

Dinin Menşei

Hasan Yusufiyan

İlim adamlarının incelemeleri göstermektedir ki, insanlık tarihi dinle içiçedir ve insan hiçbir zaman dine ihtiyacı olmadığını düşünmemiştir.¹ Hatta ateistlerin çoğu bile “dinden arınmış dünya”yı ulaşılmaz varsayım kabul etmekte ve insanlık toplumunun geleceğini -tıpkı geçmişi gibi- dinî inançlarla birlikte görmektedir.² Fransız filozof ve tarihçi Ernest Renan’a (1823-1892) göre, “Dine ilginin bitmesi veya ortadan kalkması muhaldir. Aksine daima ve her zaman yerinde kalacaktır.”³ Bu hakikat, özellikle son iki yüzyılda birçok mütefekkir, dindarlığın sırrı ve dinin menşei üzerinde düşünmeye davet etmiş ve bu konuda muhtelif görüşler ortaya atılmıştır. Bir kesim ateist yaklaşımla, doğal olaylardan korku gibi psikolojik etkenleri dinin ortaya çıkması ve yayılmasında etkili görmüş⁴; bir grup da dinin toplumsal işlevine parmak basmıştır.⁵ Öte yandan akıl ve fıtrat gibi etkenlere dayanarak dinin ilahi menşeiini vurgulayan düşünürler de az değildir.

Belirtilen görüşleri açıklamadan önce birkaç noktaya değineceğiz:

a) Dinin tanımı konusunda, burada birçoğunu gözardı edebileceğimiz çeşitli görüş ayrılıkları vardır. Son yüzyıllarda “dinin menşei” bahsinde teori üreten kimileri, çoğunlukla “tanrının varlığına inanç” unsuru üzerinde durmuşlardır. Başka bir ifadeyle, bu diyalogların eksenini, Hristiyanlık ve İslam gibi dinlerde Allah ve God adını alan doğaötesi bir varlığa inancın nasıl ortaya çıktığıdır.

b) Dinin menşei tartışması çoğunlukla tanrıyı inkar edenler tarafından ve ateist yaklaşımla gündeme getirilmektedir. Bu sebeptendir ki bazı yazarlar, konuya, “tanrının varlığına

¹ Mesela bkz: Durant, *Tarih-i Temeddun*, c. 1, s. 70; Koenig, *Câmiaşinâsi*, s. 126; Giddens, *Câmiaşinâsi*, s. 513; Tabâtabâi, *Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realism*, c. 5, s. 3 ve 4.

² Durant şöyle yazar: “Tarihin bir dersi, dinin birkaç cana sahip olduğu ve her ölümden sonra tekrar dirildir. Tanrı ve din geçmişte defalarca öldü ama yeni baştan dirildiler.” (*Dershâ-yi Tarih*, s. 66).

³ Şeriatî, *Faide ve Lüzûm-i Din*, s. 23; Vecdî, *Dairetu'l-Mearifi'l-Karni'l-İsrîn*, c. 4, s. 111.

⁴ Bkz: Russell, *Çera Mesihî Nistem?*, s. 37.

⁵ Bkz: Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 169-273.

İlim adamlarının incelemeleri göstermektedir ki, insanlık tarihi dinle içiçedir ve insan hiçbir zaman dine ihtiyacı olmadığını düşünmemiştir. Hatta ateistlerin çoğu bile “dinden arınmış dünya”yı ulaşılmaz varsayım kabul etmekte ve insanlık toplumunun geleceğini -tıpkı geçmişi gibi- dinî inançlarla birlikte görmektedir.

inançsızlığın nedenleri” başlıklı bölümde yer vermektedir.⁶ Aslında, belirtilen görüşleri (doğru olup olmadıkları bir yana) tanrının varolmadığına delil kabul etmek mümkün değildir. Bilakis, zikredilen teorisyenler, işin içinde bir tanrının varolmadığı varsayımını kabul ettikten sonra kendilerince bu vehme (tanrı) inancın sırrını ortaya çıkaran sosyolojik ve psikolojik analizleri onun ardına sıralamaktadır.

c) Bu tartışmada yürürlükteki çerçevenin bir adım dışına çıkarak, mesela tanrının varlığını kabul ettikten sonra (veya onun varlığını tartışma dışı bırakarak) vahye dayalı dinin nasıl ortaya çıktığını araştırmak istersek, bu faslın asli mevzusu olanlara ilaveten başka bir takım görüşlerle karşılaşırız. Örnek vermek gerekirse, Nâsır Hüsrev’e (hicri kameri 394-481) göre İslam dünyasında tanrının varlığına itikadı da olan bazı düşünürler şeytanların vahiy gönderdiğini farzediyordu ve bu söylemekteki hedefleri de insanlar arasında tefrika çıkarmaktı. Vahye dayalı dinin nasıl ortaya çıktığına ilişkin bu kesimin analizi şöyledir:

Şeytanlaşan günahkâr nefislere birtakım kimseler gösterildi ve onlara şöyle buyuruldu: “Git, insanlara de ki, bana bir melek geldi ve dedi ki, Allah sana bir mesaj gönderdi. Ben işte o meleğim.” Bu sebeple insanlar arasında ihtilaf çıktı ve şeytan nefsin tedbiriyle halkın çoğu öldürüldü.⁷

Aynı şekilde, Avrupa’da onsekizinci yüzyıl rasyonalistlerinin birçoğunun inancına göre semavi dinlerin kurucuları, vahiy kaynağıyla irtibatı kişisel veya toplumsal maksatlarına ulaşmak için araç olarak kullanan sahtekarlardan fazlası değildi.⁸ Bu yazarlardan bir kısmına göre bu aparatın kullanılmasının hedefi bazen makbul ve kutsal bir şeydi. Çünkü onlar, toplumu sorunlar girdabından, ahlaki ve toplumsal yozlaşmalardan kurtarmak için kendilerini semavi vahyin mesajını getiren elçi olarak adlandırmaktan başka bir

⁶ Bkz: Hick, *Felsefe-i Din*, s. 75-86.

⁷ Kubadiyânî, *Câmiu’l-Hikmeteyn*, sayı 139, s. 137.

⁸ Bu söz pek o kadar da yeni değildir. Allah’ın tüm peygamberleri, onları şarlatan ve yalancı gören kimselerle hep karşılaşmışlardır.

çare göremiyorlardı.⁹ İslam dünyasında Seyyid Ahmed Han Hindî (1817-1898) gibi aydınlar bu teoriye taraftar olmakla suçlandılar. Ama görünen o ki, Hindî vahyin ilahi olduğunu vurgulamakla birlikte ilahi meleğin -vahiy inançlıların genelinin itikadındaki şekliyle- aracılığını kabul etmiyordu:

Kur'an-ı Mecid, muhakkak ve kesin olarak ilahi kelimadır... Kur'an-ı Mecid'in bütün lafız ve cümleleriyle Hazret'in kalbine nazil olduğu veya vahyedildiği de kesindir; ister meleğin onu Hazret'e iletliği söylensin (genelin inancında olduğu gibi), ister onun mübarek kalbine nübüvvet melekesi ve kudsi ruh ilka edilmiş olsun (benim söylediğim gibi): "Cibril-i Emin'den bir mesaj olarak Kur'an istemiyorum / Sahip olduğum herşey maşukun Kur'anı sözüdür" Bu iki şeklin sonuçta aynı şey olduğu ve aralarında hiçbir fark bulunmadığını bilmek gerekir.¹⁰

Batılı diğer bazı düşünürler peygamberlerin doğru sözlü olduklarını vurgulayarak, hiç kuşku yok onların yüce bir kaynaktan birtakım mesajlar aldıklarına inandıklarını, ama dürüstlüklerinin zanlarında haklı olduklarına delil oluşturmadığını hatırlatmaktadır.¹¹ Bu kesimin ifadesiyle, bir insanın sıradan kişiliğine ilaveten, onu bedensel perdelerin ardında güzel ve ruhani düşüncelere yönlendiren, çıkmazlar ve güçlüklerde onun imdadına yetişen bâtını kişiliği de vardır. Bu, peygamberlerin ruhunda, onların ilahi vahiy tahmin ettiği bazı düşünceleri ortaya çıkartan güçtür. Buna göre, peygamberin ilahi kılavuzluk sandığı şey, onun psikolojik hal ve hususiyetlerinin tecellisinden başka bir şey değildir.¹² Bu teorisyenlerin delillerinden biri şöyle ifade edilmiştir: "Tanrı mekandan münezzehtir. Melekler de maddeden soyut olduklarına göre Tanrıyla yüzyüze gelemeyiz ve onun sözüne kulak veremeyiz."¹³

William Montgomery Watt (1909) benzer bir analizle vahyi, Peygamber'in (s.a.a) "yaratıcı tahayyül"ü olarak nitelemiş ve bunu izah ederken şöyle söylemiştir:

Örnekleri yaratıcı sanatçılar, şairler ve yazarlar olan bazı kişilerde yaratıcı tahayyül denilen bir güç vardır. Bu kişiler, başkalarının hissettiği ama açıklayamadığı şeyleri (resim, şiir, drama, öykü) duyumsanan şekle dönüştürürler.¹⁴

Bu analize göre İslam'ın semavi kitabını şöyle değerlendiriyordu: "Kur'an'daki fikirlerin Muhammed'e ait olduğunu söylersek, her ne kadar kendisi dürüstlük ve derin bir

⁹ Rodinson, *Muhammad*, trans. From French b. Anne Carter, s. 75.

¹⁰ Hindî, *Tefsiru'l-Kur'an ve hüve'l-Hüda ve'l-Furkan*, s. 54.

¹¹ Rodinson, a.g.e., s. 77.

¹² Vecdî, *Dâiretu'l-Mearifi'l-Kur'ani'l-İşrin*, c. 10, s. 714. *Tefsiru'l-Menar*'da bu bakış açısının -farklı bir anlatımla- ayrıntılı bilgisi yer almaktadır. *El-Menar* yazarının ifadesiyle, ilk kez Edward Monte Kur'an'ın Fransızca tercümesinin [1929 yılında yayınlanmış] önsözünde bu görüşü ortaya attı. Ondan sonra Emile Dermenghem "Muhammed'in Hayatı" isimli kitabında aynı analizi takip etti (bkz: Reşid Rıza, *el-Menar*, c. 11, s. 146-178).

¹³ Vecdî, a.g.e., s. 720.

¹⁴ Montgomery Watt, *Muhammed Peyâmber ve Siyasetmedâr*, s. 297.



Örnekleri yaratıcı sanatçılar, şairler ve yazarlar olan bazı kişilerde yaratıcı tahayyül denilen bir güç vardır. Bu kişiler, başkalarının hissettiği ama açıklayamadığı şeyleri (resim, şiir, drama, öykü) duyumsanan şekle dönüştürürler.



inançla bu fikirlerin kendi varlığının ötesinden geldiğini düşünüyor olsa bile, o kadar da uygunsuz bir şey söylememiş sayılırız.”¹⁵

Anlaşıldığı gibi, vahye dayalı dinin nasıl ortaya çıktığını böyle bir analizle araştıranlar, peygamberlerin öteki dünya ile bağını kabul etmemekte ve onları, aldatan veya aldanılan kimseler olarak görmektedir. Bu tür bir analizin üzerine çarpı işareti koyduran şey ise, bir yandan -ayrıca ele alınması gereken nedenlerle- insanların semavi vahye olan ihtiyacının inkar edilemez olması, öte yandan ilahi peygamberlerin tereddüde yer bırakmayan alametlerle kendilerini semavi maariften yararlanır halde bulması ve mucize adı verilen harikulade işler yaparak başkalarının tereddüdüne de yer bırakmamasıdır.

Zikredilen analizler, bir taraftan Hıristiyanlık ve Yahudiliğin düşüncelerinden etkilenecek İslam dininin vahye dayandığını itiraf edemeyen kimseler tarafından ortaya konmaktadır; diğer taraftan tarih incelendiğinde İslam’ın kıymetli Rasül’ünün (s.a.a) aydınlık simasını lekeleyecek bir tek kanıt gösterilememektedir. Bu analiz sahiplerinden bir başka grup, esas itibarıyla insanın öteki âlemle irtibatını mümkün saymamakta ve putperest müşriklerle aynı koroya katılarak Allah’ın peygamberlerine şöyle demektedir:

﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾

“Şüphesiz siz de bizim gibi insanlarsınız.”¹⁶

Celaeddin Mevlvî (604-672) bu varsayıma ne güzel değinmiş ve cevap vermiştir:

*Peygamberlerle denklik iddia ettiler
Evliyayı kendileri gibi sandılar
Dediler ki biz beşer, onlar beşer
Biz de, onlar da uykuya ve yemeğe bağımlı*

¹⁵ A.g.e., s. 23.

¹⁶ İbrahim, 10.

Bunu bilemediler körlükten
 Oysa fark var arada, nihayetsiz
 Her iki çeşit arı aynı yerden yedi
 Lakin birinden iğne, diğerinden bal oldu
 Her iki çeşit ceylan ot yedi, su içti
 Birinden dışkı çıktı, diğerinden halis misk
 Böyle yüzbinlerce misali gör
 Farklarını yetmiş yıllık yol gör¹⁷

Kısacası, Allah'ı sonsuz kudretiyle tanıyanlar, Allah'la kelam irtibatını muhal ve imkansız görmeyiz. Gerçekten de neden bazı kimseler duyu ve akıldan başka yolla maa-rife erişemez ve kuşkuyla yer bırakmayacak belirtilerle bu coşkulu kaynaktan istifadele-rini başkalarına aktaramazlar:

﴿ أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾

“İçlerinden birine, insanları uyar ve müminlere müjde ver diye vahiy göndermemiz insanları şaşırttı mı?”¹⁸

Vahyin ne olduğunu idrak etmekten acziyet de onu inkar için bahane oluşturamaz. Ni-tekim vahiy ilahi hidayetini bir çeşidi değil midir ve biz, bu yol göstermenin daha aşağı ör-neklerine diğer varlıklar arasında rastlamıyor muyuz? Deneysel bilim, hayvanların içgüdü-sel yön bulmalarının nasıl gerçekleştiğini anlayabilmiş mi ki vahiy fenomeninin bilimsel çözümleme ve analizi düşüncesini oluşturabilsin!¹⁹ Günümüzde deneysel bilimlerin bir-çok bilgini, insanın bilimsel acizliğiyle itiraf ederek tevazu içinde şöyle demektedir: “Bi-limin, nihai sorular -vahiy muamması veya insanın bu dünyadaki görevi- hakkında her-hangi bir iddiası yoktur.”²⁰

Her halükarda, günümüzde dinin menşei bahsinde ortaya atılmış yaygın görüşler, vah-yin ve vahye dayalı dinin menşeiini araştırmamaktadır. Aksine, suyunu daha kaynağında kapatmakta ve esas itibarıyla Allah'a itikadın köklerini psikolojik ve sosyal etkenlerde ara-maktadırlar. Burada, zikredilen görüşlerin en önemlilerini gözden geçireceğiz:

Dinin Menşei Hakkında Çeşitli Görüşler

Değindiği gibi, bazı ateistler, Tanrı ve vahye dayalı din sadece bir serap olduğu ön-yargısıyla dinlerin menşei meselesini araştırmaya koyulmuş, dinin ortaya çıkması ve ya-yılmasında psikolojik ve sosyal etkenlerin etkili olduğunu düşünmüşlerdir. Bu konudaki doğru düşünceye değinmeden önce belirtilen bazı etkenlere bir göz atalım:

¹⁷ Mevlevî, *Mesnevi-yi Manevî*, Defter-i Evvel, beyitler: 265-271.

