sosyolojisi ve Sosyal Felsefesi”, (İç.) Marx’ın Sosyolojisi, Tom Bottomore ve Maximilien Rubel, Çev. Zuhâl Bilgin, İstanbul, Chiviyazıları Yayınevi, ss. 19-55.

- CALLINICOS, Alex (2007). Toplum Kuramı, Çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul, İletişim Yayınları.
- COSEY, Lewis A. (2010). Sosyolojik Düşüncenin Ustaları, Çev. Himmet Hülür, Serhat Tokar ve İbrahim Mazman, Ankara, De Ki Basım Yayım.
- EAGLETON, Terry (2014). Tanrının Ölümü ve Kültür, Çev. Selin Dingiloğlu, İstanbul. Yordam Yayınları.
- EDLES, Desfor Laura (2005). Uygulamalı Kültürel Sosyoloji, Çev. Cumhuriyet Atay, İstanbul, Babil Yayınları.
- FEUERBACH, Ludwig (2008). Hıristiyanlığın Özünü, Çev. Oğuz Özügöl, İstanbul, Say Yayınları.
- GARAUDY, Roger (1975). Marks İçin Anahtar, Çev. Ahmet Taner Kışlalı, Ankara, Bilgi Yayınları.
- GIDDENS, Anthony (2009). Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori, Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul, İletişim Yayınları.
- HEGEL, G. W. Friedrich (1986). "Tarihte Akıl'dan Seçme Parçalar" Çev. Önay Sözer, (İç.) Batı'da Siyasi Düşünceler Tarihi-III, Haz. Mete Tunçay, Ankara, Teori Yayınları, ss. 4-20.
- HEGEL, G. W. Friedrich (2011). Tinin Görüngübilimi, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları.
- LEFEBVRE, Henri (1996). Marks'ın Sosyolojisi, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul, Sorun Yayınları.
- MARCUSE, Herbert (2000). Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları.
- MARX, Karl (1966). Kapital-I, Çev. Mehmet Selik, Ankara, Sol Yayınlar.
- MARX, Karl (1968). Yahudi Meselesi, Çev. Niyazi Berkes, Ankara, Sol Yayınlar.
- MARX, Karl (1979). Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı, Çev. Sevim Belli, Ankara, Sol Yayınlar.
- MARX, Karl (1986). 1844 Felsefe Yazıları, Çev. Murat Belge, Ankara, V Yayınları.
- MARX, Karl (2006). "Seçilmiş Yazılar", (İç.) Marx'ın Sosyolojisi, Tom Bottomore, Maximilien Rubel, Çev. Zuhal Bilgin, İstanbul, Chiviyazıları Yayınevi, ss. 83-313.
- MARX, Karl (2009). Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi, Çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları.
- MARX, Karl ve ENGELS, Friedrich (1968). Alman İdeolojisi: Feuerbach, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul, Sosyal Yayınlar.
- MARX, Karl ve ENGELS, Friedrich (2008). Din Üzerine, Çev. Kaya Güvenç, Ankara, Sol Yayınları.
- MARX, Karl ve ENGELS, Friedrich (2013). Komünist Manifesto, Çev. Celal Üster ve Nur Deriş, İstanbul, Can Yayınları.

- MATTELART, Arnold (2005). Gezegensel Ütopya, Çev. Şule Çiltaş, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- MCLELLAN, David (2005). İdeoloji, Çev. Barış Yıldırım, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- MORRIS, Brian (2004). Din Üzerine Antropolojik İncelemeler, Çev. Tayfun Atay, Ankara, İmge Kitabevi
- NISBET, Robert (2013). Sosyolojik Düşünce Geleneği, Çev. Yusuf Kaplan, İstanbul, Paradigma Yayınları.
- PADEN, William E. (2008). Kutsalın Yorumu, Çev. Abdurrahman Kurt, Bursa, Sentez Yayınları.
- SABINE, George (2000). Yakınçağ Siyasal Düşünce Tarihi, Çev. Özer Ozankaya, İstanbul, Cem Yayınları.