¹⁸ Yunus 2.

¹⁹ Mutahharî, *Mecmua-i Âsâr*, c. 4, s. 421.

²⁰ Golşenî, *İlm ve Din ve Maneviyyet der Âstâne-i Karn-i Bisto Yekom*, s. 37 ve 38.

1. Doğa Olaylarından Korku

İnsanlığın yazılı düşüncelerine göre, Romalı şair Titus Lucretius²¹ (yaklaşık MÖ 94-55), dinî öğretilerle korku fenomeni arasında bağ kuran ilk kişiler arasındadır. Korkuyu “ana-tanrıların ilki” olarak adlandırdı²² ve asli hedefini “insanları tanrılardan korkmaktan kurtarmanın yolunu bulmak”²³ şeklinde açıklar. Epikür’ün (MÖ 307-342) din karşıtlığını şöyle över:

Din, göklerin ufkunda ürkütücü hal ve heybetiyle insanlara... pençe ve dişlerini gösterdiğinde, tam o sırada Yunanlı bir adam başını kaldırdı, doğruldu ve öldürücü gözleriyle öfke içinde ona baktı. O, dinin karşısına dikilen ilk kişiydi. Ne tanrıların efsaneleri, ne şiddet ve yıldırım, ne korkutucu kükremeleriyle gökyüzü, hiçbiri ona boyun eğdiremedi, diz çöktüremedi. Hatta tersine ruhunu daha da korkusuz olmaya motive etti. Çünkü o, doğanın kapalı kapılarını ilk kırandı... Bu nedenle şimdi din insanların ayaklarının altına düşmüş durumda.²⁴

David Hume da (1711-1776) tabiat aygıtının tepeden turnağa zeki bir yaratıcının varlığına tanıklık ettiği hakikatini kabullenmekle²⁵ birlikte pratikte gerçekleşenin, akıl ve derin düşüncenin ürünü olmadığına inanır. “Bilakis, hayatta vuku bulan olaylar hakkında kaygıdan, insanın düşüncesini sarsan korkular ve umutlardan kaynaklanmıştır.”²⁶ Onun inancına göre ilk insanlar, tanrıların öfkesini çekmemek ve onları müşfik tutabilmek için dualar eder ve kurbanlar sunarlardı.

Avusturyalı psikanalist Sigmund Freud (1856-1939), dine bu açıdan hücum eden diğer kişiler arasındadır ve *Âyende-i Yek Pendâr*²⁷ isimli kitabında bu teoriyi ele almaktadır.²⁸ Onun bakış açısına göre insan -arzulu haliyle- doğadan korkuyu azaltmak ve toplumsal hayatın insana dayattığı acıların telafi etmek için tanrıları varetmiştir.²⁹ Buna göre, nasıl ki çocuk babasına dayanarak güvensizliklerin üstesinden geliyorsa akıl gelişiminden yoksun insan da illüzyon bir tanrıyı, doğanın hışmından emin olabilmek için sığınak olarak hayal eder.³⁰

²¹ *Doğa Üzerine* adlı şiir külliyyatında Yunanlı filozofların felsefî materyalizmini izah edip açıklamış Romalı şair. Eserleri günümüzde Epikür’ün fikirlerini tanımak için en önemli kaynak sayılmaktadır.

²² Durant, *Dershâ-yi Tarih*, s. 56; Hodayâr Muhibbî, *Bunyad-i Din ve Câmiaşînâsî*, s. 15.

²³ Copleston, *Tarih-i Felsefe*, c. 1, s. 461. Bazı yazarların ifadesiyle Lucretius tanrıların varlığını inkar etmiyordu, ama onların fânî varlıkların kaderiyle ilgili olmadıklarına inanıyordu [bu yüzden sel, yıldırım, deprem gibi olayların tanrıların gazabı olduğu düşünülmemelidir]. Bkz: “Lucretius”, *Microsoft Encarta Reference Library*, 2004.

²⁴ Russell, *Tarih-i Felsefe-i Garb*, s. 359 ve 360.

²⁵ Hume, *Tarih-i Tabî-yi Din*, s. 28.

²⁶ A.g.e., s. 38.

²⁷ *The Future of an Illusion*.

²⁸ Bkz: Pals, *Seven Theories of Religion*, s. 73; Clifford, “Psychotherapy and Religion”, *The Encyclopedia of Religion*.

²⁹ Alston ve diğerleri, *Din ve Çeşmendâzhâ-yi Nov*, s. 168.

³⁰ Bkz: Freud, *Temeddun ve Melaethâ-yi Ân*, s. 26; Fromm, *Revankâvi ve Din*, s. 1-22; Storr, *Freud*, s. 123.

Çoğunluk, ilk dinî algıları, insanın evrenle bağ kurarken güya sürüklendiği korku ve kaygıya bağımlılıkla ve zayıflık duygusuyla açıklamaya çalıştı. Aynı şekilde sanki insan etrafının düşmanlarla ve korkutucu güçlerle dolu olduğunu tasavvur ediyor ve ibadet ritüellerine sarılarak onları yatıştırıyordu... Ünlü "Korku, dünyada tanrıların yarattığı ilk şeydir" kuralı, varolan gerçekliğin hiçbir nesnel gözlemiyle açıklanamayan bir kuraldır.



Nihayet çağdaş İngiliz filozof Bertrand Russell da (1872-1970) dinin insanın korkusundan doğduğunu belirtir ve tanrıyı, tüm güçlüklerde ve dayanılmaz hallerde insanın yanında olan büyük kardeşe benzetir. Daha sonra şunu ekler: Bilim, insanı, pek çok nesli sapkınlığa sürükleyen bir korkudan kurtarabilir ve gözlerini gökyüzü yerine yeryüzüne dikmesini sağlayabilir.³¹

Değerlendirme

Belirtilen görüşü tenkit ederken birkaç noktaya değinmeliyiz:

1. Dinin menşei hakkında böyle analizlerin varsayılması -bazen dinin bilimsel araştırması³² adıyla anılsa da³³- fitrî ve akılcı zeminden yoksundur. İnsanın Allah'a olan fitrî eğilimi ve dinî öğretileri teyit ederken kullandığı akılcı görüş ispatlanırsa böyle ihtimallere kendiliğinden yer kalmayacaktır. Üstad şehit Mutahharî'nin (1920-1979) ifadesiyle, "[Bu kesim] Allah'a ve diğer dinî kavramlara itikadı, onüçün [sayısının] uğursuzluğuna inanç gibi gördü. Sonra bir de bunu izaha kalkıştılar. Oysa mantıksal veya fitrî etkenin varlığı karşısında böyle faraziyelere hiç yer yoktur."³⁴

2. Her ne kadar bazı toplumlarda, korkunun üstesinden gelebilmek için dine yönelen kimseler bulunabilirse de mantıksal olarak bu ihtimal tüm insanlara sirayet ettirilemez ve delilsiz genellemeyle bütün insanların dindarlığının korkudan doğduğu söylenemez. Hatta bazı ateistler bile bu görüşü desteklediklerini belirtmektedir.

Çoğunluk, ilk dinî algıları, insanın evrenle bağ kurarken güya sürüklendiği korku ve kaygıya bağımlılıkla ve zayıflık duygusuyla açıklamaya çalıştı. Aynı şekilde sanki insan etrafının düşmanlarla ve korkutucu güçlerle dolu olduğunu tasavvur ediyor ve ibadet ritüellerine

³¹ Russell, *Why I am not a Christian*, s. 16.

³² The scientific study of religion.

³³ Bkz: Pals., a.g.e., s. 3-10.

³⁴ Mutahharî, *Mecmua-i Âsâr*, c. 6 (Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realism), s. 905.

sarılarak onları yatıştırıyordu... Ünlü “Korku, dünyada tanrıların yarattığı ilk şeydir” kuralı, varolan gerçekliğin hiçbir nesnel gözlemiyle açıklanamayan bir kuraldır.³⁵

3. Dinin, insanın birçok korkusunu ve endişelerini giderdiği, zorluk ve müşkülatlarda ona güvenli sığınak olduğu görüşü de kabul edilebilir. Ama bununla, dinin korkudan doğduğunu söyleyen söz arasında büyük fark vardır.

4. Genel bir analizde denebilir ki, burada, kimileri doğru, kimileri de doğru olmayan çeşitli ifadelerle karşı karşıyayız. Doğru ifadeler arasından da bazıları makbul, diğer bazıları makbul değildir, ama aynı zamanda müminlerin itikadına zarar da vermemektedir:

a) Bütün dinler doğa olaylarından korku gibi etkenlerin sonucunda ortaya çıkmışlardır.

b) Bazı dinler fitrî ve akılcı menşee sahiptir. Ama tüm müminlerin itikadı şimdiye dek korku gibi etkenlere dayanmamıştır.

c) Din, fitrî ve akılcı olmasına rağmen bazı müminler korku gibi sorunlar nedeniyle ona yönelmektedir.

d) Doğa olaylarından korku, maddi sebeplerin işe yaramazlığının gözlemlenmesiyle birlikte teolojik fitratı çiçeklendirir ve insanın, bakışını müteal bir varlığa çevirmesini sağlar.

e) Bütün müminler, Allah’a itikatla, onun dışındaki her şeyden korkuyu kalplerinden silip atabilirler.

Buraya kadar anlatılanlar göz önünde bulundurulduğunda beş ifadeden birincisinin (a.s) doğru olmadığı çok nettir. İkincisi (b) delilsiz olmasının yanı sıra, Allah’a inanca da herhangi bir zarar veremeyecek iddialar içermektedir. Üçüncü ifade (c), mümin toplumun makbul bulmayacağı realiteye işaret etmektedir ve çoğunluk açısından sargulanmaya muhtaçtır.³⁶ Dördüncü ifade (d) zaten kendisi Allah’ı tanımanın yollarından birini açıklamaktadır.³⁷ Beşinci ifade (e), dinin önderlerinin sözlerinde de işaret edilmiş makbul ve benimsenmiş bir hakikattir.³⁸

2. Fenomenlerin Gerçek Sebeplerinden Habersizlik

Dine ateist gözle bakan çoğu kimse, insanların cahillik ve bilgisizliğini dindarlıkları üzerinde müessir etken saymaktadır. Bununla birlikte din ile cahilliği birbirine bağlamanın düğümünü

³⁵ Durkheim, *Suver-i Bunyânî-yi Hayat-i Dinî*, s. 307.

³⁶ Anlaşıldığı gibi burada kastedilen, doğa olaylarından korkmaktır, cehennem ateşinden değil. Her ne kadar daha yüksek aşamalarda müminler Allah’a başka motivasyonlarla ibadet ediyorsa da, cehennem azabından kurtulmayı da Allah’a ibadetin doğru hedeflerinden biri kabul etmek mümkündür.

³⁷ Buna ilaveten, bir grup düşünür, “korkunun varlığı, insanın fitratındandır” ilkesine değinerek ve diğer öcüllerden yararlanarak, fitrî korkunun, Allah’ın (tebarek ve teala) varlığına muhkem delil oluşturduğu sonucuna varmışlardır. (Bkz: Şâhâbâdî, Reşehâtü’l-Bihâr (el-İnsan ve’l-Fıtrat) s. 236-240). Bu tür bir istidlal, metinde geçtiği şekilden tamamen farklıdır (dikkat edilmeli).

³⁸ İmam Sâdık’tan (a) rivayet edilen bir hadiste şöyle okuyoruz:

“من خاف الله خاف الله منه كل شيء ومن لم يخف الله خاف الله من كل شيء”

(Kuleynî, *el-Kâfî*, c. 2, s. 68).

daha ziyade Fransız sosyolog Auguste Comte (1798-1857) atmış, onun sözleri, diğer teorisyenlerin çoğuna ilham vermiştir.³⁹

Beşeri Düşüncenin Gelişim Aşamaları

Auguste Comte, beşeri düşüncenin gelişim sürecinde üç aşamayı birbirinden ayırmakta ve fenomenlerin gerçek sebeplerinden habersiz olmayı tanrıya inancın menşei saymaktadır:

a) Teoloji/tahayyül aşaması

Mahiyeti tamamen dinsel olan bu aşama kendi içinde de üç merhaleye ayrılır. Birinci alt merhalede insanlar cansız şeyleri diri sanar, onların ruh ve can taşıdıklarını ve tazim karşısında tepki verdiklerini varsayarlar. İkinci alt merhale -görünmeyen tanrılara tapınma içerir- insanların ilgisini şeylerin içi yerine, onların dışındaki etkenlere yöneltir. Başka bir deyişle, birinci alt merhalede -mesela- her kestane ağacının içinde ruh bulunduğuna inanç duyulurken, sonraki merhalede genel ve kapsayıcı ruh, tüm kestane ağaçlarıyla, sonuçta da tüm ağaçlarla ilişkilendirilmekte ve böylece “orman tanrısı” kavramı ortaya çıkmaktadır. Üçüncü alt merhale, çeşitli tanrılar (orman tanrısı, deniz tanrısı vs.) birbirine bağlanmakta ve tek tanrı kavramının şekillenmesiyle tevhid dinleri ortaya çıkmaktadır.

b) Felsefe/akıl aşaması

Bu aşamada insan, doğal olayları tanrılara bağlamak yerine fenomenlerin sebebi hakkında araştırma yapmaya yönelir ve akli tahayyülün yerine geçirir. Bütün bunlara karşın burada da gözler gizli etkenlere dikilmiştir ve yine fenomenlerin nedeni sorgulanmaktadır.

c) Bilim/araştırma aşaması

Comte’un ifadesiyle, düşüncenin gelişiminin üçüncü aşamasında nesnelerin ruh taşıması, tanrının iradesine bağlı olmaları ve bunların sebebini bulmaktan vazgeçer ve “nedenlilik” yerine, “nasıllık”tan sözeder. Mesela bu aşamaya adım atan kişi, afyonun uyku getirmesini ne (birinci aşamada olduğu gibi) ilahi istekle temellendirir, ne de (ikinci aşamada olduğu gibi) uyuşturucu kuvvet gibi bilinmeyen bir güce dayandırır. Aksine, deneysel yöntemle, afyon kullanmak ile uykunun gelmesi arasındaki bağı araştırır ve diğer gözlemlerin yardımıyla genel bir kural çıkartır.⁴⁰

Auguste Comte’un kendi deyişle, “Bilim, doğa ve evrenin babasına [Tanrı] iş bıraktırdı ve onu inzivaya gönderdi. Geçici hizmetlerini takdir ederken görkeminin son sınırına kadar ona kılavuzluk yaptı.” Bu sözlerin çınlaması, kelimesi kelimesine Epikür’ün sözlerinde de işitilmektedir: “Bilim, hurafelere tapanların tanrıların kudretine atfettiği fenomenleri doğal yollarla izah edebilir.”

³⁹ Mesela James George Frazer (1854-1941) Auguste Comte’un bakış açısından etkilenecek, “büyü”, “din” ve “bilim” şeklinde üç aşamadan söz etmiştir. (Bkz: Macquarrie, *Tefekkür-i Dinî der Karn-i Bistom*, s. 211).

⁴⁰ Bkz: Hamilton, *Câmişînâsi-yi Din*, s. 38-40; Fűrûğî, *Seyr-i Hikmet der Urupa*, s. 448-452.

Bu bakış açısına göre her defasında bilim bir adım ileri atmış, tanrı ise bir adım gerilemiştir. Auguste Comte'un kendi deyişiyle, "Bilim, doğa ve evrenin babasına [Tanrı] iş bırakırdı ve onu inzivaya gönderdi. Geçici hizmetlerini takdir ederken görkeminin son sınırına kadar ona kılavuzluk yaptı."⁴¹ Bu sözlerin çınlaması, kelimesi kelimesine Epikür'ün sözlerinde de işitilmektedir: "Bilim, hurafelere tapanların tanrıların kudretine atfettiği fenomenleri doğal yollarla izah edebilir."⁴²

Comte'un, bilimin gelişip yayılmasının geleneksel dinleri ortadan kaldıracığını varsaymasına rağmen bizzat kendisinin, kâhinleri sosyologlar sayılabilecek yeni bir dinin temellerini attığını söylemek gerekir. Bazı yazarların ifadesiyle, "Bu görüşünü o kadar ciddiye aldı ki sosyolog kâhinlerin resmi giysilerini ve yerine getirmeleri gereken ritüelleri bile planladı!"⁴³ Comte, tanrı veya tanınmayan başka herhangi bir varlık yerine "insanlık"ı en başa almamız gerektiğine ve bu yolla toplumu hedeflediği amaca ulaştırabileceğimize inanıyordu. Bazı yazarların deyişiyle:

Comte, toplumun ilerlemesi hakkındaki düşüncelerinde, mükemmelliğe doğru yürüyüşte insanın kılavuzluğunda iki faktörün, akıl ve duygunun etkili olduğu sonucuna vardı. Toplumun ıslahında akıl ve duygunun biraraya gelebilmesi için insanlığın (tanrı yerine) en büyük varlık kabul edildiği bir din vazetti. Nihayet bu büyük varlığa tapmak yerine onu övdü, onun mükemmelleşmesi ve refaha kavuşması çabasına soyundu. Comte, bu yeni din için, bazı taraftarlarını hayrete düşüren ve ondan uzaklaştıran ama buna mukabil daha fazla mürit ve dost kazandıran kendine özgü ritüeller ve protokoller icat etti. Bu dinde azizler, insanlık yolunda çabalayan kişilerdi. Bu amaçla bu kutsal azizleri anmak için bir takvim oluşturdu.⁴⁴

Özetle, Auguste Comte gibi kişilerin Tanrı tasavvuru, batı kültüründe "boşluk kapatan tanrı (the God of gaps)" adı verilen şeydir.⁴⁵ Bu kavram, Tanrıyı, cahillik boşluklarını kapatan anlamında varsaymakta ve bir fenomenin sebebini bilmediğimizde onu Tanrının isteği ve iradesine dayandırmaktayız.

Değerlendirme

Bu nazariye, önceki görüş gibi, iddiasına açık bir delil göstermediği ve dinlerin, akılcı ve fıtrî kökenden nasipsiz olduğu önyargısına dayandığı yolundaki temel eleştiriyi karşı karşıyadır. Buna ilaveten pek çok düşünür, bu teorinin, burada bazılarına değineceğimiz diğer eksikliklerini sıralamıştır:

⁴¹ Bkz: Mutahharî, *Mecmua-i Âsâr*, c. 1 (İl-i Gerâyiş-i Maddigeri), s. 482 (Flammarion'un *Hoda der T-biat* kitabından nakille).

⁴² Russell, *Tarih-i Felsefe-i Garb*, s. 358.

⁴³ Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 40.

⁴⁴ Musâhib (bilimsel baş editör), *Dâiretulmearif-i Fârisi*, c. 2, s. 2272. Daha fazla bilgi için *Dâiretulmearif-i Din'e* (editör: Mircae Eliade) başvurulabilir: Comte, Auguste (c. 3, s. 581); Functionalism (c. 5, s. 447); Naturalism (c. 10, s. 317); Positivism (c. 11, s. 460); Study of Religion (c. 14, s. 69).

⁴⁵ Barbour, *İlm ve Din*, s. 52.

1. Bu görüşe göre insanların dinî düşüncesi felsefe devresinden önce ortaya çıkmıştır. Oysa tarihin tanıklığıyla, büyük dinlerin çoğunun zuhuru, felsefi düşüncenin zirvede olduğu zamanlarda yaşanmıştır. Mesela İbrahim'in (a.s) dininden önce felsefe Hind, Mısır ve Keldan'da revaçtaydı. Hristiyanlık Yunan felsefesinden sonra doğdu. İslam da Yunan ve İskenderiye felsefesi doruktayken davetini başlattı.⁴⁶

2. Bu teoriye göre bilimin ortaya çıkışıyla birlikte tabiatötesi şeylere inanmaya ve dine artık yer kalmayacaktır. Halbuki kendi bilim branşlarında önde gelen bilimadamı olup da aynı zamanda yaygın dinlerden birine gönül vermiş nice insan vardır.⁴⁷

3. İslam'ın orijinal düşüncesi esas alındığında bir fenomenin ilahî, felsefi ve ilmî izahı birbiriyle uyum içinde olacaktır. Öyle ki, Allah tüm fenomenlerin hakiki sebebi kabul edilebilir ama aynı zamanda bilim ve felsefenin gösterdiği sebebe taraftar da olunabilir.⁴⁸ Allah, doğal fenomenin paralelinde değildir ve ikisinden birinin nedenselliğinin ispatlanması diğerinin olumsuzlanmasıyla sonuçlanmaz. Bütün mümkün varlıklar varlıklarını ondan alır ve onunla irtibat halindedir. Bu nedenle Allah, evrendeki tüm fenomenler için sebeplerin sebebi sayılmaktadır.

3. Psikolojik Kompleksler

Sigmund Freud, daha önce geçenlere ilaveten, dinin menşei hakkında başka bir analiz daha ortaya atmıştır. Buna göre tanrıya inancın kökeni, insanın psikolojik anormallikleri ve cinsel arzuların bastırılmasıdır. O, erkek çocukların küçük yaşlardayken annelerine bir tür cinsel eğilim duyduğuna ve babasını rakip gördüğüne inanmaktadır. Bu anormallığe "Ödip"⁴⁹ kompleksi adını vermiştir ve benzeri, kız çocuklarında görülen "Elektra"⁵⁰ kompleksidir.⁵¹

⁴⁶ Tabâtabâî, *el-Mizan*, c. 1, s. 424.

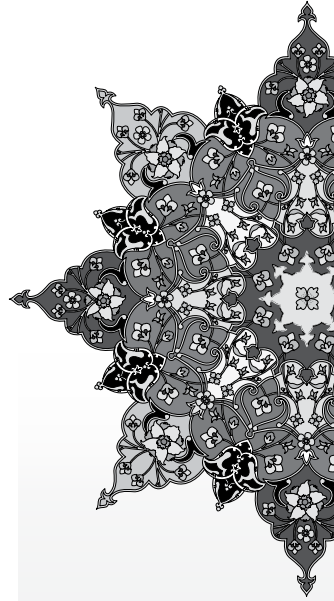
⁴⁷ Mutahharî, *Fıtrat*, s. 173.

⁴⁸ Mutahharî, *Mecmua-i Âsâr*, c. 1 (İlel-i Gerâyış be Maddigeri), s. 486 ve 487.

⁴⁹ Freud'un bahsettiği Ödip adlandırması Yunan efsanesinden alınmıştır. Efsaneye göre Laios (Thebes kralı) yeni doğmuş oğlu Ödip'i bir dağın tepesinde bıraktı. Çünkü kâhinler bu çocuğun babasını öldüreceği ve annesini kendisine eş olarak alacağı kehanetinde bulunmuşlardı. Uzun yıllar geçtikten sonra bu sırı vakıf olan Ödip, babasının hakimiyet sahasından uzaklaştı. Ama kader eli bu ikisini birbirinin karşısına çıkardı ve istemeden babasını öldürmesi bir yana, annesiyle evliliği de gerçekleşti. (Bkz: Burn, *Ustûrahâ-yi Yunani*, s. 92-96).

⁵⁰ Yunan efsanelerinde Elektra, karısının hileleriyle öldürülmüş kralın kızının adıdır. Sonuçta Elektra'nın erkek kardeşi -kızkardeşinin teşvik ve işbirliğiyle- babasının intikamını alır ve annesini katleder. (Bkz: A.g.e., s. 54 ve 55).

⁵¹ Görünüşe bakılırsa "Elektra kompleksi" kavramını ilk olarak Carl Gustav Jung (1875-1961) kullanmış ve Freud pek beğenmemiştir. (Bkz: Freud, "Ruûs-i Nazariyye-i Revankâvi", *Organon* içinde, sayı 22, s. 59). Her halükarda Freud, dinin menşei analizinde çoğunlukla Elektra kompleksini görmezden gelir.



Allah tüm fenomenlerin hakiki sebebi kabul edilebilir ama aynı zamanda bilim ve felsefenin gösterdiği sebebe taraftar da olunabilir. Allah, doğal fenomenin paralelinde değildir ve ikisinden birinin nedenselliğinin ispatlanması diğerinin olumsuzlanmasıyla sonuçlanmaz.

Freud'a göre çocuğun cinsel arzusu -doğumundan beri vardır⁵²- çeşitli yaşlarda, "baş-parmağını ve annesinin memesini emme", "büzme kaslarını kasıp bırakmanın verdiği hazzın tekrarlanması amacıyla dışkılamayı yarım bırakma" gibi değişik şekillerde açığa çıkar.⁵³ Öte yandan Freud bazen "cinsel" ve "genital" kavramları arasındaki ayrıma dikkat çeker ve cinsel eğilimin, beden muhtelif bölgelerinden haz almak için her türlü arzuyu kapsayan genel manasını belirtir.⁵⁴ Bütün bunlara rağmen o, çocukların cinsel eğilimini ve bu eğilimi basturmaktan doğan sonuçları açıklarken birtakım ifadeler kullanır ama bunları esas alarak yetişkinlerin şehvet eğilimleri ve temayülleri arasında mahiyet ayrımı yapılamamaktadır.⁵⁵

Üçüncü aşama [çocuğun cinsel psikolojisinin gelişmesi] fallik aşaması olarak adlandırılmaktadır... Bu aşama, cinsel hayatın nihai şeklinin belirginleşmesidir ve o andan itibaren ona fazlasıyla benzer... Erkek çocuk Ödip aşamasına girer; [sonuç itibarıyla] eliyle kendi aletiyle oynar. Eşzamanlı olarak onunla bir iş yapma hususunda annesi konusunda fanteziler kurar. Nihayet -hem hadım edilme tehlikesinden korku sebebiyle⁵⁶, hem de dişil bireylerde fallik bulunmadığını görmesi nedeniyle- hayatının en büyük ruhsal yıkımına uğrar. Bu yıkım da bütün sonuçlarıyla gizlenme devresinin⁵⁷ başlamasına yolaçar.⁵⁸

Freud açısından cinsel rekabet duygusu erkek çocuğu babasından korkmaya sürükleyen etkenlerden biridir. Bazı psikanalitik deneylere dayanarak çocuğun hayvanlardan korkmasını da babasıyla cinsel rekabetten kaynaklanan korkuyla temellendirmiştir. Nitekim attan korkan çocuğa⁵⁹ değinerek şöyle der:

- ⁵² "Sizi temin ederim, bu mesele İncil'de geçtiği gibi değildir. Cinsel güdü, kötülük ve hırs düşkünü insanın içini kaplayan şeytanın aksine bülüğ çağında çocuklara nüfuz eder. Çocukta cinsel güdü ve tepkiler başından beri vardır ve dünyaya gözlerini onlarla birlikte açar." (Freud, *Penc Gofâr ez Sigmund Freud*, s. 84).
- ⁵³ Bu iki tür arzu, "fallik" aşamasıyla birlikte çocuğun cinsel hayatının (yaklaşık 6 yaşına kadar) üç aşamasını biçimlendiren "oral" ve "anal" aşama adlı iki aşamayla ilişkilidir. (Bkz: Freud, *Tecziye ve Tahlil-i Revânî-yi Cinsî*, s. 95-109; Freud, "Ruûs-i Nazariyye-i Revankâvi", *Organon* içinde, sayı 22, s. 11-16).
- ⁵⁴ Freud, "Ruûs-i Nazariyye-i Revankâvi", *Organon* içinde, sayı 22, s. 11 ve 12.
- ⁵⁵ Freud, "cinsellik" in asıl manasının içini boşaltan kişileri eleştirerek şöyle der: "Vaktinde benim öğrencim olan bazıları, insanlığı cinsel muammanın boyunduruğundan özgürleştirme düşüncesine kapıldı. Psikanalizin boynu vurduğu boyunduruk olduğu tasavvur ediliyordu. Söz konusu öğrencilerden biri, cinsellik kelimesinin cinsiyet manasını vermediği, amacın başka bir şey olduğu tezini ortaya attı. Metaforik ve kapalı bir şey!" (Freud, *Mefhûm-i Sâde-i Revankâvi*, s. 103 ve 104).
- ⁵⁶ Freud, başka bir yerde bu korku hakkında şöyle der: "Erkek çocuğun içinde, babasının onun erkeklik organını çalabileceği kaygısı ve vesvesesi vardır... Bu yüzden hadım edilme kaygısı, onun kişilik gelişiminde etkili en güçlü faktörlerden biridir." (A.g.e., s. 114).
- ⁵⁷ Freud'un gizlenme devresinden maksadı, ona göre cinsel faaliyetlerin durduğu yaklaşık 6-12 yaş arasıdır (A.g.e., s. 111).
- ⁵⁸ Freud, "Ruûs-i Nazariyye-i Revankâvi", *Organon*, sayı 22, s. 14.
- ⁵⁹ Freud 1909 yılında bu çocuk hakkındaki araştırmalarını *Tahlil-i Heras der Peserbeççe-i Pencsâle* başlığı taşıyan yazısında yayınladı (bu makalenin tercümesi aşağıdaki kaynaktan yeralmaktadır: Muhimlerin Gozareşhâ-yi Âmuzeşi-yi Târih-i Revankâvi, derleme ve tercüme: Said Şucaşefeti, s. 157-274). Seçkin psikanalist Erich Fromm (1900-1980), Freud'un bu makaledeki iddialarını inceleyerek eleştirilerini şöyle özetlemektedir: "Öyle görünüyör ki, Freud -patriyarkal etki ve taassubun ve söz konusu cinsin hakimiyeti altındaydı- klinik delilleri tek yönlü ifade etmiş ve onun ifadesiyle çatışan mevzulara cevap vermemiştir." (Fromm, *Buhran-i Revankâvi*, s. 138; aynı konuda bkz: Eysenck, *Ufûl-i İmparatori-yi Froydî*, s. 125-136).

[Küçük Hans'ın] açıkça anlamamızı sağladığı gibi, babasını, annesinin sevgisini kazanmak için rakip telakki ediyordu. Belli belirsiz ilk cinsel hareketlenmelerin kendisine yoneldiği anne. Sonuç itibariyle kendisini, o halin türü ve tüm erkek çocukların numunesi durumunda görüyordu. Bizim Ödip kompleksi adını verdiğimiz şey.

Küçük Hans'ın psikanalizinden ifşa olan... taze hakikat çok ilginçtir. O da, çocuğun, babasıyla ilgili duygularının bir kısmını bir hayvana (at) aktarmış olmasıdır.⁶⁰

Diğer yandan, Freud'un ifadesiyle babanın çocuğu himaye edip desteklemesi de, gözardı edilemeyecek ve çocuğun kalbine baba sevgisini yerleştiren değerli bir hizmettir. Bu iki duygu (aşk ve nefret) insanın içine yerleşir ve tanrıya itikadın menşei olur. Bir taraftan övgüye değer ve sevgi duyulan, diğer taraftan korkulan ve ürkülen tanrı. Aslında insanlar, tanrıya atfettikleri sıfatları kendileri üretip icat etmişlerdir ve yapılan şey, bilinçsizce tanrıya “yansıma”⁶¹ sayılır.⁶²

Freud'un söylediğine göre bastırılan arzular ortadan kalkmaz, bilakis insanın “bilinçdışı”⁶³ bölgesine yerleşir ve uygun bir zamanda yanıltıcı biçimde tecelli ederler. Onları ortaya çıkarmanın için çeşitli yöntemleri vardır. “Katarsis” (sağaltım) bunlardan biridir. Katarsis uygulamasıyla kastedilen, insanın vücudundaki “bilinç” bölgesinin bastırıp aşağıladığı arzuları yüceltmektir.⁶⁴ Buna göre insan bilinçsizce bastırılmış arzuları, sanatsal faaliyetler⁶⁵ veya dinsel inançlar biçiminde açığa vurmaktadır.

Freud'un dini nevroitiklikle temellendirmesinin nedenlerinden biri, ona göre dindarlar ile nevroitikler arasında göze çarpan birtakım benzerliklerdir. Mesela her iki grup da eylemlerini ayinsel ve belli bir model formunda yapmaya dikkat ederler. Her iki grup da günah hissi taşır. Sonuç itibariyle nevroitikliğin kökeni genellikle cinsel dürtülerin bastırılmasıdır. Din de bencilliğin bastırılmasını ve kişisel içgüdüünün dizginlenmesini ister.⁶⁶

Freud, buraya kadar anlatılanlarla yetinmez ve ilk insanlarla ilgili efsaneleri açıklamak üzere “kollektif bilinçaltı” kavramını geliştirir.⁶⁷ Ona göre eski zamanlarda anne kompleksi korkunç bir cinayet formunda ortaya çıktı ve bundan pişmanlık duygusu dini ortaya çıkaran menşe oldu. Bu öyküye ilişkin tercihi şöyledir:

⁶⁰ Freud, *Totem ve Tabu*, s. 213.

⁶¹ Projection.

⁶² Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 101-103.

⁶³ Freud, insan ruhunun iki kısımdan oluştuğunu düşünür: Bilinç ve bilinçdışı. Ona göre insanlar, bilinç dışını doğrudan tanıyamazlar. Ama psikanaliz bu bölüme nüfuz ederek onun bazı içeriklerini ortaya çıkarabilir. Bu bölge, birinci bölgeyle (bilinç) karşılaştırıldığında çok daha geniştir. Tıpkı görünmeyen kısmı suyun üstündeki kısımdan daha büyük, suya dalmış buzdağı gibi. Bastırılmış arzular bilinçdışı bölgede saklı kalır ama bu bölgenin içerdiklerini arzularla sınırlı görmemek gerekir.

⁶⁴ Bkz: Freud, *Temeddun ve Melâlethâ-yi Ân*, s. 37; “Pîşderâmedî ber hodşiftegi”, *Organon*, sayı 21, s. 174; *Penc Gofâr ez Sigmund Freud*, s. 61.

⁶⁵ Freud'un ifadesiyle, “Sanat... içgüdüsel ihtiyaçlar gücünün olağanüstü baskısı altındadır. Övgü, güç, sevet ve şöhre sahibi olmak ve kadınların sevgilisi olmak ister. Fakat bu isteklerini ona sağlayacak araçlardan yoksundur. Sonuçta tatmin edilmemiş diğer herkes gibi gerçeğe sırt çevirir ve tüm ilgilerini, kendi eğilimine uygun hayatının hayallerine dönüştürür.” (Storr, *Freud*, s. 111).

⁶⁶ Pals, a.g.e., s. 66.

⁶⁷ Alston, “Religion, Psychological Explanation of”, *The Encyclopedia of Philosophy*, c. 7, s. 149.

Çok uzak zamanlardan birinde ilkel insan veya belki insanın insanlıktan önceki ataları, Darwin'in ilk sürü adını verdiği halde yaşıyordu. Bu sürü, çok sayıda dişiyi tekeline almış ve onların hepsini açgözlü biçimde kendisi için isteyen egemen bir erkekten oluşuyordu. Bu güçlü, kıskanç, öfkeli baba, grubunun diğer erkeklerini -onun oğulları ve dişilerinin çocuklarıydılar- annelerinden uzak tutuyor ve grubun dışına sürüyordu. Fakat bir gün, çepere gönderilmiş bu erkekler... elele verdiler ve egemen babayı öldürdüler... [Sonra] insan yiyen bu vahşiler kurbanlarını yedi... Kardeşler, elde ettikleri zaferden sonra pişman olarak... iki yasak icat ettiler. Biri, babanın yerine bir tür hayvan⁶⁸ gibi sembolik vekil koymak oldu. İkincisi ise serbest kalmış dişileri kendilerine haram kılmakla zaferlerinin getirisinden feragat etmeleriydi.⁶⁹

Freud bu öyküyü anlattıktan sonra şu sonuca varır: İnsanlık âlemindeki tüm dinler, beşeri uygarlığın başlangıcı olan ve ondan sonra da bir an olsun insana huzur vermeyen bu büyük olay karşısındaki tepkilerdir.⁷⁰ Buna dayanarak da dini, “insanlığın nevrozu, kuruntusu, kamusalılığı” olarak niteler.⁷¹

Freud kilisenin öğretilerinden de yararlanmaya ve onların yardımıyla teorisini teyit edecek deliller üretmeye çalışır. Hristiyanlığın bahsettiği ve kefaretinin Tanrının kendi oğlunu (Hazret-i İsa, aleyhisselam) kurban etmesi olduğunu söylediği ilk günah, Freud'un nazarında başlangıçtaki baba öldürme olayından başka bir şey değildir. Ama burada bir sorun ortaya çıkmaktadır: Hristiyanlar komünyon ayininde ekmek ve şarabı babanın değil, oğulun eti ve kanı sayarlar. Freud bu sorunu aşabilmek için zekice iki psikolojik his (aşk ve nefret) modeline başvurur ve oğulun, babasına diyetini ödemekle aslında intikamını alarak kendi ayinini onun ayininin yerine geçirdiğini, komünyon ayininde bu nedenle bir kez daha babanın bir kenara itilip kutsal ekmek ve şarabın oğulun eti ve kanı yapıldığını anlatır.⁷²

Freud -Yahudi bir ailede dünyaya gelmiştir- Yahudiliğin vadedilen kurtarıcı düşüncesini de ilk baba öldürme olayıyla bağlantısız görmez. *Musa ve Monoteizm* isimli kitabında Yahudileri Hazret-i Musa'yı (a.s) katletmekle suçlar ve der ki, “Musa'nın katledilmesi, miras kalan günah duygusunu -ilk baba öldürme olayından beri zihinlerde vardı- güçlendirmekte ve Yahudi kavminde bilinçsiz günah duygusunu meydana getirmektedir.” Onun ifadesiyle, “Musa'yı katletmekten doğan pişmanlığın Mesih'in zuhuru hakkında arzulu fanteziler yaratan dürtü olduğunu tahmin etmek zor değil. Bir gün dönecek ve kavmine, vadedilen kurtuluş ve dünyaya hakimiyette liderlik edecek bir Mesih.”⁷³

⁶⁸ “Totem” adı verilen ve kabilenin simgesi sayılan bu hayvan zaman içinde kendine özgü kutsallık kazandı ve ona ibadet edilmeye başlandı. Batılı sosyologların çoğu, totem tapınmasını dinin menşei konusundaki analizlerinin eksenini yapmıştır. Nitekim Freud da bu yaklaşımla *Totem ve Tabu* kitabını yazmıştır. (Totem tapınmasını dinlerin menşei gören kişilerin görüşünü tanımak ve daha ileri araştırma için bkz: Âzâdegân, *Edyan-i İbtidâi* (totemizme dair bir araştırma).

⁶⁹ Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 103 ve 104; bkz: Freud, *Totem ve Tabu*, s. 232-238; *Temeddun ve Melâlethâ-yi Ân*, s. 105 ve 119.

⁷⁰ Freud, *Totem&Taboo*, s. 154.

⁷¹ Pals., a.g.e., s. 54.

⁷² Freud, *Totem ve Tabu*, s. 255 ve 256.

⁷³ Storr, *Freud*, s. 122.

Değerlendirme

Freud'un teorisini analiz ederken totemizmi Ödip kompleksinden ayırabilir ve her birini ayrı ayrı inceleyebiliriz. Ama bu ikisinin birbiriyle olan yakın bağı nedeniyle onları ayırmayı gözardı ederek Freud'un görüşünün bazı eksikliklerini sıralayacağız:

1. Freud'un psikanalitik metodu ve cinsel güdü üzerinde fazlasıyla durması çokça eleştirilmiş ve ünlü muhalifler edinmiştir. Tüm eleştirmenler açısından Freud'un öne çıkan en önemli sorunu, anormal davranışlar sergileyen birkaç kişi inceleyip muayene ederek büyük bir genellemeye varması ve ona evrensel boyut kazandırmasıdır.⁷⁴ Psikologlardan birinin ifadesiyle:

Nevrotiklerin çoğunun (veya Freudyen görüşlerin dikkatini çektiği ya da kendi anormalliklerine ilgi duyan ve psikanalize tabi tutulan bireylerin) kendi çocukluk döneminin cinsel motivasyonlarını hatırladığı gerçeği, sözkonusu motivasyonların genelleştirilebileceğini hiçbir şekilde kanıtlamaz. Sonraları Freud tarafından, bu durumların çoğunda "halüsina-tif" "bellek" in sözkonusu olduğu ve onlarla ilgili tasavvurların da aslında bir tür "fantezi" sayılabileceği keşfedilen bu realiteden ayrılır... Normal çocukların doğrudan gözlemlenmesi yoluyla elde edilen deliller, ebeveynlerden birine odaklanan cinsel dürtülerin bütünüyle temelsiz olduğunu göstermektedir.⁷⁵

2. İsviçreli psikanalist Gustav Jung -başlangıçta Freud'un dostları ve talebeleri arasında sayılıyordu- dini, nevrozun bir çeşidi görmek bir yana, aksine onun yerini tutacağını ve alternatifi olacağını savunmaktadır.⁷⁶ Bazıları da, Freud'un nevroitikler ile dindarlar arasında varolduğunu düşündüğü görünüşteki benzerliklerin, düşüncesini bilimsel meseleye boğan düşünürlerin çoğunda da göze çarptığına inanmaktadır.⁷⁷

3. Freud'un düşüncesi daha ziyade Yahudi-Hristiyan kültür çerçevesinde şekillenmiştir ve diğer dinlere genellenebilir değildir.⁷⁸ Mesela Tanrının insanla babacan ilişkisi -kendi özel anlamıyla- Hristiyanlığa özgüdür ve Freud'un -kendi itirafıyla- tanrıçalara tapan dinler için bir açıklaması yoktur.⁷⁹

4. İlk insanların baba öldürme öyküsü için zan ve tahminden başka kaynak bulunamaz. Öyle ki, kimileri onu "fantastik hikaye" ve "peri masalı" şeklinde nitelemektedir.⁸⁰ Genel olarak bir teoriyi izah ve teyit etmek için eski efsanelerden yararlanma ve yeni efsaneler uydurup üretme işi bilimsel görünüş bakımından Freud'un analizlerinin değerini fazlasıyla düşürmektedir. Freud'un medet umduğu efsaneler, ondan naklettiklerimizle sı-

⁷⁴ Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 108 ve 109.

⁷⁵ Eysenck, *Ufûl-i İmparatori-yi Froydî*, s. 116 (*The Psychology of Early Childhood* kitabında Valentine'den nakille).

⁷⁶ Alston, "Religion, Psychological Explanation of", *The Encyclopedia of Philosophy*, c. 7, s. 149.

⁷⁷ A.g.e.

⁷⁸ Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 112; Alston ve diğerleri, *Din ve Çeşmendâzhâ-yi Nov*, s. 174; Macquarie, *Tefekkur-i Dinî der Karn-i Bistom*, s. 232.

⁷⁹ Freud, *Totem ve Tabu*, s. 245.

⁸⁰ Bkz: Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 103; Alston ve diğerleri, *Din ve Çeşmendâzhâ-yi Nov*, s. 172.

nırlı kalmamaktadır. Bu ilginin sonucunu başka konularda da görmek mümkündür. Nitekim bir yerde şöyle der:

Hiç kuşku yok, küçük çocukların, çoğunlukla babalarının onları yemesinden korktuğunu işittiğinizde çok şaşırsınız. Yine ben bu korkuyu cinsel durumların tecellisinin parçası olarak belirttiğimde de şaşırsınız. Fakat şimdi size, çocukken okulda okuduğunuz bir Yunan efsanesinin hikayesini hatırlatacağım. Çocuklarını yiyip yutan Kronos isimli tanrının hikayesini.⁸¹

O, aynı zamanda bu efsanelerden bazılarının -yanlış bile olsalar- Ödip kompleksinin varlığına en güzel delili oluşturduğu inancındadır:

Gelin, barbarlık (yani kadim efsaneler) devresinde bu tür ilişkilerin en güzel tanığına bakalım. Tüm halklar ve kavimlerin -sadece Yunanlıların değil- efsaneleri ve mitleri baba-kız, hatta anne-oğul arasındaki aşk öyküleriyle doludur. Dünya sistemi felsefesinin temeli de, saltanat ailelerinin soy ağacı gibi, mahremlerle zina meselesiyle ilintilidir. Size göre bu efsaneler neden yaratılmıştır? Tanrılara ve krallara utanç ve cinayet damgası vurmak ve insan türünün nefretini onlara kıskırtmak için mi? Bu efsanelerin icat edilmesi, daha ziyade, mahremlerle zina arzusunun kadim beşeri miras olması sebebiyledir.⁸²

5. Freud, ondokuzuncu ve yirminci yüzyılın diğer bazı ateistleriyle uyum içinde ve ilahi dinlerin taraftar olduğu şeylere karşı çıkarak, tüm dinleri ilk insanların totem tapınmasıyla temellendirip toplumların dinsel seyrini şirkten tevhide doğru kabul eder. Oysa bazı sosyologların ifadesiyle, şimdiye kadar, totemizmin insanlığın ilk dini ve diğer dinlerin de onun gelişmiş şekli olduğuna dair ikna edici hiçbir delil gösterilememiştir.⁸³

6. İnsanın ilkel yaşamının “ilk sürü” biçiminde olduğu iddiasını ispatlamak için hiçbir delil elde yoktur. Bazı yazarların ifadesiyle, Darwin’in bu tasavvurunun kaynağı, günümüzde yalan olduğu kanıtlanmış bazı anlatımlardır. Aynı şekilde, “Freud’un teorisi, ilk olaylara ilişkin ırksal ve miras hatıra kavramına dayanmaktadır; ardarda gelen nesillerde etkisini sürdüren olaylara. Halbuki modern biyoloji bu düşünceyi tepeden tırnağa reddetmiştir.”⁸⁴

Son nokta: Freud, çocuklukta yeğeniyle ilgili olarak çifte duygu taşıyordu. Bir yandan ona hayrandı, öte yandan ona eziyet etmekten haz alıyordu. Bazı bilimadamları, Freud’un kendisi hakkındaki psikanaliz yöntemini kullanarak, bu tecrübeyi, onun sonraki teori üretiminde etkili görmüşlerdir.⁸⁵ Başka bir grup ise aynı konuda, Freud’un annesine

⁸¹ Freud, *Mefhûm-i Sâde-i Revankâvi*, s. 112 ve 113.

⁸² A.g.e., s. 121 ve 122. Oysa bu, Freud’un ifadesiyle, en bedevi insanlar bile -onları çıplak ve çaresiz ya - yamalar olarak adlandırır- özel bir dikkatle “mahremler arasında cinsel ilişkiyi önlemeyi prensip edinmişlerdir.” (Bkz: Freud, *Revankâvi*, s. 22).

⁸³ Bkz: Hamilton, *Câmiaşînâsi-yi Din*, s. 116; Little, *İmânî-yi Muntabık ba Akl ve Burhan*, s. 3; Şeriatî, *T - rih ve Şinaht-i Edyan*, c. 1, s. 71.

⁸⁴ Hamilton, *Câmiaşînâsi-yi Din*, s. 116. Yine bkz: Storr, *Freud*, s. 119 ve 120; Âzâdegân, *Edyan-i İbtidâi* (totemizme dair bir araştırma), s. 82.

⁸⁵ Pals, a.g.e., s. 55.

olan aşırı düşkünlüğü ve babasından gördüğü şiddet gibi meselelere işaret etmişlerdir.⁸⁶ Bazıları da bu kabil realitelere sarılıp kınama içeren sözlerle şöyle yazmıştır:

Binlerce sağlıklı insan, bir hasta adamın varlığı yüzünden hasta olarak nitelenmiştir. O, kendi çocukluk dönemlerinden çıkan belirtilerin tamamını bütün insanlara atfetmiştir. Bütün dünya cinsel oldu ve bütün motivasyonlar sapkınlaştı. Çünkü tek dişli bir insan, kendi hastalıklı görüşünü tüm insanlara bulaştırdı!⁸⁷

Diğer taraftan bazı yazarlar, Freud'un görüşünü eleştirirken böyle bir yaklaşımı benimsemez ve şöyle derler:

Halihazırda belki de Freud'un nevrotik bir kişilik olduğunu bilmemizin bizi onun, dine inananların nevrotik oldukları iddiasıyla ilgili şüpheye düşürebilir. Ama bu, onun inancının deliline itibar kaybettirmez. Filan kişinin hırsız olması, bir başkasının hırsız olduğuna ilişkin açıklamalarını reddetmeyi ve muteber görmemeyi gerektirmez. Bu, bizi, onun ortaya koyduğu delillerle ilgili ihtiyata zorlayabilir ama durduk yerde o delillerin hatalı olduğuna delalet etmez... Freud'un Ödip kompleksinden acı çektiğinden haberdar olmak⁸⁸, bu zahın evrensel olduğu hususunda vardıgı sonuçları itibarsız kılmaz. Yine Freud'un kuruntulu bir seyir izlediğinin keşfedilmesi, dindar bireylerin kuruntulu oldukları hususundaki iddiasını önemsizleştirmez... Hal böyle olunca, Freud'un işe kendi hayatının delillerinden başladığı ve kendini istisna tutmadığına yönelik eleştiri pek o kadar güçlü değildir... Aslında kendisini müstesna görmemesi, Freud'un çalışmasının üstün taraflarındandır.⁸⁹

4. Yabancılaşma⁹⁰

Alman sezgici filozof Ludwig Feuerbach⁹¹ (1804-1872), Hegel felsefesinin ve Hristiyanlık [gibi dinlerin], zararlı bir hatanın tuzağına düşünce insana yaraşır sıfatları

“

Binlerce sağlıklı insan, bir hasta adamın varlığı yüzünden hasta olarak nitelenmiştir. O, kendi çocukluk dönemlerinden çıkan belirtilerin tamamını bütün insanlara atfetmiştir. Bütün dünya cinsel oldu ve bütün motivasyonlar sapkınlaştı. Çünkü tek dişli bir insan, kendi hastalıklı görüşünü tüm insanlara bulaştırdı!”

”

⁸⁶ Bkz: Fromm, *Risalet-i Sigmund Freud*, s. 19; Storr, *Freud*, s. 120.

⁸⁷ Palmer, *Freud, Jung ve Din*, s. 115 (Emil Ludwig'ten nakille).

⁸⁸ Freud'un yazdığı mektuplardan birinde şöyle denmektedir: “Anladım ki... anneme aşıkım ve babamı kıskanıyordum. Çocukluğun başlarında bu fenomenin umumi olduğunu tahmin ediyorum.” (Storr, *Freud*, s. 36).

⁸⁹ A.g.e., s. 26.

⁹⁰ Alienation.

⁹¹ Ludwig Andreas Feuerbach: Gençliğinde Hegel'in öğrencisi olan ama sonraları hocasını yanlış bularak “felsefi idealizm”e yönelen Alman filozof. *Mahiyet-i Mesihîyet (The Essence of Christianity)* adlı temel eserinde, insanın temel meşguliyetinin “kendisi” olduğu ve tanıya ibadetin aslında “ideal kendisi”ne ibadet anlamına geldiğine dair görüşünü ortaya atmıştır.

mutlak ruh veya tanrı gibi yabancı bir varlığa yansıttığına⁹² inanır. Ona göre bu, insanın “yabancılaştığının” göstergesidir. Çünkü kendisine ait hayır, güzellik, hakikat ve hikmet gibi sıfatları başka bir varlığa atfetmekte ve onun karşısında saygıyla eğilmektedir.⁹³

Tanrısal öz, insanın özünden başka bir şey değildir. Yahut -diğer bir deyişle- artırılmış ve bireysel kısıtlardan özgürleştirilmiş insan tabiatı, nesnel (objektif) biçim kazanmıştır; yani karakteristik bir varlık olarak düşünmeye ve övgüye değer hale gelmiştir... Tanrının bilge ve iyiliksever bir varlık olduğuna inanıyorsunuz. Çünkü kendi varlığımızda bilgelik ve iyilikseverlikten daha iyi bir şeye rastlamıyorsunuz.⁹⁴

Alman psikanalist Erich Fromm (1900-1980), benzer bir analizde, otoriter diye adlandırdığı dinlerin yabancılaşmaya maruz kaldığını belirterek tanrıya ibadet hakkında şöyle der: “İnsan, kendisinin sahip olduğu herşeyi tanrıya verdikten sonra şimdi ondan, zaten kendisine ait olanları -veya bir kısmını- geri vermesini istemektedir.”⁹⁵

Karl Marx da (1818-1883) bu teoriyi oldukça makbul bulur ve ona şunu ekler: Hristiyanların inancına göre tanrı insanı kendi suretinde yaratmıştır.⁹⁶ Oysa gerçekte insanlar kendi sıfatlarına tanrısal mahiyet kazandırmış ve kendi simalarıyla tanrıyı yaratmışlardır.⁹⁷

Öte yandan Marx, iktisadi toplumun altyapısı kabul eder ve siyaset, felsefe, sanat ve din gibi unsurları üstyapı farzeder.⁹⁸ İkinci grup -onları ideoloji olarak adlandırır ve dini onun en zararlı kısmı sayar- güçlülerin elinde, mevcut durumu meşrulaştırmaya yarayan ve kitlelerin devlete isyan etmesini önleyen araçtır. Bu açıdan din, geçici rahatlamadan sonra beraberinde ıstırap verici kalıcı acılar getiren afyon gibidir.

Bununla birlikte Marx’ın asıl kavgası kapitalist düzenledir. Çünkü onun inancına göre toplumun altyapısında (iktisat) meydana gelecek her türlü değişim, din gibi üstyapı unsurunu da değiştirecek ve komünist toplumun gerçekleşmesiyle kendiliğinden din ve devlet ortadan kalkacaktır.⁹⁹

⁹² Yansıtm kavramı -metinde geçtiği anlamda- Hegel’in eserlerinden alınmıştır. O bu kelimeyi “Tanrıyı i - sanın dünyasının ötesine yerleştiren” dinleri eleştirirken kullanmıştır. İnancı şudur ki, “Onun [insanın], ibadetle eşiğine baş koyduğu tanrının ruhani sıfatları aslında kendi sıfatlarıdır... O, kendi özündeki fıtratı, sonsuza dek elinin uzanamayacağı bir yere fırlatmıştır.” (Bkz: Singer, *Hegel*, s. 124). Bu tür sözlerden anlaşılan odur ki, Hegel sadece “panteizm”i kabul eden veya insanı tanrının yerine geçiren dinlerle yanyana gelebilmektedir. Bununla birlikte bazı eserlerinde Protestan Hristiyanlığa olumlu başkışı vardır. (Bkz: A.g.e., s. 125). Kısacası, Feuerbach, Hegel’in düşüncelerini onun aleyhine kullanmış ve tüm dinlere ilaveten Hegel’in felsefesini de insanın “yabancılaşma”sıyla temellendirmiştir. (Bkz: A.g.e., s. 156-158).

⁹³ Pals, a.g.e., s. 139-140.

⁹⁴ Feuerbach, “Hodavend be Mesâbe-i Ferafikeni-yi Zihn-i Beşeri”, *İsbât-i Vücûd-i Hodavend* içinde, s. 235-240 (tercümeye bir miktar müdahale ile).

⁹⁵ Fromm, *Revankâvi ve Din*, s. 66.

⁹⁶ Kitab-ı Mukaddes, Yaratılış, 1:27.

⁹⁷ Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 140.

⁹⁸ Bazı yazarların ifadesiyle, Marx, iktisat unsurunu öne çıkarmakla Feuerbach’ın yarım bıraktığı işi sonla - dırmanın ve insanın yabancılaşma sebebinin açıklığa kavuşturmanın peşindedir. (Bkz: Ninian Smart, *The Religious Experience*, s. 538). Bununla birlikte -daha sonra geleceği gibi- belirtilen iki analizin kolayca uzlaştırılamayacağı anlaşılmaktadır.

⁹⁹ Pals, a.g.e., s. 136-143.



Marx, bir yandan dini “yabancılaşma”nın ürünü görmekte ve “Din, herkesten daha fazla yabancılaşma yaşayan kimselerden destek görür. Yani aşağı sınıftan.” demekte, öte yandan da dini ideoloji olarak adlandırmakta ve ideolojiyi de egemen sınıfın mevcut durumu meşrulaştırmak ve iktidarını korumak için yarattığını savunmaktadır. Bu iki söz birbiriyle bağdaşmamaktadır.

Değerlendirme

1. Hiç tereddütsüz, toplumun güçlülere dini oyuncak haline getirebilir ve birtakım aparatlar kullanarak insanların fitrî eğilimlerini kendi hedeflerine ulaşmanın aracı yapabilirler. İzaha gerek kalmaksızın ortadadır ki, bu söz hiçbir zaman dinin, egemenlerin aldatmalarına kaynaklık ettiği anlamına gelmez¹⁰⁰ ve Marx’ın ifadesiyle, “Topluma egemen düşünceler, hep egemen sınıfın düşünceleridir”¹⁰¹ Tarihin tanıklığıyla, dinlerin çoğu insanları kendi zamanının egemenlerine karşı koymaya çağırılmış ve egemen sınıfın çıkarına olmayan öğretiler vazetmiştir.¹⁰²

2. Marx, bir yandan dini “yabancılaşma”nın ürünü görmekte ve “Din, herkesten daha fazla yabancılaşma yaşayan kimselerden destek görür. Yani aşağı sınıftan.”¹⁰³ demekte, öte yandan da dini ideoloji olarak adlandırmakta ve ideolojiyi de egemen sınıfın mevcut durumu meşrulaştırmak ve iktidarını korumak için yarattığını savunmaktadır. Bu iki söz (din aşağı sınıfın yarattığı bir şeydir; din egemen sınıfın yarattığı bir şeydir) birbiriyle bağdaşmamaktadır.¹⁰⁴

3. Çağdaş dönemlerde tarihsel tecrübe, özellikle de komünist ülkelerde, iktisadi rejimlerin değişmesinin dine eğilim üzerinde herhangi bir etkisi olmadığını ve sınıfsal bilincin gelişmesinin dine sırt çevirmeyle sonuçlanmadığı göstermektedir.¹⁰⁵ Buna ilaveten, Alman sosyolog Max Weber (1864-1920), Marx’ın teorisine karşı *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*¹⁰⁶ kitabını yazarak dinin, iktisadın altyapısı olduğunu tasvir

¹⁰⁰ Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 146.

¹⁰¹ Pals, a.g.e., s. 137.

¹⁰² Mutahharî, Fitrat, s. 205; Robertson, *Derâmedi ber Câmia*, s. 338.

¹⁰³ Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 146.

¹⁰⁴ A.g.e., s. 147. Belki de bu sorun dikkat çektiğinden bazı yazarlar buna izah getirmek zorunda hissetmişlerdir: “[Marx açısından] henüz sınıfsal katmanların oluşmadığı sanayi öncesi basit toplumlarda din hürfe [ve insanın yabancılaşmasının ürünü] idi. Diğer toplumlarda egemen din, mevcut durumu meşrulaştırmaya ve ezilen halkı kendi gerçek sorunlarına odaklanmaktan gaflete düşürüyordu. (Robertson, *Derâmedi ber Câmia*, s. 337 ve 338).

¹⁰⁵ Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 149.

¹⁰⁶ Bu kitap, Simet yayınları (1371) ve İlmî ve Ferhenî yayınevi (1373) tarafından en az iki kez Farsça’ya tercüme edildi.

Seçkin Fransız sosyolog
Émile Durkheim açısından
dinin asli unsurlarını ve
menşeiini tanımanın en iyi
yolu, sanayi ve teknoloji
bakımından en aşağı
düzeyde bulunan gelişmemiş
bir toplumu incelemektir.

etti¹⁰⁷ ve kapitalizmin doğuşunda Protestanlığın dinî ahlakının etkili olduğunu savundu.¹⁰⁸

Marx'ın düşüncesini oluşturan diğer bileşenler incelendiğinde başka eksiklikler de bulunabilir. Fakat bunları gözardı ediyor ve okuyucuyu, konuyu daha ayrıntılı ele alan kaynakları incelemeye çağırıyoruz.¹⁰⁹

5. Toplumsal Ahengi Koruma Eğilimi

Seçkin Fransız sosyolog Émile Durkheim (1858-1917) açısından dinin asli unsurlarını ve menşeiini tanımanın en iyi yolu, sanayi ve teknoloji bakımından en aşağı düzeyde bulunan gelişmemiş bir toplumu incelemektir.¹¹⁰ O, bu amaçla, daha önce Avustralya'nın yerli kabileleri hakkında gerçekleştirilmiş araştırmalardan yararlandı ve *Dinî Hayatın İlk Biçimleri*¹¹¹ kitabında teorisini ortaya koydu.

Durkheim'in, saha araştırmalarından yararlandığı sosyolojik malumata göre Avustralya'nın yerli kabilelerinden her biri, -totem adı verilen- bir hayvan veya bitkiyi, bazen de cansız bir varlığı kutsayıp kendine simge yapmış¹¹² birkaç taifeden (klan) oluşuyordu. Her totemin, onun saygınlığını korumak için oluşturulmuş "tabu"ları veya haramları vardır. Durkheim'in ifadesiyle, totemizm hayvan ve bitkiye tapınma değil, bilakis her bir fenomende tecelli eden ve onların hiçbirisiyle aynı olmayan soyut ve şahıs dışı bir güç (tanrı) karşısında tazimde bulunmaktır.¹¹³ Dolayısıyla totem, bir yandan şahıs dışı bir gücün (tanrı) simgesiyken, diğer taraf-

¹⁰⁷ Bkz: Şeriatî, *Mecmua-i Âsâr*, c. 16 (İslamşinâsi I), s. 123-127.

¹⁰⁸ Pals, a.g.e., s. 148.

¹⁰⁹ Bkz: A.g.e., s. 146-152.

¹¹⁰ Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, s. 1.

¹¹¹ Kitabın Farsça tercümesinin adı *Suver-i Bunyânî-yi Hayat-i Dinî*'dir. (Çev.)

¹¹² Freud'un ifadesiyle "Totem kelimesi... 1791 yılında İngiliz araştırmacı J. Long tarafından Kuzey Amerika Kızılderililerinin dilinden alınmıştır." (Freud, *Revankâvi*, s. 24).

¹¹³ Aron, *Merahil-i Esasi der Câmiaşinâsi*, s. 380 ve 381.

tan toplumun sembolüdür. Sonuç itibariyle tanrı, o toplumun kendisinden başka bir şey değildir:

Totem, bir bakışa göre bir şeyin zâhir ve görülebilen yüzüdür. Ben onu totemin aslı veya tanrı olarak adlandırdım. Diğer bir bakışa göre ise klan (taife) olarak nitelenen topluluğun sembolüdür. Totem taifenin bayrağı ve her taifeyi diğer taifelerden ayıran alamettir... Bu durumda totem hem tanrının, hem de toplumun simgesi olursa bu, tanrının o toplumun kendisi olduğunun delili sayılmaz mı?¹¹⁴

Durkheim'in söyleyişiyle, dindarlar dinî ritüelleri yerine getirmekle bilinçsizce toplumsal bağları sağlamlaştırmaya koyulur ve toplumun asıl olduğunu, kolektif çıkarların öncelik taşıdığını vurgulamış olurlar. Toplumun bekasına yardımcı olan her şey “kutsal”dır ve dinin alanına girer. Bunun dışında kalan hiçbir şey kutsal değildir.¹¹⁵ Ahlakî bağlayıcılıklar da kamuoyu baskısından başka bir şey sayılamaz.¹¹⁶ Dinî öğretilerin birçoğu totem ilkesinin yardımıyla izah edilebilir: Ruh, bireylerin içinde yeralan totemin kendisidir.¹¹⁷ Nefsin bekası ise bir şahsın ölümüyle toplumun hayatına devam etmesi manasına gelir.¹¹⁸

Değerlendirme

Bazı batılı düşünürler Durkheim'in teorisindeki eksiklikleri metodolojik, etnografik ve teorik olmak üzere üç grupta ele almıştır.¹¹⁹ Bu üç tür sorunun -ve bu konuda ortaya konmuş diğer kategorilerin¹²⁰- ayrıntılı bilgisini aktarmak bu kitabın maksadını aşmaktadır. Bu nedenle konuyla ilgili temel birkaç noktayı açıklamakla yetineceğiz.¹²¹

1. Durkheim, zan ve tahminle uzak geçmiş hakkında teori üreten ve bu yolla insanın ilk dinsel eğilimlerinin sırrını araştıranları eleştirmekle bugüne ait ve ulaşılabilir araştırmanın bir örneğini teklif etmekte ve Avustralya'nın yerli kabilelerini, beşeri tarihin geçmişteki çehresini bugünkü insanlara yansıtan bir ayna saymaktadır. Ama bir toplumun sanayiye gelişmemişliğinden acaba onun dinsel orijinallğine ilişkin sonuç çıkarılabilir mi?¹²²

2. Durkheim'in analizindeki metodolojik sorunlardan biri, Avustralya'nın yerli kabileleri hakkında sınırlı verilere dayanması ama bunu yersiz biçimde genelleyerek sözde evrensel bir teoriye varmasıdır. Burada temel soru, herhangi bir dinin cevherinin, tüm dinlerdeki öz olduğundan nasıl emin olunabileceğidir.¹²³ Gerçek şudur ki, totemizmin bütün

¹¹⁴ Émile Durkheim, a.g.e., s. 208

¹¹⁵ Pals, a.g.e., s. 107.

¹¹⁶ Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 176.

¹¹⁷ Émile Durkheim, a.g.e., s. 263.

¹¹⁸ Pals, a.g.e., s. 106.

¹¹⁹ Bkz: Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 180-188.

¹²⁰ Bkz: Pals, a.g.e., s. 115-118.

¹²¹ Diğer bazı eleştirileri görmek için bkz: Mutahharî, *Fitrat*, s. 219-236; Şeriatî, *Tarih ve Şinâht-i Edyan*, c. 1, s. 67-72; Aron, *Merâhil-i Esasi-yi Endişe der Câmiaşinâsi*, s. 389-391; Fenâyî, *Derâmedi ber Felsefe-i Din ve Kelam-i Cedid*, s. 135-142.

¹²² Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 181.

¹²³ A.g.e., s. 180.

dinlerin kaynağı olduğuna hiçbir net delil tanıklık etmemektedir.¹²⁴ Buna ek olarak, günümüzde Avustralya yerlileriyle ilgili veriler ve Durkheim'in onlardan anladığı da ciddi sorunlarla karşı karşıyadır.¹²⁵

3. Durkheim, kanıtlanmamış varsayımları referans alarak ve “tanımlama” gibi hamlelerle, kastettiği şeyi ispatlamanın peşindedir.¹²⁶ Mesela *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri* kitabının başlangıç bölümlerinde dini “kutsal olanla bağlantılı inanç ve eylemlerin bütünlüklü düzeni”¹²⁷ şeklinde tanımlamakta ve daha sonra kutsal olan ile toplumsal sorunlar arasında çok daraltılmış bir ilişki kurmaktadır. Bu varsayımlara (yani bir yandan dini kutsal şeylerle ilgili eylemler olarak tanımlayıp öte yandan kutsal olan ile toplumsal meseleler arasında bağ kurma) istinat edilmesi, dinin toplumsal ihtiyaçları dile getirmekten başka bir şey olmadığı sonucuna giden yolu asfaltlamak demektir.¹²⁸ Oysa antropologların söylediğine göre bazı kültürlerde kutsal olan ile kutsal olmayan arasında herhangi bir fark gözetilmez¹²⁹ ve aynı zamanda kutsal olan, toplumsal olmayan şekillerde de tecelli edebilir.

4. Din ve toplum arasında yakın bağ bulunması ve bu ikisi arasında benzerliklerin var olması kabul edilebilir bir şeydir. Ama iki fenomenin birbirine denk görülmesi mantıksal olarak ikisinin aynı şey olduğu sonucuna götürmez.¹³⁰ Durkheim'in çıkarımı da (totem toplumun simgesidir, totem tanrının simgesidir, öyleyse tanrı toplumun ta kendisidir) polemikten fazlası değildir. Totem doğaötesi bir varlığın simgesidir ama aynı zamanda bir taifenin bayrağı da sayılabilir. Çünkü o toteme gönül vermiş kişilerin birliğinin eksenidir. Diğer bir ifadeyle, belirtilen çıkarımın sonucu, -öncülleri doğru olsa bile- şöyledir: Toplumun simgesi, tanrının simgesidir (toplum, tanrının ta kendisi değil).¹³¹

5. Ahlakî yaptırımların menşei kamuoyu baskısı görülemez. Çünkü toplumsal baskı acımasız eylemlere de varabilir ve kolektif heyecan bazen bireyleri gayri ahlaki davranışa sürükleyebilir. Buna ilaveten, tarihin tanıklığıyla, ahlakın büyük kahramanları genellikle toplumun çoğunluğu karşısında dik durmuş ve yaygın davranışları yansıtmamışlardır.¹³²

6. Durkheim'in analizine göre tanrı ve diğer dinsel öğretiler belli bir toplumun ihtiyaçlarını yansıtır ve klanın çığılığı sayılır. Bu durumda tüm insanları muhatap alan dinlerin genel ve evrensel yasalarının varlığı nasıl izah edilecektir?

¹²⁴ A.g.e., s. 181.

¹²⁵ Pals, a.g.e., s. 116-117.

¹²⁶ Bu polemğin bir benzeri, dini “insanın tanrıyla özel ilişkisi” olarak tarif eden, daha sonra da müminleri, dini toplum ve siyasetle ilgili işlere karıştırmaktan sakındıran kişilerin sözüdür. Böyle bir çıkarıma istilahta “müsadere ale'l-matlub” denmektedir. (Keramet kendinden menkul, hükmün kanıtı olarak onun varsayımını öne sürmek. Logatname-i Dehho'dan özetle-Çev.)

¹²⁷ Durkheim, a.g.e., s. 44.

¹²⁸ Pals, a.g.e., s. 115-116.

¹²⁹ Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 23 ve 181.

¹³⁰ A.g.e., s. 182.

¹³¹ Nitekim “Ali Hasan'ın babasıdır” ve “Ali Hüseyin'in babasıdır” öncülünden çıkan sonuç, “Hasan'ın b - bası, Hüseyin'in babasıdır” (Hasan, Hüseyin'dir değil).

¹³² Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 182 ve 183. Yine bkz: Hick, *Felsefe-i Din*, s. 79.

6. Vahiy, Akıl ve Fıtrat

Dinin menşei kavramı, birbirine karıştırılmaktan kaçınılması gereken en az iki asıl anlamda kullanılmaktadır: Dinini ortaya çıkış sebebi ve ona yönelimin sırrı.¹³³ Dinin menşei analiz etmeye girişen kişilerin çoğu bu noktayı ihmal etmiş ve bir grup insanın dine gönül vermesinin sırrını bulmak için eşelerken dinin ortaya çıkış sebebi hakkında genellemeci bir hüküm ortaya koymuştur.

Sonuç itibarıyla, dinin hangi kökenden zühur ettiği, Allah'ın insanlara yol gösterme iradesinde aranmalıdır. Eğer bir tanrı olmasaydı veya mahlukat kendi haline bırakılsaydı, din, akıl temeline oturtulamazdı.

Dine yönelim de bir yandan akılcı düşüncenin meyvesidir; insan varlık hakkında tefekkürde daldığında kendi içinde ve dışarıda biricik yaratıcının alametlerini keşfeder. Bulut, rüzgar, ay, güneş ve galaksinin yaratılışını oyuncak görmez. Mesela fenomenler arasındaki düzen ve ahenk ve onların yaratılışında kullanılan idarecilik öyle muhteşemdir ki, adeta görünüşte sessiz olan tüm fenomenler dile gelmekte, hikmetli ve kudretli Allah'tan söz etmektedir: “Herşey onun yaratışının kanıtıdır, onun kudret ve hikmetinin alametidir, sessiz görünseler de onun tedbiriyle dile gelirler ve varedenin varlığına delili gösterirler.”¹³⁴

Diğer taraftan, insanın tabiatı Allah'a yönelme ile yoğrulmuştur. Hatta tanrıya inanmayan bazı düşünürler bile “insanlar doğaları gereği dinlidir”¹³⁵ inancındadır. Kur'an-ı Kerim de dini insan fıtratının unsurlarından biri kabul eder ve insanları bu deruni ihtiyaca cevap vermeye çağırır:

﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾

“Temiz bir kalple yüzünü tamamen dine döndür; Allah'ın insanları yoğurduğu o fıtratla. Allah'ın yaratışında değişiklik yoktur.”¹³⁶

Bu fıtrî ihtiyaç, doğal ve hayvani içgüdülerin aksine kendiliğinden gelişmez ve çoğunlukla ihmal edilir.¹³⁷ Bu nedenle peygamberler daima fıtratın taahhüdünü insanın hatırına getirir ve ondan o sözün hakkını vermesini ve iç dünyasındaki seslenişi dinlemesini isterler.

¹³³ Bkz: Hume, *Tarih-i Tabii-yi Din*, s. 28.

¹³⁴ *Nehcu'l-Belaga*, Hutbe 91, s. 75 ve 76.

¹³⁵ Edwards, “Burhanhâ-yi İcmâ-i Âmm”, *Mecmua-i Makalât-i Hoda der Felsefe*, s. 157.

¹³⁶ Rum 30.

¹³⁷ Leibniz (1646-1716) bu konuda şöyle der: “Fıtrî olan, öylece kendine bakarak açıklığa kavuşturulup bil-nemez. Onu anlamak için çoğunlukla daha fazla dikkat ve özel bir metod zorunludur.” (Copleston, *Tarih-i Felsefe*, c. 4, s. 405).

Durkheim'in analizine göre tanrı ve diğer dinsel öğretiler belli bir toplumun ihtiyaçlarını yansıtır ve klanın çığılığı sayılır. Bu durumda tüm insanları muhatap alan dinlerin genel ve evrensel yasalarının varlığı nasıl izah edilecektir?

*Aşkının isyanı hiçbir sırda yok, yok
Yüzünün görünüşü, bakışının güzelliği yok, yok
Musa yok ki enel hak davasını iştisin
Değilse bu mırıldanma ağacın içinde yok, yok¹³⁸*

Bu sebeple İmam Sâdık (a), Allah hakkındaki sohbetin bir yere götürmediği ve yolunu şaşırması kişiyi, bütün maddi sebeplerden umut kesme ama aynı zamanda yükselen çılgınlığa gözünü dikme haliyle izah eder.¹³⁹ Evet, zamanın olayları insanın kabiliyetler gemisini alabora ettiği, eksiklik ve yetersizliklerin ortaya çıktığı bir sırada başka bir güç kendini gösterir ve yüzdeki peçeyi kaldırır. O esnada herkes saf niyetle Allah’a seslenir. Sadece içlerinden bir grup şu halde kalır:

Gölgeler gibi dalgalar onları kuşattığında dinini ona has kılarak Allah’a dua ederler. Onları kurtardığı ve kıyıya ulaştırdığında ise içlerinden [sadece] bir kısmı orta yolu tutar ve dürtüst davranır.¹⁴⁰

Buna ilaveten, varlığın yaratıcısından kaynaklanan asıl din, insan fıtratıyla ahengi deniyle insanın psikolojik ve sosyal ihtiyaçlarına da cevap verir ve kendisini onlarla bağdaştırır. Bu sebeple bu ihtiyaçları da dine doğru motive etmede etkili görmek mümkündür. Batılı yazarlardan birinin ifadesiyle:

Gerçek din, insanın ıstırabının veya kendini koruma eğiliminin doğurduğu bir şey değildir... Dinin kökeni insanın varlığıdır. Çünkü insan, takdire bağlı olarak varoluşsal bakımdan Allah’a yöneliktir, onda yaşar, onda kımıldar ve varlığı ondadır... İnsanın tüm kuvvetleri, aklın Allah’a rücu ederek keşfettiği şeylerle ahenk içinde ve bağdaşıktır.¹⁴¹

Allah’ı Tanıma ve Deizmin Fitrî Oluşu

İşaret edildiği gibi, dinin menşei bahsi çoğunlukla tanrıyı inkar edenlerce ve ateist yaklaşımla gündeme gelmektedir. Bu sebepledir ki bazı yazarlar, konuyu “tanrının varlığına inançsızlığın nedenleri” başlığı altında ele almaktadır. Halbuki Allah’ın varlığı, kesin akli delillerle ispatlanabilmesine ilaveten, insanın fıtratıyla da uyumludur. Burada hızlı bir şekilde Allah’ı tanımanın ve deizmin fitrî oluşunu inceleyeceğiz.

Düşünürlerin birçoğuna göre insan doğası, görüşler ve yönelimler olmak üzere iki boyutta Allah’la bağ kurmuştur. Öyle ki Allah’ı tanıma ve deizmi fitrî konulardan saymak mümkündür. Allah’ı tanımanın fitrî oluşu, ilm-i huzurî ve ilm-i husulî¹⁴² alanlarında ele alınabilir. Fitrî deizm de tanı arayışı, mükemmellik arayışı, teizm gibi çeşitli formlarda tecelli etmektedir.¹⁴³

¹³⁸ Divân-i Molla Hadi Sebzivârî, s. 29

¹³⁹ Meclisî, *Bihârü’l-Envâr*, c. 3, s. 41; aynı konuda Râzî, *el-Burhân der İlm-i Kelâm*, c. 1, s. 76.

¹⁴⁰ Lukman 32; bkz: Ankebut 56.

¹⁴¹ Elders, *İlahiyyat-i Felsefi-yi Thomas Aquinas*, s. 71.

¹⁴² İlm-i huzurî: Bilinebilen gerçeğin, bilenin karşısında hazır bulunduğundan nesnel olarak bilinmesi. İlm-i husulî: Bilinebilen gerçeğin, bilenin zihninde tasavvur olarak bulunduğundan kavram dolayımıyla bilinebilmesi. (hawzah.net’ten özetle-Çev.)

¹⁴³ Misbah Yezdî, *Meârif-i Kur’an*, c. 1-3, s. 35 ve 36; Mutahharî, *Fıtrat*, s. 257-261.

**İmam Hüseyin de (a.s)
Arefe Duası'nda şöyle
buyurmaktadır:
Hangi varlığın tecellisi
senden fazladır ki seni
tanıtılsın. Bizden ne
zaman saklandın ki delil ve
kılavuza ihtiyaç duyasın.
Bizden ne zaman uzaklaştın
ki yarattıkların bizi sana
yaklaştırsın. Kördür seni
görmeyen göz.**



a) Allah'ı tanımanın fitrî oluşu: Allah'ı tanımanın fitrî oluşunun anlamlarından biri, tüm insanların ilm-i huzur ile Allah'ı bulabilecekleridir. Eğer gaflet pasları temizlenebilirse onun varlığı başka herşeyden çok daha belirgin görülebilecektir.¹⁴⁴ Bazı müfessirler ¹⁴⁵“أَفَنِي اللَّهُ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” ayetinin bu konuyu açıkladığını düşünmektedir.¹⁴⁶ İmam Hüseyin de (a.s) Arefe Duası'nda şöyle buyurmaktadır:

Hangi varlığın tecellisi senden fazladır ki seni tanıtılsın. Bizden ne zaman saklandın ki delil ve kılavuza ihtiyaç duyasın. Bizden ne zaman uzaklaştın ki yarattıkların bizi sana yaklaştırsın. Kördür seni görmeyen göz.¹⁴⁷

Bunu esas alarak, Müslüman düşünürlerin birçoğu, insanların ağırlıklı bölümünün ilahi güzelliği görmesini engelleyen şeyin, onun zuhurundaki yoğunluk olduğuna inanmaktadır.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Cevad Âmulî, *Mebde ve Mead*, s. 81 ve 82.

¹⁴⁵ İbrahim 10.

¹⁴⁶ Mesela bkz: Fâhrü Râzî, *el-Tefsîru'l-Kebîr*, c. 19, s. 72 ve 73. Allame Tabâtabâî gibi kişiler açısından bu ayetin, Allah'ı tanımanın fitrî olduğunu ifade etmediğini, tevhidin mertebelerinden birini (rububiyette tevhid) ispat sadedinde olduğunu hatırlatmakta yarar vardır. (Tabâtabâî, *el-Mizan*, c. 12, s. 26 ve 27).

¹⁴⁷ Meclîsî, *Bihârü'l-Envâr*, c. 95, s. 226.

¹⁴⁸ “قال [أبو الحسن العامري] في بعض كتبه في صفة الباري: ظهوره مَنَعَ ادراكه، لا خفاءه. انظر الى الشمس؛ هل مَنَعَكَ من مقابلة قرصها الا سلطان شعاعها وانتشار نورها.”

(Bazı kitaplarında Allah'ı vasfederken şöyle der: Bizi yaratıcıyı idrak etmekte aciz bırakan şey, onun aydınlığıdır, gizli kalması değil. Güneşe bak, ışınların galebe çalması ve ışığın her yanı kaplamasından başka bir şey, güneşe doğrudan bakmanı engelleyebiliyor mu?) (Sicistânî, *Sivanu'l-Hikme*, s. 310).

“يا من هو اختفى لفرط نوره-الظاهر و الباطن في ظهوره”¹⁴⁹

Bir diğer ifadeyle, Allah'ın varlığı, her ne kadar bakanlar maddiyata gömüldüklerinden göremiyorsa da mükemmellikte apaçıktır. Nitekim yarasalar, yollarını gece karanlığında gündüzün aydınlığından daha iyi bulurlar.¹⁵⁰

Bu irfanî beyanlara ilaveten, Allah'ı tanımanın fitrî ve huzurî olduğuna ilişkin felsefi izahlar da kullanılmıştır. Nitekim ünlü Fransız filozof René Descartes, “Düşünüyorum, öyleyse varım” önermesiyle kendinden kuşku duymanın üstesinden geldikten sonra felsefi

Descartes, “Düşünüyorum, öyleyse varım” önermesiyle kendinden kuşku duymanın üstesinden geldikten sonra felsefi açıklamayla şu sonuca varır: İnsanın yaratılışının başlangıcından itibaren tanrı kavramı (mutlak manada mükemmelliğin özü), “bir sanatçının sanatına yansıttığı alamet gibi olabilmesi için” onun varlığına yerleştirilmiştir.

açıklamayla şu sonuca varır: İnsanın yaratılışının başlangıcından itibaren tanrı kavramı (mutlak manada mükemmelliğin özü), “bir sanatçının sanatına yansıttığı alamet gibi olabilmesi için” onun varlığına yerleştirilmiştir.¹⁵¹ Leibniz de (1646-1716) Descartes'ın görüşüne imzasını atarak şöyle der: “Ben, tanrı tasavvurunun -Descartes'ın inandığı gibi- fitrî olduğunu hep savundum, hâlâ da savunuyorum.”¹⁵² Başka batılı düşünürler de tanrının varlığına inanç meselesinin eğitim öğretime ihtiyaç duyurmadığına değinerek şöyle derler: “İnsan yaratıldığı an tanrıya inanıyordu.”¹⁵³

Allah'ın husulî olarak bilinmesi de fitrî olmaktadır. Allah'ı bilmenin aksiyomatik ve çıkarıma ihtiyaç duymaksızın gerçekleştiğini savunanlar, aslında insan doğasının böyle bir bilme ve tanımayla yoğrulduğuna inanmış olmaktadır. Meşhur görüşe göre ilm-i husulînin aksiyomları

altı kısımdır: Evveliyat, müşahadat (hissiyat ve vicdaniyatı kapsar), tecrübiyat, mütevatirat, hadesiyyat ve fitriyat.¹⁵⁴ Allah'ı ilm-i husulî ile bilmeyi aksiyomatik sayanlar, “Allah vardır” önermesini evveliyat, vicdaniyat veya fitriyat kümesi içinde saymaktadır.¹⁵⁵

Evveliyat, konu ve yüklemine doğru tasavvur eder ve ikisi arasındaki ilişkiyi gözönünde bulundurursak duraksamaksızın manasını onaylayacağımız önermelerdir. Mesela iki zıddın biraraya gelmesi muhaldir. Vicdaniyat, ilm-i huzurîyi ifade eden önermelere verilen

¹⁴⁹ Sebzivârî, *Şerhu'l-Manzûme*, Kısmu'l-Hikme, s. 5.

¹⁵⁰ Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, c. 4, s. 338 ve 339 (Kitabu'l-Mehabbe).

¹⁵¹ Descartes, *Teemmûlât der Felsefe-i Ülâ*, s. 70; bkz: Gilson, *Nakd-i Tefekkuri Felsefi-yi Garb*, s. 171 ve 175.

¹⁵² Copleston, *Tarih-i Felsefe*, c. 4, s. 405.

¹⁵³ Edwards, “Burhanhâ-yi İcmâ-i Âmm”, *Mecmua-i Makalât-i Hoda der Felsefe*, s. 137. (Charles Hodge'tan nakille).

¹⁵⁴ Bkz: el-Muzaffer, *el-Mantık*, s. 282-289.

¹⁵⁵ Bkz: Süleymanî Emirî, *Nakd-i Burhannâpezi'rî-yi Vucûd-i Hoda*, s. 168-172.

İnsan, fıtratında her kemali mutlak manada ister. Siz de gayet iyi bilirsiniz ki, insan dünyanın mutlak gücü olmak ister ve kusurlu hiçbir güce ilgi duymaz. Dünyayı elinde tutsa bir başka dünya daha var dendiğinde fıtraten o dünyayı da ele geçirmeye meyyaldir. İnsan hangi ölçüde âlim olursa olsun başka ilimler de bulunduğu söylene fıtraten o ilimleri de öğrenmeye eğilimlidir. O halde insanın gönül vereceği mutlak bir güç ve mutlak bir bilgi olmalıdır. Bu, farkında olmasak bile hepimiz yöneldiği Allah Teala'dır.

isimdir. “Ben açım” gibi. Mantık ilminde fitriyattan kastedilen, nedeni kendi içinde olan “yirmi, kırkın yarısıdır” gibi önermelerdir. Yani böyle önermeleri onaylamak için -evveliyatın aksine- sırf konu ve yüklem tasavvuru ve bu ikisi arasındaki ilişki yeterli değildir. Bununla birlikte yüklemnin konu için sübut bulduğunu delillendiren delil, biraz düşünüldüğünde zihinde hazır olmaktadır.

Netice itibarıyla, “Allah vardır” önermesini bu aksiyomatik kısımlardan birine yerleştiriyorsak Allah'ı tanımayı fitrî bir iş kabul ediyoruz demektir.¹⁵⁶

b) Fitrî deizm: İnsanın deizm ve teizm gibi bir grup yönelimini de fitrî durumlar arasında saymak mümkündür.¹⁵⁷ Bu nokta, tanrıya inanmayan bazı düşünürler açısından bile kabul edilebilirdir.¹⁵⁸ Bazı düşünürlerin ifadesiyle, böyle eğilimlerin fitrî olduğunun dayanaklarından biri, bireyleri -etnik ve kültürel farklılıklarına rağmen- tanrı arayışına girmeyen¹⁵⁹ ve tanrı kabul ettiği şey karşısında saygıyla eğilmeyen hiçbir toplum bulunamayacak olmasıdır. Diğer taraftan, bazı sosyologlar ve antropologlar -bu tür iddiaların yanlış olduğunu göstermek için- “tanrı tasavvuru bile olmayan”¹⁶⁰ toplumlardan söz etmektedir.

Bir grup Müslüman ârif, fitrî deizmi, belirtilen sorunun hâlel getirmeyeceği şekilde açıklamaktadır. Onlar, aşağıdaki iki öncülden yararlanarak, açıkça -ama farkında olmadan- tanrıyı inkar edenlerin dahi tanrı arayışında olduğu sonucuna varmaktadır:

- a) Tüm insanlar mutlak mükemmelliği elde etmenin peşindedir,
- b) Mutlak mükemmel Allah'tır.

Birinci öncülün doğru olduğunun delillerinden biri, hiçbir insanın (güç elde etme veya bilgi birikimine sahip olma, ya da başka bir şeyin ardında da olsa) şu ana dek elde ettiği

¹⁵⁶ Görüldüğü gibi, burada geçen fitrî, mantıktaki fitriyatla sınırlı değildir ve bundan daha geniş anlama sahiptir.

¹⁵⁷ Mutahharî, *Mecmua-i Âsâr*, c. 6 (Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realism), s. 934.

¹⁵⁸ Edwards, “Burhanhâ-yi İcmâ-i Âmm”, *Mecmua-i Makalât-i Hoda der Felsefe*, s. 157 ve 158.

¹⁵⁹ Misbah Yezdî, *Medârif-i Kur'an*, c. 1-3, s. 35.

¹⁶⁰ Edwards, “Burhanhâ-yi İcmâ-i Âmm”, *Mecmua-i Makalât-i Hoda der Felsefe*, s. 136 ve 147.

kemal mertebesiyle mutlu olmaması ve daima ondan daha yüksek mertebeyi aramasıdır.¹⁶¹ İmam Humeyni (hicri şemsi 1281-1368), Sovyetler Birliği liderine tarihî mesajında bu kanıtı değinerek şöyle yazar:

İnsan, fıtratında her kemali mutlak manada ister. Siz de gayet iyi bilirsiniz ki, insan dünyanın mutlak gücü olmak ister ve kusurlu hiçbir güce ilgi duymaz. Dünyayı elinde tutsa bir başka dünya daha var dendiğinde fıtraten o dünyayı da ele geçirmeye meyyaldır. İnsan hangi ölçüde âlim olursa olsun başka ilimler de bulunduğu söylene fıtraten o ilimleri de öğrenmeye eğilimlidir. O halde insanın gönül vereceği mutlak bir güç ve mutlak bir bilgi olmalıdır. Bu, farkında olmasak bile hepimiz yöneldiği Allah Teala’dır.¹⁶²

Batılı bazı düşünürler de benzer bir tahlille şöyle der: “İnsanın mutluluk ve talihe fitrî eğilimi vardır. Fakat onu sınırlı güzelliklerle veya bunlardan oluşmuş bir küme ile tam manasıyla ve mükemmel olarak elde etme imkanı yoktur. Bu nedenle üstün bir iyilik bulunmalıdır. Eğer bunun dışında bir şey olsaydı tabiatın işleyişinde esaslı bir bozukluk görülürdü.”¹⁶³

Özet

1. Dinin menşei tartışması çoğunlukla tanrıyı inkar edenler tarafından ve ateist yaklaşımla gündeme getirilmiştir. Bu nedenle bazı yazarlar bu konuya “tanrının varlığına inançsızlığın nedenleri” başlıklı bölümde yervermektedir.

2. Bu bahiste yürürlükteki çerçevenin bir adım ötesine geçerek vahiyle ilgili bazı görüşleri dinin menşei hakkında teori üretilmesi olarak görebiliriz.

3. İslam dünyasında kimi düşünürler, şeytanların vahyettiğini farzetmiş ve bunun hefinin insanlar arasında tefrika çıkarmak olduğunu düşünmüşlerdir.

4. Avrupa’da onsekizinci yüzyılın bazı rasyonalistleri, vahyin kaynağıyla irtibatı kişisel veya toplumsal maksatlarına ulaşmak için araç yapan aldatıcı semavi dinlerin kurucuları olmuşlardır.

5. Başka bir teoriye göre peygamberin ilahi kılavuzluk sandığı şey, onun psikolojik hal ve hususiyetlerinin tecellisinden başka bir şey değildir.

6. Buna ilaveten bir grup ateist, vahye dayalı din ve tanrının gerçeklik payı bulunmadığı varsayımıyla dinlerin menşeiini araştırmaya koyularak dinin ortaya çıkışı ve ona yönelinmesinde psikolojik ve toplumsal faktörlerin etkili olduğunu savunmuştur.

7. Bir kesim de dindarlığın sınırını insanın doğa olaylarından korkmasıyla izah ederek insanın, tabiatı korkuyu azaltmak için ve olaylardan güvende kalmanın sığınağı olarak tanrıları yarattığına inanmaktadır.

¹⁶¹ Şahâbâdî, *Reşahâtu’l-Bihâr* (el-İnsan ve’l-Fitra), s. 35-37 ve 47-55.

¹⁶² Cevad Âmulî, *Âvâ-yi Tevhid* (İmam Humeyni’nin Gorbaçov’a mektubunun şerhi), s. 12; Bkz: İmam Humeyni, *Şerh-i Çehil Hadis*, s. 127 ve 181-184; *Âdâbu’s-Sâlât*, s. 117 ve 288; *Sahife-i İmam*, c. 14, s. 205-210.

¹⁶³ Elders, *İlahiyat-i Felsefi-yi Thomas Aquinas*, s. 295.

8. Gerçek şu ki, din, insanın birçok korku ve kaygılarını giderebilir, güçlük ve müşkülât anlarında güvenilir bir sığınak olabilir. Ama bu söz ile dini korkunun yarattığını sanmak arasındaki mesafe büyüktür.

9. Başkaları da insanın cehaletinin tanrı inancına zemin hazırladığını savunmakta, bilgi ve bilimin gelişmesini dinin geri çekilmesinin sebebi saymaktadır.

10. Auguste Comte, beşeri düşüncenin gelişim aşamalarını üç döneme (teoloji/tahayyül, felsefe/akıl, bilim/araştırma) ayırarak dini, insan hayatının ilk devresiyle ilgili görmektedir. Oysa ne üç devreye ayırmaya ve onların böyle sıralanmasına tarihsel bir dayanak bulunmakta, ne de bir fenomenin bu üç çeşit izahı (ilahi, felsefi, bilimsel) kaçınılmaz olarak birbiriyle bağdaşmazdır.

11. Sigmund Freud, tanrıya inancı insanın psikolojik anormallikleri ve cinsel arzuların bastırılmasıyla temellendirmektedir.

12. Freud'un görüşüne göre erkek çocuklar küçük yaşlarda annelerine bir çeşit cinsel eğilim duyar ve babalarını rakip görürler. Genellikle bastırılan bu cinsel eğilim, "Ödip kompleksi" adını alan anormalliklerin menşei olmaktadır.

13. Freud'a göre bastırılmış arzular ortadan kalkmaz, insan bilinçsizce, bu bastırılmış eğilimleri sanatsal faaliyetler veya dini inançlar gibi popüler formlarda dışa vurur.

14. Freud, daha önce geçenlere ek olarak, efsanevi bir öykü anlatmakla eski zamanlarda anne kompleksinin korkunç bir cinayet (babayı öldürüp etini yeme) formunda ortaya çıktığını ve bundan pişmanlık duygusunun dinin ortaya çıkmasının menşei olduğunu öne sürmektedir.

15. Freud'un psikanaliz yöntemi ve cinsel dürtüyü çokça vurgulaması büyük eleştirilerle karşılaşmıştır ve ünlü muhalifler edinmiştir.

16. Tüm eleştirmenler açısından Freud'un çalışmalarının öne çıkan sorunu, anormal davranışlar gösteren birkaç kişinin muayene sonuçlarından büyük bir genellemeye ulaşmış olmasıdır.

17. Freud'un düşüncesi daha ziyade Yahudi-Hıristiyan kültür çerçevesinde şekillenmiştir ve diğer dinlere genellenebilir değildir.

18. İlk insanların baba öldürme öyküsü için zah ve varsayımdan başka bir kaynak bulunamamaktadır. Öyle ki, kimileri onu "fantastik hikaye" ve "peri masalı" olarak nitelemiştir.

19. Ludwig Feuerbach ve Karl Marx, insanın "yabancılaşma" nedeniyle kendisine ait iyilik, güzellik, hakikat ve bilgelik gibi sıfatları başka bir varlığa (tanrı) atfettiğine ve onun karşısında saygıyla eğildiğine inanmaktadır.

20. Marx, ideoloji kavramını kullanarak dini, toplumdaki egemenlerin elinde mevcut durumu meşrulaştırmaya yarayan ve kitlelerin devlete isyan etmesini önleyen bir araç kabul eder.

21. Hiç kuşku yok, toplumun egemenleri birtakım aparatları kullanarak insanların fitrî eğilimlerini kendi hedeflerine ulaşmanın aracı haline getirebilir. Ama Marx'ın iddi-

asının aksine bu söz, dinin, sadece egemenlerin aldatmalarına kaynaklık ettiği anlamına asla gelmez.

22. Tarihin tanıklığıyla, dinlerin çoğu insanları kendi zamanlarının egemenlerine karşı koymaya çağırmış ve egemen sınıfın çıkarına olmayan öğretileri yaymıştır.

23. Marx, birbiriyle çelişen iki analizde bazen dini, insanın kendine yabancılaşması-nın ürünü ve aşağı sınıfın icat ettiği şey saymış, bazen de ideoloji olarak adlandırmış ve ideolojinin de egemen sınıfın mevcut durumu meşrulaştırmak ve kendi iktidarını koru-mak için ürettiği bir şey olduğunu savunmuştur.

24. Émile Durkheim'e göre dinin menşeiini tanımının en iyi yolu, sanayi ve teknoloji bakımından en aşağı seviyede bulunan gelişmemiş toplumu incelemektir.

25. Bunu esas alarak, her klanın -totem adı verilen- bir hayvan veya bitkiyi ve bazen de cansız bir varlığı kutsal sayıp kendi simgesi yaptığı Avustralya'nın yerli kabileleri hak-kındaki raporlara dayanmıştır. Her totemin, saygınlığının korunması için konmuş birtakım "tabu"ları veya haramları vardır.

26. Durkheim'e göre totem, bir yandan şahıs olmayan bir gücün (tanrı) sembolü, diğer yandan toplumun simgesidir. Sonuç itibarıyla tanrı, toplumdan başka bir şey değildir.

27. Durkheim'in analizindeki metodolojik sorunlardan biri, Avustralya'nın yerli kabi-leri hakkında sınırlı verilere dayanması ve onları yersiz biçimde genelleyerek görünüşte evrensel bir teoriye varmasıdır. Burada temel soru, bir dinin cevherinin tüm dinlerin cev-heri olduğuna nasıl güvenilebileceğidir.

28. Durkheim, kanıtlanmamış varsayımları ve "tanımlama" gibi şeyleri referans al-makla maksadını ispatlamanın peşindedir. Bu polemğin bir benzeri, dini "insan ile tanrı arasındaki özel ilişki" olarak tarif eden ve sonra da müminleri dini toplum ve siyasetle il-gili işlere karıştırmaktan sakındıranların sözüdür. Böyle bir çıkarıma istihlata "müsadere ale'l-matlûb" denmektedir.

29. Durkheim'in çıkarımı (totem toplumun simgesidir, totem tanrının sembolüdür, öy-leyse tanrı toplumun ta kendisidir) polemikten başka bir şey değildir. Totem doğaötesi bir varlığın simgesidir ama aynı zamanda bir taifenin bayrağı da sayılabilir. Çünkü o toteme gönül vermiş kişilerin birliğinin eksenisidir.

30. Dinin ortaya çıkışı, Allah'ın insanlara kılavuzluk etme iradesiyle temellendirile-bilir. Eğer bir tanrı olmasaydı veya mahlukat kendi haline bırakılsaydı, din, akıl temeline oturtulamazdı.

31. Dine yönelim de bir yandan rasyonel düşüncenin meyvesidir, diğer yandan insan doğası tanrıya yönelişle yoğrulmuştur. Hatta tanrıya inanmayan bazı düşünürler bile "in-san doğası gereği dine eğilimlidir" inancındadır.

32. Buna ilaveten, varlığın yaratıcısından kaynaklanan orijinal din, insan fıtratıyla uyumlu olması nedeniyle insanın psikolojik ve toplumsal ihtiyaçlarına cevap verir ve ken-disini onlarla bağdaştırır.

Kaynaklar

- Cevad Âmulî, Abdullah, *Dinşinâsî*, tahkik: Muhammedrıza Mustafapûr, Kum: İsrâ, hicri şemsi 1381.
- Copleston, Frederick, *Târih-i Felsefe*, c. 1, 2. baskı, tercüme: Seyyid Celaleddin Muctebavî, Tehran: Surûş ve İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, hicri şemsi 1368.
- Descartes, Rene, *Teemmülât der Felsefe-i Ūlâ*, tercüme: Ahmed Ahmedî, 3. baskı, Tehran: Simet, hicri şemsi 1381.
- Durant, Will, *Târih-i Temeddun*, c. 1, 3. baskı, tercüme: Ahmed Ârâm ve diğerleri, Tehran: İntişârât ve Âmuzeş-i İnkılab-i İslâmî, hicri şemsi 1370.
- Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. by Karen E. Fields, New York: The Free Press, 1995.
- Eysenck, Hans J., *Ufûl-i İmparatori-yi Freudî*, tercüme: Yusuf Keremî, Tehran: Simet, hicri şemsi 1379.
- Fahrüddin Râzî, Muhammed b. Ömer, *el-Burhân der İlm-i Kelam*, Tehran: Dânişgâh-i Tehran, hicri şemsi 1341.
- Feuerbach, Ludwig, “Hodavend be Mesâbe-i Ferâfikenî-yi Zihn-i Beşerî”, John Hick (editör), *İsbat-i Vücûd-i Hodavend* içinde, tercüme: Abdurrahim Gevâhî, (Tehran: Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslâmî, hicri şemsi 1381).
- Fromm, Erich, *Buhran-i Revankâvi*, tercüme: Ekber Tebrizî, 6. baskı, Tehran: Firuze, hicri şemsi 1383.
- Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmî'd-Din*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, hicri kameri 1406.
- Giddens, Anthony, *Câmiaşinâsî*, tercüme: Menuçehr Sabûrî, Tehran: Neşr-i Ney, hicri şemsi 1377.
- Gilson, Étienne, *Nakd-i Tefekkur-i Felsefî-yi Garb*, 5. baskı, tercüme: Ahmed Ahmedî, Tehran: Hikmet, hicri şemsi 1377.
- Hindî, Seyyid Ahmed Han, *Tefsiru'l-Kur'an ve Hüve'l-Hüda ve'l-Furkan*, tercüme: Dâî Gilanî, Tehran: Muhammed Hasan Alemî ve şürekâi, [tarihsiz].
- Hume, David, *Târih-i Tabîi-yi Din*, tercüme: Hamid İnayet, 2. baskı, Tehran: Hârzemî, hicri şemsi 1356.
- İmam Humeyni (rh), Ruhullah, *Âdâbu's-Sâlât*, Tehran: Müessese-i Tanzim ve Neşr-i Âsâr-i İmam Humeyni, hicri şemsi 1370.
- James, William, *Din ve Revân*, tercüme: Mehdi Kâinî, Tehran: İntişârât ve Âmuzeş-i İnkılab-i İslâmî, hicri şemsi 1372.
- Jung, Carl Gustav, *Revanşinâsî ve Din*, tercüme: Fuad Ruhanî, 3. baskı, Tehran: Şirket-i Sehâmî-yi Kitabhâ-yi Cîbî, hicri şemsi 1370.
- Kâimîniyâ, Alirza, *Derâmedî ber Menşe-i Din*, Kum: Meârif, hicri şemsi 1379.
- Koenig, Samuel, *Câmiaşinâsî*, tercüme: Müşfik Hemedânî, Tehran: Kitabhâ-yi Simurg, hicri şemsi 1355.
- Kuleynî, Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâfi*, Tehran: Dâru'l-Kütübî'l-İslamiyye, [tarihsiz].

- Macquarrie, John, *Tefekkur-i Dinî der Karn-i Bistom*, tercüme: Abbas Şeyh Şuâî ve Muhammed Muhammedrızaî, Kum: Defter-i Tebligât-i İslamî, hicri şemsi 1375
- Meclisî, Muhammedbâkır, *Bihâru'l-Envâr*, 2. baskı, Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, hicri kameri 1403.
- Mekarim Şirazî, Nâsır, *Engize-i Peydâyîş-i Mezâhib*, Kum: Müessese-i Matbûâtî-yi Hedef, [tarihsiz].
- Mevlevî, Celaleddin, *Mesnevî-yi Ma'nevî*, tashih: Nicholson, Tehran: Nâhid, hicri şemsi 1375.
- Misbah Yezdî, Muhammedtaki, *Meârif-i Kur'an* (1-3: Hodaşinâsî, Keyhanşinâsî, İnsanşinâsî), Kum: Der Râh-i Hak, [tarihsiz].
- Mutahharî, Murtaza, *Fıtrat*, 2. baskı, Tehran ve Kum: Sadrâ, hicri şemsi 1370.
- Palmer, Michael ve diğerleri, Freud, Jung ve Din, tercüme: Muhammed Dehgânîpûr ve Gulamrıza Mahmûdî, Tehran: Rüşd, hicri şemsi 1385.
- Peterson, Michael ve diğerleri, *Akl ve İtikâd-i Dinî*, tercüme: Ahmed Nerakî ve İbrahim Sultânî, 3. baskı, Tehran: Tarh-i Nov, hicri şemsi 1379.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsiru'l-Menar*, 2. baskı, Mısır: Dâru'l-Menar, hicri kameri 1367.
- Rodinson, Maxime, *Muhammad*, trans. from French by Anne Carter, New York: Pantheon Books, 1980.
- Russell, Bertrand, *Why I am not a Christian?*, London: George Allen&Unwin Ltd., 1975.
- Sicistânî, Ebu Süleyman Muhammed b. Behram, *Sivânu'l-Hikme*, tahkik: Abdurrahman Bedevî, Tehran: Bunyâd-i Ferheng-i İran, 1974.
- Singer, Peter, *Hegel*, tercüme: İzzetullah Fuladvend, Tehran: Tarh-i Nov, hicri şemsi 1379.
- Storr, Anthony, *Freud*, tercüme: Hasan Merendî, Tehran: Tarh-i Nov, hicri şemsi 1375.
- Şâhâbâdî, Muhammed Ali, *Reşahâtu'l-Bihâr* (el-Kur'an ve'l-İtret, el-İman ve'r-Ric'a, el-İnsan ve'l-Fitra), Muhammed Şâhâbâdî'nin tercümesiyle birlikte, Tehran: Nehzet-i Zenân-i Muselmân, hicri şemsi 1360.
- Şeriâtî, Ali, *Mecmua-i Âsâr*, 3. baskı, Tehran: Kalem, hicri şemsi 1375.
- Tabâtabâî, Muhammed Huseyn, *Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realism*, şerh ve dipnot: Murtaza Mutahharî, 4. baskı, Tehran: Sadrâ, hicri şemsi 1374.
- Vecdî, Muhammed Ferid, *Dâiretu'l-Meârifî'l-Kur'ani'l-İşrîn*, 3. baskı, [basım yeri belli değil): Matbaatu Dâireti'l-Meârifî'l-Karnî'l-İşrîn, hicri kameri 1356.